





Mario Blaser

# INCOMÚN

UN ENSAYO DE ONTOLOGÍA POLÍTICA  
PARA EL FIN DEL MUNDO (ÚNICO)



Blaser, Mario  
Incomún: un ensayo de ontología política para el fin del mundo  
(único) / Mario Blaser.  
- 1a ed. - Adrogué: La Cebra, 2024.  
328 p.; 22 x 14 cm.

ISBN 978-987-8956-27-5

1. Antropología I. Título.

CDD 301

© Mario Blaser, 2024

© esta edición, Ediciones La Cebra, 2024

Edición

Cristóbal Thayer y Ana Asprea

Tipografía de título en tapa y contratapa

Jauría, diseñada por Pablo Marchant

[edicioneslacebra@gmail.com](mailto:edicioneslacebra@gmail.com)

[www.edicioneslacebra.comr](http://www.edicioneslacebra.comr)

La edición Open Acces de este libro ha sido posible gracias  
a un subsidio del Consejo de Investigaciones en Ciencias  
Sociales y Humanidades de Canadá

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

# ÍNDICE

DE QUÉ TRATA ESTE LIBRO	9
INTRODUCCIÓN. LA ONTOLOGÍA POLÍTICA Y EL DESPLAZAMIENTO/EMPLAZAMIENTO COMO PROBLEMA	19
La política razonable	24
La cosmopolítica y el pluriverso	31
Infraestructuras de afincamiento	42
Colectivos como infraestructuras de sí mismos	48
Una apuesta conceptual	55
Rechazar una política del quién	62
Plan general del libro	70
PARTE I	
COORDENADAS PARA UNA CARTOGRAFÍA DE LA IMAGINACIÓN POLÍTICA	
CAPÍTULO 1. RELATOS GRANDES	75
Relatos antrope(s)cénicos	78
Figuras de lo común	96
Sobre alcances y escalas: el comunar y lo grande	109
CAPÍTULO 2. RELATOS PEQUEÑOS	123
Infraestructuras de emplazamiento	126
El pragmatismo cuidadoso	133
Los límites de los colectivos (emplazados o no)	139
¿Qué tan lejos llega lo “humano”?	145
La política de los colectivos emplazados	150
Rebalancear la imaginación política	160

## PARTE II

### UNA EXPLORACIÓN PRELIMINAR DEL TERRENO

CAPÍTULO 3. EL TERRITORIO INCOMÚN DEL BIEN COMÚN	173
El territorio: ¿Una preocupación común?	177
Humanitas y Natura: afincando el bien común global	186
Haciendo escalas con vehículos interescales	192
El impracticable exceso de un colectivo emplazado	198
Divergencias conflictivas	203
Un equívoco (frágilmente) controlado	208
Ser fiel al pluriverso	216
Posdata	223
CAPÍTULO 4. CUIDADOSO CON EL ATIKU, CAZANDO AL CARIBÚ: LA CUESTIÓN DE LA CIENCIA EN LA COSMOPOLÍTICA	227
Caribú, de animal de caza a figura post-natural	231
Cazar atiku: una práctica de mundificación	239
La multiplicidad divergente del atiku y la colonialidad del caribú múltiple	250
Un problemita de escala	261
Ciencia interruptus	274
CONCLUSIÓN. RELATOS DE LO PEQUEÑO VIABLE	283
Proyectos de vida para los desplazados	286
Lo pequeño como trampa	293
Lo pequeño puede no ser hermoso, y sin embargo...	304
En medio del relato	315
AGRADECIMIENTOS	321

# INCOMÚN

## UN ENSAYO DE ONTOLOGÍA POLÍTICA PARA EL FIN DEL MUNDO (ÚNICO)

La edición Open Acces de este libro ha sido posible gracias a un subsidio del Consejo de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades de Canadá





## DE QUÉ TRATA ESTE LIBRO

A principios de los años ochenta, mis padres compraron un terreno de una hectárea en las afueras de El Calafate, entonces un pequeño pueblo en los Andes del sur de la Patagonia argentina. Huyendo del duro clima típico de Río Gallegos, la ciudad en que vivíamos y que está situada casi en la entrada atlántica del Estrecho de Magallanes, empezamos a pasar progresivamente más tiempo en El Calafate. El lugar rápidamente se convirtió en mi paraíso personal, al que iba tan a menudo como podía para reunirme con mis amigos. Allí vagábamos libremente por todas partes, manejando sin registro, cazando, andando en canoa, explorando los bosques, los cañones y los glaciares de los alrededores. Era realmente como moverse por nuestra propia casa. A mis padres también les gustaba el lugar, tanto así que empezaron a soñar que a medida que mi padre se acercara a su jubilación irían construyendo una granja autosuficiente y se trasladarían allí. La vida sin embargo les depa- ró otros destinos. Un linfoma mató a mi madre en cuestión de meses en 1990. Muchas cosas cambiaron para mí después de eso, y no pude volver a El Calafate. El terreno quedó allí, prácticamente abandonado, hasta el 2003, cuando mi padre empezó a parcelarlo para venderlo. En ese intervalo, el pueblo se convirtió en una de las principales atracciones turísticas del sur argentino y se expandió hasta rodear nuestra “granja”. Mi padre vendió todas las parcelas menos dos, que repartió entre mi hermano y yo.

En 2008, después de muchos años de no haber vuelto a ese lugar que consideraba mi hogar, regresé con mi hijo de seis meses. El terreno que me había cedido mi padre estaba en un extremo de la finca original, en lo alto de una ladera, por lo que ninguna de las construcciones que habían proliferado a su alrededor interrumpía una vista impresionan-

temente bella del Lago Argentino. Con mi hijo en brazos, me senté en una roca grande y plana admirando la vista y rememorando los momentos de mi primera juventud que pasé allí. Cuando me levanté, una idea había tomado forma en mi mente: traería los restos de mi madre que estaban en su provincia natal de Mendoza, los re-enterraría, plantaría árboles y construiría un laberinto jardín en este lugar con tanto significado para nosotros. Estuve dándole vueltas a la idea durante unos días y, finalmente, con cierto resquemor, la compartí con mi padre. Esperaba que me dijera que estaba loco. No lo hizo, pero me dijo: “Si traés a tu madre aquí, sabé que esta tierra ya no será una inversión; no vas a poder venderla nunca”. Y luego añadió: “También tenés que considerar que estás imponiendo una obligación a tu hermano, a tus sobrinas y a tu sobrino, porque ¿quién va a cuidarla cuando yo ya no esté aquí?” Me quedé pensando en sus palabras y, con reticencia, finalmente deseché la idea, pues comprendí que no estaba en condiciones de cumplir o imponer en otros la obligación que se crearía con esta tierra al mezclar a mi madre con ella.

He contado esta historia antes a amigos y conocidos, pero solo después de escribir algunos borradores de los capítulos que componen este libro empecé a darme cuenta de la profunda huella que aquel episodio había dejado en mí. Al principio, me hizo ver la dimensión intensamente afectiva de algo que, hasta entonces, solo había captado intelectualmente, a saber, que la gente puede sentir obligación hacia un lugar. Para muchos lectores, esto puede ser algo obvio si tales sentimientos han sido una característica permanente de su trayectoria vital, pero esta no ha sido mi experiencia.

Como es común en Argentina, en nuestra casa predominaba una versión eurocéntrica y patrilineal de la historia familiar que destacaba los orígenes suizos de un bisabuelo que había emigrado al país cuando asomaba el siglo XX. En la ciudad de Río Gallegos, se había casado con mi bisabuela, quien murió tempranamente y casi desapareció de los relatos transmitidos en la familia. Mi bisabuelo siguió entonces desplazándose con

sus hijos por todo el país, en busca de un futuro mejor. Sus descendientes siguieron el mismo patrón, aunque muchos continuaron yendo y viniendo de esta “ciudad de origen” en la Patagonia. Mi propio padre continuó este patrón transitorio de moverse entre provincias dentro del país, y lo mismo hice yo, aunque luego agregué el moverme entre países. Por lo tanto, nunca desarrollé relaciones profundas e íntimas con ningún lugar en particular ni tampoco me transmitieron mis padres experiencias en esa dirección. De hecho, el lugar en el que pensé volver a enterrar a mi madre es quizás con el que más cerca me he sentido afectivamente en toda mi vida, y he vivido la mayor parte de ella lejos de allí.

Paradójicamente (o tal vez no), en los últimos treinta y tantos años me he visto profundamente involucrado profesional y personalmente con pueblos, comunidades y personas cuyo ser es literalmente indivisible de sus lugares. En este contexto, mi modesta experiencia con la dimensión afectiva de las obligaciones con un lugar hizo muy vívida la densidad de la obligación que Don Bruno Barras, un líder del pueblo Yshir de Paraguay, expresaba cuando, en 1993, me dijo que, pasara lo que pasara, sus seguidores tenían que recuperar un lugar (Karcha Bahlut) “donde están enterradas generaciones y generaciones de abuelos, donde casi cada árbol tiene su historia, donde los animales nos hablan y donde los seres [‘míticos’] anabsero nos dicen que volvamos”.<sup>1</sup> Solo después de considerar seriamente las consecuencias de volver a enterrar a mi madre en aquel terreno de El Calafate pude, en retrospectiva, percibir en las palabras de mis amigos Yshiro la sensación de cómo las obligaciones a un lugar no son fáciles de ignorar.

Esa experiencia me volvió a resultar esclarecedora unos años más tarde. En 2015, los geógrafos Bruce Braun y Mat Coleman me invitaron a participar en un taller itinerante que habían organizado con otros colegas a los Bakken Fields en

---

1. Por razones que discutiré en más detalles luego, sigo la convención anglófona de usar mayúsculas para los etnónimos. Yshiro es el plural de Yshir.

Dakota del Norte, el corazón del fracking en Estados Unidos.<sup>2</sup> Mientras viajábamos por la zona y escuchábamos las historias que contaban los urbanistas y promotores económicos, me llamó la atención cómo intentaban gestionar el boom del fracking, que había atraído a las ciudades de la zona una enorme afluencia de trabajadores varones en una escala que superaba las capacidades de las infraestructuras existentes. Nunca había visto campamentos de casas rodantes tan extensos.

Para aquellos que no estén familiarizados con este elemento del paisaje norteamericano, por llamarlo de alguna manera, explico brevemente que estos campamentos son como los que en América Latina a veces vemos cuando se están construyendo rutas u otros mega-emprendimientos. La diferencia es que, en Norteamérica, este tipo de campamentos a veces se establecen con la intención de que sean (o terminan siendo) permanentes y constituyen el único lugar donde familias e individuos, generalmente muy empobrecidos, viven más o menos transitoriamente hasta que pueden conseguir un lugar mejor o terminan directamente en la calle. El punto es que, a diferencia tal vez de los asentamientos populares en América Latina como las llamadas villas, favelas, etc., los campamentos de casas rodantes norteamericanos están fundamentalmente concebidos como lugares de paso, aun cuando por varias circunstancias alguien pueda terminar viviendo toda su vida en uno de ellos.

En el caso que estoy describiendo, los campamentos estaban todavía centralmente dirigidos a los trabajadores atraídos por el boom del fracking. Así, nos contaron de casas rodantes para tres personas que se alquilaban a seis, quienes rotaban entre los turnos en los pozos petroleros y el tiempo de descanso en el remolque. Estaba claro que esta infraestructura que acompañaba al boom era intencionalmente transitoria, y que el lugar se estaba re-haciendo material y semióticamente como una zona de frontera por la que todos, desde los tra-

---

2. Véase Bruce Braun, Mat Coleman, Mary Thomas, and Kathryn Yusoff (Eds.), "Grounding the Anthropocene: Sites, subjects, and struggle in Bakken Oil Fields", *Antipode Online Blog*, 2016, disponible en <https://antipodeonline.org/201314-recipients-2/iwa-1314-braun/>

bajadores hasta las empresas, pasaban para ganar dinero rápidamente y luego marcharse a otro lugar. En cuanto a los efectos en el paisaje del lugar, solo puedo describirlos como devastadores. Para contrarrestar algo de esto, las municipalidades de los pueblos y ciudades aledaños también intentaban generar otro tipo de lugar, no una frontera de paso sino un lugar donde asentarse y criar una familia. De ahí que decenas de urbanizaciones en construcción, con viviendas familiares, escuelas y un faraónico centro deportivo y recreativo, formarían también parte del paisaje.

Así, ante nuestros ojos se presentaban en el terreno dos conjuntos de infraestructuras, cada cual fomentando ya sea el emplazamiento o el desplazamiento. La estrategia de las ciudades para fomentar el emplazamiento seguía una tradición establecida; la región había sido ofrecida a finales del siglo XIX a los colonos blancos que estuvieran dispuestos a establecer granjas familiares a lo largo del ferrocarril que iba expandiendo la “frontera de la civilización” hacia el Oeste. Pero visto desde la perspectiva de los procesos en curso con el fracking, se hacía evidente que las infraestructuras de emplazamiento que se habían desarrollado durante ese periodo no habían sido lo suficientemente robustas como para que la mayoría de los descendientes de esas familias granjeras “pioneras” se cuestionaran las consecuencias que el boom del fracking tenía para el lugar. Así, por ejemplo, nos contaron de familias que se habían ido a vivir a otros lugares con la renta que pagaban las compañías petroleras por instalar pozos de perforación en sus granjas “ancestrales”. Al escuchar estas historias, recordé a mi padre diciéndome que, si sacaba a mi madre del cementerio para volver a enterrarla en nuestra granja, la tierra “dejaría de ser una inversión”. Ahí me di cuenta de que los cementerios podrían considerarse infraestructuras de desplazamiento, es decir, *infraestructuras que permiten* a personas como yo (o a los granjeros del Bakken) relacionarse con la tierra y el lugar como algo conmensurable con un valor monetario, un valor que en su “universalidad” (es decir, en su capacidad para desplazarse y viajar) puede realizarse supuestamente en cualquier lugar.

Utilizo la palabra “permitir” intencionadamente para señalar que, aunque ni a mí ni (quizás) a los granjeros de Bakken nos hubiera gustado tratar la tierra solo como una inversión (económica), saber que nuestros muertos no serían molestados en el cementerio nos ayudaba a “aceptar”, a través de la compensación, procesos que hacen de la tierra precisamente eso: una inversión económica. Por supuesto, la compensación monetaria pagada a los “propietarios” contemporáneos normaliza la noción de que la tierra tiene, por encima de todo, un valor económico, y simultáneamente oculta historias de desplazamiento y destrucción de infraestructuras de emplazamiento aún más robustas (y pre-existentes) que –basadas, por ejemplo, en generaciones de abuelos enterrados, árboles con historias, animales comunicativos y seres más que humanos con capacidad de hacernos demandas– harían que fuera una obligación ineludible rechazar tal noción. De hecho, unos meses después de nuestra visita a los yacimientos de Bakken, tales obligaciones impulsaron a muchos Oceti Sakowin de la vecina reserva Sioux de Standing Rock a iniciar una protesta contra la construcción de un oleoducto que acaparó la atención nacional e internacional bajo el hashtag #NoDAPL.

La dinámica entre emplazamiento y desplazamiento en lo que llamo “infraestructuras de afincamiento” es una de las preocupaciones, y el hilo conductor, que sustenta este libro. Se trata de una preocupación muy personal, pero que creo puede resonar con algunas de las que mis lectores tengan. En términos personales, después de haber cruzado el continente desde mi ciudad natal cerca del polo sur hasta la ciudad en donde vivo ahora, cerca del polo norte, siempre en busca de una “vida mejor”, extraño tener una relación más densa con el lugar donde vivo. También me preocupa mucho que mi habitar lugares sin este tipo de relación sea posible gracias a las infraestructuras de desplazamiento que primero parasitan y luego destruyen infraestructuras de emplazamiento preexistentes y más robustas, como las que subyacen a la existencia de mis amigos Yshiro y de muchos otros.

Y aquí es donde lo personal puede llevar a conversaciones sobre preocupaciones que, sin ser las mismas, pueden tener puntos de contacto con las de mis lectores. En este libro sostengo que las infraestructuras de afincamiento en las que domina el imperativo de desplazamiento proliferan constantemente, debilitando y sustituyendo a las infraestructuras de afincamiento más preocupadas por el emplazamiento, hasta el punto de que para muchos se ha vuelto muy difícil hacer realidad visiones de una buena vida basadas en el emplazamiento, mientras que para otros imaginar una buena vida en la que las infraestructuras de desplazamiento no desempeñen un papel dominante suena totalmente utópico, cuando no abiertamente distópico. Así, las infraestructuras de desplazamiento terminan apareciendo como el único mundo en el que podemos (¿sabemos?) vivir. Argumento que esta situación subyace a los debates contemporáneos sobre los “retos trascendentales” a los que se enfrenta el mundo. Estos “retos”, mencionados a diario en las noticias y prominentes en los intercambios académicos, pueden aparecer bajo el rótulo del “cambio climático”, los “pactos verdes” y las “transiciones”, y en las discusiones sobre el papel que puede desempeñar la tecnología en todo ello. O surgen en denuncias de nuevas privatizaciones de los pocos bienes comunes que quedan y de los costos diferenciales que pagarán los humanos y los no humanos por seguir igual o cambiar de rumbo. Y también se referencian en llamamientos a, y advertencias sobre, un mundo que avanza hacia un “orden multipolar” y la “desglobalización”, cuando no en teorizaciones sobre liberalismos agotados, iliberalismos y neofascismos emergentes, o alternativas utópicas inalcanzables. Policrisis es la última palabra de moda que conecta todos estos retos trascendentales.<sup>3</sup>

Evidentemente, todas estas cuestiones movilizan a la imaginación política, es decir, a las historias que contamos y enactuamos en respuesta a la pregunta fundamental de la política sobre

---

3. Sobre la “polycrisis” ver Adam Tooze, “Welcome to the World of the Polycrisis”. *Financial Times*, (2022). Accesible <https://www.ft.com/content/498398e7-11b1-494b-9cd3-6d669dc3de33>

cómo vivir juntos bien. En última instancia, la cuestión es como seguir siendo una comunidad vivible de cara a estos retos. Mi argumento en este libro es que dentro de los debates sobre los desafíos a los que nos enfrentamos hay respuestas implícitas a esta pregunta que naturalizan y vuelven a escenificar la primacía del desplazamiento en las infraestructuras de afincamiento (que, como explicaré más adelante, incluyen desde tecnologías a visiones de la buena vida y todo lo que hay entre medio). Y el problema es que esta primacía del desplazamiento es en sí misma constitutiva de los retos trascendentales que se buscan superar. Es decir, la pregunta de cómo vivir juntos bien frente a estos retos acaba escenificándose de forma tal que suscita más de aquello que los produce, es decir aquello que sustenta un mundo único. De este modo, la dinámica resultante empieza a parecerse a un perro que persigue su propia cola con creciente fervor y sin tener en cuenta el desastre que deja a su paso. Es en este círculo vicioso donde este libro pretende realizar una intervención disruptiva. Basándome en discusiones recientes que han cuestionado concepciones dominantes de la política, y a través de algunos materiales etnográficos, invito a los lectores a una exploración de las posibilidades y los desafíos asociados con cultivar una imaginación política que dé cabida al emplazamiento y nos permita escapar de la trampa del mundo único.

Si la imaginación política comprende las respuestas a la pregunta de cómo vivir juntos bien, hay dos tópicos en los debates contemporáneos que se presentan como sumamente propicios para nuestra exploración, estos son los debates en torno a “lo común” y al “Antropoceno”. Lo rico de estos debates es que allí se reflejan no solo respuestas ya consolidadas a la pregunta de cómo vivir juntos bien, sino que también aparecen nuevas preguntas que desestabilizan esas respuestas: ¿quiénes son los “agentes” de ese estar juntos? ¿qué tipo de “estar juntos” está en juego?, y ¿cuál es el “bien” al que se aspira? Como mostraré a través del libro, estas preguntas erosionan algunos de los supuestos más arraigados en la imaginación política establecida, entre ellos aquel según el cual constituir lo común es el desafío central y el horizonte por alcanzar de la política. Con esto me



refiero al supuesto de que la política implica fundamentalmente operar sobre, y superar, el problema que supone la heterogeneidad radical de los modos de existencia, o lo que yo llamo lo *incomún*. Para ponerlo en términos sencillos, pareciera que el desafío central que se le presenta a la imaginación política es cómo podemos superar nuestras diferencias para así, en general, alcanzar el horizonte de una existencia en común y, en el contexto de los retos trascendentales del presente, “salvar el mundo”. En este libro propongo que la heterogeneidad radical de los modos de existencia, lo *incomún*, más que como un problema a ser superado, se debe concebir como parte del horizonte que la política *debe constituir*. Esto es aún más importante en un contexto de profunda crisis de las infraestructuras de desplazamiento que sostienen a lo que llamo el mundo *único*. Aludidos por el término “Antropoceno”, los retos trascendentales ponen en evidencia la presencia continua (aunque a menudo ninguneada) de la heterogeneidad radical de los modos de existencia, y al mismo tiempo promueven reacciones dirigidas a ahogar sus expresiones. Argumento que, en esta encrucijada, rescatar lo *incomún* para la imaginación política es una movida crucial.

La preocupación por el papel que desempeña –o, mejor dicho, que no desempeña– lo “*incomún*” en la imaginación política establecida está en el centro de atención de la ontología política. Por ahora, bastará con describir la “ontología política” como un “proyecto intelectual militante” que, surgido de una red informal de académicos, analistas, comentaristas y activistas/investigadores, implica un rechazo de los supuestos ontológicos modernos dominantes y de sus prácticas de conocimiento. En consonancia con esto, debo subrayar que el libro *es ante todo una invitación a ensayar* y probar la ontología política que aquí se presenta. Veamos adónde nos lleva y si realmente puede ayudarnos a comprender los retos trascendentales a los que parece que nos enfrentamos de un modo ligeramente distinto y generativo.

La ontología política desde la que pretendo caracterizar este “problema” implica una reelaboración de las gramáticas

conceptuales habituales que, en un principio, puede resultar laboriosa para algunos lectores. Consciente de ello, he intentado utilizar un lenguaje lo más sencillo posible, pasando gradualmente de ejemplos y conceptos relativamente simplificados a otros más densos. Espero que la sucesión de capítulos funcione como peldaños de una escalera, en cierto modo en el mismo sentido en que Wittgenstein utilizaba la metáfora de la escalera para decir que sus proposiciones eran “elucidatorias” y que una vez que habían producido una cierta comprensión, debían ser superadas.<sup>4</sup> Es importante sin embargo tener en cuenta que esta escalera se mueve en espiral; los argumentos, ideas o conceptos que se presentan primero de forma relativamente simplificada y/o tal vez desconcertantemente sucinta se revisarán más tarde con más densidad conceptual y sutileza. En otras palabras, dependiendo de tu familiaridad, o falta de ella, con la gramática conceptual que estoy utilizando aquí, por favor sé paciente y ¡no te quedes solo con los argumentos breves y simplificados con los que comienzo! Ten en cuenta que ensayar una ontología en la práctica (incluyendo la de la escritura) supone un reto, ya que implica el despliegue de un argumento necesariamente circular; implica un ejercicio de autoconstitución que debe arrancar en algún lado que siempre resultará insuficiente. Así, poco de lo que pueda decirse inicialmente tendrá realmente sentido hasta que se haya recorrido el círculo completo. Espero, sin embargo, que estas pocas líneas te hayan ofrecido la punta de un hilo lo suficientemente atractivo como para que entres en el libro y explores la ontología política que propongo. Si es así, nos volveremos a encontrar al final para volver a ver cómo se ven desde allí las preocupaciones que he esbozado aquí.

---

4. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, KEGAN PAUL, TRENCH, TRUBNER & CO., LTD, Londres, traducción de Charles K. Ogden, Frank P. Ramsey, intr. por Bertrand Russell, 1922, p.90, disponible en <https://www.gutenberg.org/files/5740/5740-pdf.pdf>

## INTRODUCCIÓN

### LA ONTOLOGÍA POLÍTICA Y EL DESPLAZAMIENTO/ EMPLAZAMIENTO COMO PROBLEMA

Soy consciente que proponer un desequilibrio entre desplazamiento y emplazamiento como central a los “retos trascendentales” del presente no es un “problema” que todo el mundo vaya a reconocer rápidamente. Para que el “problema” sea debidamente compartido, necesito escenificarlo con cuidado y esto incluye explicitar el punto de vista desde el que dicho desequilibrio puede ser concebido como un problema, y dicho punto de vista no es otro que el de la la ontología política, el proyecto intelectual militante que mencioné previamente. Críticos y comentaristas suelen situar a la ontología política dentro de un giro teórico general hacia la ontología en las ciencias sociales.<sup>1</sup> En la medida en que este proyecto está en conversación con muchos otros que abordan cuestiones de ontología, esto no es errado. Sin embargo, más que propiamente teórica, la ontología política es una proposición pragmática que emergió para abordar una problemática concreta. Entonces para situar esta proposición pragmática haré un breve recuento del problema que le dio origen para pasar después a desplegar el armazón conceptual que me ayuda a escenificar el desequilibrio entre desplazamiento y emplazamiento como un problema digno de

---

1. Véase Martin Holbraad, y Morten Axel Pedersen, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017; Daniel Ruiz Serna y Carlos Del Cairo, “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno”, *Revista de Estudios Sociales*, n.º 55, 2016; Antonela Dos Santos y Florencia Tola, “¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología”, *Avá Revista de Antropología* n.º 29, 2016; Kathrin Eitel y Michaela Meurer, “Introduction: Exploring Multifarious Worlds and the Political within the Ontological Turn (s)” *Berliner Blätter*, n.º 84, 2021.

atención. Comienzo recordando dos momentos de la historia reciente de América del Sur.

El primero fue en 2001, cuando, en medio del colapso económico, manifestantes en Argentina coreaban “que se vayan todos”, contra toda la clase política que desde los años 90 había abrazado el mantra neoliberal: “no hay alternativa”. El segundo fue en 2011 cuando, justo antes de una violenta represión policial, el presidente boliviano Evo Morales acusó a grupos indígenas, que habían sido aliados clave en su llegada al poder, de estar manipulados por fuerzas de derecha y por la embajada estadounidense porque protestaban contra la intención de su gobierno de construir una carretera que atravesaba sus territorios.<sup>2</sup> Estos momentos marcan, por un lado, la irrupción de una ola de movilizaciones y levantamientos populares que abrieron de par en par la discusión sobre proyectos políticos alternativos; por otro, la clausura de esa heterogeneidad de proyectos que habían impulsado a las administraciones progresistas al poder en Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, Paraguay, Uruguay y Venezuela. Pero, lo más importante es que esa clausura marcaba el establecimiento de un nuevo mantra adoptado por los gobiernos de la región, independientemente de su posición en el espectro político: “no hay alternativa al extractivismo”.

Bajo el “consenso de las commodities”, como ha denominado Maristella Svampa a esta coincidencia entre administraciones de todas las tendencias políticas, los gobiernos de la región se involucraron en una dinámica extractivista caracterizada por la escala faraónica de los proyectos de minería e hidrocarburos; la agroindustria y los biocombustibles; la integración de infraestructuras para facilitar la extracción y exportación de materias primas, y la solidificación del papel de estos países como proveedores en (y dependientes de) los mercados internacionales de materias primas.<sup>3</sup> Para el caso de los gobiernos

---

2. Véase “Tipnis: Evo firma la ley y llama enemigos a los que la rechazan” disponible en [https://correodelsur.com/politica/20170814\\_tipnis-evo-firma-la-ley-y-llama-enemigos-a-los-que-la-rechazan.html](https://correodelsur.com/politica/20170814_tipnis-evo-firma-la-ley-y-llama-enemigos-a-los-que-la-rechazan.html)

3. Como es bien sabido, el consenso de Washington de los años 90 se centró en la valorización financiera a través de políticas de ajuste y privatización

progresistas, Eduardo Gudynas bautizó esta dinámica como neoextractivista, señalando que una de sus principales diferencias con el extractivismo a secas era que parte de los beneficios obtenidos de las actividades extractivas se reorientaban a sostener planes sociales expansivos que frenaban la posible proliferación de la protesta popular contra los efectos sociales y medioambientales inmediatos y localizados de dichas actividades.<sup>4</sup> Pero, del mismo modo, el neoextractivismo también hizo que la gobernabilidad de esos países “progresistas” dependiera de un flujo sostenido de recursos procedentes de la exportación de materias primas, generando así un círculo vicioso que alimentaba una frontera extractiva en constante expansión.<sup>5</sup>

La dinámica expansiva e intensiva del extractivismo también amplió e intensificó los conflictos en los que los gobiernos y las empresas se situaban en un lado, y las comunidades y organizaciones de base que sufrían y/o resentían las consecuencias de determinados proyectos extractivos se situaban en el otro. Esto no significa que las propias comunidades no se hayan dividido en torno a estos proyectos extractivistas, pero la mayoría de las veces esas divisiones han sido alimentadas a

---

y redefinió el papel del Estado como el de un simple andamiaje regulador de la sociedad de mercado. Por el contrario, alimentado por la creciente demanda mundial de materias primas, el consenso de las commodities se centró en la realización de proyectos extractivos intensivos en capital en los que, además de los inversores transnacionales, el Estado también podía desempeñar un papel activo. Véase Maristella Svampa, “Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina”, *Nueva Sociedad*, n.º 244, 2013.

4. Eduardo Gudynas, “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo”, en *Extractivismo, política y Sociedad*, Quito, CAAP, CLAES, editado por J. Schuldt et al., 2009. Ver también Eduardo Gudynas, *Extractivisms: Politics, Economy, and Ecology*, Halifax, Fernwood Publishing, 2021.

5. Con diferente intensidad, según los países, el dispositivo neoextractivista combinó el extractivismo de materias primas para la exportación con una nueva forma de extractivismo interno que succionó los gastos sociales del Estado mediante la expansión de los microcréditos y la financiarización general de las transacciones económicas. Ver Verónica Gago, *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.

propósito por los gobiernos y las empresas. En cualquier caso, allí donde gobernaban gobiernos progresistas, estos conflictos fueron implicando cada vez más a grupos que, en la lucha contra el neoliberalismo, habían sido antes aliados del partido en el gobierno, pero que no veían el neoextractivismo ahora abrazado por este como una alternativa. Fue precisamente en estos contextos donde se hicieron más evidente tanto la apertura a proyectos políticos alternativos como el intento de clausurarlos. En efecto, las movilizaciones populares, sobre las que se montaron las administraciones autodefinidas como progresistas para llegar a controlar el Estado en varios países sudamericanos, se habían inspirado y alimentado en proyectos de base que surgieron o se hicieron especialmente visibles a lo largo de la década de 1990 y principios de 2000 en respuesta a las condiciones creadas por las políticas neoliberales. A lo largo de esos años, y tras haber sido eyectados de la economía de mercado y de un aparato estatal concebido como mero andamiaje protector de esa economía, segmentos cada vez más amplios de la población se organizaron para proteger y/o forjar espacios para su supervivencia.<sup>6</sup> Dentro de esos espacios, pero siempre bajo el asedio de las fuerzas estatales y paraestatales, emergieron organizaciones de base (de trabajadores urbanos pobres y desempleados, de comunidades indígenas y afro, así como de campesinos con y sin tierra) que esquivaron las formas de sub-vida que les ofrecía el neoliberalismo alimentando sus propias formas de vida, relativamente autónomas.<sup>7</sup> Por supuesto, reaccionando a las exclusiones generadas por el neoliberalis-

---

6. Raúl Zibechi, *Territorios en resistencia: cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*, Buenos Aires, Lavaca, 2007.

7. Colectivo Situaciones, *Bienvenidos a la Selva: Diálogos a Partir de la Sexta Declaración del EZLN*, Buenos Aires, Tinta Limón, Universidad Internacional de Andalucía, 2005; Ana María Fernández, *Política y Subjetividad: Asambleas Barriales y Fábricas Recuperadas*, Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón, 2006; María Teresa Uribe, "Emancipación Social en un Contexto de Guerra Prolongada: El Caso de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó", En *Emancipación Social y Violencia en Colombia*, Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas, eds., Bogotá, Grupo Editorial Norma, 2004.

mo, un componente dominante de las movilizaciones sociales del periodo articulaban una demanda política de inclusión (o re-inclusión) social y económica, a menudo interpretada como una demanda genérica de “trabajo y desarrollo”. Pero también había un componente importante, aunque tal vez minoritario, formado por tendencias autonomistas y decoloniales a las que les preocupaba no tanto la inclusión de comunidades o grupos dentro del “sistema”, sino la posibilidad de su existencia *a pesar* del sistema. Las conversaciones entre estas últimas tendencias empezaron a formar un espacio práctico y analítico centrado en las preocupaciones compartidas sobre la autosuficiencia, la autonomía política y, de forma más general, la búsqueda de visiones de una buena vida no vinculada a las nociones de desarrollo, o lo que más tarde llamaré proyectos de vida.

Aunque con intensidad variable en los distintos países, los movimientos y organizaciones que promovían estas visiones de una buena vida formaron parte de amplias alianzas que, también incluyendo a partidos políticos, sindicatos, ONGs y asociaciones de vecinos, prestaron apoyo e impulsaron el establecimiento de gobiernos progresistas. Los mismos que más tarde adoptaron lo que, salvo por el énfasis en las políticas redistributivas, era la ya conocida agenda desarrollista promovida también por los gobiernos neoliberales, basada en la extracción y exportación de materias primas. Así, a medida que se consolidaba el consenso de las commodities, los gobiernos de todas las tendencias ideológicas empezaron a responder a los movimientos que se oponían al extractivismo de forma muy similar. Se les consideraba manipulados por la derecha, según los gobiernos progresistas, o por la izquierda, según los gobiernos conservadores; o se les tildaba de fundamentalistas medioambientales, primitivistas, románticos y, en última instancia, poco realistas. En resumen, según ambos tipos de gobierno, no había ninguna alternativa realista al extractivismo para lograr el “bien común de la mayoría” y sin embargo, ¡muchos movimientos de base seguían rechazando esa afirmación! Las controversias y conflictos públicos entre los gobiernos y los movimientos sociales, así como las discusiones entre analistas

y comentaristas sobre estos acontecimientos fueron de a poco poniendo de manifiesto que la propia definición de la “política” estaba en juego en esa coyuntura. Si, como dice el famoso aforismo, la política es el arte de lo posible, lo que se hizo bastante explícito a finales de la primera década del segundo milenio en América del Sur fue cómo la política implica en sí misma una lucha por definir lo posible y, por extensión, “lo real”.<sup>8</sup> Este es el entorno en el que tomó forma la versión de la ontología política que presento en este libro, un entorno marcado por la cada vez más evidente pérdida de hegemonía de lo que llamo la “política razonable”.

### LA POLÍTICA RAZONABLE

Es cierto que cuando no lo atribuyen a conspiraciones de sus respectivas némesis ideológicas, los gobiernos latinoamericanos suelen acusar a la oposición al extractivismo de ser poco realista, en el sentido de que representan una lectura errónea y peligrosamente ingenua de la coyuntura geopolítica y de su *realpolitik*; pero eso no es todo. Según los gobiernos, algunas formas de oposición son aún peores, pues emergen de meras creencias “irracionales” que carecen de toda base “fáctica” y conspiran contra el “bien común de la mayoría”. Esto es lo que decía en 2011 Alan García (presidente de Perú de 2006 a 2011) sobre este tipo de oposición al extractivismo,

[Lo que tenemos que hacer es] derrotar las ideologías absurdas, panteístas que creen que las paredes son dioses y el aire es dios. Volver a esas formas primitivas de religiosidad donde se dice “no toques ese cerro porque es un Apu, y está lleno del espíritu milenario”... y no sé qué cosa... Bueno, si llegamos a eso no hagamos nada, no hagamos nada, ni minería... volvemos a este

---

8. En su reciente libro, Arturo Escobar contrarresta la reducción de “lo posible” precisamente al cuestionar la concepción de sentido común de la “realidad”. Véase Arturo Escobar, *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2018.



animismo primitivo. Yo pienso que necesitamos más educación.<sup>9</sup>

En otras palabras, y para decirlo sin rodeos, oponerse a una mina para reforzar la propia posición frente a oponentes ideológicos (de izquierda o de derecha según quien lo mire) es execrable, hacerlo en defensa de los medios de vida locales o de la ecología puede ser ingenuo, pero oponerse porque preocupa un “espíritu milenario” es totalmente irracional.

El hecho de que presidentes como Alan García se vieran obligados a decir explícitamente algo que unos años antes probablemente ni siquiera hubiera merecido una mención, me comenzó a resultar sumamente llamativo. De hecho, en mi investigación doctoral –llevada a cabo entre 1999 y 2000, sobre un proyecto de desarrollo financiado por la Unión Europea dirigido a los pueblos indígenas del Chaco paraguayo– una de las cuestiones que comencé a vislumbrar era precisamente cómo estas posturas consideradas irracionales, de “animismo primitivo”, se toleraban como “cultura” siempre y cuando su aplicación práctica quedara circunscrita a las “comunidades locales”. Por ejemplo, durante ese periodo vi cómo cazadores Yshiro traducían la noción de sustentabilidad, propuesta por organismos gubernamentales, en formas que coincidían con sus propias concepciones basadas en la reciprocidad con los “espíritus” dueños de los animales. Cuando esta forma “cultural” de entender la sustentabilidad fue expuesta verbalmente a los agentes y gestores de vida silvestre no generó ningún tipo de controversias, por el contrario, se la abrazó como una muestra de la “multiculturalidad” del proyecto. El problema comenzó cuando esa noción vernácula de sustentabilidad se expresó en prácticas concretas, que los gestores consideraron reñidas con su propio concepto de sustentabilidad; fue entonces que comenzaron a pedir que se desplegaran acciones poli-

---

9. Ver, “Alan García contra las ideologías absurdas panteístas” Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=2Vf4WfS5t08>

ciales para mantener a raya la irracionalidad de esta “creencia cultural errónea”.<sup>10</sup>

En aquel momento, y como resultado del accionar policial, las disputas relacionadas con estas “creencias culturales” se mantenían “contenidas” en la localidad, no viajaban muy lejos de las comunidades y, por tanto, nadie en una organización política, una ONG o una oficina gubernamental en la capital, Asunción, o en Bruselas (donde residía la supervisión del proyecto) se veía obligado a posicionarse públicamente sobre la racionalidad o no de esas prácticas. El hecho de que pocos años después de mi trabajo de campo esto ya no fuera así, que estas “creencias culturales” tuvieran que ser refutadas en foros públicos como irracionales nada menos que por los presidentes de los Estados nacionales, indicaba que algo había cambiado en la región: estaban haciéndose visibles una serie de grietas en la hegemonía de la “política usual”, como con mis co-pensadores, Marisol de la Cadena y Arturo Escobar, empezamos a llamar a una política que solo se comprendía en términos de la vieja dicotomía izquierda-derecha, o de las tensiones más recientes entre defensores de la naturaleza y promotores del desarrollo (humano-céntrico), o, dentro del paradigma de desarrollo humano, entre aquellos que apoyan políticas de identidad y aquellos que las ven como distracciones de lo importante (i.e., “lo económico”). Dado que la “política usual” trata explícita o implícitamente como “irracional” cualquier cosa que se le escapa, en contraste, se termina posicionando como la política racional, realista y/o (mi término preferido) razonable.<sup>11</sup> Así, pues, antes de continuar con el argumento sobre las grietas que

---

10. Mario Blaser, “Governmentalities and Authorized Imaginations: A (Non-Modern) Story About Indians, Nature, and Development”, disertación doctoral, 2003; Mario Blaser, “La ontología política de un programa de caza sustentable”, *Red de antropologías del mundo*, n.º 4, 2009; Mario Blaser, *Un relato de la Globalización desde el Chaco*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2013.

11. Mario Blaser, “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. *América Crítica* n.º 3, n.º 2, 2019; Mario Blaser “¿Es otra cosmopolítica posible?”, *Anthropologica* 36, n.º 41, 2018.

comenzamos a percibir en la hegemonía de la política razonable, permítaseme caracterizarla con más detalle.

El uso que hago del término “razonable” no es sarcástico sino descriptivo; en otras palabras, trata de captar los supuestos y procedimientos específicos por los que este tipo de política, de carácter restrictivo, repudia todo lo que la excede. En el corazón de la política razonable se encuentra el supuesto modernista de un solo mundo y múltiples perspectivas sobre él. Haciendo operativo este supuesto, la política razonable convierte diferencias potencialmente conflictivas en una expresión de diferentes “perspectivas sobre el mundo”. Las diferencias así convertidas en perspectivas son susceptibles de ser rankeadas según supuestos grados de equivalencia entre cada una de ellas y el propio mundo “fáctico”. Este ranking, a su vez, permite considerar algunas perspectivas como espurias, erróneas, irrelevantes o peligrosas y, por tanto, desestimables. Exactamente lo que hacen las agendas extractivistas con todo lo que se les opone.

Aunque el proceso de atribución de “facticidad” puede ser extremadamente contencioso, el poder de la política razonable reside precisamente en su capacidad de establecer los términos de una disputa (o desacuerdo) como una cuestión de perspectivas que compiten por facticidad. Esta misma configuración también da primacía a una epistemología basada en la noción de que el conocimiento es una relación entre un mundo real “ahí fuera” y las representaciones sobre él, lo que a su vez sitúa a la “Policía de la Razón” en el papel de árbitro en el ejercicio de rankear la facticidad de diferentes perspectivas. Con la expresión “Policía de la Razón” me refiero a un intenso enmarñamiento (que es cambiante y situado, pero comúnmente consagrado y estabilizado en la ley) entre las prácticas modernas de conocimiento (personificadas por la Ciencia, con mayúsculas), las prácticas de acumulación (hoy en día personificadas principalmente por el Capitalismo) y las prácticas de control (personificadas por el Estado).<sup>12</sup> Aunque están lejos de ser co-

---

12. Mi concepción de las “prácticas modernas de conocimiento” como personificadas en la Ciencia (con mayúscula) se inspira en la caracterización

herentes entre sí, todas estas prácticas encuentran un punto de conexión, y de justificación habitual, en el declamado propósito de que su razón de ser no es otra que realizar el bien común para la mayoría. Este enmarañamiento de prácticas también se ve reforzado por la pretensión de que la destreza tecnológica es también una muestra de la capacidad que la Policía de la Razón tiene para aprehender la realidad tal y como es. En términos llanos: “Sabemos que nosotros (la Policía de la Razón) sabemos mejor que nadie cómo lograr el bien común porque podemos enviar un hombre a la luna”. Ante afirmaciones de este tipo, los que no están comprometidos en una contienda sobre la facticidad en los términos establecidos por la “política razonable” (porque no adhieren al supuesto onto-epistémico de un único mundo fáctico) ven automáticamente descalificadas sus afirmaciones por ser irracionales o irreales.

Los supuestos y procedimientos de la política razonable son más evidentes en situaciones –y subrayo “más evidentes” para señalar que no es solo en estas situaciones en las que opera la política razonable– que se asemejan a un típico problema etnográfico: cómo evaluar las declaraciones de “otros” que para

---

que hace Isabelle Stengers de las ciencias no experimentales como “satrapías que reclaman por delegación una fuerza de la que carecen por completo y que solo pueden imitar” (cf. “The Challenge of Ontological Politics”, en Marisol De La Cadena y Mario Blaser (eds.), *A World of Many Worlds*, Londres, Duke University Press, pp. 87-88). Esta fuerza, argumenta Stengers, es el logro excepcional de las ciencias experimentales, a saber, la objetividad experimental o la “prueba”, que no es más (ni menos) que utilizar el montaje de un experimento para dar a “la realidad el poder de marcar una diferencia en la forma de interpretarla”. Fue lo que ella llama “propaganda” la que presentó este logro tan excepcional, específico de los montajes experimentales, como un método general para obtener un conocimiento “objetivo” (es decir, indubitable). Véase Isabelle Stengers, *Ibid.*, pp. 83-111. Quiero subrayar, pues, que la distinción entre las ciencias y la Ciencia pretende señalar una divergencia entre la especificidad de las primeras, por un lado, y las pretensiones exageradas de tener la capacidad de conocer la realidad tal y como es, asociada a la segunda. No obstante, un hilo conductor conecta lo que son “prácticas modernas de conocimiento” muy heterogéneas: todas ellas heredan de un método que ha enactuado regularmente (aunque no siempre de forma coherente) el supuesto modernista de “un mundo ahí fuera” y múltiples perspectivas sobre sobre él.

el etnógrafo parecen ser manifiestamente contra-fácticas. Por ejemplo, el planteo de un "informante" de que una determinada roca es una persona no humana, poderosa y con voluntad e intenciones, cuando el investigador sabe que solo es una formación mineral. Normalmente, en la etnografía clásica, la resolución de este tipo de problemas implicaba explicar a un público que compartía los supuestos del etnógrafo la lógica por la cual la cultura de los "nativos" engendra esas ideas. La resolución reflejaba la suposición previa del analista de que lo que estaba en juego en el encuentro etnográfico eran diferentes representaciones culturales de "la roca". Por supuesto, en este abordaje está implícita la afirmación de que los analistas entienden el mundo porque pueden diferenciar entre la roca real (es decir, una formación mineral) y las representaciones culturales de la misma, mientras que los nativos no pueden. Ahora bien, mientras que "declaraciones contra-fácticas" pueden disparar discusiones intelectuales muy edificantes entre los etnógrafos, en el ámbito más amplio de la vida cotidiana también pueden desencadenar conflictos, algunos de los cuales pueden involucrar cuestiones de vida o muerte. Esto ocurre especialmente cuando, como en muchos conflictos generados por el extractivismo, ciertos tipos de existencia se consideran posibles mientras que otros no.

Con mis colegas vimos proliferar este tipo de conflictos en los que comunidades que se oponían al extractivismo afirmaban que las entidades que estaban en juego eran personas otras-que-humanas, mientras que los Estados, las corporaciones e incluso los aliados circunstanciales solo podían considerar esas entidades de forma "realista" como recursos naturales o componentes de ecosistemas. Lo que veíamos en estos casos era que los planteos "contra-fácticos" de esas comunidades se desechaban de plano o, en el mejor de los casos, se trataban de forma similar a como lo había hecho la etnografía clásica: se los consideraban perspectivas culturales que requerían comprensión o, lo que suele ser lo mismo, tolerancia. Pero incluso la tolerancia solo podía llegar hasta cierto punto; en un momento determinado, cuando estaba en juego el bien común de la ma-

yoría, la política razonable no podía considerar seriamente este tipo de planteos y reivindicaciones, que podían ser pintorescos y folclóricos, pero en última instancia irreales. Y, de nuevo, era allí donde gobernaban los gobiernos progresistas que se hacían más evidentes los límites de la tolerancia. Despreciar las agendas de antiguos aliados como irreales (y reprimirlas violentamente) no servía para recomponer un sentido compartido de “lo real” subyacente a las nociones de bien común promovidas por el Estado; al contrario, lo que hacía era tornar más evidentes las grietas en la hegemonía de la política razonable. En efecto, la proliferación de conflictos ha hecho evidente e intensificado la coerción que, a menudo desde las sombras, siempre ha hecho falta para sostener la política razonable. Y a esto hay que agregar, quizá de forma más general, que las pretensiones de autoridad de la Policía de la Razón (para, por ejemplo, decir que la minería es segura, o que no se debe cazar una determinada especie) empezaron a sonar cada vez más huecas para muchos que podían decir: “Puede que seas capaz de enviar un hombre a la luna, pero para hacerlo estás destruyendo el planeta. ¿Por qué deberíamos confiar en ti?” El genio se había escapado de la lámpara y no había forma de volver a capturarlo.

Para mis co-pensadores y para mí, estos conflictos evidentemente planteaban un desafío que era simultáneamente conceptual y político. En efecto, aquellos conflictos que implicaban a entidades que surgían como “naturales” (y como recursos) en algunas prácticas, pero también como personas otras-que-humanas en otras prácticas, excedían los repertorios conceptuales establecidos de la economía política, la ecología política, y/o la política de identidades que, al compartir el mismo supuesto onto-epistémico que la política razonable (es decir, un mundo y múltiples perspectivas sobre él), participaban en su dinámica y la alimentaban. La cuestión para nosotros era cómo podía el análisis permanecer fiel a la disrupción político-conceptual que se evidenciaba en estos conflictos que desafiaban a la política razonable, junto a su usual repertorio crítico. Al explorar la pregunta, encontramos en la versión semiótica-material de los

estudios de la Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS) y en las vertientes del giro ontológico de la antropología un lenguaje y un aparato conceptual útiles para transmitir a públicos más acostumbrados a ese repertorio crítico establecido una serie de ideas que se nos insinuaban en la colaboración con co-pensadores no académicos, “en el terreno”. Atendamos ahora a este aparato conceptual.

## LA COSMOPOLÍTICA Y EL PLURIVERSO

La versión semiótica material de CTS fue el primer conjunto de estudios que me ofreció un lenguaje conceptual para articular, de cara a un público familiarizado con el repertorio crítico asociado con la política razonable, las “realidades” que experimenté en “el campo”.<sup>13</sup> En efecto, a través de su tratamiento de la realidad como la autoactualización siempre emergente de ensamblajes heterogéneos –un tratamiento que resonaba fuertemente con las prácticas que encontré en mi trabajo con los Yshiro–, la semiótica material ofrece una forma de distanciarse del supuesto básico sobre el que gira la política razonable: a saber, que los “hechos” de la realidad son trascendentes y que proporcionan un estándar con el que se pueden calibrar las diferentes perspectivas humanas. Dicha concepción de una realidad emergente se ha visto muy influida por lo que ocurre en los lugares donde los estudiosos investigan prácticas científicas. Estos son lugares donde reina una incertidumbre ontológica inicial, sitios definidos por inquietudes o cuestiones que se perfilan a través de la presencia de actantes –agentes humanos y no humanos– que, si son capaces de articularse unos con otros con éxito, podrían convertirse en un “hecho”. Latour proporcionó un ejemplo paradigmático de la cualidad emergente de los hechos en su estudio de los microbios de Pasteur. Allí demostraba que, antes de que todo se articulara con éxito en el hecho/dato “microbios”, existía un “asunto de interés”, una “cosa” indefinida que congregaba

---

13. Para una visión general de la semiótica material, véase John Law, “Actor network theory and material semiotics”, *The new Blackwell companion to social theory* 3, 2009.

una asamblea compuesta por Pasteur, sus colaboradores, el movimiento de higienismo social y sus detractores, y también por instrumentos, teorías, levaduras, etc.<sup>14</sup> La trayectoria de una “cosa” que pasa de ser un asunto de interés a emerger lentamente como una cuestión de hecho (es decir, una entidad estabilizada y definida), se impulsa a través de un proceso de articulación o traducción mutua de múltiples (y potencialmente conflictivos) actantes que componen la asamblea.<sup>15</sup> A esto, Annemarie Mol añadió otra advertencia crucial al mostrar que la realidad no solo es siempre emergente, sino también múltiple, siempre.<sup>16</sup> En efecto, dado que la realidad se realiza en las prácticas, y las prácticas difieren, siempre hay versiones ligeramente diferentes pero coexistentes de la realidad/hecho que se realizará en un momento dado. Esto no significa que haya muchas realidades discretas y contenidas; el punto es que la realidad es múltiple, más que una, pero menos que muchas.

Con estos elementos, la semiótica material desactiva la premisa básica de la política razonable –un “mundo fáctico” trascendente y ya existente– y su capacidad para adjudicar quién y qué puede ser parte de la discusión de la pregunta fundamental de la política en términos de su adhesión o no a esta versión particular de factualidad. Así, a diferencia de una forma de crítica política que se basa en lo que podríamos llamar “factualidad realista” para decidir qué hechos son fabricados (y, por tanto, falsos) y cuáles son realmente “verdaderos” (es decir, paradójicamente, que no están “hechos”), el objetivo de

---

14. Bruno Latour, *The pasteurization of France*, op. cit. Ver también Bruno Latour, “From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public” en *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge, MIT Press, 2005, pp. 14-41.

15. Esta trayectoria es, por supuesto, reversible, ya que un “hecho” estabilizado puede volver a ser “un asunto de interés”, haciendo así visible la presencia de toda “la asamblea” que lo constituye; “la traducción [o la articulación] es por definición siempre un malentendido, ya que los intereses comunes son a largo plazo necesariamente divergentes” Bruno Latour, *The pasteurization of France*, op. cit., p. 65.

16. Annemarie Mol, *The body multiple*, Durham y Londres, Duke University Press, 2003.



los análisis de semiótica material que muestran cómo se ensamblan o enactúan las “cosas” no es negar su realidad, sino mostrar (y participar en) cómo devienen reales (o pueden ser des-realizados) a través de la superposición, el anudamiento y enmarañamiento de múltiples intereses, preocupaciones y disposiciones, de humanos y no humanos.<sup>17</sup> En resumen, mientras que la política razonable representa una política de perspectivas sobre un mundo fáctico ya existente, que son luego articuladas jerárquicamente, la semiótica material permite una política de *mundificación*, es decir, una política que se ocupa de los procesos a través de los cuales un mundo de multiplicidades se da lugar a sí mismo, es decir se realiza a sí mismo. Dado que ya no se trata de articular diferentes perspectivas (humanas) sobre un mundo ya existente, según Latour, la “política” deviene en,

algo totalmente diferente... es la construcción del cosmos en el que todos viven, la composición progresiva del mundo en común... De ahí el excelente nombre que Isabelle Stengers ha propuesto dar a toda la empresa, el de cosmopolítica...<sup>18</sup>

Aunque Isabelle Stengers acuñó el término “cosmopolítica” con un propósito particular, y en parte gracias a su popularización por Latour, el término ha devenido ampliamente utilizado para hablar de una política de mundificación. En este sentido, la cosmopolítica conecta con la idea del pluriverso –un océano de multiplicidad indiscernible, un “caos-mos”– que opera como sustrato inmanente de la política. Así, en su aspecto más básico, y sobre este trasfondo “caósmico”, la política puede entenderse como la “formación de grupos”, por

---

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

18. Bruno Latour, “Turning Around Politics: A Note on Gerard de Vries’ Paper”, *Social Studies of Science* 37, n.º 5, 2007, p. 813, <https://doi.org/10.1177/0306312707081222>. En el caso de Latour, la cosmopolítica como composición del mundo común se asemeja al proceso a través del cual los asuntos de interés se articulan lentamente como cuestiones de hecho, una semejanza que está implicada en la constitución de todo, desde el microbio a la nación y hasta el mundo en común. Volveré sobre este punto en el capítulo 3.

utilizar los términos de Latour, es decir, los procesos por los que, a través de sus intra-acciones, los existentes se forman, se hacen discernibles y se dan lugar a sí mismos.<sup>19</sup>

Ahora bien, la propia diversidad de prácticas a través de las cuales surgen los existentes implica la posibilidad de que también se agrupen en racimos, formando colectivos diversos, es decir, asociaciones de existentes que se diferencian unas de otras.<sup>20</sup> Cada una de estas asociaciones o colectivos son multiplicidades compuestas por existentes que son a su vez multiplicidades. Cada colectivo enactúa una forma diferente del arte de formar y mantenerse juntos en tanto colectivos, es decir, cada cual enactúa una política que expresará sus propios y singulares modos de existencia, tendrá sus propios portavoces, sus propios sistemas de veridicción, etc. En este punto, la cosmopolítica (y la idea asociada del pluriverso) resuena con esfuerzos recientes, a menudo englobados bajo la etiqueta del “giro ontológico en antropología”, para abordar el problema etnográfico de los “enunciados contrafactuales” sin dar por sentado, como hacían las etnografías clásicas, los supuestos ontológicos modernos. La premisa subyacente en estos esfuerzos es que, lejos de indicar que los etnógrafos y sus interlocutores tienen perspectivas diferentes sobre un mundo en común, el problema etnográfico pone de manifiesto que en él están en juego ontologías o mundos diferentes.

---

19. El concepto de intra-acción hace referencia a la no pre-existencia de las entidades relacionadas previo a la relación que de hecho las constituye. Sobre el concepto ver Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007.

20. Latour ha señalado que el término “colectivo” contrasta con el de “sociedad” en el sentido de que este último suele referirse a una asociación de humanos, mientras que el primero se refiere a toda la asociación de humanos con sus no humanos (desde los animales hasta los dioses, etc.). Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007. Siguiendo hasta cierto punto a Descola, mi ligera modificación a esto es que en lugar de hablar de humanos y no humanos (categorías que se asocian a un colectivo concreto), prefiero hablar de colectivos como asociaciones de existentes. Ver también Philippe Descola, “Modes of Being and Forms of Predication”, *HAU journal of ethnographic theory* 4, n.º 1, 2014.

De la premisa de las ontologías múltiples se desprenden varias consecuencias importantes. En primer lugar, en vez de ser solo el sustrato inmanente sobre el que opera la política para dar forma a un cosmos, el pluriverso figura aquí como una multiplicidad que también está compuesta por colectivos que se actualizan, es decir, por mundos con sus propios cosmos. (Nótese que los términos mundo, ontología, colectivo y cosmos comienzan a alinearse como sinónimos con énfasis descriptivos ligeramente diferentes). En segundo lugar, en principio (aunque no en la práctica, como pronto veremos), ningún colectivo (incluido el del analista) tiene primacía como marco de referencia, pues son irreductibles entre sí. Y, en tercer lugar, las articulaciones entre colectivos están cargadas de riesgos existenciales (es decir, los cambian), pero son inevitables, pues es precisamente a través de ellas que los colectivos (y los existentes que los componen) surgen y se dan lugar como tales.

Para muchos comentaristas y críticos, hablar del pluriverso, de las ontologías múltiples, de los mundos o de los colectivos evoca la imagen de unidades contenidas que pueden estar en contacto (o rebotar) las unas con las otras como bolas de billar, pero que no están intrínsecamente enredadas; y junto con esa imagen viene la preocupación por el efecto aplastante que el relativismo tiene sobre la crítica. Sin embargo, esta imagen está muy lejos de lo que la noción de pluriverso pretende transmitir. La conocida ilustración que aparece a continuación nos ayudará a captar mejor el concepto.

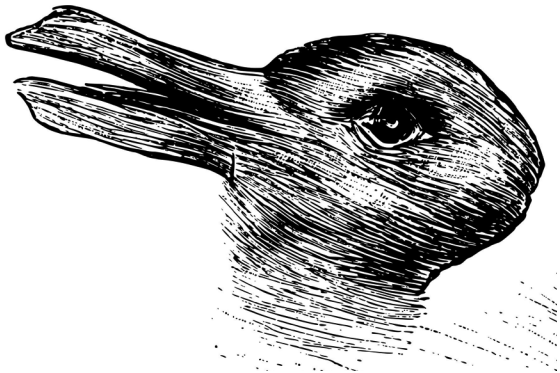


figura 1

Aquí tenemos un pájaro que mira a la izquierda y un conejo que mira a la derecha: más que uno, pero menos que muchos. Hay una co-ocurrencia parcial del pájaro y del conejo en sus cabezas, pero la diferencia no se anula; el pico del pájaro son las orejas del conejo, la cara del conejo es la parte posterior de la cabeza del pájaro, y podemos imaginar que las partes de sus cuerpos que no aparecen en la imagen no coinciden en el tiempo y el espacio como lo hacen las cabezas. Supongamos que las figuras personifican a diferentes colectivos y las prácticas que los *mundifican*. En parte, están en el mismo sitio espacio-temporal, y se articulan a través de trazos que les son comunes en el dibujo, pero esos mismos trazos también los articulan como divergentes; no son lo mismo.

Ahora bien, si imaginamos una multiplicación de figuras que también co-ocurren parcialmente entre sí (tal vez con la cabeza de una coincidiendo a través de articulaciones similares con la cola de otra, que es a su vez los pies de otra más, y así sucesivamente) empezamos a acercarnos a la imagen de un pluriverso como una maraña de colectivos (y de existentes). Por supuesto, aparte de delimitar solo dos figuras, otra limitación aquí es que la imagen es estática. Pues los colectivos (así como los existentes que los componen) son dinámicos, siempre emergentes; sus contornos y articulaciones son siempre cambiantes, aunque también se producen estabilizaciones parciales y transitorias. Así que, sobre la imagen, tenemos que superponer imaginativamente no solo una multiplicidad más “múltiple”, sino también el dinamismo, y así, al menos mentalmente, convertir en verbos los sustantivos que utilizamos para describir esos colectivos. Son mundos en la medida en que se *mundifican* a sí mismos constantemente. También necesitamos otro salto bastante crucial: imaginarnos que no estamos afuera de la figura mirándola, sino que estamos totalmente inmersos en ella. Este salto no solo elimina el privilegio de nuestro marco de referencia (una visión externa del conjunto), sino que también sitúa nuestras prácticas analíticas a la par de todas las demás prácticas, es decir, como prácticas de mundifica-

ción que configuran y reconfiguran la forma de esta maraña que llamamos pluriverso.

Teniendo a mano una imagen inicial del pluriverso, ahora podemos pasar a indagar un poco en su dinámica. Me interesa dirigir tu atención hacia el abanico de posibles articulaciones que cabría esperar entre el pájaro y el conejo, especialmente cómo podrían jugar ciertas asimetrías en esas articulaciones y más generalmente cómo dichas asimetrías pueden jugar en la cosmopolítica. Para abordar estas cuestiones, resulta útil recurrir al concepto de equívoco de Eduardo Viveiros de Castro.<sup>21</sup>

El equívoco se refiere a aquellas situaciones en las que los interlocutores no comprenden que, aunque utilicen el mismo término, se están refiriendo a cosas diferentes. Imagínate que estamos discutiendo tú y yo sobre cómo el dibujo capta tan bien el carácter del animal retratado, pero tú te refieres al pájaro y yo al conejo, y no sabemos que no estamos hablando de lo mismo. Esto es un equívoco. Ahora bien, cuando se relaciona con la idea de multinaturalismo de Viveiros de Castro, el equívoco describe el modo básico de articulación que constituye a los existentes y los colectivos y, por extensión, al pluriverso. Lejos de ser errores que hay que arreglar, los equívocos son constitutivos del pluriverso; permiten la posibilidad misma de la multiplicidad, la posibilidad de que el conejo sea también pájaro.

Ahora bien, dado que no hay un referente común (un mundo ahí fuera), los distintos colectivos/interlocutores nunca se refieren exactamente a lo mismo. Esto no implica la imposibilidad de comunicación. Pero en lugar de entenderse como la transferencia menos distorsionada posible de un significado estable, la comunicación tiene que entenderse como una traducción *que funciona*, una traducción cuya “veracidad” se evalúa en términos no de exactitud (es decir, de un signifi-

---

21. Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, n.º 1, 2004. Hay una traducción al portugués de Eduardo Viveiros de Castro, “A antropologia perspectiva e o método de equivoção controlada”. *Aceno-Revista de Antropologia do Centro-Oeste* 5, n.º 10, 2018.

cado que permanece idéntico a sí mismo mientras se mueve), sino de eficacia (es decir, que funciona para las partes articuladas). Sabemos que una traducción (como articulación) es buena solo en la medida en que funciona.<sup>22</sup> Esta noción de *traducción como articulación que funciona* es central tanto a como la semiótica material entiende que las realidades se realizan a sí mismas a partir del caosmos como a la propia concepción que la ontología política tiene de la cosmopolítica.

En la semiótica material, las traducciones hacen posible la circulación de lo que, a falta de una palabra mejor, llamaré “energía vital”, es decir, aquello que articula las multiplicidades que constituyen a los existentes y a los colectivos, dándoles, en fin, una existencia relativamente definida.<sup>23</sup> Las articulaciones/traducciones que funcionan permiten la *circulación* (¡mantengamos este término en mente!) que sostiene a los existentes (y a los colectivos) agrupados como tales; cuando la circulación que les da existencia falla o cambia, también lo hacen esos existentes y colectivos. Desde una ontología política que abraza la proposición de realidades múltiples aquí esbozada, nunca se cuestiona si los distintos colectivos pueden relacionarse o comunicarse entre sí —obviamente, pueden; su propia existencia atestigua el hecho de que siempre están ya relacionados y comunicados—. Lo que se cuestiona es la calidad de sus articulaciones como traducciones, y qué efectos tienen éstas en sus formas de existencia. ¿Funcionan estas articulaciones? ¿Cómo lo hacen? ¿En qué medida? ¿Con qué resultados? ¿Siguen existiendo tanto el pájaro como el conejo cuando se traducen mutuamente, o uno (o ambos) se ve(n) modificado(s) hasta un punto en que ya no se reconoce(n)? Para que estas preguntas permanezcan en primer plano, nun-

---

22. Viveiros de Castro tiene una hermosa analogía para transmitir esta idea: la traducción a través del equívoco sería análoga a pensar en el caminar como una caída controlada, nunca tenemos la certeza final de que funciona, solo sabemos que funciona, por ahora. Véase *Ibid.*, p. 5.

23. Mi noción de circulación como una energía vital se inspira en el concepto de “referencia circulante” de Latour. Ver Bruno Latour, *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2001.

ca hay que olvidar la falta de equivalencia que está en juego en una traducción o, siguiendo a Viveiros de Castro, hay que controlar el equívoco inherente a la traducción.

A lo largo del libro, volveré a evocar a menudo esta imagen del conejo/pájaro para mostrar cómo opera la ontología política en situaciones en las que están en juego los equívocos. Pero para que esto funcione bien, tengo que volver a mi punto original: que sin el concepto de equívoco es difícil hacerse una idea de las distintas posibilidades de articulación (o traducción) entre mundificaciones, y de cómo ciertas asimetrías pueden jugar en la cosmopolítica inherente a ellas. Empecemos por señalar que la mayoría de las veces los equívocos pasan desapercibidos; el pájaro y el conejo pueden existir felizmente inconscientes el uno del otro. A veces, el equívoco es productivo; las prácticas de uno potencian al otro y viceversa. Cuando las prácticas se interrumpen mutuamente es cuando la atención al equívoco se vuelve crucial, ya que la forma en que se aborde la interrupción producirá una respuesta que potencie el pluriverso o una que, como la política razonable, lo niegue. Y, más aún, que la interrupción sea siquiera registrada por una o varias de las partes implicadas depende del grado de asimetría que pueda albergar el equívoco.

El colectivo A puede estar más o menos forzosamente en sintonía y ser consciente de la presencia del colectivo B, pero no al revés. Por ejemplo, digamos que el conejo es el colectivo moderno y decide que puede aprovechar mejor sus orejas y por tanto las extrae sin darse cuenta de que, al mismo tiempo, está removiendo el pico al pájaro y probablemente matándolo. Ahora bien, digamos que las orejas son montañas, o animales, o recursos naturales en el mundo del conejo, pero también son antepasados o personas no humanas poderosas y respetadas en el mundo del pájaro, es decir, son existentes sin los cuales podría ser difícil, si no imposible, vivir una vida vivible. Por tanto, el pájaro intenta defenderse. El conejo puede oír las quejas del pájaro, pero las desestimará, pues en el colectivo moderno de la política razonable, de una realidad, de un mundo único, las orejas son orejas. No pueden

ser también picos, y menos aún puede haber pájaro donde solo hay conejo. Y aunque el conejo nunca podrá evacuar por completo de su constitución aquello que lo excede (no perdamos de vista que la multiplicidad es inherente a todos los existentes), sí que puede hacer progresivamente invisible, inviable y menos real al pájaro (así como a otros colectivos); lo cual implica que el pluriverso se convierte en una proposición menos plausible.

\* \* \*

La ontología política surgió en el momento histórico en que, a través de sus efectos ineludibles, el extractivismo puso de manifiesto cómo la política razonable que lo sustenta está constantemente en guerra contra la plausibilidad del pluriverso. Es cierto que incluso dentro del espacio de la política razonable existen fuertes corrientes de oposición al extractivismo, y estas son muy importantes, ya que posibilitan alianzas que, aunque no tengan esa intención, mantienen abiertos algunos espacios para que la multiplicidad del pluriverso se realice. Sin embargo, estos espacios son a menudo las sobras de las operaciones de la política razonable; se los deja ser mientras no interfieran con lo que es importante y urgente. En este contexto, y como hemos dicho con mi colega Marisol de la Cadena, la ontología política quiere “posibilitar activamente el pensamiento y la práctica política más allá de los límites onto-epistémicos de la política moderna y de lo que su práctica permite”.<sup>24</sup> Para ello, la ontología política adopta la noción de cosmopolítica, junto con su propuesta de un pluriverso de existentes y colectivos divergentes que se mundifican constantemente (a través de negociaciones, enredos, cruces e interrupciones), como parte de la configuración básica para concebir la política y su pregunta fundamental de cómo vivir juntos bien.

Desde este punto de vista, la política denota las prácticas a través de las cuales, con diversos grados de consistencia

---

24. Mario Blaser y Marisol de la Cadena, “Introduction. Pluriverse”, en *A world of many worlds*, op. cit., p. 6.



y estabilidad, los existentes y los colectivos se articulan y mantienen juntos (es decir, se mundifican a sí mismos) al intra-actuar entre sí. Por tanto, la ontología política representa simultáneamente: una reelaboración de lo que imaginamos que implica la política; un campo de estudio e intervención (es decir, ese terreno cargado de asimetrías de las mundificaciones mutuamente enredadas), y una modalidad de análisis crítico que está permanentemente atenta a sus propios efectos como práctica de mundificación. En este último sentido, el uso de la palabra singular “ontología” señala deliberadamente el reconocimiento de que “esta ontología” (es decir, un pluriverso de existentes constantemente emergentes) que fundamenta “esta práctica analítica crítica” no es más que una posibilidad entre otras. La palabra “política” también señala deliberadamente una intención particular que guía el análisis como intervención, la intención de abrir espacios para la realización del pluriverso y simultáneamente desbaratar los procesos por los que la política razonable los cierra. (He aquí porqué señalaba al principio que la ontología política es antes que nada una proposición pragmática). De este modo, “la política” se repliega dentro de “la ontología”, ya que, entre otras cosas, la intervención analítica pretende enactuar sus propios fundamentos de base, es decir, pretende darse lugar como su propio punto de partida.<sup>25</sup> Por supuesto, se podría decir más sobre el significado de estas dos palabras y el trabajo que pueden hacer juntas, pero esa es una tarea que trasciende mis intenciones aquí.<sup>26</sup> Por ahora, creo que tenemos suficientes elementos conceptuales para pasar a discutir cómo la ontología política concibe lo que es el hilo conductor de este libro, es decir, la dinámica entre emplazamiento y desplazamiento en lo que llamo infraestructuras de afinamiento.

---

25. En el contexto de este tipo de argumentos, el fundamentarse y darse un lugar es equiparable a “materializarse” o “realizarse”.

26. Para estas discusiones véase Emmanuel Biset, “¿Qué es una ontología política?”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 15, <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.5613>, 2021; y Emmanuel Biset, “Formas de lo común”, *Revista Caja Muda* 8, 2016.

## INFRAESTRUCTURAS DE AFINCAMIENTO

Todo derecho, toda esperanza es una infraestructura.<sup>27</sup>

Un principio central de la ontología política es que, a través de sus intra-relaciones, los existentes y los colectivos se mundifican a sí mismos, o mejor dicho aun, se dan lugar a sí mismos. “Darse lugar” significa tanto que los colectivos ocurren –no son más que las propias prácticas que los constituyen, no hay trascendencia aquí– como que tales ocurrencias tienen efectos materiales concretos que podemos calificar de espaciales. Utilizo el término “afincamiento” para dirigir la atención a estos efectos. Así, comienzo con la siguiente proposición: en la medida en que se dan lugar a sí mismos, todos los colectivos tienen que estar afincados, pero no todos se afincan de la misma manera. Las palabras “desplazamiento” y “emplazamiento” pretenden distinguir distintas maneras de darse lugar, o de afincarse y los efectos diferentes que tienen. Lo que yo llamo *infraestructuras* de afincamiento son (por así decirlo) la punta empírica del hilo del que podemos tirar para caracterizar esas diferentes formas de afincamiento. Empecemos entonces por cómo uso el término “infraestructuras”.

En la introducción a un volumen dedicado al tema, Gregg Hetherington nos recuerda que el término infraestructura siempre hace referencia a una táctica interpretativa, a un momento analítico de inversión de la figura y el fondo, en el que lo que inicialmente aparece como fondo pasa a primer plano para mostrar su importancia (cuando no su necesidad) respecto a lo que inicialmente aparecía como la “acción” importante.<sup>28</sup> Quisiera insistir en lo que sugerí en mis comentarios introductorios al utilizar el término *infraestructuras* para referirme a cosas tan diversas como son las tecnologías y las visiones de la buena vida; y esto es que cualquier cosa, un sistema de comunicación,

---

27. Alberto Corsín Jiménez, *Reclamar las infraestructuras*, Madrid, Medialab Prado, 2017.

28. Gregg Hetherington, “Introduction. Keywords of the Anthropocene” En *Infrastructure, environment, and life in the Anthropocene*, Durham, Duke University Press, 2018, p. 6.

un cementerio, un proyecto de desarrollo, un microchip, una persona, un árbol con historia, un concepto, una imaginación política, una acción puede verse como una infraestructura para otra cosa; pues la intención clave al utilizar el término es hacer evidente la importancia de lo primero para lo segundo. En este libro, pues, la expresión “infraestructuras de” funciona como un índice para dirigir la atención hacia el papel que desempeña la “cosa” tratada como tal en la “acción importante” que me ocupa, es decir, cómo distintas formas de afinamiento se orientan con relación al emplazamiento y al desplazamiento. Sin embargo, según el contexto, y para mantener el flujo de una idea, a veces utilizo el término “prácticas” en lugar de “infraestructuras” para subrayar alternativamente el dinamismo de la “cosa” analizada o recordar a los lectores que, a pesar de su asociación habitual con una supuesta inmaterialidad, términos como “imaginaciones políticas” o “visiones de una buena vida” son referencias totalmente materiales. De hecho, subrayar la continuidad absoluta entre lo que comúnmente se distingue como material e inmaterial es uno de los motivos por los que uso el término infraestructura. Otra observación sobre el uso del término: implica sobre todo la elección analítica de poner en primer plano una de las muchas “funcionalidades” (affordances) –no necesariamente la más importante o la originalmente pretendida– que ofrece una cosa. Esta multiplicidad de funcionalidades, que es una característica de cualquier existente en tanto infraestructura para otros existentes, tiene consecuencias muy importantes sobre las que volveré en breve.

Como señalé anteriormente, las infraestructuras de afinamiento constituyen el hilo que nos permite captar las diferentes formas en que los existentes y colectivos se dan “lugar” a sí mismos. Corresponde entonces ahora explicitar que yo utilizo el concepto “lugar” en conexión directa con la noción de un pluriverso de existentes y colectivos en constante realización que he discutido en la sección anterior. En este sentido, el lugar se refiere principalmente al punto espaciotemporal en el que confluyen las trayectorias vitales de una multiplicidad de existentes, o mejor aún, donde confluyen las relaciones que

componen a dichos existentes.<sup>29</sup> Me imagino al lugar como un punto particular donde se encuentran varios hilos de un tejido. Por supuesto, lo que incluye un “punto particular” al que estamos prestando atención variará en función del alcance de nuestro enfoque. El ámbito de nuestra atención puede delimitar ya sea un existente o un colectivo de existentes pero, en cualquier caso, se compondrá de los hilos que (al encontrarse) los componen a ambos. Espaciotemporalmente el lugar entonces puede visualizarse como un nudo de hilos que se extienden horizontal y verticalmente. Horizontalmente, los hilos que se reúnen en “este lugar” se extienden y participan en la configuración de otros lugares; verticalmente, los hilos se extienden a los otros momentos (configuraciones anteriores y futuras) del lugar en cuestión. El juego entre la verticalidad y la horizontalidad de los “hilos” es inevitable; los nuevos hilos que entran en el lugar deben lidiar con la “trama del tejido” ya existente que llamamos “este lugar” y lo reconfigurarán. Lo importante aquí es que, aunque esos hilos puedan extenderse (espaciotemporalmente) más allá del ámbito al que estamos prestando atención, la cualidad específica del nudo que forman en ese punto spaciotemporal concreto hace que cada lugar sea único e irrepetible.

Con esta noción de lugar en mente, sostengo que el modo en que los distintos colectivos (y existentes) se relacionan con la multiplicidad específica y única de los lugares –a través de los que, y con los que, se van mundificando a sí mismos– proporciona un punto de referencia para diferenciar entre formas de afincamiento, o, lo que es lo mismo, entre maneras de articular la circulación de la “energía vital” (que se mueve a través de las

---

29. Me baso en el trabajo de Doreen Massey para esta conceptualización de lugar, aunque también le superpongo el tipo de multiplicidad ontológica que he estado ilustrando con la ilusión del pájaro/conejo. No creo que en su propia conceptualización de lugar como un encuentro de trayectorias, Massey tuviera en mente este tipo de multiplicidad en la que más de un “lugar” puede ocurrir en la misma ubicación al mismo tiempo. Doreen B. Massey, “Don’t Let’s Counterpose Place and Space”, *Development; Society for International Development*, 45, n.º 1, 2002, pp. 24-25; Doreen Massey, *Space, place and gender*, Nueva York, John Wiley & Sons, 2013.

multiplicidades cósmicas del pluriverso) en la forma de existentes, colectivos y/o lugares. En este contexto, “desplazamiento” y “emplazamiento” designan formas opuestas que puede adoptar esta circulación. Cuando las multiplicidades específicas de un lugar aparecen como un problema que (los existentes tratados analíticamente como) infraestructuras de afinamiento deben superar lo más rápidamente posible, la circulación se manifiesta como lo que yo llamo desplazamiento; cuando esas especificidades aparecen como una condición que las infraestructuras de afinamiento deben cultivar cuidadosamente, la circulación se manifiesta como lo que yo llamo emplazamiento.

“Desplazamiento” y “emplazamiento” designan dos posibilidades máximamente contrastadas dentro de un espectro de formas de afinamiento que no necesariamente encajarían plenamente en una u otra. Merece la pena insistir en este punto para que quede claro: no estoy diciendo que las múltiples formas en que los existentes y los colectivos se afinan se reducen al desplazamiento o al emplazamiento; lo que sostengo es que las formas de afinarse pueden caracterizarse fructíferamente en relación con estos puntos de referencia contrastados; y el contraste depende de la orientación que muestren las infraestructuras de afinamiento hacia el menoscabo o el cultivo de la especificidad de los lugares. No se trata de un contraste binario en el que todas las infraestructuras de afinamiento se definan como una cosa o la otra (0 se define como no 1 y viceversa). Asignar una orientación a las infraestructuras de afinamiento nunca tiene que ver con absolutos o esencias; siempre se trata de contrastar grados de inclinación dentro de todo un espectro de posibilidades. Así pues, la calificación como “de desplazamiento” y “de emplazamiento” siempre es relativa dentro de una comparación; calificar una infraestructura de afinamiento como “de desplazamiento” es como decir: “esta infraestructura está más orientada hacia el desplazamiento que estas otras infraestructuras, que están (comparativamente) más orientadas hacia el emplazamiento”.

Estas aclaraciones enlazan con un punto importante sobre el que prometí volver: que una multiplicidad de funcionalidades

es una característica de cualquier existente en cuanto que infraestructura para otros existentes. La implicación es que, aparte de otras posibles funciones que pueda tener, en su papel de infraestructura de afinamiento una cosa puede ser equívoca. En efecto, como la imagen del pájaro/conejo, una infraestructura de afinamiento puede ser tanto de desplazamiento como de emplazamiento. Entonces, “si las infraestructuras de afinamiento pueden ser tanto de desplazamiento como de emplazamiento”, puede que te preguntes: “¿cómo se puede etiquetar a algunas como una u otra cosa?”. O para decirlo en términos de mi ejemplo omnipresente, ¿cómo permite el contraste calificar al equívoco dibujo ya sea de conejo o de pájaro? Yo diría que no se puede, la ilustración se conoce como la ilusión conejo-pájaro precisamente por eso. En efecto, en el dibujo tenemos una buena ilustración de lo que podemos llamar un equívoco en equilibrio; pero con la modificación de algunos trazos, y sin eliminar completamente el pájaro, podríamos hacer que fuera más difícil verlo, de modo que lo que sistemáticamente se viera primero fuera el conejo. Entonces, podríamos decir que el dibujo está orientado en esa dirección. Lo que intento decir es que, aunque en muchos casos una infraestructura de afinamiento puede acercarse al equívoco perfectamente equilibrado del dibujo, en muchos otros casos puede discernirse la orientación dominante hacia el desplazamiento o el emplazamiento si prestamos atención a qué tipo de esfuerzo predomina en ella. Exploremos el punto mediante un ejemplo, simplificado a su mínima expresión a efectos heurísticos.

Podemos estar de acuerdo en que la *intentio* de un ferrocarril, o mejor aún, su imperativo, es el desplazamiento, es decir, la circulación fluida y controlada de “cosas”. Ciertamente, el ferrocarril ofrece muchas otras “funcionalidades” y puede desempeñar el papel de infraestructura para muchas otras “acciones”. Por ejemplo, en un lugar determinado, la estación de tren podría convertirse en refugio de okupas (quizás ellos mismos desplazados de sus “hogares” para dejar paso al ferrocarril), los niños de los alrededores podrían utilizar las vías para aplastar monedas cuando las locomotoras pasen sobre ellas, y las

termitas podrían proliferar excavando en las vigas de madera que sostienen las vías. Pero estas posibilidades solo podrán desarrollarse en la práctica mientras no interfieran en el funcionamiento del ferrocarril. Se perseguirá a los okupas, se levantarán barreras para mantener alejados a los niños y se fumigarán las vigas tantas veces como sea necesario para proteger la *intentio* del ferrocarril. Es precisamente el esfuerzo dedicado a controlar la multiplicidad potencialmente perturbadora que constituyen los lugares donde se asienta el ferrocarril lo que delata su orientación en cuanto infraestructura de afincamiento. En este sentido, yo consideraría predominantemente orientada al desplazamiento a una infraestructura que, para cumplir con el imperativo del desplazamiento, se asienta con la menor consideración posible por la especificidad de un lugar y trata constantemente de contener las expresiones de la multiplicidad del lugar que podrían perturbar el desplazamiento.

Es importante subrayar de nuevo que la orientación de una infraestructura de afincamiento nunca es totalmente inequívoca. De hecho, aunque en el caso del ferrocarril la multiplicidad de los lugares puede parecer un problema que hay que controlar, no puede despreciarse por completo. Por ejemplo, los vagones de los trenes deben adaptarse adecuadamente a las temperaturas de la zona en la que operan, o de lo contrario podrían no permitir el “desplazamiento fluido” de ciertas cosas. En resumen, independientemente de la intensidad de su orientación hacia el desplazamiento, las infraestructuras de afincamiento siempre deben prestar algún tipo de atención a la multiplicidad específica que constituye un lugar, aunque solo sea para dominarla. Pero aquí viene el detalle, esta atención a la especificidad puede llegar a ser tan intensa que empiece a convertirse en cultivo. Imaginemos por un momento que las necesidades y deseos de los “lugareños” (es decir, los okupas, los niños juguetones y las termitas) se convierten en una preocupación importante, y se toman medidas para adaptar la infraestructura para que de algún modo también les sirva a ellos. En un escenario así, el imperativo de desplazamiento del ferrocarril podría atemperarse; o, dependiendo de la intensi-

dad de la “nueva preocupación”, el imperativo podría incluso frustrarse tan completamente que el (antiguo) ferrocarril dejara de ser una infraestructura de desplazamiento para convertirse en una de emplazamiento. Así pues, con el calificativo “de emplazamiento”, estoy señalando otro imperativo o *intentio* que podría orientar, en grados variables, una infraestructura de afincamiento. Considero que una determinada infraestructura está orientada al emplazamiento cuando presta una cuidadosa atención y cultiva el complejo conjunto de relaciones existentes que componen la multiplicidad específica de un lugar, hasta el punto de que se mueve en la dirección de anular o, al menos, contener el imperativo del desplazamiento.

Hay un último punto implícito en nuestro ejemplo simplificado que es necesario subrayar. El equívoco entre emplazamiento y desplazamiento en las infraestructuras de afincamiento es dinámico, el predominio de una u otra orientación depende de un esfuerzo constante y puede cambiar. Con esto concluyo una primera caracterización del desplazamiento y el emplazamiento y sus dinámicas en las infraestructuras de afincamiento que, aunque esquemática, espero que proporcione los fundamentos mínimos para desarrollar la siguiente proposición en la base de la armadura conceptual del libro: que dinámicas similares transpiran dentro y entre colectivos en general.

## **COLECTIVOS COMO INFRAESTRUCTURAS DE SÍ MISMOS**

Pasar de una infraestructura en particular, como el ferrocarril, a “colectivos en general” puede parecer un salto injustificado, a menos que tengamos en cuenta que las infraestructuras forman conjuntos que son recursivos y, por tanto, acaban convirtiéndose en infraestructuras para los propios mundos en, o por medio de los, que se mundifican. Hetherington, en el trabajo que he mencionado antes, nos conduce a esta apreciación cuando señala que los fenómenos a los que alude el término antropoceno han dejado obsoleta la distinción moderna entre entorno (natural) e infraestructura (cultural) porque “son nuestras infraestructuras de transporte y consumo globales las que producen el entorno antropocénico sobre el que se construyen



[otras] infraestructuras". Siguiendo esa lógica, tendríamos que decir que el carbono es la infraestructura de la infraestructura del carbono.

La conclusión es que, si no nos regimos por la distinción entre lo natural y lo cultural (y añadiré, lo material y lo inmaterial), es posible ver que las infraestructuras pueden, en ensamblajes, operar recursivamente para sostener los propios ordenamientos colectivos que las convierten en lo que son. El ejemplo del ferrocarril es, de nuevo, ilustrativo a este respecto. Una vez puesto en marcha a partir de (ensamblajes de) infraestructuras anteriores, el ferrocarril permite la extracción, circulación y producción crecientes de los propios componentes (desde el hierro hasta los ingenieros) que necesita para existir y expandirse en rondas mayores de extracción, circulación y producción. Así, aunque no sea su única finalidad, el ferrocarril se convierte en una infraestructura para sí mismo y para otras infraestructuras que, a su vez, lo potencian aún más. Si ampliamos nuestro enfoque y vemos el ferrocarril como un elemento de un conjunto de infraestructuras que se refuerzan mutuamente (incluidas las visiones de una buena vida, como las asociadas al extractivismo, por ejemplo), podemos vislumbrar cómo un conjunto de infraestructuras de afinamiento puede ir dando forma a un colectivo. Dicho de otro modo, puesto que todo lo que compone un colectivo desempeña, en loops recursivos, el papel de infraestructura para todo lo demás, los colectivos pueden verse como infraestructuras de sí mismos. Sostengo que, en cuanto infraestructuras de/para sí mismos, los colectivos también pueden caracterizarse, y compararse, mediante su orientación relativa hacia uno u otro de los polos máximamente contrastados del desplazamiento y el emplazamiento, es decir, los colectivos pueden estar (comparativamente hablando) más orientados hacia el desplazamiento o el emplazamiento.

Se me podría objetar que, a diferencia del imperativo de desplazamiento del ferrocarril, que de algún modo está inscrito en su propio diseño, los colectivos no están tan claramente marcados por un imperativo particular que los incline en una u otra dirección. A esto diré que, es cierto, los colectivos no

tienen un imperativo en el sentido en que podría tenerlo algo diseñado a propósito, pero se puede llamar “imperativo” a un patrón que surge regularmente de articulaciones, por lo demás únicas, entre existentes o infraestructuras que tienen sus propias orientaciones y propósitos. Por ejemplo, si nos fijamos en las fronteras del extractivismo, donde el colectivo moderno manifiesta de forma más visible su expansionismo, es posible discernir cómo una serie de infraestructuras (por ejemplo, leyes, organismos encargados de hacer cumplir la ley, sistemas de compensación, escalas de valores asociadas a la división humanos/no humanos, etc.) funcionan de forma concertada desbordando infraestructuras de emplazamiento robustas (como podrían ser árboles con historias, generaciones de ancestros y más-que-humanos demandantes) de manera que convierten a esos conjuntos de existentes –que existen solo en relación– en mercancías desplazables (más infraestructuras). Estas mercancías pueden entonces circular para alimentar la producción de bienes y servicios supuestamente necesarios para satisfacer una noción específicamente definida del bien común (otra infraestructura). Esto último, por supuesto, implica una determinada visión de la buena vida que requiere, y justifica, nuevas rondas de extracción, circulación y expansión de las infraestructuras que la hacen posible. A medida que las articulaciones dentro y entre las infraestructuras que conforman el colectivo privilegian constantemente el desplazamiento, este se convierte en un patrón regular y cada vez más arraigado, con tendencia a perpetuar la configuración que lo produce, tanto al convertirse en un punto de paso obligatorio como al excluir, en la medida de lo posible, otros alternativos.<sup>30</sup> Y a medida que continúan expandiéndose, estas infraestructuras van constituyendo al colectivo moderno de un modo fuertemente orientado al desplazamiento, entre otras cosas porque se restringen las

---

30. Esta es una descripción estándar, en la Teoría del Actor-Red, de cómo determinados estados de cosas adquieren estabilidad y se convierten en el terreno o ambiente que se da por sentado y en el que debe operar toda acción posterior. Para una descripción sucinta de este punto, véase Law, *After Method*, 32-35.

interferencias (por ejemplo, de formas de ser con el lugar) con ese patrón/*intentio*.

El distintivo patrón de desplazamiento del colectivo moderno es un objetivo familiar de diversas críticas, aunque lo más habitual es que se presente en términos de la voracidad y el expansionismo del capitalismo a través de la desposesión, lo cual, por supuesto, es parte de a lo que quiero llegar. Sin embargo, también quiero señalar que este distintivo patrón de desplazamiento produce un “efecto de universalidad” que es clave para comprender lo que se gana al valorar las equívocas relaciones entre colectivos en términos de la dinámica entre emplazamiento y desplazamiento. El efecto de universalidad, o lo que John Law denomina el mundo único, se refiere a la concepción y experiencia dominantes de que vivimos en un solo y único mundo, realidad, o universo.<sup>31</sup> Esta concepción y experiencia, que se hace y apuntala sin cesar mediante “prácticas cotidianas” que expresan la suposición metafísica modernista de un mundo o realidad trascendente ahí fuera y múltiples perspectivas sobre él, es definitoria del patrón de desplazamiento que es distintivo del colectivo moderno. Para que la pretensión de universalidad de esta metafísica adquiera plausibilidad y eficacia, sus infraestructuras de desplazamiento deben ampliarse constantemente.

Latour dio una pista de porqué esto es así cuando argumentó que aquello que los modernos conciben como universal puede verse (no por casualidad, diría yo) como un ferrocarril, una red que es a la vez global (porque se extiende más allá de lugares concretos), pero también local (porque las estaciones, las vías, etc., están en todo momento afincados en lugares concretos). Al igual que el ferrocarril, lo universal puede llegar lejos, pero en realidad no está en todas partes, incluso una densa red ferroviaria deja huecos entre sus vías. Alguien podría objetar que hay algunos universales sólidamente establecidos que, como la gravitación, no muestran tales lagunas, son lo mismo en todas partes. Latour replicaría que si, al modo de la semiótica ma-

---

31. Ver John Law, “What’s wrong with a one-world world?” *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 16, n.º 1, 2015.

terial, nos centramos en las prácticas, incluso los universales bien establecidos como la “gravitación” pueden equipararse al “pescado congelado: la cadena de frío que lo mantiene fresco no debe interrumpirse por breve que sea [su interrupción]”. Desde tal postura, se hace posible ver que

[l]o universal en red produce los mismos efectos que lo universal absoluto, pero no tiene las mismas causas fantásticas [es decir, trascendentes]. *Es posible verificar “en todas partes” la gravitación, pero a costa de la extensión relativa de las redes de medida e interpretación...* Tratemos de verificar el más pequeño hecho, la más pequeña ley, la más humilde constante, sin suscribir a las múltiples redes metrológicas, a los laboratorios, a los instrumentos. El teorema de Pitágoras o la constante de Planck se extienden en las escuelas y los cohetes, en las máquinas y los instrumentos, pero no salen de sus mundos [más de lo que] los Achuar [lo hacen] de sus aldeas.<sup>32</sup>

El segmento enfatizado en la cita es decisivo. Para que un universal sea plausible como tal, para que parezca que está en todas partes, las infraestructuras que lo cimentan deben extenderse constantemente. Esto significa que el colectivo moderno solo puede enactuar un efecto de universalidad (o de mundo único) plausible si opera de forma análoga a como las redes ferroviarias asociadas al extractivismo se extienden, es decir, desplazando cosas constantemente de un modo que aumenta aún más su propia capacidad de expandir todo el ensamblaje, una y otra vez. De este modo, el desplazamiento asociado con la expansión se convierte en un imperativo (o patrón) definitorio de la especificidad o carácter de este colectivo. Así, si hablo del desplazamiento como el imperativo que caracteriza al colectivo moderno como infraestructura de sí mismo, el término busca sintetizar la relación circular de propulsión entre la generación, la acumulación y la circulación controlada de cosas desplazables para alimentar interminables rondas de expansión que terminan generando un

---

32. Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, op. cit. pp. 173-174, énfasis y correcciones a la traducción agregado.

efecto de universalidad plausible. Este es el desplazamiento en su forma más intensa, en la que las diversas resonancias de la palabra describen adecuadamente un rasgo central de la forma en que el colectivo moderno se afina y se da lugar a sí mismo. Efectivamente, la palabra está asociada con “desalojo”, “eliminación”, y “suplantación”, todas palabras aplicables a lo que este colectivo hace con lo que se interpone en su forma de afincamiento. De hecho, del mismo modo que el ferrocarril intentará capturar, contener y/o destruir aquellas expresiones de multiplicidad (pluriversal) que, al dar especificidad a los lugares en los que o a través de los cuales se está afincando, podrían desafiar directamente su propósito, así hace el colectivo moderno con todo lo que amenace con perturbar la dinámica que lo hace universal, es decir, todo lo que perturbe el desplazamiento. Esta tarea constante de suprimir y/o contener y controlar las expresiones de la multiplicidad pluriversal para proteger y apuntalar el desplazamiento y su “efecto de universalidad” es la colonialidad en su forma más básica. *Aquí vale hacer un brevísimo paréntesis para adelantar que en este libro intento desligar el concepto de colonialidad del de modernidad, no para “salvar” a la modernidad de su inherente colonialidad, sino para que podamos reconocer las operaciones de la colonialidad incluso cuando no se presentan bajo la apariencia de la modernidad. Fin de paréntesis.*

Este modo de extender las infraestructuras de desplazamiento se ha vuelto sumamente eficaz en desbordar formas de emplazamiento o, en términos más generales, la especificidad de los lugares. Esto tiene consecuencias obvias, a saber, las crisis en cascada que están en el centro de los debates contemporáneos sobre los “retos trascendentales” que enfrenta el mundo. Pero me interesa otra consecuencia que podría parecer tangencial, aunque, como pretendo mostrar en el libro, es central a estos retos: es cada vez más difícil detectar claramente una orientación significativa hacia el emplazamiento en las infraestructuras de afincamiento, en cualquier lugar. Un ejemplo rápido.

La caza siempre ha sido una práctica o infraestructura muy importante que constituye a los Yshiro con su lugar en tanto que colectivo. Antes de que la región del Chaco (donde se encuentran sus comunidades) fuera colonizada por diversos agentes de la modernización, la caza como medio de vida estaba determinada por las tecnologías existentes, el conocimiento de las entidades que se cazaban, el papel de sus espíritus dueños, las prescripciones sobre el tratamiento adecuado de los restos, los protocolos para compartir la carne, etc. Todas estas cosas eran “infraestructuras” bien específicas de ese lugar, es decir, articulaban el imperativo de emplazamiento que daba forma al colectivo con el que los Yshiro eran. En cambio, hoy en día, las prácticas de caza están fuertemente moldeadas por el imperativo del desplazamiento. Por ejemplo, la mayoría de los esfuerzos de caza se dirigen hoy principalmente a especies que, por razones que van desde las demandas del mercado hasta las tecnologías de transporte, son rentables dentro de un circuito de comercialización que genera dinero. En estos circuitos, los Yshiro pueden vender el producto de la caza para adquirir bienes que, fabricados en lugares lejanos, se han convertido en esenciales para sostener al colectivo con el que son, ¡que ahora está parcialmente conformado por esas mismas infraestructuras de comercialización y desplazamiento! Esto no significa que el imperativo de emplazamiento no desempeñe ningún papel en la caza, pero es evidente que ya no es tan discernible como tal. Por supuesto, dicho imperativo es aún menos discernible en una actividad como la enseñanza en la escuela de la comunidad, por no hablar de las actividades que realiza una Yshir que migra a la capital, Asunción, para mantenerse.

Vuelvo a subrayar que aquí no estoy hablando de estados puros, sino de intensidades diversas: cuanto más intensamente enredadas con e influidas por el imperativo de desplazamiento se vuelven las infraestructuras de afinamiento, menos perceptible resulta una orientación al emplazamiento en ellas, y esto es extensivo a lo que yo llamo “colectivos emplazados”.

## UNA APUESTA CONCEPTUAL

El concepto de “colectivos emplazados” es el eje de la apuesta conceptual (pero empíricamente basada) que planteo en este libro. Dedico todo el capítulo 2 a explicar este concepto; por ahora, basta con decir esto: los colectivos emplazados son lo que emerge cuando el imperativo del emplazamiento domina más intensamente en las infraestructuras de afinamiento; en este sentido, ofrecen el contraste más fuerte posible en relación con el dominio del desplazamiento y su manifestación empírica en el colectivo moderno. Digo que el concepto de colectivos emplazados es el eje de una *apuesta conceptual* porque nombra un tipo de colectivo que se ha vuelto apenas perceptible, y para muchos es incluso inverosímil, debido a la eficacia del efecto de universalidad del colectivo moderno. Para aclarar la cuestión, vuelvo a algo que dije antes sobre la imagen del pájaro/conejo.

Señalé que modificando algunos trazos del dibujo se podría dificultar la visión del pájaro y, al mismo tiempo, hacer que el conejo fuera lo que sistemáticamente apareciera primero. Algo así ocurre con los colectivos emplazados como consecuencia de la colonialidad inherente al modo de afinamiento del colectivo moderno. Su implacable domesticación o supresión de lo que, al estar enredado con él, lo excede y potencialmente lo desafía, hace que sea más difícil ver, oír, sentir o percibir algo que no sean las propias infraestructuras de desplazamiento del colectivo moderno. Por ejemplo, en medio de la destrucción de los bosques provocada por la expansión de la agroindustria en el territorio de los Yshiro, la productividad de la caza (y de la pesca y la recolección, para el caso) ha disminuido enormemente. Como veremos más adelante, esto ha llevado a algunos Yshiro a ver como solución que sus hijos estén mejor escolarizados para que puedan conseguir trabajo en la agroindustria, en el aparato estatal o convertirse en profesionales que ejerzan en la capital, Asunción. Esas nuevas generaciones ya no ven el territorio con los mismos ojos que sus abuelos, ni tampoco encuentran en él las mismas herramientas para enfrentar los desafíos de la vida. Por el contrario, ven en más escolarización y más trabajo

asalariado las respuestas mas eficaces para estos desafíos. En otras palabras, las infraestructuras de desplazamiento, que con su expansión desafían la forma yshiro de ser con el lugar, empiezan a aparecer para muchos Yshiro no como problemas sino como recursos esenciales para hacer frente a estos desafíos. Y no perdamos de vista que estas infraestructuras de desplazamiento incluyen no solo tecnologías y visiones de la buena vida, sino también categorías supuestamente universales como “naturaleza”, “cultura”, “humano” (con sus derechos), y otras similares, que están incorporadas en aquellas y en muchas otras infraestructuras de desplazamiento que aparecen como salvavidas en medio de los retos actuales. Infraestructuras de infraestructuras de infraestructuras que se inscriben en ese movimiento circular por el que los problemas generados por el dominio del desplazamiento en las infraestructuras de afincamiento suscitan más infraestructuras de desplazamiento, potenciando así la eficacia del efecto de universalidad.

Aunque estoy de acuerdo con la insistencia de muchos analistas en que no confundamos el efecto de universalidad con la simple “universalidad”, yo diría que también es importante no confundir la palabra “efecto” con artificio o ilusión. El efecto de universalidad tiene consecuencias muy prácticas, y una de ellas es muy significativa: limita lo que los existentes (y los colectivos que éstos constituyen o podrían constituir) pueden hacer (e imaginar) en términos de cómo afincarse o darse lugar ante los retos trascendentales. Dicho de otro modo, una consecuencia del efecto de universalidad es que la imaginación política se ve arrastrada a convertirse también en una infraestructura de desplazamiento. En este contexto, mi apuesta es que trazar los contornos de cómo los colectivos emplazados se afincan a contracorriente del efecto de universalidad –y su régimen de (in)visibilidades, (in)audibilidades e (im)perceptibilidades– ofrece dos tipos de beneficios. En primer lugar, ofrece un “piso” desde el que, ante los “retos trascendentales”, la pregunta fundamental de la política puede escenificarse de un modo que deje espacio para el emplazamiento. En segundo lugar, proporciona pistas importantes sobre las dificultades por las que tendrá que



pasar cualquier intento de cultivar y enactuar una imaginación política de este tipo. La apuesta y su posible recompensa dependen de que la tensión entre la enorme eficacia del efecto de universalidad y su no universalidad se convierta en una brecha productiva desde la que se puedan imaginar y enactuar formas de afincamiento menos intensamente influidas por el desplazamiento. Para explicar qué quiero decir con esto necesito volver brevemente a mi discusión sobre cómo la modificación de la imagen puede hacer que el conejo sea lo que sistemáticamente se ve en primer lugar.

Lo que hay que considerar es que lo que se ve en primer lugar no depende simplemente de lo que (supuestamente) “está ahí” sino también de la relación entre la “cosa” y el punto de vista que la ve. Lo diré de este modo: el mundo conejo puede hacer que a muchos les resulte muy difícil ver el pico del pájaro al mirar el dibujo, pero haría falta una enorme labor de colonización para que el pájaro dejara de sentir el pico; y mientras el pájaro pueda sentirlo (y actuar en consecuencia), existe la posibilidad de que otros lleguen a sentirlo también, aunque no exactamente del mismo modo que el pájaro. Esta posibilidad es lo que da una oportunidad a la ontología política: primero, para percibir una tensión; después, para negar el “efecto de universalidad” como algo más que un patrón que surge de la dominancia de las infraestructuras de desplazamiento; y, por último, para empezar a formular la pregunta fundamental de la política, y los retos a los que se enfrenta en el presente, desde un punto de vista diferente, que no es ni el del pájaro ni el del conejo, pero tampoco es completamente externo a ellos. De hecho, aunque la posibilidad de “ver” tanto al pájaro como al conejo en el dibujo (e imaginar una posible dinámica entre ellos) depende de que exista un tercer término en esta relación (es decir, el punto de vista del espectador), debemos recordar mi advertencia de que este punto de vista está dentro del dibujo, no fuera de él. Evidentemente, este punto de vista no es uno desde el que se vea el todo, sino uno tan situado, parcial, enmarañado con, e interesado como, los del conejo y el pájaro.

Así, mientras mi ontología política se basa en un esfuerzo por rechazar las invisibilidades asociadas al efecto de universalidad del colectivo moderno, el punto de vista que pretende enactuar no es en absoluto el de los colectivos emplazados que la figura del pájaro representa en mi ejemplo. Pero entonces, ¿dónde se asienta este punto de vista? Pues bien, sentar esas bases, crear ese piso, forma parte del experimento de este libro, y comienza con el esfuerzo por liberar analíticamente a los colectivos emplazados de las invisibilidades generadas por el efecto de universalidad con el que están enredados y en tensión. Esto forma parte de lo que llamo moverse en dirección de lo incomún, de hacer evidente que hay algo que excede el mundo único. Para esto buscaré convertir la tensión entre el efecto de universalidad y su no universalidad en una brecha productiva. Se trata de generar analíticamente el máximo contraste posible entre los polos de desplazamiento y emplazamiento (cada uno de los cuales está asociado al efecto de universalidad y a su no universalidad, respectivamente) para que puedan entrar en escena imaginaciones políticas poco consideradas o directamente ignoradas. El espacio creado entre los polos es también el terreno desde el que puedo extraer indicios sobre las dificultades a las que podría tener que enfrentarse una política orientada hacia lo incomún y el emplazamiento.

Ahora bien, para ir situándonos en este terreno voy a proponer la noción de “escala” como una coordenada. En el centro de mi propuesta está lo que Summerson Carr y Michael Lempert llaman una “pragmática de la escala”, que se basa en subrayar el carácter dinámico del concepto y, por tanto, en vez de tomar las escalas como algo ya dado, las toman como procesos de autoconstitución: las escalas se hacen a sí mismas. En este contexto, una pragmática de la escala supone que “la escala siempre involucra la cuestión (y la materialización) de una perspectiva cuidadosamente elaborada que orienta a los actores de formas particulares”.<sup>33</sup>

---

33. Ver Summerson E. Carr y Michael Lempert, “Introduction: Pragmatics of scale”, en *Scale*, University of California Press, 2016, p. 14.

Siguiendo esto, propongo que el balance en la tensión entre el desplazamiento y el emplazamiento en las infraestructuras a través de las cuales los colectivos se afincan puede interpretarse fructíferamente como orientaciones escalares susceptibles de ser contrastadas: las infraestructuras de desplazamiento se inclinan hacia lo grande, mientras que las infraestructuras de emplazamiento se inclinan hacia lo pequeño. Para la pragmática de la escala que sigo aquí, los términos “grande” y “pequeño” no implican un cálculo preestablecido de tamaños, sino que designan puntos de referencia que, puestos en relación con el punto de vista que ofrece el juego entre desplazamiento y emplazamiento, permiten discernir las direcciones en las que las infraestructuras de afincamiento se escalan a sí mismas y a los mundos o colectivos que constituyen.

Al asociar las infraestructuras de desplazamiento y, por consiguiente, al colectivo moderno con lo grande, no estoy repitiendo un viejo argumento de Latour según el cual lo que distingue al colectivo moderno de los demás es que sus redes son más largas o más grandes. Más bien, en esto sigo a Marilyn Strathern cuando (indirectamente) rebate ese argumento mostrando que lo que realmente importa no es tanto la longitud de las redes (pues todas son infinitamente ampliables) sino cómo se “cortan”.<sup>34</sup> En efecto, a no ser que se reinscriba una forma de materialismo modernista que tome en cuenta los microchips pero no los antepasados, no está claro en qué se basa el argumento de Latour para decir que un colectivo (o una red-mundo) es más grande que otro. En mi pragmática de la escala, el criterio es precisamente el balance de la tensión entre el emplazamiento y el desplazamiento (es decir, hacia donde se inclina una práctica o infraestructura), que no son en sí mismos otra cosa que formas diferentes de cortar, establecer límites y fronteras, y articu-

---

34. Marilyn Strathern, “Cutting the network”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2, n.º 3, 1996; Marilyn Strathern, “Divisions of interest and languages of ownership”, *Property relations: Renewing the anthropological tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 214.

lar “redes” (o hilos) como lugar. Así, calificar al colectivo moderno como “grande” implica lo mismo que calificarlo como “universal”, pues ambas palabras indexan en términos escalares la orientación de un modo de afincarse en el que la colonialidad (y sus “efectos de universalidad”) es inherente. Del mismo modo, calificar de “pequeños” a otros colectivos indexa otra orientación que puede adquirir el afincamiento cuando está más preocupado por el emplazamiento.

En los dos primeros capítulos pondré a trabajar algunos de los conceptos que he presentado en esta introducción para así: a) dar cuerpo a lo que representan exactamente lo grande y lo pequeño; y b) exponer los fundamentos para proponerlos como coordenadas para situar desde donde propongo evaluar los “retos trascendentales” del presente, y las posibles relaciones de este punto de vista con otras posiciones dentro de la imaginación política establecida. Para guiarte rápidamente por lo que pretendo hacer, recorro de nuevo a la imagen del pájaro/conejo con la salvedad de que, en principio, ni siquiera sabemos lo que estamos viendo en ella y, por tanto, su equivocidad refleja el enredo real de la forma en que los colectivos (y los existentes) se dan lugar, siempre y completamente enmarañados los unos con los otros. Para orientarnos a través de este enmarañamiento, en cierto modo “estiraré” la imagen en direcciones opuestas, de modo que dos figuras claramente distinguibles se hagan visibles al mismo tiempo, algo así:

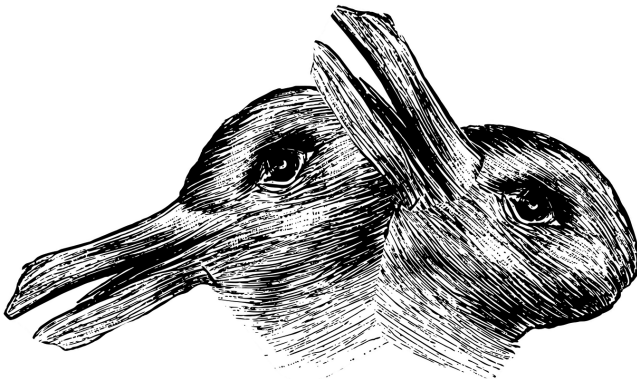


figura 2

Es obvio que estoy manipulando la imagen, distorsionándola, tal vez incluso caricaturizándola, para hacer patentes las figuras del pájaro y del conejo que posiblemente podrías ver en ella –y subrayo “posiblemente” porque si distorsionara la imagen en otras direcciones tal vez aparecerían otras figuras, punto sobre el que volveré en breve. Ahora bien, imagina que no sabes lo que es un conejo ni un pájaro; en ese caso, para que mi “estiramiento” te muestre lo que quiero que veas, primero tendría que caracterizar a cada uno de ellos, por sí solos y/o a través de sus contrastes, ¡aun cuando en realidad, en la imagen (es decir, en la situación etnográfica), nunca “sean” ni por sí solos, ni fácilmente distinguibles! Esta caracterización (por sí solos y/o a través de sus contrastes) es lo que haré en los dos primeros capítulos con lo grande y lo pequeño así como con algunos otros contrastes asociados que ya he introducido (por ejemplo, colectivo moderno y colectivos emplazados; desplazamiento y emplazamiento). Si estás ávido de “una bajada etnográfica”, te pediré que tengas un poco de paciencia. Solo una vez que haya dejado claro en qué consisten lo grande y lo pequeño podrás percibir (en los capítulos 3 y 4) a ambos, cómo se dan lugar (como “son”) en la práctica a través de sus enmarañamientos mutuos, y qué consecuencias se derivan del hecho de que estos enmarañamientos sean asimétricos. Por supuesto, en ese momento también podrás calibrar hasta qué punto utilizar lo grande y lo pequeño como coordenadas ayuda a dar un sentido particular al enredo de las situaciones etnográficas.

El último punto conecta con el comentario que hice sobre la ontología política, que más que una teoría que busque la aplicabilidad general es una propuesta pragmática. Con ello aludía no solo a la definición habitual de pragmatismo como el que se ocupa de la mejor forma de abordar una tarea o un problema, sino también a una forma particular de pragmatismo que reconoce que los problemas no vienen dados “ahí fuera”, sino que se recortan y escenifican a partir de situaciones cuyas complejidades desbordan cualquier recorte concreto o, volviendo a mi analogía, cualquier “estiramiento”. Siempre son posibles otros “cortes” o problematizaciones de una situación (es decir, la

imagen podría estirarse de tres, cuatro o cualquier número de direcciones, en lugar de dos); pero la validez de uno u otro corte/problematización solo puede determinarse a posteriori. Esto se debe a que su validez depende de la capacidad de dicha problematización para influir o marcar una diferencia en el modo en que se “hace” (se concibe, se aborda o se interviene) una situación. Así pues, mi propuesta de utilizar el contraste entre lo grande y lo pequeño (así como entre el desplazamiento y el emplazamiento) como coordenadas para orientar una exploración de las infraestructuras de afincamiento no se plantea como una afirmación del tipo “este enfoque es mejor por tal o cual razón”, sino que su formulación es más experimental: “veamos si, mirándolas de este modo, podemos abordar las cuestiones que nos preocupan de un modo diferente, acaso más capaz”. Por “más capaz” me refiero a una forma de abordar estas cuestiones que contribuya a enactuar el pluriverso; recordemos que, en última instancia, la ontología política trata de enactuar su propio fundamento. Ahondaré más en este pragmatismo recursivo de la ontología política a medida que avance en el libro. Por ahora, permíteme concluir aterrizando un poco esta discusión que ya se ha vuelto demasiado abstracta.

## **RECHAZAR UNA POLÍTICA DEL QUIÉN**

Cuando digo que la ontología política trata de enactuar otro punto de partida para prácticas de mundificación, me refiero a algo tan concreto como encontrar formas en que existentes relativamente desplazados como yo podrían darse lugar por medios otros que las infraestructuras de desplazamiento que parecen ser las únicas “realísticamente” disponibles. En comparación con el modo en que muchos de mis amigos y conocidos Yshiro (y más recientemente Innu) se dan lugar junto a los lugares con los que son –e incluso teniendo en cuenta los estragos que la colonialidad ya ha causado en ellos–, pareciera que yo me doy lugar en un parque de casas rodantes que simultáneamente permite y obliga a sus habitantes a estar siempre más o menos preparados para levantar campamento y mudarse a otro lugar. Además, esta forma de darse lugar a

través de una infraestructura de desplazamiento en constante expansión hace cada vez menos plausibles las infraestructuras de emplazamiento que posibilitan los modos de *ser con* el lugar de esos amigos y conocidos Yshiro e Innu. Por ejemplo, al igual que muchos de mis colegas actuales, conseguí un trabajo bien pagado (que me acercaba a la “vida mejor” que había estado persiguiendo) en la única universidad de la provincia de Terranova y Labrador cuando, gracias a la expansión de las industrias extractivas de la provincia, los recursos financieros eran abundantes. Las infraestructuras de desplazamiento asociadas a esta expansión han alterado profundamente el modo de existencia de muchos Innu con los que me he relacionado al trasladarme a mi nuevo hogar. Y, como ha ocurrido con muchos de mis amigos Yshiro, para muchos de esos Innu también se ha hecho muy difícil sostener infraestructuras de emplazamiento sin depender de diversas infraestructuras de desplazamiento, que a veces incluyen directamente estas propias industrias extractivas. Y, sin embargo, por muy enmarañadas que estén, las infraestructuras de emplazamiento perduran y siguen complicando las operaciones de las infraestructuras empeñadas en deshacer la especificidad de los colectivos emplazados para que así el desplazamiento y la expansión puedan seguir avanzando sin fricciones.

El enmarañamiento del emplazamiento y el desplazamiento en infraestructuras de afincamiento también intensifican la ambivalencia de estas, pues al mismo tiempo proveen facultades o capacidades e imponen obligaciones. En efecto, las infraestructuras de desplazamiento me permiten desligarme de las obligaciones con el lugar –si lo necesito, puedo desplazarme con relativa facilidad para buscar un futuro mejor–, pero también me obligan a ellas; solo sé cómo “ser” con ellas. Las infraestructuras de emplazamiento imponen obligaciones a algunos de mis conocidos Yshiro e Innu hacia sus colectivos, pero también les proveen la capacidad de sostener incansablemente un rechazo a ciertas infraestructuras de desplazamiento. Y mientras yo desearía tener disponible infraestructuras de emplazamiento en mayor cantidad y más sólidas que me ayu-

darán a realizar con menos dificultad mis visiones emergentes de una buena vida (emplazada), algunos de mis conocidos Yshiro e Innu desearían que las obligaciones generadas por sus infraestructuras de emplazamiento no interfirieran tanto con su decisión de adoptar infraestructuras de desplazamiento que hacen posible la realización de sus propias visiones emergentes de una buena vida. Precisamente porque las infraestructuras simultáneamente obligan y facultan, cualquier discusión sobre el desplazamiento y el emplazamiento se adentra en un terreno complejo donde es difícil distinguir entre la elección por propia voluntad, la obligación de la responsabilidad, y la obligación impuesta, y más aún cuando dicha discusión se enmarca en una concepción de la agencia entendida como una cualidad distribuida a través de ensamblajes complejos. Este terreno de discusión es estéril para generar posturas inequívocas que satisfagan un apetito por condenas y/o absoluciones fáciles, pero es un terreno fértil para preguntas difíciles y relevantes sobre los relatos tejidos y enactuados acerca (y a través) de “nuestra” convivencia (buena o mala), es decir, sobre la imaginación política. Sin embargo, mi supuesto es que para que estas preguntas tomen forma, es necesario poner en primer plano una “política del cómo” y, al menos momentáneamente, poner en segundo plano una “política del quién”. Esto es especialmente importante dado los materiales y las fuentes que utilizo en este libro. Temo que se establezca demasiado rápido una asociación entre la política de identidad de la indigeneidad y la política de emplazamiento. Tal asociación, sostengo, empujaría todo el esfuerzo de abrir la imaginación política de nuevo al terreno confinado de la política razonable. Por tanto, es necesario hacer una breve pero rotunda aclaración.

Las cuestiones que me preocupan en este libro son, en general, las diferentes formas en que los colectivos se afincan y cómo estas formas de afincarse generan ciertos efectos (es decir, una política del cómo); en particular, me interesan los tipos de afincamiento que las prácticas o infraestructuras de emplazamiento hacen posible y cómo estos afincamientos pueden ofrecer líneas de fuga a la imaginación política esta-



blecida y el mundo único que generan. No me preocupan las etiquetas identitarias que se puedan atribuir a (o se atribuyan a sí mismos) los practicantes “humanos” (es decir, una política del quién) involucrados con infraestructuras de emplazamiento. Los afrodescendientes, los seringueiros, los campesinos no etnificados de América Latina y una variedad de comunidades rurales y urbanas que, en todo el continente, no encajan en la casilla de identidad “indígena”, pueden participar en prácticas que dan o podrían dar lugar a la materialización de colectivos emplazados, o al menos de colectivos que se inclinen en esa dirección.<sup>35</sup> Del mismo modo, personas que sí encajan de diversas maneras en la casilla de identidad “indígena” pueden estar implicadas en prácticas que son antitéticas a tales emergencias. Sin embargo, también merece la pena subrayar que no se trata de plantear una indigeneidad auténtica (es decir, buena) frente a una inauténtica (es decir, mala) por medio de la adhesión de alguien a prácticas o infraestructuras de emplazamiento, ni de declarar la autoridad relativa de ciertas identidades para “poseer” o representar estas prácticas.<sup>36</sup>

---

35. Ver Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA, 2014; Marisol de la Cadena, *Earth Beings: Ecologies of practice across Andean worlds*, Durham y Londres, Duke University Press, 2015; Christopher Courtheyn, “Territories of Peace: Alter-Territorialities in Colombia’s San José de Apartadó Peace Community”, *The Journal of Peasant Studies*, 45, n.º 7, 2018; Christopher Courtheyn, “Desindigenizados pero no vencidos: raza y resistencia en la Comunidad de Paz y la Universidad Campesina en Colombia”, *Revista Colombiana de Antropología*, 56, n.º 1, 2020; Ulrich Oslender, “Geographies of the Pluriverse: Decolonial Thinking and Ontological Conflict on Colombia’s Pacific Coast”, *Annals of the American Association of Geographers* 109, n.º 6, 2019; Manuela Carneiro da Cunha y Mauro WB De Almeida, “Indigenous people, traditional people, and conservation in the Amazon”, *Daedalus* 129.2, 2000; Daniel Ruiz-Serna, “When Forests Run Amok War and Its Afterlives in Indigenous and Afro-Colombian Territories”, Duke University Press, 2023.

36. Este rechazo preventivo a una asociación automática de mis argumentos con la política de la identidad también inspira dos decisiones editoriales. Una de ellas es la decisión de no discutir en este capítulo referencias a lo que podría denominarse “filosofías indígenas”. Aunque estas referencias han sido siempre fundamentales para mi versión de la ontología política, aquí necesitaba “retrasar” su discusión hasta después de haber explicitado mi

Los puntos anteriores no significan que las cuestiones de identidad no desempeñen ningún papel en la dinámica del emplazamiento y el desplazamiento; de hecho, la identidad se moviliza como palanca en determinadas coyunturas de esta dinámica, como veremos en los próximos capítulos. Sin embargo, la movilización de la identidad dice más sobre la potencia que tienen ciertas categorías en el terreno de la política razonable que sobre prácticas asociadas al emplazamiento y el desplazamiento. Por ello, aunque a menudo se entremezclan, me parece importante distinguir analíticamente entre la política implícita en las prácticas o infraestructuras de emplazamiento y la política identitaria asociada con la indigeneidad. La cuestión de la relación entre estos tipos de política es legítima e importante, pero solo puede plantearse fructíferamente si se establece primero la distinción entre ellos.

Un propósito importante de establecer esta distinción es rechazar la minorización de la política asociada a las infraestructuras de emplazamiento. El concepto de minorización, que tomo prestado de Rita Segato, dirige la atención a una esfera pública que sigue el modelo de una estructura jerárquica binaria en la que el sujeto político universal, el Humano generalizable (el hombre blanco, propietario, heterosexual y patriarcal) ocupa el centro, mientras que todos los demás están minorizados.<sup>37</sup> Estar minorizado significa que uno queda relegado al ámbito de lo particular (cuando no se convierte también en un

---

rechazo a una política del quién. La otra es mi decisión de evitar la práctica de citación habitual que antepone a los nombres de los autores el típico: “El investigador indígena [o etnónimo específico] X argumenta que”. Entiendo la importancia de hacer esto en muchos contextos, pero también hay muchos supuestos problemáticos en esta práctica (sobre el alcance y la autoridad automáticos –o la falta de ellos– que sugiere una rótulo identitario) que van en contra de mi intención de poner en primer plano una política del cómo. Así pues, cito a autores no porque representen a tal o cual grupo identitario, sino porque la forma en que explican los aspectos de las prácticas de emplazamiento con las que están familiarizados ha resonado más conmigo.

37. Ver Rita Laura Segato, “Patriarchy from margin to center: Discipline, territoriality, and cruelty in the apocalyptic phase of capital”, *South Atlantic Quarterly* 115, n.º 3, 2016.

ser inferior). Así, en contraste con el sujeto político universal cuyos asuntos y declaraciones se consideran de interés general, los asuntos y declaraciones de los minorizados se tratan como, precisamente, menores, como si solo les concernieran a ellos y a los que se especializan en sus cuestiones “particulares”. El concepto de minorización ayuda a describir un mecanismo general que, movilizándolo las diversas categorías de diferenciación (por ejemplo, género, raza, clase, orientación sexual, etc.) dentro de la categoría ya universalizada de los seres humanos, al mismo tiempo clasifica su importancia relativa y, según su asignación a la categoría correspondiente, les concede grados variables de autoridad para presentar sus “asuntos menores” en la esfera pública de la política. Podemos ver así cómo, bajo esta apariencia, la minorización está estrechamente relacionada con la dinámica de rankear hechos, que he descrito bajo la rúbrica de la política razonable. De hecho, en la política razonable, las disputas sobre la factualidad suelen implicar también disputas implícitas o explícitas sobre la supuesta autoridad que tienen los sujetos humanos “identificados” de forma diferente para establecer los “hechos” relevantes en un desacuerdo; es precisamente por eso que las cuestiones de autenticidad cobran importancia en la política de la identidad.

Al rechazar la minorización intento evitar simultáneamente (a) que el anzuelo de la política de la identidad me arrastre de nuevo hacia la dinámica de la política razonable y (b) que las prácticas e infraestructuras de emplazamiento sean tratadas como una cuestión menor o, lo que es lo mismo, que se confunda su “pequeñez” con la “minoridad” de la política razonable. Y es en este punto donde te pido, mi querido lector, que te unas a mí en este experimento y ejercites tu imaginación para transponer las ideas que he recogido de mis propias experiencias y lecturas a otros entornos, quizás más cercanos a tus experiencias y preocupaciones como analista, profesional y/o militante. Esta petición es especialmente pertinente si concebís tu entorno como “urbano” (en contraposición a “rural”) y “no indígena”. Aunque las diferencias tan marcadas que estas categorías pretenden describir distan mucho de ser estables e

incuestionables, indican heterogeneidades que no deben, ni pueden, dejarse de lado. Y soy consciente de que, dados los escenarios particulares de la problemática que inspiró originalmente este proyecto, estas heterogeneidades podrían suscitar la duda de si la ontología política, como propuesta pragmática, tiene cabida fuera de las “fronteras extractivas” en las “zonas rurales” o las “comunidades indígenas”. La respuesta concreta a esta pregunta depende en gran medida de ti, pero hay dos cosas que quiero subrayar para ayudar a que la ontología política circule por otros entornos –con todo lo que ello implica en cuanto a lo que carga y lo que podría tener que abandonar para moverse bien, es decir, con consecuencias.

El primer punto que quiero subrayar es que la ontología política surgió de lo que podría describirse vagamente como “entornos indígenas”, porque es allí donde, dada su intensidad, se hizo visible para mí y mis co-pensadores lo que siempre fue obvio para nuestros interlocutores en “el campo”: los conflictos onto-epistémicos que la política razonable niega pero alberga en su núcleo, siempre y dondequiera que esté operando e independientemente de que implique o no a lo que podría etiquetarse como “comunidades indígenas”. Por ejemplo, piensa en cómo la política razonable silencia rápidamente los cuestionamientos sobre la “cosa” que está en juego en un conflicto a través de un comentario despectivo como “abraza-árboles” lanzado a las personas que se encadenan a los árboles programados para ser eliminados por las autoridades de la ciudad, o más prosaicamente e independientemente del escenario, a través de la desestimación indirecta, por considerarla “emocional”, de la negativa de una persona, familia o comunidad a aceptar que algún tipo de beneficio (monetario o de otro tipo) compensará los cambios introducidos en su “modo de vida” por una política o un proyecto de desarrollo que “cualquier persona razonable” debería ver como algo bueno en última instancia. En resumen, es importante tener en cuenta que, como práctica analítica, la ontología política implica una forma particular de interrogar a los conflictos en general para abrir sus potenciales políticos onto-epistémicos más allá de los límites de la política moderna

o razonable. Sin embargo, y este es un argumento crucial que trato de exponer en este libro, esta apertura tiene que hacerse con cuidado, no puede hacerse sin rumbo ni tomarse como un propósito en sí mismo, es decir, debe dirigirse a un problema que la oriente, de lo contrario se convierte en imprudencia. Y es precisamente la cuidadosa puesta en escena de un problema orientador en lo que empezaré a trabajar en breve.

Acá llegamos al segundo punto que quiero subrayar, que es simplemente este: puesto que el extractivismo funciona aquí como la figura arquetípica del colectivo moderno como infraestructura de desplazamiento, sus “fronteras” están en todas partes donde las infraestructuras de emplazamiento, por muy tímidas que sean, se resisten a ser eliminadas. Quizás sea en el intento de hacer un huerto en el parque de casas rodantes; quizás en la iniciativa de una cooperativa de “comprar local”; pero también quizás en las discusiones sobre si deberíamos comer papayas en el Ártico; o en los debates sobre si deberíamos apoyar la exportación de “nuestros” valores (sean los que sean) a otros lugares, que tan lejos, a pesar de qué y a qué precio. Por supuesto, la frontera es mucho más perceptible y evidente para algunos de nosotros allí donde las infraestructuras de desplazamiento se encuentran con infraestructuras de emplazamiento comparativamente más robustas; y, por varias razones, esto suele ocurrir en zonas que podrían concebirse como “rurales”. Sin embargo, lo que no debe perderse de vista es que la “frontera” es fractal, interna a todas las infraestructuras de afincamiento e inherente a su equivocidad. Por tanto, el problema consiste entonces en el equilibrio dentro de las infraestructuras de afincamiento, dondequiera que se encuentren, pues hoy en día y en todas partes parecen inclinarse en gran medida hacia el desplazamiento.

Conectar ambos puntos nos lleva de nuevo a rechazar que una política orientada al emplazamiento se reduzca a una cuestión menor/minoritaria y a mi petición de que ejercites tu imaginación para ayudar a transponer a otros entornos algunas intuiciones que puedas encontrar al leer el libro. En entornos como las zonas “urbanas”, en las que muchos, como

yo mismo y quizás tú, podrían sentir que las infraestructuras de desplazamiento son todo lo que hay, generar infraestructuras robustas de emplazamiento, o devenir pequeño, plantea un reto que dista mucho de ser menor. De hecho, este reto no consiste en solidarizarse con una minoría que “está allá” amenazada por el avance de la frontera extractivista. Se trata más bien de imaginar una buena vida “aquí” que no se base en las infraestructuras de desplazamiento de las que muchos de nosotros tanto dependemos (e incluso amamos). Como argumentaré, el reto consiste en embarcarse en un viaje para dejar de ser lo que somos.

## **PLAN GENERAL DEL LIBRO**

Como he señalado, el libro es sobre todo una invitación a explorar el terreno en el que puede prosperar una imaginación política que dé cabida a lo incomún y cultive el emplazamiento. Para llevar a cabo este viaje, es necesario dotarnos de las coordenadas que seguiremos para entrar en el terreno a explorar. Como reflejo de esto, el libro está organizado así:

La parte I, “Coordenadas para una cartografía de la imaginación política”, está compuesta por los capítulos 1 y 2. Mediante el análisis de historias y visiones de una buena vida con orientaciones escalares divergentes, doy cuerpo a lo que apunto al hablar de lo grande y lo pequeño como coordenadas para nuestra exploración. En el capítulo 1, pongo en conversación los debates sobre el Antropoceno y lo común para mostrar cómo, dada su preocupación casi exclusiva con “hacer común”, o “comunar” –es decir, con preguntas del estilo ¿cómo puede un “nosotros” constituirse a pesar de nuestras diferencias?– la imaginación política establecida puede considerarse generalmente orientada a lo grande. En el capítulo 2, me centro en los proyectos de vida de lo que llamo “colectivos emplazados” y destaco cómo, en tanto imaginaciones políticas, se preocupan (también) por “incomunar”, es decir, por sostener divergencias que generan incomún, una heterogeneidad de modos de existencia, que es en sí misma crucial para todos los existentes y para el pluriverso. Sostengo que esta preocupación pone en

primer plano otra posible orientación de la imaginación política, una orientación hacia lo pequeño. Al explicitar el contraste, el capítulo da las pinceladas finales para que los lectores puedan captar cómo las coordenadas de lo grande y lo pequeño guiarán nuestro estudio preliminar del terreno en la siguiente parte del libro.

La Parte II, "Una exploración preliminar del terreno", se compone de los capítulos 3 y 4 y examina algunos de los retos concretos a los que tienen que enfrentarse los colectivos emplazados para sostenerse como tales a través de sus proyectos de vida. Mi planteamiento general aquí es que esta exploración puede darnos una idea del tipo de desafíos que una política orientada a lo común (implícita en los proyectos de vida en general y no solo los de los colectivos emplazados) debe afrontar para prosperar. Basado en materiales etnográficos producidos a través de mi participación en el proyecto del pueblo Yshiro de Paraguay para "recuperar el yrho" (su territorio tradicional), el capítulo 3 explora cómo, en sus roles de infraestructuras de desplazamiento o de emplazamiento, distintas visiones y prácticas del bien común que parecen mutuamente contradictorias, paradójicamente se convierten en terreno fértil las unas para las otras. Muestro así que los proyectos de vida persisten retejiéndose constantemente como "bien común en pequeño" dentro de los vacíos, huecos e intersticios producidos por infraestructuras de desplazamiento que se interrumpen mutuamente. Concluyo discutiendo por qué la fidelidad al pluriverso es necesaria para apreciar que los proyectos de vida que perseveran en estos huecos delinean una estrategia (por llamarla de alguna manera) de interrupción generalizada a lo grande. Esta estrategia va más allá de la perseverancia en medio de las certidumbres de lo grande y se mueve hacia una afirmación de las posibilidades que abren las incertidumbres de lo pequeño.

En el capítulo 4, me enfoco en un conflicto en curso entre cazadores Innu y agentes y gestores de vida silvestre en la provincia canadiense de Terranova y Labrador, donde se ha prohibido la caza de caribú para salvar a la especie de ser extir-

pada del área. Los Innu rechazan la prohibición pues impide su relacionamiento con el espíritu dueño de la especie. Este conflicto hace evidente un gran obstáculo para abrazar lo pequeño: esto es el poder que tiene lo grande cuando aparece vestido con el ropaje de las demandas que hacen, a los humanos, los no humanos (tales como especies animales) a quienes la ciencia representa y da voz. Indago así hasta qué punto los practicantes modernos de la ciencia (y, por extensión, los practicantes modernos en general) son pasibles de ser enrolados en una cosmopolítica orientada al pluriverso. Esta cuestión, sostengo, es particularmente pertinente cuando está emergiendo una formación de poder “post-natural” en la que la colonialidad encontraría en las crisis ambientales justificaciones aún más convincentes para seguir extendiendo lo grande. Frente a esto, las interrupciones de lo grande parecen necesarias pero insuficientes; deben ofrecerse alternativas para que aquellos que nos sentimos interpelados por las demandas de y las obligaciones hacia lo que llamo “figuras de lo grande” podamos “convertirnos” y alejarnos de ellas.

Concluyo el libro con una reflexión titulada “Relatos de lo pequeño viable”, en la que hago un balance de lo que nuestro estudio preliminar del terreno revela sobre algunos de los retos más evidentes a la hora de poner en práctica una imaginación política que abrace lo incomún y conduzca al emplazamiento. Empecemos a imaginar esa política examinando en el capítulo venidero la orientación de los diferentes relatos sobre la buena vida que informan la imaginación política establecida.



PARTE I  
COORDENADAS PARA UNA CARTOGRAFÍA DE LA  
IMAGINACIÓN POLÍTICA



## CAPÍTULO 1. RELATOS GRANDES

En 1949, el presidente estadounidense Harry Truman lanzó la “era del desarrollo”, prometiendo modernizar el mundo y llevar la prosperidad a toda la humanidad mediante una “aplicación más vigorosa de los conocimientos científicos y técnicos modernos”.<sup>1</sup> Los especialistas en Ciencia del Sistema Tierra sostienen que fue precisamente en esta época cuando todos los indicadores del impacto de la actividad humana sobre los sistemas vitales del planeta empezaron a mostrar un fuerte incremento.<sup>2</sup> Esta famosa “gran aceleración” es clave para la tesis del Antropoceno y traza una conexión evidente entre este “fenómeno” y la modernización, es decir, aquel relato sobre la “buena vida” que, junto a sus prácticas asociadas, empezó a tomar su forma actual en el siglo XVI y se convirtió (y ha seguido siendo) dominante durante los últimos 300 años. A grandes rasgos, este relato puede resumirse así: dado que la naturaleza o la realidad es exterior, trascendente y universal, la concreción de una especie de paraíso es posible siguiendo dos caminos paralelos: por un lado, descubriendo las leyes de la naturaleza, los humanos pueden controlarlas en su propio beneficio; por otro, una vez que todos los humanos sean educados para reconocer la soberanía de esa naturaleza exterior a través de la Razón (y su portavoz privilegiado, la Policía de la Razón), las disputas generadas por el provincialismo de sus tradiciones terminarán, dando lugar así a una verdadera sociedad cosmopolita entre ellos. En este relato, la buena vida quedó asociada a la presunta

---

1. Harry Truman, “...era of development...”, en Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton Studies in Culture/Power/History, Book, Whole (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995)

2. Will Steffen et al., *Global Change and the Earth System: A Planet Under Pressure*, Alemania, Springer, 1ª ed., The IGBP Series, 2004.

primacía del ser humano, al consiguiente derecho a controlar la naturaleza en su beneficio y a la validez universal de tal entendimiento, todo lo cual acabaría traduciéndose a través del tiempo en la presunción de que el crecimiento económico sin fin y la incesante innovación tecnológica, que sustentan al impulso extractivista, son intrínsecamente razonables y de sentido común.

Este ha sido un “gran relato”, ya que se refiere a una comunidad universal de seres humanos (aunque quiénes contaban como plenamente humanos ha variado a lo largo del tiempo) en busca de la buena vida común a escala planetaria: el bien común global. Este relato, la promesa de la modernización, ha sido una infraestructura crucial a través de la cual el colectivo moderno se ha ido afincando y expandiendo sin preocuparse por las consecuencias. Los diversos fenómenos reunidos bajo el rótulo de Antropoceno son los efectos colaterales de perseguir esta visión, que paradójicamente terminan erosionando sus propias posibilidades de realización. Así, los relatos del Antropoceno y las discusiones alrededor de cómo enfrentar este reto transcendental pueden verse como el negativo de esta imagen de un bien común global y, en este sentido, son sus sucesores: heredan el “relato prometedor” de la modernización como una problemática a la que tienen que responder, ya sea reivindicando, reencauzando, o rechazando esa promesa. Esto implica que, en tanto infraestructuras de afincamiento, la orientación de algunos de estos relatos hacia el desplazamiento y lo grande puede ser menos intensa que la del relato de la modernización liso y llano. Hasta qué punto esto es así es una de las cuestiones que exploraremos en este capítulo.

Si bien algunos relatos del Antropoceno han declarado muerta a la modernización, esta sigue adelante; de hecho, sigue encontrando un hogar acogedor en Sudamérica, donde los gobiernos de todas las tendencias ideológicas apenas intentan aplicarle el maquillaje de transición “verde” que muchos gobiernos del “Norte” utilizan para hacerla parecer renovada y viva. Las enormes desigualdades de la región contribuyen a que la salud, la alimentación, la vivienda y la educación sean

problemas urgentes para gran parte de la población, lo que a su vez justifica las agendas gubernamentales de modernización que, basadas en el extractivismo, prometen una solución a esos problemas. Sin embargo, como señalé en la introducción, desde hace ya un par de décadas, esta “solución” está siendo cada vez más cuestionada por una serie de actores colectivos para quienes la modernización no solo es incapaz de responder a las formas particulares en que experimentan esos problemas generales, sino que también constituye un obstáculo para la consecución de sus propias respuestas emergentes. También mencioné que los gobiernos sudamericanos de todo signo ideológico se han burlado constantemente de la oposición popular a sus proyectos extractivistas, tachándola de ser ideológicamente motivada, ingenua o poco realista y, en última instancia, de ir en contra del “bien común” general.<sup>3</sup> Estos enfrentamientos señalan la presencia de diferentes figuras de “lo común” (y sus correspondientes nociones de “bien”). Así, aunque algunos estudiosos y comentaristas lo utilizan con un fin específico (al que volveré en breve), movilizaré el neologismo “comunar” (hacer común) como concepto genérico para referirme a las prácticas que, al agrupar existentes divergentes, buscan hacer realidad algunas de esas figuras de lo común, que son diferentes y, a veces, mutuamente conflictivas. Las prácticas del comunar forman parte de la política, entendida esta como las artes de congregar y mantener juntos a los colectivos, pero no la agotan. Empezar a explorar qué aspectos de estas artes abarca la noción de “comunar”, y cuáles no, es otro de los propósitos de este capítulo.

Al reunir estas exploraciones basadas en las discusiones sobre el Antropoceno y lo común –estas últimas especialmente alimentadas por los debates en América Latina– pretendo establecer la figura de lo grande como un primer punto de referencia o coordenada que me ayude a situar la posición

---

3. Vale indicar, que no me preocupa la cuestión de si las diferentes administraciones están realmente empeñadas en la búsqueda del bien común general; más bien, lo que quiero plantear es que, incluso si realmente trabajasen sin descanso por el “bien común”, seguiría en pie la pregunta sobre qué es ese “común” y ese “bien”.

desde la cual la ontología política propone un diagnóstico de “dónde estamos” y los desafíos que enfrentamos. Comenzaré presentando una visión general de diversas narrativas sobre lo que supone el desafío del Antropoceno y qué tipo de política requiere. Luego paso a discutir a grandes rasgos la forma que han tomado los debates sobre lo común en América Latina. Para terminar, discuto cómo los puntos de contacto y los contrastes entre estos dos conjuntos de debates ayudan a poner en primer plano el predominio del “comunar”, y su consiguiente orientación hacia lo grande, de gran parte de la imaginación política establecida.

## RELATOS ANTROPO(ES)CÉNICOS

Los varios relatos que han emergido en relación con la tesis del Antropoceno constituyen lo que Noel Castree ha llamado con mucho tino “la Antropo(es)cena”, un escenario ocupado por las comunidades epistémicas que “hoy en día hablan con más claridad sobre el presente y el futuro de la Tierra”.<sup>4</sup> En esta sección, me centro en tres “conglomerados narrativos” que discierno en la Antropo(s)cena. A estos conglomerados narrativos los llamo de consenso, de disenso y de composición, respectivamente. En tanto que conglomerados, cada uno de ellos está compuesto por varios portavoces (individual o institucionalmente reconocibles) cuyas narrativas pueden no coincidir exactamente entre sí, pero que, sin embargo, comparten más similitudes entre sí que con los demás con respecto a los criterios que utilizo para mapearlos, esto es, con respecto a cómo conciben el problema del Antropoceno y la respuesta política que este requiere.<sup>5</sup>

---

4. Noel Castree, “Changing the Anthropo(s)cene: Geographers, Global Environmental Change and the Politics of Knowledge”, *Dialogues in Human Geography* 5, n.º 3, November 2015.

5. Hay varios ejercicios cartográficos muy perspicaces de la Antropo(s)cena que acentúan otros “criterios cartográficos”, por así decirlo. Véase Christophe Bonneuil y Jean-Baptiste Fressoz, *The shock of the Anthropocene: the earth, history, and us*, Brooklyn, Verso Books, 2016; Noel Castree, “The Anthropocene and Geography I: The Back Story”, *Geography Compass*, 8,

### *La narrativa del consenso*

El conglomerado narrativo de consenso sobre el Antropoceno es el dominante, y está bien representado en el sitio web *Welcome to the Anthropocene*, albergado, entre otros, por el Programa Internacional Geosfera-Biosfera; el Programa Internacional de Dimensiones Humanas; y el Centro de Resiliencia de Estocolmo.<sup>6</sup> El visitante del sitio puede seguir una “Línea de tiempo del Antropoceno” que, comenzando con la primera aparición del género *Homo* hace 2.5 millones de años en “un periodo caracterizado por una influencia apenas reconocible de nuestros primeros ancestros (*Homo Habilis*) en el medio ambiente”, ilustra el creciente impacto de nuestra especie en el medioambiente a medida que evolucionaba culturalmente desde la caza y la recolección hasta la agricultura y luego la industrialización, siempre en pos de su bienestar. La narrativa es familiar. A cada paso de este proceso de evolución cultural, “nosotros”, los humanos, transformamos cada vez más el entorno natural sin ser muy conscientes de las consecuencias ni preocuparnos por ellas. Con la llegada de la industrialización y la búsqueda explícita de la modernización en la década de 1950, este proceso se intensificó en velocidad y magnitud hasta un punto en el que las consecuencias han alcanzado una escala y un cariz tal que ponen en peligro la propia supervivencia de la especie humana; ¡bienvenidos al Antropoceno!<sup>7</sup>

---

n.º 7, 2014; “The Anthropocene and Geography II: Current Contributions”, *Geography Compass*, 8, n.º 7, 2014; “The Anthropocene and Geography III: Future Directions”, *Geography Compass*, 8, n.º 7, 2014; Jamie Lorimer, “The Anthro-Scene: A Guide for the Perplexed”, *Social Studies of Science* 47, n.º 1 February 2017; Eva Lövbrand, Malin Mobjörk y Rickard Söder, “The Anthropocene and the geo-political imagination: Re-writing Earth as political space”, *Earth System Governance*, 4, 2020.

6. “The Anthropocene | Anthropocene Timeline” disponible en: <https://www.anthropocene.info/anthropocene-timeline.php>

7. Will Steffen, Jacques Grinevald, Paul Jozef Crutzen, John Mcneill, “The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives”, *Philosophical Transactions, Series A, Mathematical, Physical, and Engineering Sciences* 369, n.º 1938, 2011.

No sorprende que en el centro de este conglomerado narrativo se encuentre la Ciencia del Sistema Tierra, cuna de la tesis del Antropoceno, y un variado conjunto de instituciones y programas cuyas funciones van desde la investigación hasta el asesoramiento, pasando por la promoción y el establecimiento de una agenda política “global” sobre el tema.<sup>8</sup> En general, para los enfoques que componen este conglomerado narrativo, el Antropoceno pone de manifiesto un problema de “diseño” en el proyecto de modernización. Este problema consistiría en un conocimiento insuficiente (aunque potencialmente siempre perfectible) sobre cómo funcionan los sistemas naturales de la Tierra y (lo que es crucial) un sistema de gobernanza que a menudo está mal adaptado para responder eficazmente incluso cuando se dispone de información sólidamente fundamentada. Así, durante varios años, la actividad clave de este grupo fue construir una sólida base de conocimientos para argumentar sobre la “realidad” y el carácter multidimensional del problema, al tiempo que se lidiaba con el hecho de que, incluso cuando la información movilizada gozaba de los más altos niveles de consenso entre los científicos, no suscitaba respuestas eficaces por parte del sistema de gobernanza existente. Por ejemplo, en 2009, el Proyecto de Gobernanza de los Sistemas Terrestres diagnosticaba que la gobernanza (entonces existente) de los sistemas terrestres (tratados, acuerdos, etc.) “no garantiza[ba] la coevolución sostenible de los sistemas naturales y socioeconómicos” y planteaba que un reto central a futuro era “la cuestión de cómo los sistemas integrados de gobernanza [podrían] apoyar una coevolución de la naturaleza y las sociedades humanas que conduzca hacia el desarrollo sostenible”.<sup>9</sup>

La cita ilustra cómo este conglomerado narrativo ha concebido la respuesta al reto planteado por el Antropoceno. Los conceptos cruciales aquí son “integración” y “desarrollo

---

8. Harriet Bulkeley y Peter Newell, *Governing Climate Change*, Oxfordshire, Routledge 2ª edición, 2015.

9. Frank Biermann, Michelle Betsill, Joyeeta Gupta, et al., “*Earth System Governance: People, Places and the Planet. Science and Implementation Plan of the Earth System Governance Project*”, 2009, pp. 15-16.



sostenible". El primero conecta con la idea de una división indebida de un único sistema, la Tierra. Así, la integración de escalas, actores, políticas y, sobre todo, los conocimientos de los sistemas naturales y sociales (a través de las ciencias que estudian cada uno) se evoca repetidamente en esta narrativa como un paso necesario en la dirección correcta. El segundo concepto remite a la orientación normativa que tiene la definición del Antropoceno en tanto problema; al fin y al cabo, el Antropoceno es un problema porque pone en peligro el bienestar de la humanidad entendido en términos desarrollistas.

Aunque existen importantes "focos de resistencia", como veremos, en los últimos años diversas organizaciones estatales, empresariales e internacionales parecen haberse acercado a la idea de que la solución al problema pasa por lograr una sociedad global neutra en carbono para finales de siglo, tal y como recomienda el IPCC. Es lo que Bringel y Svampa llaman el "consenso de la descarbonización".<sup>10</sup> Para generar este "consenso" han sido fundamentales los enfoques que pintan el Antropoceno no solo como un reto, sino también como una oportunidad que hay que aprovechar.<sup>11</sup> La trayectoria de los debates que dieron lugar a ideas como un "New Deal verde" en Estados Unidos y el "Pacto Verde" en la Unión Europea

---

10. Bringel, Breno & Svampa, Maristella. "Del 'Consenso de los Commodities' al 'Consenso de la Descarbonización'", *Nueva Sociedad*, n.º 306 (2023): 51-70.

11. Los primeros ejemplos de esta visión van desde las propuestas programáticas del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente hasta las propuestas neokeynesianas de Mariana Mazzucato para un "estado empresarial verde", pasando por el exuberante Manifiesto Ecomodernista del Breakthrough Institute. Véase United Nations Environment Programme (UNEP), *Towards a Green Economy. Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication. A Synthesis for Policy Makers*. (2011). Nairobi: United Nation Environment Programme; Mazzucato, Mariana. "The entrepreneurial state". *Soundings* 49, (2011): 131-142; and Asafu-Adjaye, John, Linus Blomqvist, Stewart Brand, Barry Brook, Ruth de Fries, Erle Ellis, Christopher Foreman, David Keith, Martin Lewis, Mark Lynas, Ted Nordhaus, Roger Pielke Jr., Rachel Pritzker, Joyashree Roy, Mark Sagoff, Michael Shellenberger, Robert Stone, and Peter Teague. "An Ecomodernist Manifesto". Accessed October 19, 2021, <http://www.ecomodernism.org/manifesto>.

es instructiva en este sentido.<sup>12</sup> De ser concebido como un obstáculo potencial para el crecimiento económico, el cambio climático se convirtió poco a poco en el trampolín para relanzar una nueva era de crecimiento económico y prosperidad basada en innovaciones tecnológicas que permitirían la transición hacia una economía verde. La idea de una “transición” (especialmente hacia las “energías limpias”) que promete relanzar el crecimiento económico también ha contribuido a incorporar a los “países en desarrollo” al “consenso”, ya que ataca (más que nada *de iure*) una fuente de preocupación para ellos, a saber, que la transición impediría su propio desarrollo. En efecto, la promesa de inversiones en proyectos relacionados con la energía verde procedentes del Norte Global ha hecho que muchos gobiernos (a menudo endeudados) del Sur Global se muestren muy receptivos a nuevas oleadas de extractivismo (ahora “verde”) que aprovechan el trabajo de base realizado por oleadas anteriores. En este contexto, la Policía de la Razón diría que el “extractivismo verde” es la solución razonable a los efectos no deseados de las formas anteriores de extractivismo porque la última viene equipada con mejores conocimientos y procedimientos (como evaluaciones de impacto ambiental y social y procesos de planificación participativa) que están declaradamente diseñados para evitar consecuencias ambientales y sociales negativas inesperadas, mitigar las esperadas, y garantizar que los beneficios se distribuyan mejor.<sup>13</sup>

---

12. Para una visión general de esta trayectoria, véase Meaney, Thomas “Fortunes of the New Green Deal”, *New Left Review* 138m Nov-Dec 2022, pp. 79-102.

13. Sobre las distintas formas de “extractivismo verde”, véanse Voskoboynik, Daniel Macmillen, and Diego Andreucci. “Greening extractivism: Environmental discourses and resource governance in the ‘Lithium Triangle’”. *Environment and planning E: Nature and space* 5.2, 2022, pp. 787-809; Natacha Bruna, “A climate-smart world and the rise of Green Extractivism”, *The Journal of Peasant Studies* 49.4, 2022, pp. 839-864; y Miriam Lang, Breno Bringel and Mary Ann Manahan (Eds), *Más allá del colonialismo verde: justicia global y geopolítica de las transiciones ecosociales*, Buenos Aires, Clacso, 2023.

En resumen, dentro de este grupo narrativo, el problema que plantea el Antropoceno es que la “humanidad” no puede seguir procurando el bien común prometido por la modernización como hasta ahora, es decir, sin comprender ni gestionar plenamente las consecuencias de sus acciones. Para corregir este problema se necesitan mejores conocimientos y un mejor sistema de gobernanza. Y para conseguirlos se requiere la participación de “todas las partes” del sistema a través de sus portavoces. Así, las ciencias naturales y las ciencias sociales están llamadas a hablar en nombre de los sistemas naturales y sociales frente a una asamblea formada por una variedad de actores institucionales reconocidos (incluidos los distintos niveles del sistema internacional de gobernanza, las corporaciones y las ONG) que en conjunto se considera que representan a la “humanidad” que responderá al desafío del Antropoceno. El reto se define así: ¿cómo podemos movilizar el consenso sobre el problema y su solución, que ha surgido entre estos diversos actores/partes interesadas, para que puedan actuar de forma coherente y concertada? Los acuerdos internacionales, las nuevas tecnologías verdes, los mercados de carbono, las zonas de conservación de la biodiversidad y otras soluciones institucionales o técnicas similares son ejemplos de algunos de los mecanismos que supuestamente pondrán en marcha estas acciones coherentes para gestionar el bien común por excelencia de la humanidad: el planeta Tierra. El supuesto arraigado en esta forma de concebir el problema del Antropoceno y su solución es que la comunidad política (la humanidad) puede articularse mediante el consenso posibilitado por los “hechos” que revelan las ciencias naturales y sociales sobre un mundo o realidad común ya existente. Así pues, el tipo de política que requiere el Antropoceno se sitúa definitivamente en el espacio de la “política razonable” donde, bajo la atenta mirada de la Policía de la Razón, se aceptarán dentro del proceso político las reivindicaciones razonables mientras que las “irrazonables” se excluirán.

### *La narrativa del disenso*

Tomo prestada la noción de “disenso” de los críticos que advierten que la invocación constante de la necesidad como base del consenso para actuar –frente a la globalización económica, las amenazas terroristas o, en este caso, el colapso ecológico– convierte en superfluas las opciones políticas. La crítica se basa en gran medida en una noción de “lo político” que pone de manifiesto que las formas dominantes de concebir la gobernanza del Antropoceno (como aquellas expresadas por el primer grupo narrativo) son “post-políticas”. A grandes rasgos, la crítica “post-política” hace operativa la distinción que Rancière introduce entre la policía y la política.

Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo policía.... Propongo ahora reservar el nombre de política a una actividad bien determinada y antagónica de la primera: la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes. La actividad política es la que ... hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde solo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido.<sup>14</sup>

Volveré sobre esta distinción con más detalle en un capítulo posterior, pero por ahora bastará con indicar que la “política”

---

14. Jacques Rancière, *El Desacuerdo: Política y Filosofía*, Editorial Nueva Visión, 1996, pp. 44-45.

se corresponde con el fundamento ausente de la sociedad (es decir, no hay una razón esencial para que una comunidad se ordene de una forma en particular y no de otra). La policía, por el contrario, se refiere a la concreción siempre contingente de un cierto orden –un reparto de lo sensible, como lo llama Rancière– en el que se reconocen los elementos constituyentes, con sus roles y sus partes.<sup>15</sup> Siempre hay una tensión entre lo policíaco y lo político, pues este último persigue al primero con el disenso, es decir, con la posibilidad de que el reparto de lo sensible pueda ser de otro modo. La política se produce cuando esta tensión estalla y no puede ser negociada dentro de un orden social establecido, sino que requiere su reconstrucción, es decir, una re-partición de lo sensible. De ahí el calificativo de post-políticos para los modos dominantes de gobernanza contemporánea, en los que al disenso en este sentido fuerte se lo declara como inexistente o irrelevante ante coyunturas críticas cuya urgencia no puede más que ser aceptada por todos.

Ahora bien, aunque la crítica “disensual” del consenso, o del orden post-político, surge de una postura específicamente anticapitalista, me parece útil para caracterizar de forma más general las narrativas del Antropoceno que, sin inclinarse siempre a la izquierda, consideran que la defensa de cierto orden, o de cierto reparto de lo sensible, que está implícita en (e implícitamente promovida por) las narrativas del consenso constituyen “el problema” primario, el verdadero reto transcendental que enfrenta el mundo. Veamos esto.

La crítica post-política (anticapitalista) sostiene que al presentar a los fenómenos a los que se refiere como resultado de las actividades de la especie humana, el concepto de Antropoceno articulado por la narrativa del consenso pasa por alto el hecho de que los grupos humanos contribuyen a ellos, y se ven afectados por ellos, de forma desigual. Y lo que es aún más importante, estas desigualdades son inherentes a la configuración socio-natural llamada capitalis-

---

15. Jacques Rancière, “Ten Theses on Politics”, *Theory & Event* 5, n.º 3, traducción de Davide Panagia, y Rachel Bowlby, 2001.

mo, que es en sí misma la causa de esos fenómenos, y por ello el Antropoceno debería llamarse más propiamente el Capitaloceno.<sup>16</sup> En esta versión del Antropoceno, el creciente impacto humano sobre el sistema Tierra no es un efecto secundario de la “evolución natural (cultural)” de los seres humanos, sino parte integrante de una formación socio-natural particular, el capitalismo, que se basa en la apropiación desigual de los bienes comunes de la humanidad –que, en muchos casos, se entiende como la suma total de todos los procesos que hacen posible la vida en la Tierra– y la distribución desigual de las consecuencias socio-ambientales de esta apropiación. Por su naturaleza parasitaria, el capitalismo no puede sino erosionar continuamente sus propias condiciones de existencia y, de forma más general, las de todo lo que existe. La premisa principal que subyace a las posibles respuestas en esta forma de concebir la problemática del Antropoceno está bien expresada por Slavoj Žižek cuando dice que “se puede resolver el problema universal (la supervivencia de la especie humana) solo resolviendo primero el punto muerto particular del modo de producción capitalista”.<sup>17</sup> Cómo resolver este callejón sin salida en particular se convierte entonces en la cuestión clave.

En este sentido, para algunos comentaristas de este conglomerado narrativo, superar el “marco consensual” predominante que describe el Antropoceno como algo que solo requiere una respuesta tecno-gerencial, como la transición a las energías verdes, es de vital importancia. Por ejemplo, Swyngedouw señala que, “la invocación fetichista del CO2 [los gases de carbono] como la “cosa” en torno a la cual cristalizan nuestros sueños, aspiraciones y políticas medioambientales” es un ejemplo perfecto del Antropoceno convertido en

---

16. Ver Andreas Malm y Alf Hornborg, “The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative”, *The Anthropocene Review* 1, n.º 1, January 2014; Jason W. Moore, “Anthropocene, Capitalocene & The Myth of Industrailization II”, *The Anthropocene Review*, n.º 1, 2013, p. 201.

17. Slavoj Zizek, *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, Akal, 2012, p. 343

una cuestión post-política.<sup>18</sup> La proliferación del CO2 se trata como un efecto secundario anómalo que puede atribuirse a un fallo “técnico” del sistema capitalista y no al funcionamiento normal del propio sistema, por lo tanto lo que se necesita es un “parche”, cuya composición surgirá de la participación consensuada de todas las partes reconocidas como interesadas. De este modo, dice Swyngedouw “[e]l problema ecológico no invita a una transformación del orden socioecológico existente, sino que insta a las élites a emprender acciones de modo que nada tenga que cambiar realmente, para que la vida pueda seguir básicamente como antes”.<sup>19</sup>

Contrapropuestas como el Pacto Ecosocial del Sur y el post-desarrollo (en Sudamérica), o el decrecimiento (sobre todo en Europa), entre otras, se posicionan en esta línea crítica respecto al “consenso de la descarbonización”. Desde estas contrapropuestas, el reto vital y más bien inmediato es superar las trampas que el capitalismo tiende para sofocar el disenso y la posible aparición de un cambio “real”, es decir, de un cambio que sea propiamente político en el sentido de que perturbe el orden establecido. Por supuesto, la cuestión de qué podría constituir un cambio real y cómo lograrlo genera acalorados debates entre los que defienden un enfoque incremental y los que piensan que el tiempo ya se ha agotado, o entre los que apuestan por la acción estatal y los que lo hacen por la movilización popular desde abajo o incluso por el activismo violento.<sup>20</sup>

Desde estas perspectivas, entonces, lo que hace que la narrativa del consenso dominante sostenga un orden post-político es, en primer lugar, su presunción de que el “reparto de

---

18. Erik Swyngedouw, “Depoliticized Environments: The End of Nature, Climate Change and the Post-Political Condition”, *op. cit.*, p. 264.

19. *Ibid.*, p. 270

20. Para una muestra de estas diversas posturas y los debates entre ellas véase Robert Pollin, “De-growth Vs A Green New Deal”, *New Left Review* 112, 2018, pp. 5-25.; Giorgos Kallis, “A green new deal must not be tied to economic growth”, *Truthout*, march 10 2019; Max Ajl, *A People’s Green New Deal*, Pluto Press, 2021; Noam Chomsky and Robert Pollin, *Climate Crisis and the Global Green New Deal: the Political Economy of Saving the Planet*, Londres, Verso, 2020; Andreas Malm, *How to blow up a pipeline*, Londres, Verso, 2021.

lo sensible” actual –incluida la definición del problema del Antropoceno como un problema tecno-gerencial, y las soluciones que proponen los portavoces reconocidos– representa todo lo que importa; y, lo que no es menos importante, que este “reparto de lo sensible” se presenta como si no tuviera ninguna alternativa realista. Contrarrestar este “marco consensual” es, por tanto, crucial para que “la cuestión del medio ambiente en general, y del cambio climático en particular, [se] desplace al terreno de lo propiamente político”, es decir, del disenso abierto, donde no se esconda bajo la alfombra el conflicto entre distintas visiones sobre la forma correcta de vivir en la Tierra, inherente a cualquier debate sobre las transiciones.<sup>21</sup>

Como señalé, esta crítica a las narrativas de consenso del Antropoceno provino originalmente de la izquierda, sin embargo, más recientemente hemos visto a la llamada “derecha populista” movilizar argumentos similares. Pero en este caso, no es el capitalismo per se, sino un “orden liberal globalista” (que en la concepción de ultraderecha es sinónimo de un orden izquierdista) y los privilegios de sus élites lo que (según sus críticos) el consenso pretende preservar. Es cierto que las voces más destacadas de esta derecha populista en la escena internacional (como Trump, Bolsonaro, o Le Pen) han pregonado a menudo posiciones abiertamente negacionistas respecto a los fenómenos del Antropoceno, afirmando que se trata de patrañas que las “élites globalistas” utilizan para justificar políticas que van en contra de, y promueven el control sobre, “el pueblo” y sus recursos nacionales o “locales”. Pero, independientemente de estas posturas negacionistas, vale la pena mantener a la vista dos cuestiones sobre la crítica de la derecha populista, ya que hablan de cómo se está reconfigurando la política razonable frente a lo que se presenta como los grandes desafíos del presente.

La primera cuestión es que, al atacar un aparente consenso basado en el conocimiento experto, esta crítica cuestiona la autoridad de la Policía de la Razón, o mejor dicho, a través de las

---

21. Erik Swynghedouw, “Depoliticized Environments: The End of Nature, Climate Change and the Post-Political Condition”, *op. cit.*, p. 270.



denuncias cruzadas entre portavoces de los componentes de ese entramado (es decir, Ciencia, Capital y Estado) pone en evidencia como cada uno de estos buscan privilegiar sus propias lógicas en ciertas coyunturas. Pero más generalmente, la crítica también hace evidente que, en conjunto, los componentes de este entramado sostienen un cierto *statu quo* “liberal globalista”. (En este sentido, la crítica de la derecha se une a la de la izquierda sobre el *statu quo* globalizador neoliberal, aunque, entre otras cosas, difieren en que la primera rara vez denuncia abiertamente el Capital, mientras que la segunda se ve menos inclinada a denunciar la Ciencia, y ambas son ambivalentes hacia el Estado, que aparece alternativamente como herramienta potencial o enemigo de sus propuestas). El segundo asunto por destacar es que, a medida que las crisis medioambientales se hacen más evidentes, los movimientos populistas de derechas han ido pasando de simplemente negarlas a replantear la clave en la que deben ser entendidas. En efecto, los analistas que han estado prestando atención a estos movimientos señalan la aparición de voces dentro de ellos que reconocen que se están produciendo crisis medioambientales, pero las re-enmarcan en relación a sus preocupaciones habituales con la pureza y la supervivencia de la nación y los riesgos que los “foráneos” (los inmigrantes, los “impuros” y/o las élites globales y sus instituciones internacionales, incluyendo las “ONGs”) implican para ellas.<sup>22</sup> Los políticos populistas de derechas también empiezan

---

22. Para un análisis de los cambios en estos movimientos, véase, Bernhard Forchtner ed., *The far right and the environment: Politics, discourse and communication*, Routledge, 2019; Sam Moore and Alex Roberts, *The rise of ecofascism: climate change and the far right*, John Wiley & Sons, 2022. El ideólogo y político francés Hervé Juvin ofrece una versión relativamente coherente del pensamiento populista de derechas sobre esta cuestión. En lo que equivale a una forma de determinismo medioambiental que recuerda al *Blut und Boden* alemán, propone que las soluciones a las crisis medioambientales están ligadas al reconocimiento de que la diversidad etnocultural o civilizacional es insoluble y emerge de medioambientes específicos. En su búsqueda de beneficios, el orden neoliberal globalista ha levantado todas las fronteras desatando así migraciones masivas que amenazan ese vínculo entre personas y lugares. Véase Hervé Juvin, *La grande séparation. Pour une écologie des civilisations*, Editions Gallimard, 2013.

a prestar atención a esto. Por ejemplo, hace poco Marine Le Pen era citada diciendo: “Cuando eres patriota, eres ecologista; cuando eres globalista, no puedes ser ecologista”.<sup>23</sup>

En resumen, la línea que en las narrativas del disenso conecta posiciones sobre el Antropoceno que son en otros aspectos completamente antagónicas es un cuestionamiento del modo en que “las elites” parecen contrabandear la protección de un orden dado, un statu quo, bajo la pretensión de que hay un consenso sobre de qué se trata el problema del Antropoceno y cómo abordarlo. En general, entonces, las narrativas de disenso (re)definen el “problema real” (el capitalismo para unos, el liberalismo global para otros) y luego atribuyen diversos grados de auto-mistificación o mala fe a quienes no aceptan la urgencia de este “problema real”. De este modo, las narrativas de

---

No puedo desarrollar aquí la cuestión, pero es importante reconocer cómo, sin ser exactamente lo mismo, este tipo de argumentos resuenan con los que se esgrimen en política internacional, donde China y Rusia, así como otros muchos países emergentes, exigen cada vez más el reconocimiento de un orden internacional multipolar que, sustituyendo al liberalismo global, respete las “diferencias de civilización”, incluidas las formas de gobernanza “no liberales”.

23. Citado en Bivar, Venus. “The Patriot Ecology of the French Far Right” *Environmental History* 27, n.º 4, 2022, pp. 618-624. Le Pen parafraseaba en gran medida al citado Hervé Juvin. Pero por si alguien pudiera suponer que se trata de un hecho puramente europeo, consideremos los siguientes extractos de un artículo de opinión escrito por dos congresistas estadounidenses, “Si dejamos a un lado por un momento el debate políticamente cargado sobre la inmigración, podemos ver claramente las repercusiones negativas que estas oleadas de inmigrantes ilegales tienen en el medio ambiente. La mera cantidad de inmigrantes ilegales provoca la destrucción de la vegetación, y las zonas desérticas se convierten en vertederos [...]. En su prisa por politizar una crisis, todavía no hemos oído a nuestros colegas demócratas del Comité de Recursos Naturales plantear su preocupación por el daño medioambiental a largo plazo que suponen los cruces ilegales de la frontera”. Véase Bruce Weterman, and Paul Gosar, “The environmental costs of the border crisis”, *Washington Examiner*, March 22, 2021. <https://www.washingtonexaminer.com/opinion/op-eds/the-environmental-cost-of-the-border-crisis>. Sobre los ecofascismos en expansión en Estados Unidos, véase Rueda, Daniel. “Neocofascism: the example of the United States”. *Journal for the Study of Radicalism* 14, n.º 2 (2020): 95-125.

disenso ponen en evidencia que, lejos de ser una cuestión “técnica”, la forma en que se define el problema del Antropoceno (junto con sus soluciones) siempre implica diferentes visiones sobre la forma correcta de vivir en la Tierra. Esta puesta en evidencia puede apuntar ya sea a cuestionar que exista de veras un problema que amerite las “soluciones” que se proponen, o a cuestionar la idoneidad de unas “soluciones” que (a propósito o no) no abordan el “problema real”; pero todas las narrativas del disenso ven la necesidad de conformar un sujeto colectivo (el pueblo, los laburantes, los de abajo) relativamente coherente como un primer paso para poder frustrar o alterar los planes en curso de las elites que están orientados a defender (o seguir desarrollando) el orden establecido. En la medida en que sus críticas se apoyan en la afirmación de tener acceso al “problema real”, este conglomerado narrativo también adopta una forma de política razonable. Y, sin embargo, al mismo tiempo, también pone de manifiesto cómo la autoridad que la Policía de la Razón tiene para distinguir entre lo que puede incluirse y lo que debe excluirse (por irrazonable) en la política, comienza a tambalearse. La tan cacareada era de la posverdad no es más que un síntoma superficial de ello, que se hizo más evidente cuando durante la pandemia de Covid-19 la represión de la “irracionalidad” desobediente se centró en una inusual mezcla compuesta por grupos que incluían desde simpatizantes de la derecha radical hasta “laburantes” que necesitaban ir a trabajar, así como también hippies y veganos generalmente simpatizantes de la izquierda.<sup>24</sup>

### *La narrativa de la composición*

El tercer conglomerado narrativo no niega el papel que desempeña el “sistema global” en la situación del planeta, pero

---

24. A Prasad, “Anti-science misinformation and conspiracies: COVID-19, post-truth, and science & technology studies (STS)”, *Science, Technology and Society* 27, n.º 1, 2022, pp. 88-112; Luisa Liekefett, Ann-Kathrin Bürner, and Julia C. Becker, “Hippies next to right-wing extremists? Identifying subgroups of antilockdown protesters in Germany using latent profile analysis”, *Social Psychology* 54, n.º 3, 2023, pp. 123-135.

subraya que la premisa sobre la que se asienta la “solución” imaginada en el conglomerado narrativo anterior es fundamentalmente errónea. Clive Hamilton, por ejemplo, sostiene que el argumento de que el “sistema natural” se arreglará una vez que el capitalismo (o el liberalismo globalizador) haya sido superado y se haya instaurado un “sistema social” adecuado se basa en una premisa errónea cuando el sistema natural estable que “hemos conocido” durante el Holoceno ya no existe.<sup>25</sup> Lo que ha sustituido a ese “sistema natural” es una incógnita cuya lógica, comportamiento y trayectoria puede ser tan caprichosa como la de cualquier agente intencionado: “en el Antropoceno empezamos a ver que la tierra en su conjunto no es una entidad que se tome a bien ser gobernada”.<sup>26</sup> Esto implica que la noción de política centrada en el ser humano que subyace en los dos conglomerados narrativos analizados hasta ahora es inadecuada para afrontar el reto del Antropoceno, entre otras cosas porque no puede dar cuenta del papel que desempeñan los no humanos como agentes políticos. El conglomerado narrativo compositivista se asienta precisamente sobre esta problemática.

En este conglomerado narrativo, el Antropoceno se ve en gran medida como la consecuencia de lo que, siguiendo a Latour, podemos llamar la “constitución moderna” que estableció una división fundamental entre la naturaleza –es decir, la realidad externa, muda e inerte compuesta por los no humanos– y la cultura, es decir, las perspectivas humanas sobre esa realidad.<sup>27</sup> Según esta “constitución”, los humanos podían disputar sus perspectivas (y eso era la política) pero la naturaleza (la realidad objetiva) era independiente e impermeable a esas disputas. Precisamente por su “independencia”, se suponía

---

25. Clive Hamilton. “Human destiny in the Anthropocene”, en *The Anthropocene and the global environmental crisis*, Nueva York, Routledge, 2015.

26. *Ibid.*, p. 42

27. Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, op. cit.; Clive Hamilton, Christophe Bonneuil y François Gemenne, “Thinking the Anthropocene”, en *The Anthropocene and the global environmental crisis*, Nueva York, Routledge, 2015.

implícitamente que la naturaleza o la realidad proporcionaban el fundamento estable o el escenario para la comunidad política humana, o al menos un límite para sus múltiples y contingentes manifestaciones: en última instancia, fuera cual fuera el motivo de una determinada disputa política, la realidad se impondría como límite. Como señalé al principio del capítulo, esa supuesta exterioridad de la naturaleza se convirtió en el motor del proyecto de modernización. Sin embargo, las consecuencias de tratar a los no humanos, bajo la etiqueta de naturaleza, como una exterioridad independiente de los dramas políticos humanos, se han acumulado en forma de embrollos ambientales hasta el punto de que la propia presunción de exterioridad se ha vuelto insostenible. Así, en lugar del paraíso prometido por la modernización, lo que tenemos es el Antropoceno.

Yo diría que, si utilizara la jerga “post-política” del conglomerado anterior, esta narrativa podría decir que el término “Antropoceno” marca un acontecimiento político en el que el reparto de lo sensible de la modernidad ha sido puesto en cuestión, donde la parte que no tenía parte (es decir, los no humanos) irrumpe con su vitalidad y agencia dentro de la asamblea política que ha sido hasta ahora exclusivamente humana, y así hace evidente “el agravio” en su exclusión.<sup>28</sup> Términos de moda tales como posthumanismo, multiespecies, ensamblajes más que humanos, materialismo vital y realismo agencial, entre otros, reflejan el trabajo conceptual impulsado por este cuestionamiento del reparto moderno de lo sensible.<sup>29</sup> El diag-

---

28. Ver Claudia Sepúlveda Luque, “Swans, ecological struggles and ontological fractures: A posthumanist account of the Río Cruces Disaster in Valdivia, Chile”, *op. cit.*; Jonathan Metzger, “The moose are protesting: the more-than-human politics of transport infrastructure development”, en Metzger, Allmendinger y Oosterlynck, *Planning against the political*, Nueva York, Routledge, 2014.

29. Ver Donna J. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008; Bruce Braun y Sarah J. Whatmore (Eds), *Political matter: Technoscience, democracy, and public life*, University of Minnesota Press, 2010; Jane Bennett, *Vibrant matter*, Duke University Press, 2010; Karen Barad, *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*, Duke University Press, 2007.

nóstico subyacente en muchos de estos tropos es bien captado por la filósofa Jane Bennett:

¿Por qué abogar por la vitalidad de la materia? Porque mi corazonada es que la imagen de la materia muerta o completamente instrumentalizada alimenta la arrogancia humana y nuestras fantasías de conquista y consumo que destruyen la Tierra. Lo hace impidiendo que detectemos (viendo, oyendo, oliendo, sabiendo, sintiendo) una gama más completa de las potencias no humanas que circulan alrededor y dentro de los cuerpos humanos. . . . La imagen de una materia intrínsecamente inanimada puede ser uno de los impedimentos para la aparición de modos de producción y consumo más ecológicos y materialmente sostenibles.<sup>30</sup>

El diagnóstico implica una prescripción: si la situación denominada Antropoceno está relacionada con la exclusión de los no humanos, es decir, la parte que no tenía parte en el “orden político” imperante, entonces responder a esa situación implica hacerlos parte del orden. Sin embargo, es importante subrayar aquí que esta “prescripción” va mucho más allá de la integración de la naturaleza y la sociedad que se suele invocar en los otros dos conglomerados, ya que el diagnóstico que se desprende de estas narrativas compositivas implica un cuestionamiento de estas mismas categorías (naturaleza y sociedad) y una redistribución de las agencias más allá de lo humano. Así, el problema que algunos denominan Antropoceno es percibido por otros como Gaia mostrando su rostro amenazante, lo que Stengers califica como un evento intrusivo que “cuestiona de manera específica los relatos y la cantinela de la historia moderna”, generando una gran incógnita: “la respuesta que nosotros (quienes somos parte de esta historia) seamos capaces de crear al enfrentarnos a las consecuencias de lo que hemos provocado”.<sup>31</sup> Entendido así, el reto que plantea el Antropoceno es imaginar los procedimientos, los dispositi-

30. Jane Bennett, *Vibrant matter*, *op. cit.*, p. xi.

31. Citada en Donna Haraway, *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*, Bilbao, Consonni, 2020, p. 79.

vos material-semióticos y las disposiciones afectivas necesarias para tomar en cuenta esas agencias. “Composición”, o el afín, pero ligeramente divergente “compostaje”, son los términos que Latour y Haraway, respectivamente, proponen para designar los “esfuerzos por ensamblar un cuerpo político capaz de reclamar su parte de responsabilidad por el estado cambiante de la Tierra”.<sup>32</sup>

En contraste con la “política razonable” consensual del primer grupo narrativo –que gira en torno a la expectativa de que los intereses y perspectivas parciales de los sujetos humanos serán sustituidos por el flujo sin obstáculos de “cuestiones de hecho” sobre un mundo ya existente– o la “política razonable” disidente del segundo grupo –que gira en torno a la necesidad de escapar de las distracciones post-políticas a la causa “real” del problema–, la composición gira en torno al reto de articular “asuntos de interés” que reúnan ensamblajes heterogéneos compuestos por una variedad de agencias (humanas y no humanas).<sup>33</sup> Y aquí volvemos al contraste que destaque en la introducción, entre la política razonable (asociada a los dos conglomerados narrativos anteriores) y la cosmopolítica (asociada a este conglomerado, pero también a la ontología política), en la que la primera supone una política preocupada por las perspectivas potencialmente compatibles o enfrentadas sobre un mundo fáctico ya existente, mientras que la segunda está interesada en “la construcción del cosmos en el que todos viven, la composición progresiva del mundo común”.<sup>34</sup> En principio, desde este último punto de vista, el

---

32. Bruno Latour, “Waiting for Gaia: Composing the common world through arts and politics”, en *What is cosmopolitical design? Design, nature and the built environment*, Surrey, Ashgate, 2015, p. 27; Sobre composiciónismo, ver Bruno Latour, “Ensayo de un ‘Manifiesto composiciónista’”, *Fractal* 76, disponible en <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal76BrunoLatour.php>; Sobre compostismo ver Donna J. Haraway, *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*, op. cit.

33. Bruno Latour, *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial, 2008.

34. Bruno Latour, “Turning around politics: A note on Gerard de Vries paper”, *Social studies of science* 37, n.º 5, 2007, p. 813.

único requisito para que las “cosas” participen legítimamente en la tarea cosmopolítica de componer el mundo común es que sean un asunto de interés que reúna a un público, a una asamblea. De este modo, y de cara a los desafíos que supone el Antropoceno, la narrativa compositcionista ofrece una vía más abierta y generosa, aunque tentativa e incierta, para la política entendida como el arte de agrupar y mantener a los colectivos juntos.

\*\*\*

Quiero terminar esta sección subrayando que la caracterización en términos de consenso, disenso y composición me permite situar una serie de respuestas a la pregunta de qué tipo de política sería necesaria ante el Antropoceno. En conjunto, el abanico de respuestas a esta pregunta hace evidente otra pregunta, quizá más implícita, que se aloja en ella. Es lo que yo llamaría la pregunta del alcance: qué es lo que se incluye en la política y cómo se incluye. A medida que pasamos del primer al último conglomerado podemos ver que la política comienza por ser concebida principalmente como una cuestión de organizar el consenso entre los seres humanos para gestionar de forma responsable una naturaleza reconfigurada como la “nave espacial Tierra”, para luego pasar a poner en primer plano el disenso con el fin de abrir la posibilidad de órdenes alternativos que puedan ser más adecuados para abrazar y sostener la vida en la Tierra, y finalmente se concibe como formas de componer un mundo común que dé cuenta de un conjunto ampliado de agencias políticas que trascienden lo humano. Este abanico tiene un eco en los debates sobre lo común, que, aunque en un principio podría parecer que giran principalmente en torno a cuestiones de escala, también lo hacen en torno a cuestiones de alcance.

## **FIGURAS DE LO COMÚN**

A medida que se solidifica el consenso de la descarbonización y se ponen en marcha nuevas olas de extractivismo (ahora, “verde”), los debates sobre “los bienes comunes” han cobrado



aún más visibilidad pública en varios países de Sudamérica, particularmente en el llamado “triángulo del litio” (Argentina, Bolivia y Chile).<sup>35</sup> Cómo se van a gestionar y apropiarse estos “bienes comunes”, codiciados por las agendas de las transiciones, es una cuestión que aparece regularmente en las noticias y en los análisis académicos.<sup>36</sup> Los debates suelen reflejar un guion familiar que opone agendas antineoliberales autodefinidas como progresistas contra agendas autodefinidas como antipopulistas. Ambas agendas afirman tener los mejores planes para movilizar los bienes comunes nacionales en pos del bien común general y acusan a sus adversarios de apropiárselos (indebidamente) para su propio beneficio privado o espurio. Este ir y venir se produce a menudo en un terreno en el que las “comunidades locales” deben enfrentarse a la negación de sus propias visiones del bien común y una buena vida por parte de ambas agendas dominantes; una negación que estas últimas justifican invocando el “bien común general”.

En cualquier caso, estos debates mantienen en el centro de la atención pública dominante una figura particular de lo común como recursos. Dicha figura es clave en una larga tradición de debates en la que, junto con su antítesis de cercamiento/desposesión, el concepto de lo común se centra en la cuestión de como las comunidades humanas gestionan y se apropian de esos recursos. Sin embargo, por debajo de la superficie de estos debates relativamente estrechos sobre los “bienes comunes”, hierve un conjunto de debates más amplio, que se viene desarrollando intensamente en el seno de los movimientos populares de América Latina desde hace casi un cuarto de siglo y que

---

35. Véase Bruno Fornillo coord., “El Litio en Sudamérica. Geopolítica, Energía y Territorios”, Editorial Colectivo, *Ciencia, docencia y tecnología* 32, n.º 62, 2021.

36. Melisa Argento, “Entre el boom del litio y la defensa de la vida: salares, agua, territorios y comunidades en la región atacameña”, en Bruno Fornillo ed., *Litio en sudamérica: geopolítica, energía y territorios*, CLACSO, 2019, pp. 173–220; Grupo de estudios en geopolítica y bienes comunes, *Triángulo del litio: un área de disputa estratégica entre potencias globales en nombre de la transición energética*, Informe para la Fundación Rosa Luxemburgo, Argentina, 2020.

incluyen el significado de términos afines como los de comunidad, lo comunal y, de forma más general, la propia cuestión de qué constituye “lo común”.<sup>37</sup> Estos debates delimitan figuras ligeramente diferentes de lo común que, si bien no son necesariamente contradictorias entre sí, dibujan escalas que a menudo están en tensión entre sí y han sido bastante centrales en las discusiones sobre lo común en este escenario.

La problematización de los “bienes comunes”, entendidos principalmente como una reserva común de recursos, es un buen punto de partida para discutir estas diferentes figuras de lo común. El trabajo de Elinor Ostrom y sus asociados, a menudo invocado en la literatura relacionada con el grupo de narrativas de consenso sobre el Antropoceno, ejemplifica esta idea.<sup>38</sup> Sus críticos afirman que esta asociación hace que la idea de lo común aparezca simplemente como otra forma, junto con lo privado y lo público, de gestionar y apropiarse de los recursos, lo que la hace susceptible de ser capturada como un mecanismo más de gobernanza para mantener al capitalismo.<sup>39</sup> Esto, argumentan muchos, va en contra del significado radical del concepto, que designa una forma de sociabilidad, la forma comunal, que está “en contra y más allá del capitalismo”.<sup>40</sup> En este sentido, Linebaugh afirma que

---

37. Silvia Federici, “Feminism and the Politics of the Commons”, en Maria Hlalvajova y Simon Sheikh, *Former West: art and the contemporary after 1989*, Cambridge, MIT Press, 2017.

38. Para una visión general del enfoque ver Paul Dragos Aligica, Elinor Ostrom, Vincent Ostrom, Charles M. Tiebout y Robert Warren, *Elinor Ostrom and the Bloomington School of Political Economy: polycentricity in public administration and political science*, Vol. 1., Lexington Books, 2014.

39. Carolina Jiménez Martín, José Francisco Puello-Socarrás, Alejandro Robayo Corredor y Mario Rodríguez Ibáñez, “Lo común: alternativas políticas desde la diversidad”, 2017, disponible en: <https://www.bibliotecaplanetapaz.org/bitstream/handle/bpp/81/Lo%20com%C3%BAn-%20alternativas%20pol%C3%ADticas%20desde%20la%20diversidad.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

40. George Caffentzis y Silvia Federici. “Commons against and beyond capitalism”, *Community Development Journal* 49, n.º Supl. 1, 2014.

hablar de los bienes comunes como si fueran un recurso natural es engañoso en el mejor de los casos y peligroso en el peor: los comunes son una actividad y, en todo caso, expresan unas relaciones en la sociedad que son inseparables de las relaciones con la naturaleza. En lugar de como sustantivo, o como una sustancia, sería mejor mantener la palabra como verbo, una actividad.<sup>41</sup>

A la luz de este énfasis en las prácticas, en lugar de hablar de “comunes”, muchos analistas prefieren hablar de “hacer común” – lo que yo llamo, comunar– y se refieren a “lo común” como “los resultados de la producción social que son necesarios para la interacción social y la producción ulterior... Esta idea del común no coloca a la humanidad como algo separado de la naturaleza, como su explotador o su custodio, sino que se centra en las prácticas de interacción, cuidado y cohabitación en un mundo común que promueven formas beneficiosas del común y limitan las perjudiciales”.<sup>42</sup>

La estudiosa feminista Silvia Federici explica que, “si el «bien común» tiene algún sentido, este debe ser la producción de nosotros mismos como sujeto común. Este es el significado que se desprende del eslogan «no hay comunes sin comunidad».”<sup>43</sup> De este modo, lo común-como-sociabilidad se perfila inicialmente como lo que yo llamo común-comunal, que es lo que muchos tenderían a imaginar primero en su mente cuando se invoca la palabra “comunidad”, es decir, un grupo relativamente circunscrito de personas que de alguna manera puede distinguirse de otros grupos. Federici, sin embargo,

---

41. Peter Linebaugh, *The magna carta manifesto*, California, University of California Press, 2008, p. 279.

42. Michael Hardt y Antonio Negri, *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común*, Madrid, vol. 64, Akal, 2011, p. 10; Ver también David Bollier y Silke Helfrich eds., *The wealth of the commons: A world beyond market and state*, Massachusetts, Levellers Press, 2014; David Bollier y Silke Helfrich eds., *Patterns of commoning*, Commons Strategy Group and Off the Common Press, 2015; y David Harvey, “The future of the commons”, *Radical history review*, n.º 109, 2011.

43. Silvia Federici, *Reencantar el mundo: El feminismo y la política de los comunes*, Buenos Aires, Traficantes de Sueños, 2020, p. 171.

aclara que más que referirse a “un grupo de personas unidas por intereses exclusivos que les separa de los otros”, la palabra “comunidad” se refiere a “un tipo de relación, basada en los principios de cooperación y de responsabilidad: entre las personas, respecto de la tierra, los bosques, los mares y los animales.”<sup>44</sup> En este punto, lo común-comunal empieza a resonar con la visión de las narrativas compositivas de las comunidades como colectivos enmarañados y co-emergentes de humanos y no humanos.

Pero, es más, esta figura de lo común como sociabilidad ampliada a lo no humano precipita otra figura (relacionada) de lo común, lo común como vida en sí. En efecto, partiendo de la idea feminista de que, aunque negado analítica y políticamente, el trabajo doméstico de cuidados y crianza es el lugar clave para la reproducción de la sociedad, lo común-como-sociabilidad ampliada se corresponde con la reproducción de la vida misma.<sup>45</sup> Siguiendo a Raquel Gutiérrez Aguilar, se podría decir que, en esta formulación, lo común es al capitalismo y al Estado lo que la esfera doméstica es a las esferas privada y pública, es decir, el lugar del trabajo no reconocido pero crítico que sostiene la capacidad de los otros dos actores/espacios para producir sus formas de valor.<sup>46</sup> Desde este punto de vista, y haciéndose eco de algunas versiones de la narrativa del disenso sobre el Antropoceno, la vida en sí es el “valor” último producido por la forma comunal de sociabilidad (más que humana), un valor que es parasitado mediante procesos de apropiación por el mercado y las formas estatales de sociabilidad. Así, en lugar de hallarse simplemente en una relación de antagonismo con el capitalismo y/o el estatismo, el comunar (o lo común) se concibe simultáneamente como: a) una acción siempre en curso (una infraestructura, diría yo) para reproducir la vida

---

44. *Ibid.*

45. Raquel Gutiérrez y Huáscar Salazar. “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente”, *El Apantle, Revista de estudios comunitarios*, n.º 1, 2015.

46. *Ibid.*, Ver también Silvia Federici, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.

que, en la presente coyuntura, es capturada por el capital y/o el estado; y b) como un conjunto de prácticas concretas que prefijan un horizonte político en el que esta captura será trascendida y donde el “principio de cooperación y responsabilidad” se desplegará sin trabas. No obstante, como pronto veremos, existen desacuerdos tanto sobre los grados de autonomía que la forma comunal conserva frente al capitalismo en el mundo contemporáneo, como sobre si la forma estatal podría, o debería, desempeñar un papel en la realización de lo común como horizonte político.<sup>47</sup>

Las figuras de lo común que surgen de estos debates (es decir, común-como-recursos, común-como-sociabilidad, común-comunal, y común-como-la-vida-en-sí) no se niegan entre sí, sino que operan como tonalidades del concepto. Sin embargo, dependiendo de qué tono se acentúe y con qué intensidad se haga, las invocaciones a “*lo común*” delinean diferentes escalas, muchas veces en tensión entre sí.

### *Las escalas variables de lo común*

Como señalé anteriormente, en los debates públicos predomina la concepción de lo común como una reserva de recursos. Esto implica la “recursificación” de los no humanos, es decir aquello que los modernos llaman “naturaleza”. Hay sin embargo otra “línea interpretativa”, por llamarla de alguna manera, que se opone a esta recursificación de la naturaleza y que ha ido ganando fuerza a la par que la crisis climática se ha ido haciendo más evidente. La expresión más visible de esta línea interpretativa se visualiza en los conflictos medioambientales donde los participantes señalan que no todo se puede tratar como un mero recurso a disposición de los designios humanos. Pero, incluso dentro de este posicionamiento que rechaza la re-

---

47. Como ha señalado Svampa, estos debates son en sí mismos la última iteración de debates de larga duración en los círculos de la izquierda latinoamericana sobre el papel político (o la falta de él) que los llamados grupos “marginales” podrían desempeñar en la realización de un horizonte no capitalista. Véase Maristella Svampa, *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*, Buenos Aires, Edhasa, 2016, pp. 430-436.

cursificación de los no humanos hay divergencias más o menos profundas que bullen apenas bajo la superficie.

El punto puede ilustrarse con el ejemplo icónico que dio Marisol de la Cadena con las protestas contra la minería cerca de Cuzco.<sup>48</sup> Digámoslo así: no es lo mismo resistirse a la “recursificación” del Ausangate sobre la base de que es una montaña que forma parte de un ecosistema vivo (concebido quizás como un bien común regional o transnacional, o incluso como la propia Madre Naturaleza) que hacerlo sobre la base de que es un poderoso ser-tierra (tirakuna) con capacidad para afectar el bienestar de un colectivo particular (el ayllu) del que participa. En efecto, aunque ambas posturas pueden implicar la “vitalidad” del Ausangate, las formas de vitalidad y las relaciones que están en juego no son las mismas, y esto también es válido para el tipo de común que esas relaciones constituyen. Esto se hace sumamente evidente cuando las personas (o incluso las empresas) relacionadas o en contacto con los seres-tierra tratan de hacerse amigos de estos precisamente para llevar a cabo actividades mineras que, desde el punto de vista de la ecología, no serían necesariamente “amistosas”.<sup>49</sup> Lo que quiero destacar con esto es que las divergencias (y el conflicto potencial) que bullen bajo la aparente equivalencia entre medioambiente, y otros conceptos (por ejemplo, madre naturaleza y/o Pachamama) movilizados por grupos que se oponen a la recursificación de los no humanos plantean importantes interrogantes sobre la noción de lo común. ¿Cuál es el alcance de lo común, qué incluye? ¿Son los tirakunas (o la Pachamama) y un medioambiente con derechos (o la Madre Naturaleza) parte del mismo colectivo común? ¿En qué circunstancias, y *que tan lejos*, se sostiene su supuesta “comunalidad”?

---

48. Marisol De la Cadena, *Earth beings*, *op. cit.*

49. Ver José Enrique del Castillo Solano, *Montañas múltiples y regímenes de muerte en el proyecto minero Tintaya-Antapaccay*, disertación doctoral, Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Ciencias Sociales. Mención: Antropología, 2017; Eric Hirsch, “Investment’s rituals:” Grassroots” extractivism and the making of an Indigenous gold mine in the Peruvian Andes” *Geoforum* 82, 2017; y María Guzmán Gallegos, “Gold Owners in Washed Lands”, 2019.

Al decir “que tan lejos” quiero señalar que la pregunta sobre la comunalidad no es solo acerca de su duración, sino también acerca de su espacialidad. Volviendo al ejemplo del Ausangate, de la Cadena relata que, preocupada por cómo iban a reaccionar los seres-tierra ante la minería, la gente del pueblo de Ocongate, el pueblo de sus interlocutores, debatió acaloradamente “sobre la mejor manera de formular [sus] demandas”, y finalmente decidió “subordinar la defensa de los seres-tierra a la defensa del medio ambiente”, ya que esta última sería una causa que el Estado podría reconocer y “tal vez incluso aceptar como justa”.<sup>50</sup> La subordinación de los seres-tierra al medio ambiente habla de cómo “viaja” cada uno de estos existentes en un terreno configurado por asimetrías, y esto, a su vez, nos habla acerca de la producción de escalas. El medio ambiente puede “viajar” ida y vuelta desde Ocongate a la ciudad de Lima y de ahí a todas las demás capitales del mundo con bastante efectividad. Los seres-tierra, por el contrario, no suelen viajar más allá de pueblos como Ocongate, y quizá de una ciudad regional como Cuzco, sin sufrir una gran transformación en algo (por ejemplo, la “cultura” o la “religión”) que pueda viajar tan eficazmente como lo hace el “medio ambiente”. De este modo, y a través de sus capacidades dispares para viajar, el medio ambiente se constituye como una “preocupación global” (y, simultáneamente, como una infraestructura de desplazamiento), mientras que los seres-tierra se constituyen en una “preocupación local” (en el mejor de los casos, una idiosincrasia tolerada de uno de los muchos sitios por los que viaja lo global).

En el próximo capítulo, problematizaré lo que puede significar viajar eficazmente. Por ahora, quisiera destacar cómo el ejemplo del medio ambiente y los seres-tierra habla de una conexión entre el alcance de un común (es decir, los tipos de existentes que incluye) y su escala. La importancia de esta conexión se hace evidente cuando consideramos la relación entre un existente como “los recursos” y el “bien común nacional”. En 2009, el vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Álvaro García Linera, explicaba así por qué su gobierno pre-

---

50. Marisol De la Cadena, *Earth beings*, *op. cit.*, pp. 274-275.

tendía hacer caso omiso de la oposición local a la exploración petrolífera:

En el caso de los pueblos indígenas *minoritarios* de tierras bajas, el Estado ha consolidado millones de hectáreas como territorialidad histórica de muchos pueblos de *pequeña densidad demográfica*; pero junto al derecho a la tierra de un pueblo está el derecho del Estado, del Estado conducido por el movimiento indígena-popular y campesino, de sobreponer el *interés colectivo mayor* de todos los pueblos. Y así vamos a proceder hacia delante.<sup>51</sup>

Este tipo de argumentos, en los que el bien común general se concibe a una escala coincidente con el Estado-nación, mientras que los demás bienes comunes se minorizan, son inextricables de la recursificación. En efecto, una característica de la “naturaleza” concebida como “recursos” es que puede desagregarse como “cosas” aisladas, lo que permite atender simultáneamente al común nacional y a un conjunto de comunes minorizados. Por ejemplo, la tierra concebida como hectáreas de suelo para hacer agricultura podría formar parte de un común minorizado gestionado autónomamente por comunidades o grupos de comunidades organizadas a nivel regional. Del mismo modo, esta concepción de la tierra permite distinguir otros recursos que se encuentran bajo el suelo como parte del común nacional, que debe ser gestionados por el Estado-nación en nombre del bien común general. Y si, para lograr ese bien general, el Estado tiene que destruir la tierra de una comunidad, no hay problema: ¡la misma cantidad de suelo en otro lugar la compensará! Este tipo de desagregación no es posible de la misma manera cuando, en lugar de un recurso, la tierra es en sí misma una infraestructura de emplazamiento para un colectivo de humanos y no humanos densamente enmarañado (como un ayllu).

---

51. Entrevista publicada en *Le Monde Diplomatique*, 11 de septiembre de 2009. Una transcripción de la entrevista está disponible en <https://maristellavampa.net/antisemitismo-olvidos-y-manipulaciones-por-ezequiel-adamovsky-maristella-svampa-y-horacio-tarcus-en-pagina-12-230709>. El énfasis está agregado.



Ahora bien, del mismo modo que la recursificación le permite a García Linera rechazar una noción expansiva de la autonomía y minorizar cualquier común “por debajo” de la escala nacional, también le permite negar legitimidad a las reivindicaciones que podrían restringir la autonomía y minorizar el común nacional “desde arriba” –como cuando la naturaleza, más que como un recurso, se concibe como biodiversidad, sistema planetario, etc., cosas todas ellas que pueden reivindicarse como parte de un común global. En estos casos, y haciéndose eco de la narrativa del disenso que considera que algunas “luchas medioambientales locales” hacen el trabajo de la postpolítica, vemos a García Linera fustigando a los ecologistas que se oponían a la construcción de una carretera en un parque nacional de Bolivia porque supuestamente le hacían el juego a los intereses capitalistas transnacionales que reclaman la Amazonia como “común global” para apropiársela.<sup>52</sup> Vale la pena resaltar cómo este juego con las escalas de lo común es también utilizado por las versiones de disenso de derecha. Baste como ejemplo la forma en que Bolsonaro denunciaba a las organizaciones medioambientalistas preocupadas por la destrucción del Amazonas como parte de un complot de extranjeros buscando apropiarse de los recursos de Brasil y los brasileños.<sup>53</sup>

Esta suerte de juego de equilibrios mediante el cual lo común como recurso puede ser minorizado “hacia abajo” y defendido “hacia arriba” no está necesariamente en contradicción con las concepciones más expansivas de lo comunal como forma de sociabilidad que engendra la vida misma. Sin embargo, en este caso, lo comunal desempeña el doble papel de una forma negativa realmente existente (por ejemplo, las prácticas de supervivencia en resistencia a la captura capitalista) y una forma positiva potencial (la vida en su plenitud); que es solo plena-

---

52. Álvaro García Linera, *Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2012, p. 60-65.

53. Luiz Romero, “How Brazil’s fear of losing the Amazon guides Bolsonaro’s policies towards the forest”, CNN sitio web, martes 22 de junio 2021

mente realizable como universal. Según argumentaba García Linera para actualizar las potencialidades de lo comunal como horizonte de emancipación, los movimientos populares tienen que ganar el control del Estado para así poder “crear relaciones comunitarias expansivas, primero nacionales, luego continentales y finalmente planetarias, que gatillen el cúmulo de fuerzas comunitarias constreñidas y ahogadas por el capitalismo. Al final, la comunidad real será universal, planetaria o no será nada”.<sup>54</sup> En esta visión, el Estado aparece como un instrumento crucial en el tránsito desde la forma negativa a la positiva de lo comunal, y por ello, no es de extrañar que la oposición popular a los designios extractivistas del Estado (concebidos como un vehículo hacia la expansión de lo comunal) fuera ridiculizada por García Linera como errada en el mejor de los casos, y contrarrevolucionaria en el peor.

Voces críticas han señalado que lejos de contribuir a la realización de lo común, estas maniobras de los gobiernos autoproclamados progresistas terminaron reconstituyendo una forma de Estado que no solo permanece servil al capitalismo global, sino que prolonga las operaciones de la colonialidad, reprimiendo y subordinando las diversas formas que adopta lo común en la región.<sup>55</sup> Las referencias a la colonialidad del Estado, que reprime y subordina las diversas formas de lo común, están conectadas con lo que veo como una ligera variación en la figuración de lo común-comunal, donde lo

---

54. Álvaro García Linera, *Socialismo comunitario. Un horizonte de época*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2015, p. 17.

55. Luis Tapia Mealla, *El estado de derecho como tiranía*, La Paz, CIDES-UMSA, 2011; Decio Machado y Raúl Zibechi, *Cambiar el mundo desde arriba: Los límites del progresismo*, La Paz, CEDLA (Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral Agrario), 2016; Silvia Rivera Cusicanqui, “Tipnis. La larga marcha por nuestra dignidad”, en *Piel blanca, máscaras negras: crítica de la razón decolonial*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020; Huáscar Salazar Lohman, *Se han adueñado del proceso de lucha. Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS*, disertación doctoral, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2015; Raquel Gutiérrez Aguilar, Prólogo a “Se han adueñado del proceso de lucha...”, disponible en <http://lobosuelto.com/prologo-a-se-han-aduenado-del-proceso-de-lucha-raquel-gutierrez-aguilar/>

común no solo aparece como grupos distinguibles (es decir, como comunidades) sino también como modos de existencia irreductiblemente heterogéneos. Me baso en el colectivo de investigación dirigido por Raquel Gutiérrez, Mina Navarro y Lucia Linsalata, para discutir lo que implica esta variación, que yo llamo “lo común (propiamente) comunal”.<sup>56</sup> Consideremos el punto con más detalle.

Según Lucia Linsalata, lo “común” nombra una multiplicidad de experiencias organizativas con trayectorias radicalmente diferentes pero que comparten similares lógicas asociativas, las que producen lo común.<sup>57</sup> “Se produce común en una comunidad autónoma zapatista, pero también se produce común dentro de una red de consumidores críticos en Italia; se produce común en una comunidad aymara del altiplano boliviano, pero también se produce común en un huerto urbano de Nueva York”. En este sentido, la escala apropiada de lo común (comunal) no podría definirse a priori, ya que cada experiencia define cuál es su escala apropiada. Aun así, retomando trabajos de Ivan Illich y Leopold Kohr, Linsalata sostiene que la escala apropiada de lo común puede concebirse como una cuestión no de tamaño, sino de proporcionalidad. Lo proporcional se refiere a una adecuación entre la escala de una comunidad y su forma de producir lo que le es común. Para que lo común sea propiamente común, tiene que producirse a partir de “relaciones personales” de cercanía. Linsalata aclara que “la cercanía no es solo ni siempre física, pero implica siempre relaciones personales y no anónimas como las relaciones del capital, relaciones en las que la afinidad, la empatía con el otro y la disposición al encuentro y al acuerdo juegan un rol fundamental”.<sup>58</sup> El cultivo de la cercanía en las relaciones ayuda a una comunidad a auto-

---

56. Para ver algunos trabajos de este grupo visitar:  
<https://horizontescomunitarios.wordpress.com/>.

57. Lucía Linsalata, “Repensar la transformación social desde las escalas espacio-temporales de la producción de lo común”, en *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios: Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019, p. 119.

58. *Ibid.*, p. 118.

limitar la expansión potencial de la escala espacio-temporal de su común, lo cual es importante porque es al interior de estas relaciones cercanas que los miembros de la comunidad pueden participar en la discusión sobre lo que puede ser aceptado y lo que debe ser excluido de ese común. “Cuando una comunidad pierde la capacidad colectiva de establecer los límites de lo que debería ser aceptado o excluido de su hacer en común [es decir, pierde su cercanía], la producción de lo común tiende a diluirse, se deforma, se vuelve fácilmente cooptable, se transforma en otra cosa”.<sup>59</sup> Más adelante volveré sobre una inconsistencia que veo en el uso de la noción de cercanía para concebir lo común. Por ahora, solo quiero señalar que, siguiendo la lógica del argumento, la subsunción del común comunal bajo el (así llamado) común nacional (o global) podría conspirar contra las “relaciones de cercanía” y, así, terminar produciendo algo distinto de un verdadero común.

El argumento de que la absorción del común comunal por un “común más grande” podría acabar burlando la noción de común es consistente con una defensa de la heterogeneidad de los comunes comunales y un rechazo a cualquier tipo de colonialidad. Un punto que, en mi opinión, justifica aún más la importancia de desvincular, a efectos analíticos, la noción de colonialidad de la de modernidad y sus categorías de diferenciación jerárquica, como propuse en la introducción. En este sentido es ilustrativo que, en un contexto de supuesto respeto de parte del Estado Plurinacional a la heterogeneidad de modos de vida en Bolivia, las mujeres indígenas de las tierras bajas criticaran el “andinocentrismo” de las políticas gubernamentales de Evo Morales que en respuesta a la movilización de las mujeres pretendían conectar la descolonización y la despatriarcalización mediante el privilegio de las nociones andinas de complementariedad de género (*chacha-warmi*). Como expresaba una representante de las tierras bajas, Judyth Rivero, esta noción andina no refleja el fuerte sentido de autonomía personal que impregna las relaciones entre los colectivos de las tierras bajas. Por ello, para esta representante, el tipo de des-

---

59. *Ibid.*, p. 120

colonización que proponía el Estado significaba “colonizarnos a la cultura andina, y no estamos de acuerdo con eso”.<sup>60</sup> Este ejemplo ayuda a reafirmar mi argumento de que, en su aspecto más básico, la colonialidad se refiere a la contención y control sistemáticos, cuando no a la supresión lisa y llana, de manifestaciones de la multiplicidad pluriversal. Esto implica que, aunque la colonialidad le es inherente, la modernidad no es su única expresión. En este sentido, se puede concebir la colonialidad de forma más general como la extensión de un modo de existencia en particular, la extensión de “un mundo único” –por utilizar el acertado concepto de John Law– a expensas de otros, independientemente de que el modo de existencia que se está extendiendo exprese o no las categorías o infraestructuras que identificamos como modernas.<sup>61</sup> Con esta noción de colonialidad en mente, paso a examinar los puntos de resonancia y disonancia entre los debates sobre el antropoceno y aquellos sobre lo común.

### **SOBRE ALCANCES Y ESCALAS: EL COMUNAR Y LO GRANDE**

Comencemos con una mirada resumida a los conglomerados narrativos del Antropoceno a través del prisma de algunos de los puntos planteados en los debates latinoamericanos sobre lo común, y viceversa. Para la narrativa del consenso, la idea de lo común no es especialmente problemática, pues parece estar ya bien definido como un reservorio común de recursos de tamaño planetario, más sus gestores humanos quienes (mejor o peor informados) se enfrentan al reto de construir instituciones

---

60. Citada en Silvia Vega Ugalde, “El orden de género en el sumak kawsay y el suma qamaña. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador”, *ICONOS* 48, 2014. Ver también Marianela Díaz Carrasco, “Sociedad abigarrada. Repensando la democracia multicultural en Bolivia. Entrevista a Luis Tapia Mealla (Entrevistas)”, *RELACSO, Revista Estudiantil Latinoamericana de Ciencias Sociales* 1, 2011-2012.

61. Aunque John Law acuñó originalmente el término para referirse a un supuesto fundamental sobre el que opera el colectivo moderno, también es muy apropiado para describir el horizonte que surge de la colonialidad como una práctica más general.

eficientes para administrarlo de forma sostenible. Lo que he llamado la cuestión del alcance de lo común (es decir, el tipo de cosas que se van a tener en cuenta) no es en realidad un problema, ya que, en general, estamos tratando con una misma “cosa” en todas partes (es decir, el mundo único), aunque, en lo particular, esta “cosa” pueda dividirse en componentes de diferentes tamaños. Esto significa que las cuestiones de escala se conciben también como relativamente poco controvertidas. En efecto, aunque la Ciencia del Sistema Tierra complica las definiciones fáciles de “cosas” globales y/o locales, cuando se trata de la gobernanza, la tendencia en la práctica es operar con la imaginación escalar convencional de unidades anidadas dentro de otras según la cual, en términos generales, los dominios de mayor escala engloban a otros más pequeños, y en términos espaciales geopolíticos, lo global engloba a lo nacional, que a su vez engloba a lo local. Esta visión aborda normativamente el posible conflicto entre escalas con versiones más o menos “deslizables” del principio de subsidiaridad. Este consiste en la idea de que las decisiones deben delegarse en la unidad jurisdiccional más pequeña (ya sea un grupo de propietarios privados, una comunidad de usuarios/gestores, un municipio o una mezcla de estos) capaz de gestionarlas en beneficio del común global, a menos que hacerlo pueda generar conflictos entre “unidades”; en tales casos, la toma de decisiones debe “pasarse” a una unidad de nivel superior.<sup>62</sup>

El estatus de lo común en la narrativa del disenso, a su vez, parece ambivalente. Concebido como equivalente a la vida en sí, lo común aparece como algo ya existente, un hecho no problemático, salvo por el hecho de que un sistema capitalista o liberal global está poniendo cada vez más en cuestión su propia existencia (o su naturalidad). Bajo esta óptica, parecería que no hay diferencias fundamentales con respecto a la narrativa del consenso cuando se trata de cuestiones de alcance; en efecto,

---

62. Lee Anne Fennell, “Ostrom’s Law: Property rights in the commons”, *International Journal of the Commons* 5, n.º 1, 2011; Graham R. Marshall, “Nesting, subsidiarity, and community-based environmental governance beyond the local level”, *International journal of the Commons* 2, n.º 1, 2008, pp. 75-97.

aunque se presente como el principio fundamental que subyace a su existencia, seguimos tratando con el mundo único. Sin embargo, una vez que cuestiones de escala entran en la discusión, se hace evidente que las cosas son un poco más complicadas. Para empezar, dado que los diagnósticos en disenso acerca de los retos trascendentales que enfrenta el mundo señalan “al sistema global” como el problema, lo común en ellos no figura simplemente como una realidad, un orden natural o la vida misma, sino más bien como un conjunto de formas de vida reprimidas y/o vampirizadas (cuya escala apropiada, según quien sea el comentarista o analista, debería ser la nacional, la comunal, o incluso la familiar). Para algunos analistas, esto implica que la vida misma –o, en una versión más derechista, el orden natural de las cosas– solo puede realizarse plenamente si el sistema global (capitalista o liberal) cesa en su captura.<sup>63</sup> En esta línea de pensamiento, y en la medida en que pueda utilizarse como instrumento, el Estado-nación puede actuar como amortiguador, protegiendo los bienes comunes de la nación o de la comunidad de los intentos de encapsularlos en entidades mayores; tal vez pueda incluso rearticularlos para lograr la plena realización de lo propiamente común a escala planetaria. Pero incluso dentro del conglomerado narrativo del disenso hay críticas a esta forma de privilegiar el estado-nación como una escala apropiada de lo común, aún si se tratara de un paso intermedio hacia la plena realización de esto último. En gran parte, esto se debe a que, cuando se trata de su realización, parece que más que una abstracción tal como “el orden natural de las cosas” o “la vida en sí”, lo que está en juego son modos de existencia muy heterogéneos, como ponen de manifiesto en América Latina los colectivos que rechazan y/o tratan de impedir la imposición por parte de otros (incluido el Estado) de un común que no han definido de forma autónoma. Sin dejar de estar enredados entre sí, estos modos de existencia delimitan

---

63. Ver Jason Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Londres-Brooklyn, Verso Books, 2015; Mina Navarro Trujillo y Lucía Linsalata, “Capitaloceno, luchas por lo común y disputas por otros términos de interdependencia en el tejido de la vida. Reflexiones desde América Latina”, *Relaciones Internacionales* 46, 2021.

los contornos de colectivos específicos y más o menos estabilizados, con sus propios conjuntos de existentes, relaciones y dinámicas. Así, aunque los conflictos entre estos colectivos y el Estado (o sus promotores) parecen tratarse acerca de determinar la escala de lo común, en la medida en que están en juego cuestionamientos acerca de los existentes que se consideran realmente existentes y relevantes, también implican cuestiones de alcance.

Hemos visto que algunos debates sobre lo común (comunal) en América Latina insinúan lo que yo llamo cuestiones de alcance al insistir en que las expresiones reales de esta “lógica asociativa” solo pueden ser radicalmente heterogéneas. Estas discusiones tienen, por tanto, algunos puntos de resonancia con la presunción base de las narrativas compositonistas de que el mundo común no está dado, sino que tiene que ser compuesto a partir de una heterogeneidad radical. Pero para los compositonistas, esta heterogeneidad radical incluye la agencia de los no humanos. Esto es algo que en gran medida ha estado ausente en las discusiones latinoamericanas sobre lo común como formas de vida concretas y heterogéneas, donde la tendencia ha sido a poner en primer plano la agencia humana. Así, mientras que las cuestiones de escala son bastante centrales en estas discusiones, lo que yo llamo cuestiones de alcance solo se han abordado tangencialmente, si es que se abordan. Esto acaba afectando, sin embargo, a cómo se conciben las escalas de comunes heterogéneos. Esto es evidente en una inconsistencia que, como señalé antes, encuentro en el uso de la noción de “relaciones personales cercanas” cuando se discute lo que distingue al “verdadero” común comunal del común nacional o global que no es propiamente común.

Recordemos que, según estas discusiones, el verdadero común (comunal) podría dejar de serlo y convertirse en “otra cosa” – que solo lleva el nombre de común (nacional o global)– cuando una comunidad pierde la capacidad de definir lo que se acepta y lo que se excluye en su común. El límite a partir del cual se puede decir que se ha perdido esta capacidad lo define supuestamente cada comunidad, *de acuerdo a su especificidad*.



Pero, y he aquí la inconsistencia, si este es el caso, ese límite no puede ser externo y trascendente al común instituido, sino que se va desplazando con él *y con las cosas* que lo constituyen, inclusive su escala. De este modo, si el común comunal es absorbido por un común más abarcador (nacional o global), la propia capacidad de decidir que se ha traspasado el límite queda en entredicho. De hecho, “cosas” (o infraestructuras) como los recursos naturales, los partidos políticos, las nociones de propiedad, las telecomunicaciones globales, etc., son para algunos “humanos” perfectamente apropiadas para (es decir, se ajustan a) el común nacional o global que constituyen: hay procedimientos que se consideran apropiados para que la comunidad o el común así instituido establezca los límites de lo que debe ser aceptado o excluido. La política razonable sería uno de esos procedimientos. En este caso, nada está fundamentalmente fuera de escala, ya que todo se escala más o menos conjuntamente, todo es más o menos proporcionado (aunque nunca llegando a una perfecta coherencia).

En esta situación, el recurso a las “relaciones personales cercanas”, definidas a través de la oposición entre anonimato y empatía, no ayuda realmente a trazar el límite que distingue a un común comunal de escala apropiada de un común de mayor escala (nacional o global) y por tanto no propiamente común. Esto es porque el anonimato ni es lo contrario ni impide la empatía. Uno puede sentir una profunda empatía y sentirse movido a la acción por entidades bastante extensas y más bien abstractas; basta ver como las especies en peligro de extinción, las mujeres que luchan contra el patriarcalismo en Afganistán, y los “niños hambrientos de mundo” movilizan empatías y acciones en los lugares más distantes. Por lo tanto, si la oposición entre anonimato y empatía no es suficiente para definir la cercanía, nos queda solo la proximidad física como criterio básico para definir el límite entre lo propiamente común comunal y lo que no lo es. El problema es que detrás de esto se esconde la figura del “humano” en su imaginado estado “natural”, sin las infraestructuras (que van desde los dioses, a los dispositivos técnicos, a las cadenas de suministro, hasta lle-

gar a visiones de una buena vida) que de entrada hacen posible sus diferentes versiones concretas. No es de extrañar, pues, que cuando los analistas y comentaristas aluden a lo común propiamente comunal, la imagen que se obtiene es la de pequeñas comunidades humanas, con sus propias culturas, reclamando, negociando y disputando entre sí y con el Estado el control de un espacio vital (es decir, un territorio). En consecuencia, lo comunal, entendido como la territorialización de determinadas formas de vida, termina por corresponder con jurisdicciones generadas entre “humanos desnudos” que sostienen sus comunalidades por medio de relaciones de cercanía física.

Aunque una nueva generación de analistas está prestando más atención al papel que, en la composición de los “territorios” juegan los no humanos de todo tipo, la cuestión de cómo estos pueden exceder las jurisdicciones y escalas definidas por los humanos y con qué consecuencias solo está empezando a plantearse.<sup>64</sup> Sospecho que esto se debe, en parte, a que muchos de los que han escrito sobre estas cuestiones se ocupan principalmente de la defensa del común comunal contra su subsunción dentro de comunes “más grandes” (que por tanto, para los analistas, no son propiamente comunes). Así, no ha habido una discusión sistemática sobre cómo podrían relacionarse entre sí comunes comunales radicalmente heterogéneos, cada uno con su propio alcance, conteniendo entidades de escala variable. La imagen que parece surgir por defecto, entonces, es que cuando se frene, si se frena, la apropiación capitalista (o estatista), lo que excede las jurisdicciones definidas por los humanos generaría sus propias instituciones a un nivel superior, permitiendo así la aparición “natural” de un común de mayor alcance, hasta

---

64. Ver Arturo Escobar, “Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur”, *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 11, n.º 1, 2016; María Carman, María Valeria Berros y Celeste Medrano, “Presentación del Dossier # 14. La irrupción política, ontológica y jurídica de los no humanos en los mundos antropocénicos”, *Quid 16. Revista del Área de Estudios Urbanos* 14, 2020; Daniel Ruiz-Serna, *When Forests Run Amok*, Duke University Press 2023; Piergiorgio Di Giminiani, *Sentient lands: indigeneity, property, and political imagination in neoliberal Chile*, University of Arizona Press, 2018.

llegar al común planetario. En esto, creo, no estamos demasiado lejos del mundo único que subyace a la noción de subsidiaridad que mencioné anteriormente. Según esta, los interlocutores en conflicto acordarían delegar en, o crear, una institución por encima de ellos mismos para gestionar un río, un bosque, una montaña, la basura, o lo que sea que tengan en común pero que trascienda la escala de sus respectivas jurisdicciones.

He hablado de los que han escrito sobre estas cuestiones porque cuando atendemos a las prácticas concretas de algunos colectivos, parece que estos si están en sintonía con la noción de que tanto el alcance como la escala (de las cosas que participan en ellos) repercuten en cómo pueden relacionarse con otros colectivos. Recordemos la decisión de los habitantes de Ocatlán de privilegiar el medio ambiente en sus relaciones con el Estado para poder mantener una buena relación con los seres-tierra. Aquí no hay nada que se parezca a una delegación a una escala superior de autoridad de un problema común trans-jurisdiccional, sino una decisión estratégica para, en esta coyuntura específica, articular diferentes existentes cada cual con sus alcances y escalas particulares. Esto insinúa otro tipo de articulación que la mera agregación de escalas, pero tendremos que esperar al próximo capítulo para explorarla a fondo.

Si la agencia de los no humanos ha estado en gran medida ausente de los debates sobre lo común en Latinoamérica, otro tipo de desequilibrio parece prevalecer en algunas versiones de la narrativa “no humanista” compositivista: una concepción de los no humanos que tiende a situar a la ciencia (y en particular a las ciencias naturales o experimentales) como su portavoz privilegiado. En estas versiones, la idea de una post-naturaleza (es decir, una realidad enmarañada y emergente que trasciende la división entre lo humano y lo no humano) choca con la preocupación de cómo incluir legítimamente a los no humanos en la composición de un mundo común. La pregunta que se plantea es: ¿cómo podemos tener en cuenta a los no humanos, reconociendo los límites de las conceptualizaciones humanas,

es decir sin reducir a los primeros a las ideas de los segundos?<sup>65</sup> O para decirlo más claramente, ¿cómo podemos tener en cuenta a los no humanos en sus propios términos? La respuesta que dan algunas versiones de la narrativa composicionista es: escuchando al supuesto portavoz clave de los no humanos, es decir, las ciencias naturales. Esto puede estar implícito en el constante recurrir a esas ciencias para trazar cómo se manifiesta la agencia no humana en los dramas políticos, o explícito en los llamamientos a reconocer que la ciencia proporciona una forma de acceder al mundo en “nuestra ausencia”.<sup>66</sup>

El privilegio que algunos composicionistas conceden a la ciencia como portavoz de los no humanos tiene una consecuencia potencialmente problemática. Al mismo tiempo que se abren a la cuestión de la convivencia con los no humanos, estas versiones composicionistas restan importancia tanto a la tendencia que tienen los no humanos de la ciencia a virar hacia la escala más grande posible (la universal) como a los retos que las relaciones con los no humanos cuya existencia no puede ser verificada por la ciencia (como los espíritus-dueños, los ancestros o incluso simplemente paisajes densamente afectivos) plantean a la constitución de un mundo común. El significado general de esto es que la influencia que ha ganado la noción de post-naturaleza en la imaginación política, especialmente cuando se expresa a través de las narrativas del Antropoceno y los tropos de ensamblajes agenciales o vitales, no implica necesariamente una política más generosa, es decir, alejada de la colonialidad. De hecho, esa influencia de la noción de post-naturaleza podría ser el índice de cambios en las infraestructuras de desplazamiento a través de las cuales se afianza el colectivo moderno (que quizá esté dejando de ser

---

65. Cristóbal Bonelli y Antonia Walford, “Introduction”, en *Environmental Alterities*, Manchester, Mattering Press, 2021.

66. Jensen y Blok ven este “cientificismo” en varias corrientes de los nuevos materialismos y encuentran un ejemplo paradigmático en el libro de Nigel Clark *Inhuman Nature: sociable life on a dynamic planet*, Londres, SAGE publications Ltd, 2011. Ver Anders Blok y Casper Bruun Jensen “The Anthropocene event in social theory: On ways of problematizing nonhuman materiality differently”, *The Sociological Review* 67, 2019.

estrictamente “moderno”). Estos cambios parecen anunciar la aparición de una formación de poder post-natural que, aunque se aleja de alguna manera de la división moderna naturaleza/cultura, sigue generando un mundo único mediante la desautorización implícita o explícita de modos de existencia divergentes. Es por ello por lo que desvincular la noción de colonialidad de la forma específica que adopta como modernidad se está volviendo una necesidad: esto ayuda a sintonizar las sensibilidades analíticas con el modo en que la colonialidad encuentra su expresión a través de los imaginarios políticos que, en tanto infraestructuras de afincamiento, complementan esta formación de poder post-natural que las narrativas del Antropoceno parecen hacer más evidente. Volveré sobre este punto con más detalle en el capítulo 4.

\*\*\*

Poner en conversación los debates sobre el Antropoceno y lo común hace evidente que, a través de su preocupación casi exclusiva con hacer común o comunar, la imaginación política establecida generalmente se orienta hacia lo grande y por tanto mayormente se inclina a ser una infraestructura de desplazamiento. Es cierto que esto debo relativizarlo un poco en relación con los debates sobre lo común comunal, que podrían verse como una excepción, pero solo hasta cierto punto. En efecto, aunque no estén explícitamente orientados a lo grande, en tanto imaginación política, estos debates están profundamente determinados por esa coordenada. Y esto se debe a que su preocupación central es que lo grande llegue a engullirse a los pequeños y heterogéneos comunes realmente existentes. Tengamos en cuenta que en los debates del común comunal los ejemplos y referentes más conspicuos son, por un lado, las comunidades rurales indígenas, que pueden estar enredadas pero preceden y resisten al estado y el capitalismo, o, por otro lado, comunes comunales urbanos (organizaciones de desempleados, fabricas recuperadas, asociaciones de vecinos pobres, etc.) que se formaron al calor de la marginalización a los que el estado y el capital más o menos activamente los sometió; aun

cuando ahora tienen que resistir los intentos que estos últimos hacen para recapturar y vampirizar el valor que producen en tanto comunes comunales. Una consecuencia del aspecto “defensivo” de esta imaginación política es que la pregunta acerca de cómo superamos nuestras diferencias (es decir, como podemos comunar) para defendernos de lo grande, sigue siendo central. Y en esto, los debates sobre lo común comunal se juntan con las otras vertientes de debates sobre el Antropoceno y lo común, donde la formación de grupos a partir de trayectorias y existentes divergentes, es decir, el comunar, aparece como el reto esencial para la política: ¿cómo puede articularse un “nosotros” (por muy indefinido que sea) a pesar de las diferencias? ¿Cómo puede esto hacerse de forma tal que ese “nosotros” pueda vivir bien junto? En el fondo, la cuestión es: ¿qué requiere el comunar?

Con respecto a estas preguntas, se podría decir que para la política razonable que prevalece en las narrativas de consenso y disenso sobre el Antropoceno, la exclusión es un requisito del “comunar”. En efecto, la exclusión implica filtrar lo falso y lo irreal para que “nosotros” (los humanos) podamos ponernos de acuerdo y cuidar de un común ya preexistente. Así, ya sea concebido en términos más o menos concretos como el planeta o como una realidad (u orden natural) universal, estos relatos hacen referencia a “lo grande”. Para los compositores, en cambio, el énfasis en la exclusión es precisamente parte del problema, ya que no existe un único real (común) al que podamos llegar filtrando lo erróneo e irreal; el trabajo de comunar es mucho más complicado, ya que requiere, como mínimo, ser cuidadosos con las exclusiones (y las destrucciones asociadas) que podrían provocar aún más a Gaia, por utilizar la evocadora imagen de Stengers. Sin embargo, existe una tensión entre las versiones del compositismo más preocupadas por componer el mundo común y aquellas más preocupadas por las exclusiones.

Para muchos compositores, el daño que ha causado la modernización es ya tan extendido y las fuerzas que la sustentan tan potentes que no pueden más que compartir la convic-

ción de Latour de que “la pequeñez le está prohibida” a sus inventores –o, yo añadiría, sus herederos.<sup>67</sup> Lo que hace falta es un relato grande, pero “bueno” (es decir, elaborado mediante el debido proceso), como el de “un mundo común”. Sin embargo, algunos comentaristas afines han destacado el potencial excluyente (y colonial) de una cosmopolítica que, demasiado ansiosa por componer un mundo común, podría concluir demasiado rápido que las preocupaciones congregadas que componen “un problema” son fácilmente visibles. La confianza en las ciencias naturales para incorporar a los no humanos a la política, de la que he hablado anteriormente, es un ejemplo de ello. Supuestamente, de ese modo, nos acercamos a dar cuenta de todos los agentes que faltaban, ¡la asamblea puede dedicarse ahora a la labor de componer el mundo común!

El llamado de María Puig de la Bellacasa a poner en escena los “asuntos de cuidado” es un antídoto importante contra este tipo de suposiciones.<sup>68</sup> Inspirándose en los “asuntos de interés” latourianos, pero atendiendo más estrechamente al llamamiento de Stengers a no perder de vista a quienes no tienen poder para representarse a sí mismos o no quieren participar en la composición del mundo común, los asuntos de cuidado ofrecen una forma de atemperar el potencial excluyente de una cosmopolítica orientada a tal fin.<sup>69</sup> La noción de

---

67. “En razón de los crímenes que [Europa/Modernidad] ha cometido, la pequeñez le está prohibida”. Bruno Latour, *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, Taurus (Edición Kindle), 2019, p. 126. Lo “pequeño” a lo que Latour se refiere en este pasaje está asociado a “lo local”, es decir, la otra cara de “lo global”. Dentro de esta contraposición “modernista” (que Latour por cierto rechaza), lo global se equipara a lo universal, mientras que lo local se equipara a lo particular auto-contenido, y de ahí que lo “pequeño” tenga, para Latour, la resonancia del nacionalismo xenófobo. Aunque comprendo que no estamos hablando del mismo “pequeño”, me parece revelador respecto a la imaginación política establecida que Latour no imagine lo pequeño como algo distinto de lo local. Volveré sobre este punto en la conclusión.

68. María Puig de La Bellacasa, “Matters of care in technoscience: Assembling neglected things”, *Social studies of science* 41, n.º 1, 2011.

69. En el centro del llamamiento está la idea feminista de que: a) la labor de cuidado –definida ampliamente como “todo lo que hacemos para mantener,

“asuntos de cuidado” acentúa que, en mundos profundamente estratificados, “las preocupaciones invisibilizadas no se hacen visibles simplemente siguiendo las preocupaciones articuladas y ensambladas que componen una cosa, ni la generación de cuidados se produce contando los participantes presentes en una problemática”; más bien, hacer visibles ciertas preocupaciones, y generar cuidado hacia ellas, requiere el trabajo activo de la crítica.<sup>70</sup> Al tratar de fomentar nuevos vínculos y cuidados hacia participantes y preocupaciones hasta ahora ausentes, los asuntos de cuidado indican una disposición a permanecer activamente abiertos para evitar y contrarrestar la exclusión precipitada de lo que podría considerarse menos importante y/o sacrificable en el proceso de comunar un mundo común. Al fin y al cabo, ¡es precisamente la exclusión descuidada de reales heterogéneos lo que, según muchos compositonistas, ha estropeado el planeta!

Quienes están más intensamente preocupados por estas exclusiones puede que se sientan más atraídos por la sugerencia de Haraway de que los relatos que se necesitan deben ser menos categóricos y aspirar a ser, como su Chthuluceno, solo “lo suficientemente grandes como para reunir las complejidades y mantener los límites abiertos y ávidos de conexiones nuevas y antiguas sorprendentes”.<sup>71</sup> Estas versiones del compositonismo están menos ansiosas por la necesidad de componer un relato grande y más preocupadas por asegurarse de que las propias condiciones de posibilidad para el florecimiento multiespecies en la Tierra no sean arrasadas en búsqueda de aquel. Pero incluso si en su límite, yo diría que los relatos suficientemente grandes siguen orientados a lo grande. Me imagino a lectores que en este punto se agarraran la cabeza en señal de incredulidad. ¿Cómo puedo afirmar que algo tan cuidado-

---

continuar y reparar “nuestro mundo” para que podamos vivir en él lo mejor posible”– está invisibilizada por el pensamiento patriarcal y, b) que contrarrestar esta invisibilización requiere el trabajo activo de la crítica.

70. *Ibid.*, p. 94

71. Donna Haraway, *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*, op. cit., p. 156



samente situado como los relatos de Donna Haraway están orientados a lo grande, aunque sea en su límite? En este punto solo puedo pedir un poco de paciencia, desarrollar plenamente el significado de mi uso del término “grande” requiere más trabajo y, antes de terminarlo, puede que tenga que generar un poco más de exasperación.

Como adelanté en la introducción, propongo lo grande como una coordenada para situar la forma en que diversos imaginarios políticos (incluida mi ontología política) establecen su problemática. Pero como coordenada, lo grande también desempeña el papel de contenedor conceptual: de lo universal (o mejor, del efecto de universalidad), del mundo único, de lo global, del mundo común y, más generalmente, del efecto escalar del comunar (es decir, de cómo el comunar genera escalas con tendencias expansivas). Por supuesto, aunque puede haber alguna yuxtaposición entre ellos, estos términos no se conectan con las mismas visiones políticas; de hecho, en algunos casos, enmarcan visiones mutuamente antagónicas. Pero es precisamente su orientación escalar compartida lo que la etiqueta “grande” pretende subrayar, una orientación que se expresa a través de preocupaciones por comunar que pueden desplazarse desde la mera agrupación de multiplicidades (es decir, la delineación de existentes específicos), a la agregación, y luego a la expansión, convirtiendo así todos esos imaginarios políticos, por lo demás diversos, en infraestructuras de desplazamiento.

Pero hablar de lo “grande” en el vacío no tiene sentido. El término convoca una comparación, otro punto de referencia o coordenada, lo pequeño. Lo que yo llamo proyectos de vida, como prácticas concretas, nos ofrecen este punto de referencia. En tanto relatos de una buena vida para un colectivo determinado, es decir, como imaginación política, no tratan del Antropoceno ni se ocupan exclusivamente de lo común, pero, en su contrastante “pequeñez”, los proyectos de vida ponen en relieve como la imaginación política establecida, que se moviliza en las discusiones de ambos temas, esta predominantemente orientada a lo grande. Entonces, a explicitar este otro punto de contraste nos dedicamos a continuación.



## CAPÍTULO 2. RELATOS PEQUEÑOS

La primera vez que oí el término “proyectos de vida” fue a principios de la década de 1990, en boca de un líder del pueblo Yshir, Don Bruno Barras, quien utilizaba el término para trazar un contraste entre el relato moderno de una buena vida y aquel según el cual vivía su pueblo. Más que tratarse del contenido putativo de los respectivos relatos en juego, la distinción que él trazaba se refería a sus fundamentos y orientaciones respectivas. Don Bruno pensaba que los proyectos de desarrollo fracasaban continuamente en su propósito de llevar la buena vida a los Yshiro porque el relato sobre el “bien” que los orientaba surgía de otros lugares y experiencias y no tenía en cuenta la realidad en la que vivían los Yshiro. Por el contrario, sostenía él, los proyectos de vida de los Yshiro surgían y respondían a las especificidades de esa realidad, y por tanto era a esos proyectos de vida a los que debían dirigirse los recursos y esfuerzos invertidos en los proyectos de desarrollo. Y de hecho, a lo largo de los años, he sido testigo de cómo los Yshiro constantemente se involucran con proyectos de desarrollo para re-dirigir recursos hacia sus propios proyectos de vida.

El concepto de “proyectos de vida” me hizo evidente que los relatos Yshiro sobre la buena vida no son una reacción (a favor o en contra) frente a los proyectos de desarrollo o modernización sino que son emergentes: tienen sus propias raíces en la especificidad de un modo de existencia concreto. Por supuesto, tras décadas de colonialismo, el desarrollismo y sus efectos formaban parte de esa especificidad, pero solo una parte. En este sentido, el concepto de proyectos de vida también hacía alusión a las múltiples formas en que las infraestructuras de desplazamiento asociadas con la agenda de la modernización pueden formar parte de otros colectivos sin sobredeterminar el devenir de sus relatos y visiones de una buena vida. Esto

permite introducir una distinción útil para discernir prácticas e infraestructuras que a menudo están tan profundamente enmarañadas como nuestro ejemplo del conejo/pájaro, una distinción que gira en torno a las orientaciones de diferentes prácticas de una buena vida. Para sus promotores, el relato de la buena vida que encarna la noción de desarrollo no surge de un lugar y un conjunto de experiencias particulares, sino que es universal. En este contexto, el término proyectos de vida abre un espacio conceptual para relatos y prácticas de una buena vida que están destinados a ser diferentes entre sí precisamente porque, en contraste con el (supuesto) universalismo del desarrollo, comparten una orientación primordial hacia la especificidad del lugar. Debido a esta orientación, en general los proyectos de vida encarnan “relatos pequeños” sobre la buena vida, relatos que, en lugar de asumir (o incluso aspirar a) el estatus de universales, se preocupan fundamentalmente de potenciar su propia plausibilidad en medio de otros relatos sobre la buena vida.

En este capítulo, me interesan especialmente los proyectos de vida asociados a lo que llamo “colectivos emplazados”. Antes, definí provisionalmente el término “emplazamiento” como el efecto de una forma particular de la atención que las infraestructuras a través de las cuales los colectivos se afinan deben prestar, en general, a la multiplicidad específica que constituye un lugar. Indiqué que lo que caracteriza a esta forma de atención es que va un poco más allá y también se orienta a cultivar esa multiplicidad. A veces, este “ir más allá” de la atención acaba prevaleciendo, aunque solo sea un poco, sobre el imperativo de desplazamiento en una determinada infraestructura, convirtiéndola así en una infraestructura de emplazamiento. Por tanto, y en la medida en que están fuertemente orientados a la especificidad del lugar, los proyectos de vida pueden considerarse, en general, infraestructuras de emplazamiento. No obstante, dado que su preocupación por la especificidad del lugar puede tener una intensidad variable, *no todos los proyectos de vida acaban generando colectivos emplazados*. Y aquí aparece otra capa de complejidad asociada a la palabra

“emplazamiento”, que en este caso pretende señalar una forma muy particular de afincamiento. He tomado prestada la palabra “emplazamiento” de la geología, donde describe el proceso por el que la roca ígnea (es decir, la lava) rezuma en rocas más antiguas dando lugar a una nueva formación mineral que solo mediante intensos procesos químicos y mecánicos (como la minería) puede separarse en “componentes”. Es esta intensidad de adherencia y amalgamiento, resistente a ser partida, lo que quiero captar con la palabra “emplazamiento”. Aquellos casos en los que portavoces “humanos” expresan que ser separados de los lugares con los que son resultará en su destrucción es la imagen más sucinta que puedo invocar para transmitir lo que está en juego en esta forma particular de afincamiento.

Los colectivos emplazados no son la única materialización de la orientación general de los proyectos de vida hacia la especificidad del lugar, pero sí que son la más intensa. Y es por esta razón por la que me interesan especialmente sus proyectos de vida: ofrecen el contraste más fuerte tanto con la orientación hacia lo grande de la modernización y sus sucesores del Antropoceno, como con el dominio correlativo que tiene la preocupación con el comunar en la imaginación política establecida. Este contraste me permitirá dar las últimas pinceladas al sistema de coordenadas que utilizaremos posteriormente para nuestras incursiones al terreno en el que podría prosperar una imaginación política que dé cabida a lo incomún y al emplazamiento.

Comienzo con una caracterización de algunos de los elementos que, bajo la rúbrica de principios generales, constituyen a los proyectos de vida de los colectivos emplazados (y a estos mismos colectivos) como una versión particularmente intensa de infraestructuras de emplazamiento. En la segunda sección, discuto la espacialidad de los colectivos en general, y de los colectivos emplazados en particular, para hacer evidentes importantes consecuencias analíticas sobre los “límites” como escenarios privilegiados donde se despliega la cuestión política fundamental de cómo vivir bien, juntos. En la tercera sección, discuto la forma atípica (en relación con la imaginación política

establecida) en la que los colectivos emplazados abordan esta cuestión. Para terminar, hago balance de cómo los proyectos de vida de los colectivos emplazados pueden escenificarse como ejemplo de lo “pequeño” y ponerse en contraste con lo “grande”, con el fin de abrir la imaginación política hacia una descripción ligeramente reformulada del lugar en el que nos encontramos, la problemática que enfrentamos y de los horizontes que podemos vislumbrar desde allí.

### **INFRAESTRUCTURAS DE EMPLAZAMIENTO**

Con el fin de caracterizar los proyectos de vida de los colectivos emplazados, propongo partir de una serie de supuestos o principios muy generales que intelectuales familiarizados con estos colectivos suelen extraer de las prácticas que los engendran. Nótese que la presunción aquí es que las prácticas, la forma en que se hacen “cosas”, preceden a los principios. Así, aunque pueden estar inscritos de forma más o menos explícita en una variedad de formas (incluidas, pero no restringidas a los relatos de origen), estos principios solo pueden distinguirse a través de una cuidadosa observación, selección y destilación de ciertos patrones en prácticas concretas e históricamente situadas (es decir, cambiantes). En la medida en que son mayormente obvios para sus practicantes y, por tanto, no requieren mención especial, estos “principios” verdaderamente aparecen como infraestructuras, en este caso de emplazamiento.

El primer principio a considerar es el de relacionalidad, la idea de que todo lo que existe está intra e interconectado. Cabría argumentar que la orientación hacia la especificidad del lugar—es decir, la singularidad del nudo que forma un conjunto de hilos de relaciones en un lugar determinado—fomenta una atención aguda y una experiencia íntima de la codependencia y la coemergencia que implica la relacionalidad. Es importante subrayar que la relacionalidad no es simplemente la idea de que existen relaciones entre existentes discretos, sino que esas relaciones preceden y apuntalan la formación de los existentes que componen un determinado colectivo. La relacionalidad

implica que no hay un exterior absoluto y, por tanto, no es posible el binarismo. Esto no significa que no puedan hacerse distinciones; sin embargo, estas se basan en la ubicación y la orientación. El hecho de que esta noción, que se da por sentada dentro de los colectivos emplazados, se haya convertido en la “novedad teórica” que los debates sobre ontología en las ciencias sociales (que vimos en la introducción) han aportado laboriosamente, es revelador de lo arraigada que se ha vuelto su negación por el relato moderno de una buena vida.<sup>1</sup>

En los colectivos emplazados, la relacionalidad en este sentido fuerte funciona como la clave interpretativa predominante para comprender los fenómenos y constituye el fundamento de las prácticas de las que se pueden deducir otros principios.<sup>2</sup> Daniel Wildcat subraya que esta clave interpretativa, basada en “la experiencia y el ensayo y error empíricos”, engendra una serie de premisas cruciales para la política y la ética:

En primer lugar, las cuestiones de política pública en las cosmovisiones nativas implican la consideración de los derechos o, podríamos decir más exactamente, siguiendo a Deloria, de las “personalidades” de las plantas, los animales y las características físicas del mundo natural, por ejemplo, la tierra, el aire y el agua, así como nuestras relaciones entre los seres humanos... En segundo lugar, los objetivos de esta teoría indíge-

---

1. Y es precisamente por esta misma razón por la que esas discusiones sobre ontología, especialmente en la semiótica material, me permitieron articular en un lenguaje “escuchable” dentro de la academia lo que encontré en mi trabajo con los Yshiro, que excedía las categorías de análisis que yo estaba acostumbrado a emplear. En otras palabras, lejos de “descubrir” algo nuevo (lo que dudo que nadie haya pretendido), las discusiones sobre ontología han ayudado a abrir el “campo de las categorías” para que los que estamos fuertemente moldeados por el efecto de universalidad del colectivo moderno podamos captar mejor algo de lo que los portavoces de los colectivos emplazados han estado diciendo todo el tiempo. No es de extrañar, por tanto, que muchos de los principios que discuto aquí resuenen con mi discusión en la introducción de algunas ideas inspiradas en “fuentes académicas” de la ontología política.

2. Vine Deloria Jr. et al., *Spirit & Reason*, Coloradom, Fulcrum Publishing, 1999, pp. 32-39.

na son prácticos y utilitarios en un sentido parecido al *summum bonum* de Aristóteles; sin embargo, como se ha destacado anteriormente, el marco para evaluar el *summum bonum*, o el “bien mayor”, no es la sociedad humana, sino el ecosistema o el entorno natural que forma la propia comunidad política y ética en el sentido más amplio. En resumen, el punto de vista nativo aboga por una comprensión de la esfera pública, que incluye a muchas personas, incluidas muchas otras que no son humanas... En tercer lugar, y en contra de muchas interpretaciones erróneas de las cosmovisiones nativas, casi todas las cosmovisiones indígenas norteamericanas que conozco consideran que el mundo es dinámico, no estático. Estas visiones reconocen los principios biológicos y físicos de la emergencia, especialmente en sus relatos de la creación...<sup>3</sup>

Mientras que la última premisa expuesta en la cita expresa el principio general de relacionalidad, las otras dos expresan lo que llamaré el principio de simetría de valor. Este último se refiere a la idea de que todo/todos en la colectividad son valiosos porque todo desempeña el papel de una infraestructura para el colectivo, todo desempeña un papel para que el colectivo surja continuamente y se mantenga junto como tal, y por tanto no es política ni éticamente aceptable privilegiar sistemáticamente a algunos de sus “miembros” en detrimento de otros.<sup>4</sup> En consecuencia, la valorización asociada con la distinción entre

---

3. Daniel Wildcat, “Indigenizing Politics and Ethics: A Realist Theory” en *Power and Place Indian Education in America*, Colorado, Fulcrum Publishing, 2001, pp. 87-89.

4. Como ha argumentado Marshall Sahlins, lo que yo llamo simetría de valor no siempre implica la ausencia de jerarquías de otro tipo entre los existentes. Sin embargo, como sugiere Signe Howell, a la inversa, no todas las relaciones jerárquicas implican asimetrías de valor. Aquí entra en juego de nuevo mi argumento general sobre pensar en este tipo de contrastes en términos de grados y no de absolutos. Véase Marshall Sahlins, “The original political society”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7, n.º 2, 2017, pp. 91-128; Signe Howell, “Rules without Rulers?” *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7, n.º 2, 2017; Marshall Sahlins, “In anthropology, it’s emic all the way down”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7, n.º 2, 2017.



lo humano y lo no humano (cuando y si se hace) no tiene el mismo significado que en el colectivo moderno. Así como señala Ailton Krenak, un punto de divergencia con el colectivo moderno se hace evidente en la concepción que este tiene de los no humanos como recursos:

El Río Dulce, al que nosotros, los krenak, llamamos Watu, nuestro abuelo, es una persona, no un recurso, como dicen los economistas. No es algo de lo que se pueda apropiarse cualquiera, sino que forma parte de nuestra construcción como colectivo que habita un lugar específico, donde hemos sido confinados gradualmente por el gobierno para poder vivir y reproducir nuestras formas de organización (con toda esa presión externa).<sup>5</sup>

Aquí conviene hacer un breve paréntesis. Es importante, en primer lugar, no confundir la atribución de “personalidad” con la atribución de humanidad y, en segundo lugar, no suponer que el concepto de “humano” es aplicable de forma generalizada. Así, la tendencia, en los colectivos emplazados, a generalizar (a través del principio de simetría de valor) la atribución de la condición de persona a la mayoría (si no a todos) los existentes no es una extensión de “humanidad” a todos los existentes. Precisamente por este motivo, en el contexto de la discusión de los colectivos emplazados, utilizo comillas para la palabra “humano”. Las comillas (que en adelante utilizaré de forma limitada para subrayar contextualmente la no universalidad del término) señalan el estatus a-humano de estos colectivos. Con esto quiero decir simplemente que lo “humano”, y el conjunto de atributos que lo caracterizan, surge en el entorno particular del colectivo moderno. Por lo tanto, cuando se utiliza para designar a existentes de otros colectivos, se produce un equívoco; pues por mucho que el término pueda captar atributos que son relevantes desde la perspectiva del colectivo moderno, pasa por alto toda otra serie de atributos que podrían ser cru-

---

5. Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2019, p. 21.

ciales para la composición de esos otros existentes. Un ejemplo; como suele ocurrir con los etnónimos, el término “yshiro” se ha traducido habitualmente como “seres humanos”; sin embargo, cuando se profundiza en ello, resulta evidente que esta traducción deja mucho de lado. Un hablante contemporáneo y mayormente monolingüe de yshir-au-oso entendería, pero encontraría un poco forzada, la agrupación de maro (mestizos paraguayos), dihip’kunaho (blancos) y yshiro juntos como “humanos” en contraste con otro grupo formado por ylipiot (jaguar), peikara (maracas) y ologolak (capivara) como “no humanos”. La conformación de estos dos dominios (humanos y no humanos) implica la omisión de atributos fundamentales que hacen que las diferencias entre maro, dihip’kunaho y yshiro sean tan relevantes como las que existen entre estos últimos y ologolak, peikara e ylipiot. En este contexto es donde cobra sentido mi decisión de retener el formato anglófono de usar mayúsculas para los etnónimos, pues de aquí en más, a lo largo del texto, cuando uso este formato lo hago para señalar que estoy utilizando una palabra como marcador de identidad “étnica” y cuando no uso mayúsculas indica que el referente es un existente concreto dentro de un colectivo emplazado que no es simplemente un humano.

Ahora bien, a pesar del equívoco implícito, no se puede obviar que la imposición de una matriz de valor humanista a través del colonialismo y la modernización ha hecho que la categoría “humano” sea omnipresente y difícil de prescindir. En esta matriz, todo lo que no es humano es variablemente prescindible en la consecución de los fines humanos. Así, ¿quién no querría contarse entre los humanos? La insistente demanda de los grupos subordinados de ser reconocidos en su condición de “humanos” tiene que ver con contrarrestar las consecuencias negativas que se derivan automáticamente de no serlo. No obstante, aunque conlleva algunas complicaciones analíticas de las que hablaremos en breve, la omnipresencia de la categoría “humano” puede servir como marco relativamente estable, o atajo comunicacional, para referirse a existentes pertenecientes a diversos modos de existencia, siempre que el equívoco que

este uso implica permanezca “controlado”, es decir, que recordemos siempre que la palabra “humano” se refiere a existentes que no son exactamente lo mismo dentro de distintos colectivos.<sup>6</sup> Hecha esta aclaración, volvamos al principio de simetría del valor.

Este principio informa la interpretación de Richard Atleo sobre cómo el relato de “El hijo del cuervo y la búsqueda de la luz” sustenta lo que él llama Hahuuñismo, una “forma emergente de constitucionalismo contemporáneo”.<sup>7</sup>

La búsqueda de esta luz, manifestada alegóricamente en la historia del Hijo del Cuervo, proporcionaba a los antiguos Nuu-chah-nulth una forma adecuada de negociar la realidad. Descubrieron que esta luz permitía e iluminaba tantas conductas vitales y puntos de vista como formas de vida había, sin que su sociedad se disolviera en innumerables fragmentos. Así, el pueblo Salmón, el pueblo Oso, el pueblo Águila, el pueblo Lobo, el pueblo Cedro, los pueblos Nuu-chah-nulth, los pueblos Salish, los pueblos Haida, los pueblos europeos, los pueblos africanos y los pueblos asiáticos tienen sus propias formas de vida, sus propios puntos de vista, sus propias constituciones escritas o no escritas.

Esta enumeración, que sitúa al Salmón, al Oso, al Águila, al Lobo, al Cedro, los Nuu-chah-nulth, los Salish, los Haida, los europeos, los africanos y los asiáticos como iguales en un “constitucionalismo emergente”, refleja claramente el principio de simetría. La lista también recuerda a aquella famosa lista que Borges atribuyó a una enciclopedia china apócrifa, y que Foucault sintió que sacudía “todo lo familiar al pensamiento –al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía– trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra practica milenaria de lo Mismo

---

6. Un argumento similar sostiene Marisol De La Cadena, “Runa: Human but Not Only”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, n.º 2, September 2014.

7. Richard Atleo (Umeek), *Principles of Tsawalk: An Indigenous Approach to Global Crisis*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2011, p. 7.

y lo Otro".<sup>8</sup> En efecto, lo que aparece alineado simétricamente en la lista de Atleo no son solo entidades particulares, sino categorías enteras que, para una noción moderna de la política centrada en el ser humano, son totalmente asimétricas (y profundamente otras entre ellas), aunque su clasificación relativa pueda ser objeto de disputa.

Otro principio importante, estrechamente relacionado con la simetría que Atleo atribuye a diferentes "formas de vida", es la inaprensibilidad de la existencia en general. Así es como Atleo expresa este punto:

Para los Nuu-chah-nulth de orientación tradicional, las diferentes perspectivas sobre la creación no son una fuente de desacuerdo, confusión o conflicto, sino que son una fuente de enriquecimiento. Frente a una creación incomprensible y misteriosa, los antiguos Nuu-chah-nulth llegaron a creer que su capacidad para comprenderla, tanto ontológica como epistemológicamente, era tan comparativamente insignificante como para hacer de la hegemonía un concepto sin base en la realidad. ¿Quién podría pretender conocer y comprender la creación? Incluso los más poderosos, los más dotados, eran percibidos dentro de un contexto que suponía su insignificancia. Una de las muchas consecuencias de esta antigua visión de la realidad es que cada persona y cada familia eran libres de experimentar por sí mismos la naturaleza de la creación sin estar sometidos a la coerción de la hegemonía.<sup>9</sup>

La inaprensibilidad de la existencia en general suele ser descrita por los portavoces de los colectivos emplazados y por los analistas que están familiarizados con ellos como el relato siempre cambiante y en despliegue de una fuerza o principio creativo que se manifiesta a través de relaciones dinámicas y perceptibles, pero que es inaprensible en toda su magnitud y

---

8. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1982, p. 1.

9. Richard Atleo (Umeek), *Principles of Tsawalk: An Indigenous Approach to Global Crisis*, op. cit., pp. 1-2.

complejidad.<sup>10</sup> Esto exige una cierta humildad o cautela respecto al alcance del propio deseo de conocer y de lo que es “conocido”, y esto, a su vez, fundamenta una forma particular de pragmatismo que está en la base de la ontología política.

## EL PRAGMATISMO CUIDADOSO

Como explica Brian Burkhart, cuando la relacionalidad en sentido fuerte es el supuesto fundamental, la búsqueda de causas últimas es totalmente inútil, ya que conduce a una recursividad interminable: cualquier fundamento que se reivindique como fundacional no sería más que un campo de relaciones que remite a otros “fundamentos” que serían campos de relaciones, que remitirían a otros, y así sucesivamente.<sup>11</sup> Y lo mismo ocurre con el “sujeto”, que no puede reivindicarse como fundamento último de la “experiencia” sin ocluir el hecho de que dicho fundamento es a su vez el efecto emergente de una trama de relaciones formadas por otros “sujetos”. Para ilustrar esto, Burkhart trae a colación la conocida historia del anciano sabio que, después de contar cómo el mundo se asienta sobre el lomo de una tortuga que, a su vez, se asienta sobre el lomo de otra, sigue siendo molestado por un interlocutor con la pregunta: “¿Qué hay debajo de la última tortuga?”, a lo que el anciano termina respondiendo: “Hay tortugas hasta el infinito”. La historia subraya que, en un contexto de relacionalidad fuerte,

---

10. Viola F. Cordova, *How It Is: The Native American Philosophy of V. F. Cordova*, Tucson, University of Arizona Press, editado por Kathleen Dean Moore, Kurt Peters, Ted Jojola, and Amber Lacy, 2007; Gregory Cajete, *Native science: natural laws of interdependence*, Santa Fe, Clear Light Publishers, 2000; Vine Deloria Jr., *The metaphysics of modern existence*, Colorado, Fulcrum Publishing, 2012; Brian Yazzie Burkhart, “What Coyote and Thales can Teach Us: An Outline of American Indian Epistemology.” En *American Indian Thought: Philosophical Essays*, New Jersey, Blackwell, editado por Anne Waters, 2004; Fernando Huanacuni, *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, op. cit. Mis propias conversaciones con intelectuales yshir arrojaron reflexiones similares. Véase Mario Blaser, *Un relato de la Globalización desde el Chaco*, op. cit.

11. Véase Brian Yazzie Burkhart, “What Coyote and Thales can Teach Us: An Outline of American Indian Epistemology”, op. cit.

el conocimiento se ocupa más de cómo hacer algo con eficacia que de buscar la respuesta final a una pregunta abstracta; es eminentemente práctico y no proposicional. En este sentido, en lugar de buscar las causas últimas de un determinado estado de cosas para, de una vez y para siempre, orientar la acción, el camino que sigue este pragmatismo implica incesantes experiencias de ensayo y error. Adam Arola señala que en este marco “se cree que algo es verdadero si se comprueba por la experiencia que tiene suficiente poder explicativo para permitir a una persona realizar ciertas tareas”.<sup>12</sup> Así, aunque se “sepa” por experiencia que una determinada forma de hacer las cosas funciona, puesto que la experiencia no puede ser sino parcial y (espaciotemporalmente) situada, nadie puede pretender “conocer realmente” las interminables relaciones recursivas que dan lugar a un existente, un acontecimiento o una situación de la que hay que ocuparse. En otras palabras, no se debe suponer que se conoce más allá de los límites de la propia experiencia y necesidades situadas. Esto no significa que los colectivos emplazados no tengan “verdades” probadas, obtenidas a través de la experiencia, pero estas son eminentemente revisables,

pues cualquier descripción de una verdad en tanto funcional puede ser comunicada como lo mejor que podemos creer, o la mejor manera de realizar una tarea, que conocemos hasta ahora. Pero la apertura, a la posibilidad de que la experiencia nos muestre formas superiores de realizar una tarea, indica que esta concepción de la verdad se entiende siempre como flexible y a merced de lo que se muestre en la experiencia.<sup>13</sup>

En consecuencia, cuando el principio de simetría de valor y el de inaprensibilidad de la existencia operan sobre un trasfondo de relacionalidad en sentido fuerte, que se da por supuesto, obtenemos un ethos, una forma de moverse por la vida, que supone que todos los seres –aunque no sepamos exactamente

---

12. Adam Arola, “Native American Philosophy” en *Oxford Handbook of World Philosophies*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 558

13. *Ibid.*, p.. 558

cómo- contribuyen mediante su vivir (es decir, sus configuraciones específicas, trayectorias vitales y relaciones recíprocas) al despliegue del relato de la vida. En este contexto, la tarea práctica más importante a la que se enfrentan los existentes durante su ciclo vital es la cuestión de cómo vivir bien, es decir, de forma que contribuyan al despliegue del relato de la vida. Deborah McGregor lo expresa así,

La Creación se considera un don. Ser sostenible significa asumir la responsabilidad y estar conectado espiritualmente con toda la Creación, todo el tiempo. Todo y todos cargan con esta responsabilidad y tienen deberes que cumplir. Todas las cosas contribuyen a la sostenibilidad de la Creación. No se trata de una responsabilidad que asuman solo las personas. Toda la Creación contribuye, y esto incluye desde los animales más diminutos hasta el poderoso sol. Incluye la tierra, el clima, los espíritus, todo ello. Un principio importante que se desprende de los relatos de la Creación es que no podemos interferir en la capacidad de estos elementos o seres de la Creación para desempeñar sus funciones. Cuando interferimos, la sostenibilidad de la Creación se ve amenazada (como vemos ahora).<sup>14</sup>

No deja de ser revelador que, en los relatos de algunos colectivos emplazados, los seres que llamamos “humanos” sean tratados como criaturas que dan pena en comparación con los demás, precisamente porque parecen ser los más despistados sobre cómo acompañar el flujo dinámico del relato de la vida. Pero, como señala Vine Deloria, estas criaturas no carecen de recursos:

La persona sabia se dará cuenta de sus propias limitaciones y actuará con cierto grado de humildad hasta que tenga conocimientos suficientes para actuar con confianza. Toda información debe relacionarse con el marco general de interpretación moral [es decir, la

---

14. Deborah McGregor, “Towards coexistence”, en *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects, and Globalization*, Londres, Zed Books, 2004, p. 76.

necesidad de participar en el despliegue del relato de la vida], ya que es personal para ella y su comunidad. Ningún conjunto de conocimientos existe por sí mismo fuera del marco moral de comprensión. Somos, en el sentido más verdadero posible, creadores o cocreadores con los poderes superiores, y lo que hacemos tiene una importancia inmediata para el resto del universo. Esta actitud se extiende a los datos y experiencias más allá del entorno físico inmediato, incluyendo las estrellas, otros mundos y galaxias, los demás planos de existencia superiores e inferiores, y los lugares de actividades espirituales superiores e inferiores... En el universo moral, todas las actividades, los acontecimientos y las entidades están relacionados y, por consiguiente, no importa el tipo de existencia de que goce una entidad, pues siempre tiene la responsabilidad de participar en la creación continua de la realidad.<sup>15</sup>

Dado que ningún existente es exactamente igual a otro, que “el mundo se crea a sí mismo constantemente porque todo está vivo y toma decisiones que determinan el futuro”, y que no hay “mapas” detallados y establecidos de una vez y para siempre para que participemos adecuadamente en la creación continua de la realidad, Deloria señala que es clave una determinada actitud o disposición que implique tanto humildad como responsabilidad.<sup>16</sup> Quiero proponer que esa actitud o disposición expresa otro principio, el cual por sus características quiero denominar principio de lo cuidadoso. Lo cuidadoso es similar, pero ligeramente diferente, a la idea de “cuidado”, que el feminismo ha impulsado fructíferamente en el pensamiento académico y activista contemporáneo. Para mí, el término “cuidadoso” no solo capta mejor las complejidades que María Puig de la Bellacasa ha contribuido a poner en primer plano en el término “cuidado”, y que vimos en el capítulo anterior, sino que también permite subrayar el pragmatismo liso y llano que informa las prácticas que engendran a los colectivos empla-

---

15. Vine Deloria, et al., *Spirit & Reason : The Vine Deloria, Jr., Reader, op. cit.*, pp. 46-47.

16. *Ibid.*, p. 46



dos.<sup>17</sup> Bellacasa parte de una definición genérica del cuidado que incluye “todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar “nuestro mundo” para que podamos vivir en él lo mejor posible”; pero luego nos empuja a evitar “las tendencias a suavizar las asperezas [del concepto], ya sea idealizándolo o denigrándolo”.<sup>18</sup> Por decirlo de forma algo simplista y en palabras llanas, el cuidado puede implicar afecto y abnegación voluntaria, pero también puede implicar obligaciones onerosas pero ineludibles, temor e incluso evitación, como cuando una situación de peligro o un existente peligroso requiere un manejo cuidadoso, a veces hasta el punto de que la mejor forma de actuar es alejarse de ello o repelerlo por la fuerza.

El pragmatismo de lo cuidadoso no podría estar más lejos de una “bondad” generalizada hacia los demás, ni de la imagen de los colectivos como conjuntos armónicos libres de conflictos. Más bien, lo cuidadoso denota los desafíos que conlleva un estado de cosas en el que los existentes divergentes dependen totalmente los unos de los otros para llegar a existir –¡precisamente como existentes divergentes!– y el arduo trabajo de alcanzar estabildades habitables en tal contexto. Además, ser cuidadoso supone prestar mucha atención a una salvedad que esta implícita en la descripción de Deloria sobre la forma adecuada de navegar por este estado de cosas: no todos los existentes son lo suficientemente sabios como para percibir la necesidad de ser cuidadosos; y algunos pueden ser obtusamente autocentrados y negligentes con los otros. Esto también es una característica inevitable del relato de la vida. Con este terreno complejo y exigente en mente es que debemos comprender cómo funciona un pragmatismo cuidadoso en el contexto de los relatos de una vida buena de los colectivos emplazados.

El relato de la vida o, lo que es lo mismo, el modo de existencia de cualquier colectivo emplazado emerge del misterioso dinamismo inherente a las relaciones que engendran y son engendradas por trayectorias vitales que, aunque diver-

---

17. María Puig de la Bellacasa, *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2017.

18. *Ibid.*, p. 11.

gentes, son de igual importancia. La palabra “misterioso” no hace más que subrayar hasta qué punto dicha dinámica, con sus interminables recurrencias, es inaprensible más allá de experiencias que son siempre necesariamente situadas y, por tanto, parciales. En este contexto, actuar cuidadosamente se convierte en algo primordial porque, en el relato de la vida, la divergencia y la heterogeneidad no constituyen un problema a superar, sino una condición que exige ser simultáneamente afrontada y cultivada. Esto se debe a que las relaciones tienen siempre consecuencias, y a que es siempre en esas relaciones y a través de ellas como surgen los existentes que conforman a los colectivos. De este modo, dentro del relato de la vida, ser pragmáticamente cuidadoso orienta las respuestas al reto de permanecer dinámicamente enmarañado en una red de relaciones de una manera tal que se siga generando divergencia entre existentes relativamente simétricos. Y lo que vale para un existente también vale para los colectivos emplazados y las relaciones entre ellos; pues los principios de emplazamiento operan de forma fractal y más allá de cualquier escala particular que se trace. Por tanto, cuando la trayectoria y peculiaridad del existente con el que uno se encuentra (incluidos los colectivos de existentes que llamo colectivos emplazados) son abordados cuidadosamente, es más probable que el relato de la vida se desarrolle adecuadamente, es decir, generando un pluriverso de modos de existencia divergentes.

Orientado por la responsabilidad general y la tarea primordial de regenerar constante y cuidadosamente un pluriverso, el pragmatismo que surge de los colectivos emplazados e inspira a la ontología política tiene una especial inclinación performativa. De hecho, este pragmatismo pretende performar el pluriverso que lo fundamenta y justifica. La interpretación que hace Vine Deloria de una interacción entre el sabio Oglala Sioux, Alce Negro, y el poeta John Neihard evoca cómo funciona esto. Deloria explica que, tras contar a Neihard la historia de cómo los sioux recibieron la pipa sagrada del Búfalo Blanco, Alce Negro hizo una pausa y dijo “Esto es lo que cuentan, y si sucedió así o no, no lo sé; pero si piensas en ello, verás que

es verdad". Deloria continúa explicando cómo esto refleja un "principio de método epistemológico": sabemos de la verdad de un relato porque la gente que ha vivido según él ha experimentado su efecto positivo. Y aquí volvemos en círculo a la centralidad de la experiencia. En efecto, lo que proporciona la justificación última, aunque siempre revisable, de toda la disposición, es la experiencia acumulada de que, en tanto infraestructuras, estos principios de emplazamiento generan mundos o colectivos emplazados en los que es bueno vivir.

### **LOS LÍMITES DE LOS COLECTIVOS (EMPLAZADOS O NO)**

Cuando introduje los conceptos de "proyectos de vida" y "colectivos emplazados", dije que estos últimos son la expresión más intensa de los primeros. Esto significa que, aunque todos los proyectos de vida comparten una orientación hacia la especificidad del lugar, sus prácticas concretas pueden engendrar intensidades variables de apego y enmarañamiento entre los existentes que componen un determinado colectivo. En efecto, a veces, el calificativo "emplazado" no hace justicia al tipo de apegos y enmarañamientos que mantienen a un colectivo junto. En parte, esta variabilidad refleja los grados fluctuantes de cohesión con los que experiencias y prácticas de darse lugar –necesariamente heterogéneas– se aglutinan en un colectivo. Como indica su etimología, la palabra "cohesión" significa simplemente la acción de unirse y no tiene connotaciones necesarias en cuanto al "cómo"; en consecuencia, este "unirse" de componentes puede resultar muy compacto (como una roca) o muy laxo (como un ovillo de lana), y estas cualidades, a su vez, dependen de cómo las diversas agencias en juego se enredan, fluyen y se potencian, redirigen o incluso se interrumpen mutuamente. Dado el peso que los principios o infraestructuras de emplazamiento tienen sobre sus proyectos de vida, la cohesión de los colectivos emplazados tiende a estar en el extremo más compacto del espectro. En efecto, aunque las infraestructuras de emplazamiento que engendran colectivos emplazados responden a la exigencia general de atender a la especificidad del lugar, su intencio también está intensamente moldeada por la

preocupación de regenerar constante y cuidadosamente los enmarañamientos relativamente simétricos entre los existentes que los componen. Esto repercute en la forma en que estos colectivos se cohesionan, pues sus infraestructuras fomentan matrices especialmente densas de apegos y entrelazamientos entre sus existentes, incluyendo también (y crucialmente) a los menos móviles, que se manifiestan como “elementos del paisaje” o que habitan sitios específicos. Entonces, una de las cualidades que los distingue de otros colectivos (incluido el moderno, pero sin limitarse a él) es que los colectivos emplazados se funden con “ubicaciones geográficas” específicas, *aun cuando también las exceden*. Esto puede propiciar la suposición de que un colectivo emplazado es equivalente a “una comunidad y su territorio” cuando es mucho más que esto. Para ilustrar este punto, permítanme presentar una anécdota.

Los hablantes de yshir au oso se refieren al lugar donde viven como yrmo, que es un término polisémico y expansivo. La palabra puede utilizarse para referirse al monte (en comparación con el río, por ejemplo); puede referirse a toda el área geográfica con la que los Yshiro estaban familiarizados (lo más parecido al concepto de “territorio tradicional” que la mayoría de los hablantes Yshiro ponen en primer plano hoy en día, y que los ajenos asumen), o puede referirse al mundo conocido o realidad. En este último sentido, el yrmo puede ser calificado acertadamente como un colectivo emplazado, en la medida en que es único, compuesto por entidades y dinámicas que le son propias y que, en muchos casos, permanecen ancladas a rasgos concretos del paisaje. Sin embargo, hoy en día, no todos estos significados son igualmente significativos para los hablantes de yshir au oso, y esto refleja la heterogeneidad de experiencias y formas de vida que caracterizan a sus comunidades. Esto se me hizo evidente en una conversación que mantuve con la anciana Doña Anita Martínez en 2010, tras una reunión organizada por la federación de líderes Yshiro, Unión de las Comunidades Indígenas de la Nación Yshir (UCINY), para discutir una estrategia de “recuperación del yrmo” (entendido como el “territorio tradicional”). Me di cuenta de que Doña

Anita había permanecido en silencio durante toda la reunión y había salido refunfuñando cuando esta terminó. Más tarde, durante una visita a su casa, le pregunté qué pensaba de lo que se había dicho en la escuela, donde se había celebrado la reunión; gesticulando en su dirección dijo:

Esos maestros [que convocaron a la reunión junto con los dirigentes de la UCINY] dicen que esta reunión es importante para todos los Yshiro, que la UCINY recuperará el yrmo. Pero a ellos no les importa el yrmo, solo quieren tierra [nimich]. Mira a ese líder que sigue hablando de becas para estudiantes; el dueño de [rancho] Puerto Leda ya le dio dinero para que no diga [a las autoridades] cómo está talando allí, ahuyentando a todos los doshipo ["animales" que viven en tierra]. Dicen que esta idea es por el bien de los Yshiro, pero ellos no son *yshiro*; no les importa el yrmo.

En sus comentarios, Doña Anita distingue explícitamente al colectivo emplazado "yrmo" de la idea de "tierra", pero también nos da una forma de trazar otra distinción (que subrayo con mi uso selectivo de mayúsculas), entre diferentes connotaciones del término "Yshiro"; por un lado, como marcador de identidad étnica asociado a la tierra que es movilizado por la federación Yshiro en sus negociaciones con el estado y otros organismos externos, y por otro lado, *yshiro* como categoría descriptiva que se refiere a un existente que solo se obtiene en relación con el yrmo, tal y como lo entienden, y lo subrayan, muchos (pero no todos) los Yshiro. Aunque se trasladara permanentemente a la capital de Paraguay, la ciudad de Asunción, y cortara toda relación con el yrmo, una persona Yshir seguiría siéndolo. Por el contrario, el mantenimiento de la condición de yshir depende del mantenimiento de dichas relaciones. Por eso he insistido en utilizar la construcción "el colectivo emplazado con el que los yshiro son" al referirme al yrmo. Pero la distinción que escucho en las palabras de Doña Anita también señala que la espacialidad del yrmo (con todos sus componentes, incluyendo yshiro) trasciende las nociones convencionales de territorio como un perímetro de tierra que podría ser acordado por los humanos

sobre un fondo de espacio euclidiano. En efecto, mientras que la pregunta “¿Dónde está tu territorio y hasta dónde llega?” tiene pleno sentido en términos de espacio euclidiano y de un marco de referencia modernista, cuando se plantea en referencia a los colectivos, es como preguntar a alguien: “¿Dónde está tu realidad y hasta dónde llega?”

Por supuesto, esta pregunta no tiene sentido desde un punto de vista modernista, ya que la realidad está en todas partes y lo incluye todo. Sin embargo, desde un punto de vista que asume que los colectivos más que *estar* en un lugar *se dan lugar*, es decir, ocurren, a esta pregunta se puede responder “mi colectivo/realidad está donde están las prácticas y las relaciones que lo constituyen, y llega hasta el punto en que esas prácticas se encuentran con una obstrucción o interrupción que le marca un límite”. Tal respuesta supone que la espacialidad, y por tanto los límites, de los colectivos (emplazados o no) más que en términos topográficos deben ser concebidos en términos topológicos. Y puesto que los límites o fronteras marcan inclusiones y exclusiones, es decir que es lo que se mantiene junto y que separado, todo esto tiene implicancias sobre cómo se concibe la política, como pronto veremos. Pero antes debemos discutir algunas implicaciones de concebir la espacialidad de los colectivos en términos topológicos.

Como primera aproximación, podemos visualizar esta espacialidad como si fuera un mapa de la red de subterráneos que, desde una estación determinada, nos muestra nuestra ubicación dentro de un sistema de relaciones puntuado por otras estaciones. Ahora bien, dado que la espacialidad topológica de los colectivos no es la de una realidad trascendente, es mejor pensarla en términos tanto de la intensidad con la que los existentes que constituyen esos colectivos se manifiestan como de la intensidad con que se experimentan desde posicionamientos particulares. Vuelvo a plantear aquí, en los términos de “experiencia”, el mismo punto que planteé en la introducción en términos de “visibilidad”, cuando argumenté que la “visibilidad” de las figuras en el dibujo del conejo/pájaro no solo depende de la disposición de los trazos en el dibujo, sino también de la

mirada del espectador. Así pues, en términos experienciales, la presencia de los existentes en juego en una determinada situación puede ser tenue o muy potente, pero también, desde determinados posicionamientos, podrán ser más o menos perceptibles, o incluso no serlo en absoluto. De este modo, no tenemos un mapa de un conjunto de relaciones entre existentes (o estaciones, en la analogía del sistema de subterráneos) ya dados y que un observador tenaz está destinado a “descubrir” eventualmente. Más bien, lo que tenemos en el caso de los colectivos es un proceso continuo y simultáneo de sintonización con otros existentes, de establecimiento de relaciones y de elaboración de mapas (por así decirlo) desde el posicionamiento particular de un determinado existente (u observador/participante). Ahora bien, es importante no asociar el posicionamiento particular de un existente con la noción de individualidad. Aunque el posicionamiento (el lugar) de un existente y la “individualidad” comparten una connotación de singularidad e irrepetibilidad, el primero nunca puede constituir una unidad autocontenida, pues es siempre un nudo emergente generado por el encuentro de trazos, trayectorias y relaciones que lo trascienden. Esto implica que los marcos de referencia son siempre relativos y nunca pueden estabilizarse del todo, lo que convierte la conceptualización de la espacialidad de los colectivos en un ejercicio que marea. Sin embargo, unos ejemplos poco pulidos deberían ser suficientes para comunicar las consecuencias analíticas de todo esto de la forma más sucinta posible.

Supongamos que adoptamos el punto de vista del existente yshir. Desde este punto de vista, el yrmo (como realidad, lo que existe) está en todas partes e incluye a existentes como el ylipiot (“jaguar”), el ologolak (“capivara”), el bahlut (“espíritu-dueño”), dihip’kunaho (“los blancos”) y los maro (“paraguayos-mestizos”), así como todo lo demás conocido o por conocer. Basado en su experiencia, para la entidad yshir, cada uno de esos otros existentes figura en el yrmo de una manera particular en relación con ego y en relación con los otros existentes. Esta constelación de relaciones vista desde el yo (del yshir), entre el yo y los demás, y entre los demás, conforma el

sentido yshir del yo, que es también el punto de vista llamado yrmo; pues, en sentido estricto, cada existente es un colectivo en sí mismo, ya que cada uno es siempre la expresión y el testimonio singularmente localizados de la interminable recursividad de la relacionalidad.<sup>19</sup>

Ahora bien, desde el punto de vista de lo que el yshir llama dihip'kunaha, esos existentes –incluidos el yshir y el propio dihip'kunaha– figuran de forma muy diferente: Yshiro y Blancos, figuran como “humanos”, mientras que las otras entidades figuran como “animales” y/o como “creencias culturales.” Pero todas estas entidades forman una constelación de relaciones que dan forma al sentido humano del yo, que es el punto de vista que podemos llamar “el mundo (moderno)” (por ponerle una etiqueta). Y lo mismo ocurre cuando pasamos desde el punto de vista de un existente al de otro, independientemente del marco de referencia del que queramos partir (por ejemplo, el yrmo del yshir; el mundo del humano; el grrgrrgr del jaguar; o el grrum-grrum del ylipiot).

Utilizo juguetonamente las onomatopeyas que los humanos (de habla castellana) atribuyen al jaguar y que los Yshiro atribuyen al ylipiot, para hacer notar que esas entidades (que no son lo mismo) también tienen sus propios puntos de vista o disposiciones. Con esto quiero retrotraernos, con una percepción más robusta, al punto inicial de que en este juego de espejos que se enfrentan mutuamente, cada existente/colectivo tiene su propio relato de sí mismo y de los puntos de vista o disposición de otros existentes; relatos que por supuesto no son los mismos que esos existentes/colectivos tienen de sí mismos y del existente/colectivo de referencia. Y sin embargo, lo anterior no significa que no haya ningún anclaje dentro de esta espacialidad que da vértigos y marea. Sea cual sea el punto de vista de referencia, mientras las relaciones se mantengan relativamente

---

19. Aquí nos acercamos al “perspectivismo amerindio” de Viveiros de Castro, donde los puntos de vista no se refieren a perspectivas sobre un mundo, sino a perspectivas desde un mundo. Ver Eduardo Viveiros de Castro, “Los pronombres cosmológicos y el perspectivismo amerindio”, en Gilles Deleuze: *una vida filosófica*, Paris-Medellín, Institut Synthélabo, editado por Éric Alliez, 2000.



estables y los existentes se comporten dentro del rango de lo esperable, los saberes/relatos generados a partir de la experiencia sobre nuestro colectivo de referencia pueden considerarse fiables porque funcionan en la práctica. Precisamente cuando los relatos/saberes no funcionan del todo es cuando se comienzan a percibir los límites del colectivo. Para entrar en este punto, es conveniente hacerlo a partir de un par de objeciones que se le podrían plantear a mi argumento y que giran sobre la tozuda suposición que lo humano es un universal que aplica en todos lados, es decir, que no tiene límites.

### **¿QUÉ TAN LEJOS LLEGA LO “HUMANO”?**

He utilizado los pares “yshir/dihip’kunaha” e “Yshiro (humano)/Blanco (humano)” para ilustrar cómo los puntos de vista asociados con cada par expresan diferentes marcos de referencia o colectivos (que, para facilitar la presentación, seguiré llamando “yrmo” y “el mundo”, respectivamente) que contienen otras entidades que también conllevan sus propios puntos de vista o disposición. Esto podría generar dos objeciones relacionadas. La primera sería que en “el mundo” solo los humanos tienen un punto de vista propiamente dicho; ¿qué podemos saber del punto de vista de los no humanos, especialmente de los inertes, si no tienen ninguno? La segunda objeción sería algo así como “¡la diferencia entre puntos de vista que estás destacando se obtiene desde tu punto de vista particular, que es el de un humano!”

Ante la primera objeción yo diría que, si se establece una equivalencia entre “punto de vista” y la palabra “pre-disposición natural” (como cuando hablamos de la predisposición inherente a ciertos elementos químicos a reaccionar de formas establecidas), rápidamente se hace evidente que los “humanos” llegan a saber mucho sobre el “punto de vista” de los no humanos, y ello sin forzar demasiado las premisas sobre agentividad que predominan en “el mundo”. De hecho, los “humanos” cuentan con protocolos para elucidar estos puntos de vista (aunque no se conciban como tales), cuya fiabilidad, sin ser a prueba de fallos, se considera suficientemente buena

según el régimen de veridicción que se aplica en “el mundo”. Pues bien, esto mismo es el caso para yshiro en relación con los otros existentes que componen el yrmo (que no son no humanos, sino otros-que-yshiro); es decir tienen protocolos fiables para elucidar esos puntos de vista y relacionarse con ellos en consecuencia. La diferencia (nada menor) entre “humanos” e “yshiro”, en este sentido concreto, es el tipo de agencias (o la falta de ellas) que sus “otros” despliegan. Vale la pena resaltar como en lugar de la expresión “no X”, que sigue el modelo de “no humano” (que, por cierto, reitera la centralidad de lo humano incluso cuando es movilizadora por los tropos post-humanistas), prefiero hablar de “otro-que” al referirme a los existentes que se dan dentro de los colectivos a-humanos (es decir, en los cuales dicha categoría no es endógena). Con esta elección de palabras, quiero destacar tanto la especificidad de esos existentes como la incertidumbre acerca del tipo de relación que mantienen con el existente de referencia.

Sobre la segunda objeción, que mi descripción es en si misma una expresión del punto de vista humano, tengo dos cosas que señalar, primero que ella implica un desentendimiento de a que me estoy refiriendo al hablar de un “punto de vista”; y segundo, que dicho desentendimiento está basado en la presunción de que este existente (lo humano) es un universal, y esto tiene consecuencias analíticas que son expansivas. Comencemos por el desentendimiento, que proviene de pasar por alto que la ontología política pretende forjar un punto de vista que, a) rechaza la idea de que “el mundo” asociado a “lo humano” constituye un punto de vista universal, y b) sostiene la importancia de permanecer atentos a los límites de nuestras categorías, o, mejor dicho, a los límites del colectivo que estamos enactuando a través de esas categorías. En mi caso, esto no solo significa hacer evidentes los límites que veo en los supuestos del mundo (del humano) cuando lo comparo con el yrmo (del yshiro); sino que también significa no perder de vista que la forma en que estoy describiendo la diferencia entre estos existentes no es la misma forma en que cada uno de ellos describiría sus diferencias mutuas. Por decirlo con otras palabras,

ni los “humanos con su mundo” ni los “yshiro con su yrho” se ven y dan cuenta de sí mismos en los términos en que yo lo hago aquí, es decir, como existentes que pertenecen a colectivos diferentes. Pero el que nuestros relatos sobre nosotros mismos y los mundos que habitamos no coincidan no invalida a ninguno de ellos, solo da pie a la pregunta del tipo de relaciones que pueden llegar a sostener entre sí. Sin embargo, si se pierde de vista que nuestras propias categorías no son las de los otros esa pregunta no puede surgir con toda su profundidad, que es precisamente lo que sucede cuando se asume que lo humano es un universal. Y aquí llegamos al segundo punto sobre las consecuencias analíticas expansivas de dicha suposición.

Como he mencionado en el capítulo anterior, incluso en medio del descentramiento conceptual de la categoría “humano”, esta suposición resurge a través de la pregunta planteada por algunas versiones de la narrativa composicionista: ¿cómo damos cuenta de los no humanos en sus propios términos (es decir, más allá de los sistemas de significación humanos)? En general, estas preocupaciones suponen la posibilidad de que, de un modo u otro, los no humanos puedan hablar por sí mismos, y por tanto, que es importante soslayar de alguna manera a los humanos que pretenden ser sus portavoces. Sin embargo, tal suposición pasa por alto una lección fundamental de la semiótica material: que es siempre un ensamblaje entero el que habla, independientemente del tipo de existente que nosotros, como público, escuchamos.

En parte, creo que esta lección se ha olvidado porque generalmente se asume que “portavoz” es equivalente a “humano”. Pero, según la semiótica material, todos los existentes en un ensamblaje son portavoces que funcionan como eslabones/relevos/retransmisores en una cadena de comunicación (entendida en sentido amplio de circulación como discutimos en la introducción). Lo que no hay que perder de vista es que la agencia no reside solo en aquel que escuchamos, sino en todo el ensamblaje de relaciones. Esto implica que el que oye debe estar adecuadamente equipado para poder captar a su interlocutor inmediato, de lo contrario, se produce una ruptura de la

comunicación, y las cosas no funcionan. Para ofrecer un ejemplo burdo: Miro un gráfico de un electrocardiograma y no puedo “oír” lo que mis venas le hablaron, que es parte de lo que mi corazón habló a mis venas (y uno podría seguir remontando la cadena todo lo que se quiera y/o necesite). Pero aquí viene mi médico y desempeña el papel de último retransmisor/relevo/portavoz que necesito para “escuchar” lo que mi corazón dice a través de las venas y el electrocardiograma. Tengo las capacidades básicas y protocolos adecuados para “escuchar” a mi médico, pero no, directamente, al electrocardiograma que “escuchó” a mis venas que “escucharon” a mi corazón; o por lo menos no tengo esas capacidades sin primero adiestrarme en el arte de escuchar a estos portavoces no humanos específicos de una forma que “el mundo” considere fiable – adquirir dichas capacidades implicaría traer a la situación a todo otro conjunto de portavoces/relevos/transmisores (teorías, universidades, etc.) que forman parte del “mundo”.

Dado que, en las condiciones adecuadas, las entidades que “el mundo” recorta y califica de “humanos” parecen tener una capacidad más amplia y uniforme de “escucharse” entre ellos que de escuchar a los que se califican de “no humanos”, no es de extrañar que los existentes que podrían pertenecer a la primera categoría sean, los unos para los otros, el último relevo/transmisor/portavoz habitual del ensamblaje que habla. Y, teniendo en cuenta esto, tampoco es de extrañar que prácticas específicas, a través de las cuales estos existentes desempeñan unos para otros el papel de portavoces del ensamblaje, tiendan a formar agrupaciones que, en “el mundo”, se denominan “culturas”. Sin embargo, la preponderancia que estos existentes (aquí etiquetados equívocamente como humanos) tienen unos frente a otros como portavoces de un determinado ensamblaje no debe llevarnos a pensar que son ellos solos los que hablan. Que estos portavoces sean fieles a lo que un ensamblaje dado esta “diciendo”, o que la forma en que transmiten los puntos de vista de sus “otros” funcione realmente, es una cuestión que solo puede evaluarse según criterios apropiados para cada ensamblaje.

Por ello, y sobre todo en los casos que implican a ensamblajes o colectivos diferentes del moderno, el deseo de dar cuenta de los no humanos en sus propios términos es aún más problemático. Suponiendo que todos somos “humanos”, el tratar de sustraer ciertos portavoces y ponernos en su lugar no nos da una visión más profunda del punto de vista o la predisposición de los “otros” de esos portavoces; solo nos da una aproximación a los “no humanos” del “mundo”. Por ejemplo, como científico social, podría aprender de los científicos naturales la biología y la etología del jaguar, es decir, podría aprender los protocolos que, en “el mundo”, son adecuados para transmitir las predisposiciones de este “no humano”, pero esto no me enseñaría lo necesario para escuchar y transmitir el punto de vista de ylipiot en el yrmo. Por supuesto, también puedo intentar aprender los protocolos correspondientes con un maestro yshir, y entonces, tal vez, mi experiencia del punto de vista de ylipiot se haga eco de la de mi maestro yshir (así como mi experiencia de la disposición del jaguar podía hacerse eco de la del científico natural). Pero en ninguno de los dos casos este aprendizaje evita o reduce las mediaciones y me acerca más al grrgrrr del jaguar o al grum-grum de ylipiot.<sup>20</sup> En cambio, si no se tiene en cuenta la inevitabilidad de las mediaciones, lo que podría ocurrir, y veremos ejemplos de ello con más detalle en el capítulo 4, es que aquellas prácticas que se supone que se basan en una “comprensión menos mediada” del existente en cuestión acaben imponiéndose sobre aquellas prácticas que se consideran de alguna manera más mediadas (y distorsionadas). Por ejemplo, las prácticas de cuidado asociadas al jaguar (como

---

20. Esto es así no solo porque no existe un acceso sin intermediarios a un punto de vista, sino también porque, al ser en sí mismo una constelación de puntos de vista, cualquier punto de vista es siempre equívoco y, por utilizar la hermosa expresión de Atsuro Morita, “puesto que el equívoco se produce recursivamente y a cualquier escala, la opacidad está siempre en la vecindad, o incluso adentro”. Atsuro Morita, “Afterword”, en *The World Multiple: The Quotidian Politics of Knowing and Generating Entangled Worlds*, Nueva York, Routledge, editado por Keiichi Omura, Grant Jun Otsuki, Shiho Satsuka, Atsuro Morita, 2019.

las regulaciones ambientales) podrían chocar y ser impuestas sobre las prácticas cuidadosas asociadas al ylipiot (como matarlo en el acto). De este modo, el yrmo y el mundo podrían acabar encontrándose en el equívoco jaguar/ylipiot como interferencia, pero con el problema añadido de que “el mundo” (asumiendo que las categorías de humanos y no humanos son universales) es totalmente ajeno a ello.

Y aquí llegamos por fin a la cuestión de cómo surge el sentido de los límites de los colectivos, ya que estas interferencias constituyen una especie de paráte, un límite relativo que uno puede sentir y que marca el lugar en el que nuestros relatos/prácticas (del mundo o del yrmo) dejan de funcionar sin problemas. Subrayo que uno “puede sentir” para destacar de nuevo que la presencia de otro colectivo (o, lo que es lo mismo, los límites del nuestro) también depende de nuestra capacidad de percibirlo; debemos ser capaces de sintonizar con las manifestaciones del límite. Este tipo de límites son, por ejemplo, los que reconocen los habitantes de Ocongate, que conocimos en el capítulo anterior, cuando sienten la necesidad de discutir si deben “subordinar” el “ser-tierra” al “medio ambiente” mediante una traducción. El encuentro con el límite, con lo divergente, cuando se experimenta con agudeza, plantea una serie de preguntas bien importantes: ¿cómo van a tratarse los respectivos existentes y colectivos entre sí? ¿Cómo van a manejar sus mutuas asimetrías? ¿Cómo podrían –si fuera posible– continuar andando juntos, y con qué efectos para cada cual? En resumen, el encuentro plantea la cuestión fundamental de la política; y, como veremos a continuación, los colectivos emplazados tienen una forma particular de abordarla.

## **LA POLÍTICA DE LOS COLECTIVOS EMPLAZADOS**

### *El círculo y el ocho*

Muchos portavoces o intelectuales familiarizados con los colectivos emplazados suelen utilizar palabras específicas

para referirse a las formas particulares que adopta la (cosmo)política por medio de la que esos colectivos se agrupan y se mantienen juntos. Por ejemplo, Richard Atleo utiliza el término Hauulism (una forma emergente de constitucionalismo), Lianne Simpson utiliza el término Nishnaabewin (normatividad arraigada nishnaabeg), Héctor Nahuelpan se refiere al concepto de itro fill mongen (interdependencia inherente) como lo que da forma al colectivo emplazado que los mapuches llaman mapu.<sup>21</sup> Podría seguir con ejemplos de todos los rincones del continente, pero lo que quiero argumentar es que, con o sin una terminología específica, y más allá de las formas concretas en que se operacionalizan, estas prácticas (cosmo)políticas comparten un reto similar, ya que tienen que garantizar que los existentes que estas mantienen juntos puedan desarrollar sus trayectorias vitales únicas, contribuyendo así al despliegue del relato de la vida de todo el colectivo. En este contexto, como ya he mencionado, lo que hace que los existentes sean únicos y diferentes entre sí no es un problema que haya que superar, sino una condición que hay que cultivar conforme se despliega la trayectoria vital propia. Es precisamente aquí donde reside el reto de la política para los colectivos emplazados, un reto que, parafraseando la evocadora fórmula de Hellen Verran, resumiría así: ¿Cómo podemos ir juntos en divergencia?<sup>22</sup>

---

21. Leanne Betasamosake Simpson, *As we have always done: Indigenous freedom through radical resistance*, Minnesota, University of Minnesota Press, 2017, pp. 22-25; Héctor Nahuelpan, “Los desafíos de un diálogo epistémico intercultural: pueblo mapuche, conocimientos y Universidad”, en *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*, Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala, CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM, editado por Leyva Solano, Xochitl et al., 2011, p. 174.

22. Helen Verran ha estado forjando una poderosa gramática conceptual para escenificar encuentros entre prácticas de conocimiento que proceden de compromisos metafísicos diferentes y que no pueden desembocar ni en la subordinación de una de las partes (como ocurre con la política razonable) ni en la amalgama/integración/síntesis de ambas. El objetivo es lo que ella llama “hacer juntos la diferencia” o “ir juntos en la diferencia”. Yo prefiero el término “divergencia” por su referencia inherente a un

Para ejemplificar lo que supone este reto, Verran ha ofrecido un contraste entre la idea de Latour de que la política traza la figura de un círculo, y la que ella aprendió de maestros yolngu de Australia, según la cual el movimiento que traza la política se parece más a la figura de un ocho.<sup>23</sup> Recordemos que, como señalé en la introducción, para la semiótica material, la política, en su forma más básica, puede caracterizarse como “formación de grupos”, las prácticas mediante las cuales existentes discernibles se generan a partir de la multiplicidad “caós mica” del pluriverso como “cosas” relativamente delimitadas. Partiendo de esta base, Latour propuso que la figura del círculo personifica el movimiento que la política traza cuando forma grupos (humanos). Más adelante volveré sobre cómo Latour amplía esta noción del círculo político más allá de la política humana; por ahora, bastará con indicar que este círculo “consiste en la transformación de lo vario en lo uno... y posteriormente, mediante un proceso de re-transformación, de lo uno en lo vario”.<sup>24</sup>

Sucintamente, el movimiento trazado por el círculo político de Latour (véase la figura 3) reúne lo heterogéneo y disperso (lo Vario) mediante un proceso de delegación de la representación, formando así “un grupo” (lo Uno) que se transforma de nuevo (mediante la persuasión y/o la coerción) en “obe-

---

punto de encuentro (es decir, una categoría, un acontecimiento, una frontera, etc.) que hace posible presentar el contraste entre entidades como “diferencia”. Helen Verran, “A postcolonial moment in science studies: alternative firing regimes of environmental scientists and aboriginal landowners”, en *Social Studies of Science* 32, n.º 5-6, 2002; Helen Verran, “Engagements between disparate knowledge traditions: Toward doing difference generatively and in good faith”, en *Contested ecologies: dialogues in the south on nature and knowledge*, Cape Town: HSRC Press editado por Lesley Green, 2013; Helen Verran, “The Politics of Working Cosmologies Together While Keeping Them Separate”, en *A World of Many Worlds*, *op. cit.*

23. Ver Bruno Latour, “What if we talked politics a little?” *Contemporary Political Theory* 2, n.º 2, 2003; y Helen Verran, “An Ontological Politics of Politics?” *Current Anthropology* 54, n.º 5, 2013, pp. 564-565.

24. Bruno Latour, “What if we talked politics a little?” *op. cit.* p. 149.



diencia” por parte de los muchos (de vuelta a lo Vario). El “grupo” solo se sostiene como entidad autónoma por el continuo movimiento circular entre lo Uno y lo Vario, siendo el reto y el objetivo de la política el constante re-agrupamiento de lo Vario en lo Uno, movimiento que no es otro que lo que vengo llamando comunar.

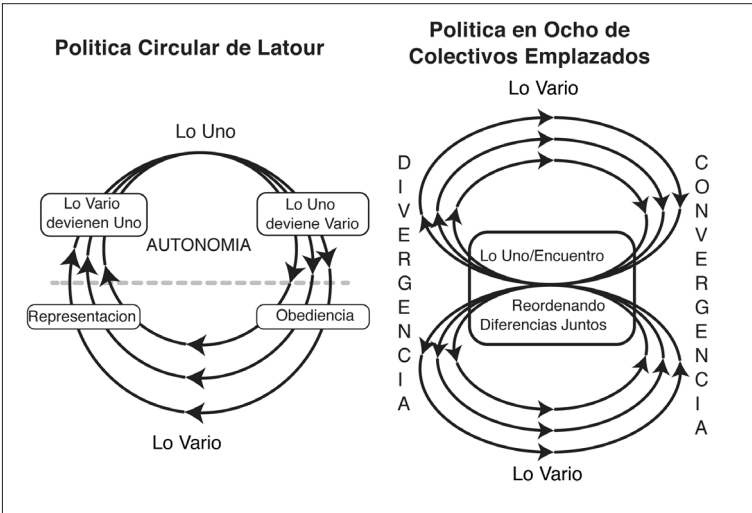


figura 3

En cambio, y tal como yo lo entiendo, la política concebida como el trazado de un ocho no solo se preocupa por comunar, por realizar una agrupación (es decir, por generar lo Uno), sino que también se preocupa por incomunar, por asegurarse de que lo Vario sigan siendo Vario después de pasar por lo Uno, repetidamente. En esta figura, lo Vario converge y se encuentra en lo Uno, rehaciendo y reordenando conjuntamente las diferencias que los constituyen para luego seguir en divergencia como lo Vario. Los términos y la forma de la divergencia se reelaborarán de forma reiterada y *cuidadosamente* a medida que cambien las condiciones, con el fin de potenciar las posibilidades de existencia de todo el colectivo, que, como he venido señalando, depende de la regeneración continua de trayectorias vitales heterogéneas y únicas. Ahora bien, en tanto se orienta a

regenerar lo Vario, y como componente de las prácticas de afinamiento, lo cuidadoso puede considerarse como directamente opuesto a la colonialidad que tiende a arrasar con lo Vario.

En general, lo que refleja el movimiento en ocho de la política de los colectivos emplazados es un proceso por el que el propio ser de los existentes divergentes que llegan a formar un colectivo emplazado ya no puede desligarse de las relaciones/encuentros de los que proceden; son o se convierten en parte de los demás sin llegar a ser solo uno. Por ejemplo, bajo la rúbrica del internacionalismo nishinaabeg, Simpson describe cómo los relatos, las ceremonias, las prácticas políticas, los esfuerzos intelectuales y las tecnologías de los Rotinohseshá:ka (Haudenosaunee) y los Michi Saagiig Nishnaabeg están profundamente impresos y moldeados por su amistad, colaboración y reciprocidad mutuas, y sin embargo no son lo mismo.<sup>25</sup> Un enredo mutuo similar ocurre con la “Nación de los Ciervos” y otras naciones (otras-que-nishnaabeg) que, además de constituir colectivos en sí mismos, también forman parte del colectivo emplazado con el que los nishnaabeg son. Me atrevería a decir que cuanto más fuertes sean las relaciones de amistad, colaboración y reciprocidad entre los existentes, y cuanto más esos existentes divergentes devengan partes vitales los unos de los otros, más se parecerá la cohesión del colectivo en cuestión a la de una roca. Pero aun así, no debemos olvidar que las relaciones de indiferencia, evasión, y enemistad son también formas en las que se manifiestan las divergencias. Por ejemplo, la divergencia entre yshiro e ilypiot (jaguar) está teñida por la evitación mutua y una enemistad profunda, como me dijo una vez el anciano Don Veneto Vera:

El ilypiot y el yshiro no quieren verse; antes eran lo mismo, pero esos muchachos [los jaguares primordiales] mataron a sus padres y se convirtieron en nuestros enemigos; si nos encontramos, uno u otro va a morir.

---

25. Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*, op. cit., pp. 61-62.

El ilypiot es enemigo, y el yshiro debe ser cuidadoso con él, no solo porque es peligroso, sino también porque forma parte del colectivo emplazado con el que los yshiro son. En este sentido los colectivos emplazados ciertamente no están exentos de conflicto y violencia. Sin embargo, el pragmatismo cuidadoso opera como señal de advertencia ante el peligro y como freno para que el conflicto no se convierta en un impulso hacia el exterminio; ¡incluso nuestros enemigos, a través de sus relaciones con otros existentes, desempeñan un papel en el sostenimiento del colectivo emplazado con el que somos!<sup>26</sup>

*La política como pregunta experimental (es decir, como cosmopolítica)*

En la medida en que los proyectos de vida (en tanto que infraestructuras) enactúen con más intensidad los principios de emplazamiento, más simétricos tenderán a ser los dos lados de la figura del ocho, reflejando así que, en lugar de atenuarse, la preocupación general de regenerar en el encuentro divergencias relativamente simétricas ha sido atendida adecuadamente. Pero, ¿qué ocurre cuando los proyectos de vida se encuentran con infraestructuras de desplazamiento, las que enactúan un mundo único, por ejemplo? Me sirve para ilustrar esto una anécdota contada por el escritor Sioux, Ojaiesá (Charles Eastman), para luego subrayar cómo las formas de política asociadas al círculo y a la figura del ocho divergen entre sí en la práctica:

Recuerdo una ocasión en la que un misionero emprendió la tarea de instruir a un grupo de nuestro pueblo en las verdades de su santa religión. Les habló de la creación de la tierra en seis días y de la caída de nuestros primeros padres por comer una manzana. Mi pueblo fue cortés y escuchó con atención, y después de dar las gracias

---

26. Una forma de imaginar, desde un punto de vista “humano”, lo que implica este tipo de práctica política es mediante la idea de coevolución dentro de una región ecológica, donde las especies divergentes adoptan la forma y las trayectorias vitales que adoptan precisamente a través de los diversos tipos de relaciones (cooperación, predación, reciprocidad, etc.) que mantienen entre sí.

al misionero, un hombre relató a su vez una tradición muy antigua sobre el origen del maíz. Pero el misionero expresó claramente su disgusto e incredulidad, diciendo con indignación “¡Lo que os transmití eran verdades sagradas, pero esto que me contáis es mera fabulación y falsedad!”. “Hermano mío”, replicó gravemente el indio ofendido, “parece que no has sido bien instruido en las normas de civilidad. Has visto que nosotros, que practicamos estas reglas, hemos creído tus historias; ¿por qué, entonces, te niegas a dar crédito a las nuestras?”<sup>27</sup>

El primer elemento de contraste en el relato son las respectivas disposiciones del misionero y de sus interlocutores respecto a lo otro, a lo diferente –disposiciones que yo correlaciono con las figuras circular y en ocho de lo político–. La reacción del misionero ante la escucha “cortés” de sus interlocutores describe perfectamente el régimen de verdad de la “Política con P mayúscula” que he denominado política razonable. En efecto, aunque anclado en “verdades sagradas”, vemos en el misionero el ranqueo de facticidades típico de esta política. Esta política, preocupada fundamentalmente por (utilizando la expresión foucaultiana) ajustar la abundancia de modos de existencia a aquello familiar al pensamiento dominante, eventualmente se traduciría en la conquista y en el secuestro de los hijos de esos interlocutores corteses en internados “educativos” para hacerlos conformes al Uno (en el siglo XIX, todavía la Cristiandad bajo Dios). Más tarde, cuando este objetivo se reveló esquivo, el círculo político volverá a dar una vuelta, tratando de reunir a esos seres divergentes en el Uno (que en el siglo XX se había convertido en “naturaleza/realidad”) mediante el multiculturalismo y la política de la identidad; y todavía tenemos que ver qué forma adoptará la mezcla de “persuasión y coerción” en la siguiente vuelta, cuando el círculo trate de reunir a lo Vario en lo Uno, este último concebido ahora quizá como un ensamblaje vital y más-que-humano que, aunque evite las categorías modernas, sigue siendo lo “Uno” colonial. En cualquier caso,

---

27. Charles A. Eastman, *Soul of an Indian: And Other Writings from Ohiyesa*, California, New World Library, 2001, pp. 70-71.

el ranqueo de factualidades de la política razonable está en sí mismo ligado a la preocupación de tener que traer a lo otro (lo Vario) al redil de un existente/colectivo que se considera basado en una verdad trascendente ya establecida, cuya forma no puede ser cuestionada, aunque esto implique que la tarea de la política deba reanudarse siempre una y otra vez porque la “obediencia” a esa verdad nunca se logra perfectamente.

Ahora bien, a diferencia del misionero, en lugar de suponer que los distintos relatos tienen que competir para ver cuál es el verdadero o para ver quién puede explicar al otro, el “indio ofendido” asume que todos los relatos tienen validez. Recordemos de nuevo la observación de Atleo sobre la presunción, dentro de su colectivo emplazado, de que nadie puede pretender “conocer y comprender la creación”. Al creer las “verdades” del misionero, los indios de la anécdota aceptan sus afirmaciones como lo que parecen ser: declaraciones sobre un colectivo/mundo en el que hay un único creador, Dios. Creer en la verdad del relato del misionero no disminuye en absoluto la verdad de sus propios relatos; al fin y al cabo, la experiencia acumulada les dice que el colectivo emplazado que ha surgido de vivir de acuerdo con esos relatos es lo suficientemente bueno como para vivir en él. Con todo, la confianza experiencial en sus relatos vividos no impide en modo alguno que estos cambien y se adapten, ya que siempre tienen que volver a ser relatados conforme al flujo cambiante de otros relatos, tanto conocidos como por conocer; ¡y el pueblo de Ojaiesa se enfrentaba, en ese momento, a un relato que desconocía! De ahí que la actitud “civilizada” hacia el relato del misionero no sea nada parecido a la tolerancia liberal; más bien, como he señalado antes, implica una cuidadosa consideración de las consecuencias de este encuentro con lo otro, con los límites de los propios relatos. ¿Qué implica para nuestro mundo este mundo que antes no conocíamos? ¿Qué se requerirá de nuestros mundos para que puedan, a partir de ahora, fluir en relación mutua y conforme al relato de la vida? Como vemos, el momento del movimiento hacia lo Uno (es decir, el encuentro) plantea a los colectivos emplazados (y a los existentes en general) la pregunta fundamental de la política sobre cómo vivir

juntos, pero en vez de hacerlo en un registro cuasi retórico, como es el caso de la política razonable, la pregunta se plantea aquí como experimental: debemos inventar un “cómo” a cada paso, ¡y los resultados de estos inventos son inciertos!

Para que la pregunta fundamental de la política sea experimental y no retórica, se debe partir de la presunción de que, como señalé en la introducción, una traducción es, ante todo, una articulación que funciona, y que, como tal, no requiere mismidad. Para ilustrar esta idea, vuelvo al ejemplo de Marisol de la Cadena, que comenté anteriormente, de cómo tirakuna (ser-tierra) fue traducido por los habitantes de Ocangate como “medio ambiente” para (a través de la articulación equívoca que implica) intentar enrolar al estado en la defensa de Aunsangate. En este caso, no se asume que la traducción requiera de la mismidad; más bien, se hace como una articulación equívoca cuidadosamente trabajada con la esperanza de que funcione lo suficientemente bien como para que, por un lado, permita las prácticas cuidadosas que corresponden a un ser-tierra concreto, y, por otro, impida que las prácticas de cuidado que corresponden al medio ambiente, hagan descarrilar a la gente de Ocangate en sus propias prácticas cuidadosas. Además, conjeturo que, haciéndose eco de los principios de emplazamiento, la intención de esta traducción es simplemente funcionar lo suficientemente bien como para sostener al colectivo en tanto que lugar; no hay aquí una preocupación primordial por mantener estable la mismidad del ser-tierra mientras viaja o se traslada (o, lo que es lo mismo, por asegurar que el término al que se traduce el ser-tierra es su equivalente exacto). Ahora bien, a diferencia de tirakuna, el “medio ambiente” es un existente del mundo único para el que una articulación que funcione lo suficientemente bien nunca es suficiente para que sea una traducción aceptable. Esto se debe a que, en el mundo único, la traducción está constantemente acechada por el ansia de equivalencia, el ansia por preservar la mismidad de una realidad supuestamente trascendente –o, lo que es lo mismo, por preservar el efecto de universalidad generado por

las infraestructuras de desplazamiento.<sup>28</sup> En consecuencia, la política razonable del mundo único tiende a desautorizar los equívocos, convirtiendo las “divergencias” en “perspectivas (más o menos acertadas)” que compiten entre sí, para luego agregar, subordinar o descartar algunas de ellas y reafirmar la supuesta realidad trascendente. En este sentido, para la política razonable, la cuestión fundamental de la política es hasta cierto punto retórica, pues el “cómo” ya está en gran medida resuelto: excluyendo lo irreal y lo erróneo, los resultados están garantizados por la realidad trascendente.

Quiero concluir mi discusión sobre la política de los colectivos emplazados destacando que muchas de las crisis y conflictos más agudos que deben soportar estos colectivos están relacionados con prácticas coloniales que, bajo la consigna de la modernización o sus sucesores, asumen y enactúan su propia universalidad. En la medida en que niegan la existencia a lo otro, a estas prácticas coloniales no les importa la especificidad y la dignidad de otros colectivos y de sus proyectos de vida. Así, en lugar de limitarse a excluir a otros colectivos para constituir un orden particularmente situado (como hace cualquier orden), estas prácticas tienden a domesticar o eliminar cualquier alternativa que encuentren en su camino de expansión, generando simultáneamente el efecto de universalidad y trastornando el despliegue de los relatos de vida heterogéneos que engendran un pluriverso. Esto nos devuelve a mi planteo original de que los proyectos de vida de los colectivos emplazados ofrecen el más fuerte contraste de orientación respecto al universalismo de la modernización, el epítome de un “relato grande” sobre la buena vida. En efecto, mientras que la dinámica circular de la política razonable puede verse como una máquina que se esfuerza continuamente por realizar un universo, el mundo único, la dinámica en ocho de la política de los colectivos emplazados puede verse como una máquina

---

28. La semiótica material plantearía la cuestión en términos menos “psicologizantes” y en vez de “ansiedad” señalaría el “costo” de romper con patrones establecidos que ya han creado un contexto que se da por dado por su grado de estabilización.

que se esfuerza continuamente por realizar un pluriverso, un enmarañamiento de modos de existencia irreductibles entre sí o a una única lógica. Es en relación con el contraste que ofrecen estos dos puntos de referencia que ahora puedo fundamentar plenamente mi afirmación de que la imaginación política establecida se orienta generalmente hacia lo grande y, por tanto, explicitar cómo, desde el punto de vista de la ontología política, esto constituye un problema.

### **REBALANCEAR LA IMAGINACIÓN POLÍTICA**

¿Cómo se puede articular un «nosotros» a pesar de las diferencias? ¿Cómo puede hacerse esto de forma adecuada para que el «nosotros» pueda vivir bien junto? En el capítulo anterior, argumenté que estas preguntas, que constantemente acechan a la imaginación política como si fueran connaturales a ella, expresan la abrumadora influencia que tiene el comunar en el abanico de imaginaciones políticas que va desde la política razonable hasta la cosmopolítica de los composiciónistas. También argumenté que esta preocupación casi exclusiva por el comunar implica una orientación general de la imaginación política establecida hacia lo grande. Propuse este término como contenedor conceptual para las repercusiones escalares del comunar (es decir, el posible deslizamiento desde la mera agrupación a la agregación y luego a la expansión) que pueden terminar generando lo trascendental, el efecto universal, el todo, el mundo único, lo global o el mundo común. Pero, por encima de todo, propuse el término como una coordenada que solo podría tener pleno sentido en contraste con otra, lo pequeño. A partir de ahora puedo desplegar lo pequeño (asociado a la política de los colectivos emplazados) como un contenedor e índice de lo pluriversal, lo incomún, lo excesivo, lo inaprensible y otros términos que pueden aplicarse a los efectos que provoca una preocupación por asegurar la regeneración de las divergencias, es decir, por incomunar. El contraste me permite trazar un mapa de la imaginación política establecida como todo un espectro de posibilidades que se extienden entre las coordenadas de lo grande y lo pequeño, las cuales expresan el epítome de orientaciones escalares que, como polos de atrac-



ción, tiran y dan forma a la imaginación política en direcciones opuestas, desde la política razonable de la modernidad y sus sucesores, pasando por las diversas versiones de la cosmopolítica, hasta los proyectos de vida de la ontología política y los colectivos emplazados. La figura 4 presenta un diagrama de cómo concibo este contraste.

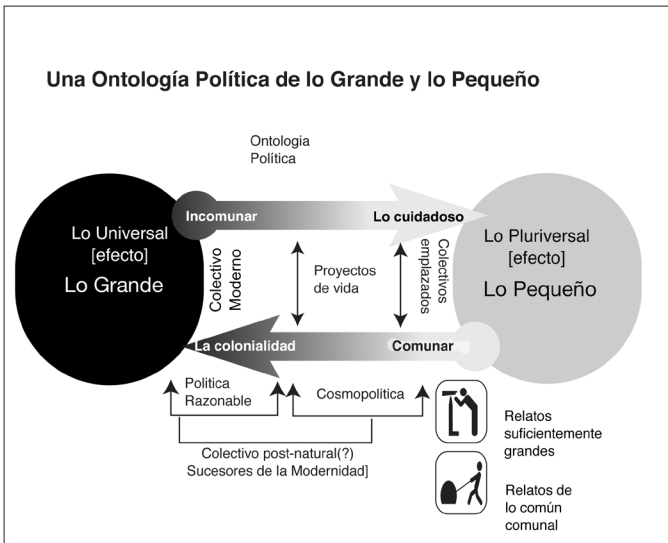


figura 4

El contraste entre lo grande y lo pequeño no es binario (o esto o aquello); más bien, es un contraste entre polos que se constituyen y entrelazan mutuamente. En este sentido, mi diagrama podría verse como una versión de la imagen donde “estiré” la ilusión del pájaro/conejo en direcciones opuestas para que las líneas que componen cada figura fueran más discernibles. En este caso, lo que se hace más discernible son las orientaciones dentro de la imaginación política (en tanto infraestructuras de afincamiento). También puede ser útil pensar en este diagrama como un símbolo yin-yang. Obsérvese que, como en el caso del yin-yang, en mi diagrama cada polo contiene la semilla de su opuesto. Lo pequeño contiene la semilla de lo grande como una propensión a comunar, una propensión a agrupar las divergencias en unidades comunes. Del mismo modo, lo grande contie-

ne la semilla de lo pequeño como incomunar, una propensión a que las divergencias excedan las unidades comunes formadas. Asimismo, nótese que las prácticas que expresan estas propensiones se transforman al pasar de un polo al otro. Impulsada por una intención de hacer posible, mediante infraestructuras de emplazamiento, la reemergencia continuada del pluriverso, el incomunar se convierte en lo cuidadoso hacia las divergencias. Por el contrario, impulsado por una intención de garantizar, mediante infraestructuras de desplazamiento, que el efecto de universalidad del mundo único permanezca indiscutido, el comunar se vuelve colonialidad y negligencia hacia las divergencias.

Con este diagrama como referencia, hablar del dominio abrumador del comunar sobre la imaginación política equivale a decir que la pregunta de la política (es decir, cómo vivir bien juntos) se concibe exclusivamente conforme a la flecha que va de lo pequeño a lo grande. Atender a los proyectos de vida de los colectivos emplazados nos da precisamente la posibilidad de poner de relieve el incomunar, y de ese modo considerar lo que la flecha que va de lo grande a lo pequeño puede implicar para la puesta en escena de otras definiciones de “donde estamos” y de nuestros problemas. Para ello, y con el diagrama en mente, retomemos nuestras discusiones sobre lo grande del Capítulo 1.

Argumenté que las distintas narrativas del Antropoceno heredan el relato de la modernización como una problemática, y que algunas lo reivindican, otras tratan de arreglarlo y otras lo rechazan. Señalé cómo los conglomerados narrativos de consenso y disenso siguen anclados en la política razonable (estrechamente asociada a la dinámica de círculo de la política) y su presunción de un universo común y trascendente. Para esta política, mi diagrama no tiene sentido, pues no hay polos, sino solo el mundo (único) común y trascendente –para los modernos, encarnado en la figura de la “naturaleza” o la realidad–, y el reto de la política implica simplemente traer a los “varios” (y díscolos) humanos a su redil. También señalé que los compositores desafían esta política razonable con la noción de cosmopolítica, que implica eliminar la presu-

posición de que el mundo (común) siempre está ahí. Con la desaparición de la “naturaleza” (es decir, la realidad trascendente), nos dicen los compositonistas, puede comenzar realmente el trabajo propiamente político de componer el mundo común. Aquí, el término composición sustituye a términos como “delegar la representación”, “persuasión/coerción” y “obediencia”, que, tomados de Latour, he utilizado antes para describir cómo se logra la “formación de grupos”. Asimismo, “lo Vario” y “lo Uno” (junto con su trasfondo humanista y trascendental) son desplazados por “asuntos de interés” y “cuestiones de hecho”, respectivamente, para describir los momentos más contrastantes por los que circula la cosmopolítica (véase la figura 5).

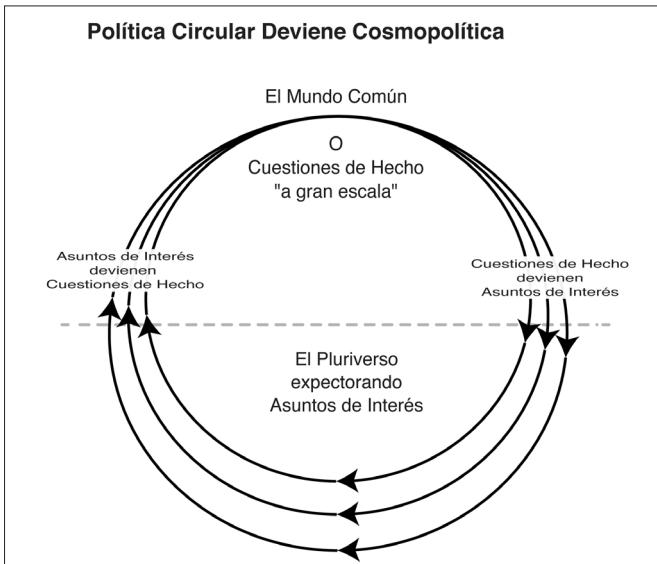


figura 5

Para los compositonistas, mi diagrama podría tener un poco más de sentido en la medida en que lo pequeño alberga el pluriverso, que se corresponde con el momento de los asuntos de interés. Así, al igual que ocurre con los proyectos de vida de los colectivos emplazados, el pluriverso es considerado parte ineludible del desafío de la política. Pero precisamente por esta

coincidencia, es fácil pasar por alto que para el composicionismo y para los proyectos de vida el pluriverso figura de forma diferente.

En su manifiesto composicionista, Latour señala que, al quedar en ruinas la presunción modernista de una Naturaleza trascendente, el pluriverso *que siempre estuvo ahí* se hace visible (para los modernos) y constituye el terreno desde el que debe partir el composicionismo.<sup>29</sup> El término composición “enfatisa que las cosas deben juntarse (latín componere) conservando al mismo tiempo su heterogeneidad” y, por tanto, el composicionismo retoma del universalismo

la tarea de construir un mundo común; del relativismo, la certidumbre de que este mundo común tiene que ser *construido por partes completamente heterogéneas que nunca harán un todo, sino en el mejor de los casos un material compuesto frágil, modificable y diverso.*<sup>30</sup>

Como vemos, la imagen que obtenemos como horizonte buscado por el composicionismo de Latour atiende a esa multiplicidad llamada pluriverso, aunque para arreglarla o componerla en un “diseño” cuidadosamente articulado.<sup>31</sup> Latour ha sido bastante explícito al afirmar que el suyo es un proyecto de retirada de la modernidad (de forma similar a como una empresa saca de circulación un producto defectuoso para rediseñarlo

---

29. “Este es precisamente el punto en el que el composicionismo quiere asumir el control: ¿cuál es el sucesor de la naturaleza? Por supuesto ningún humano, átomo, virus u organismo ha residido “en” la naturaleza entendida como *res extensa*. Todos han vivido en el pluriverso, para usar la expresión de William James; ¿dónde más podrían haber encontrado su morada?”, Bruno Latour, “Ensayo de un ‘Manifiesto composicionista’” *Fractal* 76, disponible en: <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal76BrunoLatour.php>.

30. Bruno Latour, “Ensayo de un ‘Manifiesto composicionista’”, *op. cit.*, énfasis agregado.

31. Las comillas que rodean a la palabra “diseñado” señalan simplemente el reconocimiento de que, para Latour, esto no es simplemente una cuestión de intención “humana”.

y lanzarlo de nuevo a los usuarios).<sup>32</sup> Esta explicitación hace notablemente visible que el reto de la cosmopolítica para su versión del composiciónismo sigue estando situada en “el común”, en el paso de lo Vario a lo Uno –o, mejor, de los asuntos de interés a los asuntos de hecho, del pluriverso al mundo común–. El reto crucial es determinar qué dispositivos y procedimientos son necesarios para convertir al pluriverso en un mundo común propiamente dicho. En otras palabras, aunque el pluriverso (ese océano caótico de multiplicidad que expele constantemente asuntos de interés) vuelve a ser visible, permanece como un estado de cosas que hay que manejar de alguna manera; sigue siendo un problema. La razón por la que este estado de cosas es *a priori* asumido como problema nunca se aborda directamente; más bien, la justificación tiende a descansar en las crisis (post-facto) producidas por la modernización.

Estar en el planeta Tierra en la época del Antropoceno no es lo mismo que estar “en la naturaleza” en la época de su modernización. La cosmopolítica es ahora la situación común de todos los colectivos. No hay un mundo común y, sin embargo, hay que componerlo.<sup>33</sup>

En resumen, y para sintetizar el argumento latouriano: asumiendo una Naturaleza trascendente como el sustrato común ya establecido, los modernos ignoraron el pluriverso que era el sustrato real de la existencia y pretendieron traer a su (supuestamente trascendente) mundo común (es decir, modernizar) a todos los colectivos con los que se encontraron; a patadas, si era necesario. El resultado ha sido una catástrofe de proporciones planetarias, el Antropoceno, que ahora requiere que todos los colectivos compongan un verdadero mundo común mediante el debido proceso.

Sin aceptar necesariamente y en su totalidad la visión latouriana de un “mundo común”, muchos composiciónistas

---

32. Más recientemente en su *Dónde Aterrizar*.

33. Bruno Latour, “Anthropology at the time of the Anthropocene: a personal view of what is to be studied”, en *The anthropology of sustainability*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2017, p. 45.

estarían de acuerdo en que las prácticas modernistas han hecho que el pluriverso, o Gaia, como muchos llaman a esta “totalidad sistémica parcialmente coherente”, haya pasado de ser acogedor para una enorme variedad de existencias a convertirse en un revoltijo desordenado e invivible para la mayoría de ellas.<sup>34</sup> Fundamental en la generación de este revoltijo invivible es precisamente la negación del pluriverso por parte de la modernidad, aun cuando este sigue reafirmandose en la forma de efectos secundarios impensados que superan cualquier intento de re-encauzarlos dentro de lo Uno, ya sea esto concebido como un mundo único conocido, el todo ordenado, lo global gobernado, o lo que sea. Como ya se ha indicado, las versiones de las narrativas compositivistas que, más que hacia el mundo común “diseñado” de Latour, se inclinan hacia la imagen de Haraway de un compuesto planetario más aleatorio, tienden a prestar más atención a esos excesos, a lo que puede quedar excluido en los procesos de comunar. En este sentido, también atienden al destino de lo que seguirá siendo incomún. Sin embargo, yo diría que esta atención a lo incomún es secundaria a la preocupación primordial por el comunar. En efecto, se sigue atribuyendo al comunar la posición de un objetivo al que toda agencia relevante se debe dirigir; el pluriverso, lo incomún, parece estar ahí todo el tiempo, ya sea como el material que hay que “juntar” para producir lo común, o como lo que se produce como efecto secundario de ese intento de juntar, o como lo que hay que proteger de exclusiones apresuradas. En cualquier caso, no es necesario ningún esfuerzo para que se produzca el pluriverso. Así, aunque como presencia inmanente, un pluriverso que siempre está ahí trae de vuelta al ámbito de la cosmológica problemas similares a aquéllos asociados a una política de la trascendencia: puesto que el pluriverso se producirá pase lo que pase, no hay que preocuparse activamente por la otra flecha del diagrama, por incomunar.

El pluriverso como una especie de sustrato inmanente también emerge en formas de crítica que, asociadas a los relatos

---

34. Donna Haraway, *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*, op. cit.,78.

sobre la defensa de lo común comunal, repiten paradójicamente gestos modernistas hacia lo grande. En este caso, se critica la modernidad o el capitalismo debido a que, como máquinas universalistas, están desajustadas en relación con el pluriverso, que se manifiesta a través de los comunes comunales heterogéneos (y siempre preexistentes) que, por el contrario, están en sintonía con él. Aparte del punto que he argumentado en el capítulo anterior, de que la definición de estos comunes comunales (y, por extensión, del pluriverso) depende de la figura universal del “humano desnudo”, mi preocupación es que el precio que se paga por esa base trascendental para la crítica es precisamente la falta de atención al hecho de que el pluriverso no solo necesita ser defendido, sino también performado. Esto es precisamente lo que los colectivos emplazados tratan cuidadosamente de hacer con sus proyectos de vida, aunque la tendencia es a ver a estos últimos simplemente como acciones defensivas. Sin embargo, como he argumentado en este capítulo (y veremos en detalle pronto), para los colectivos emplazados, el pluriverso no es ni la base ya dada del comunar, ni el efecto secundario automático de los límites intentos de comunar, sino que es el efecto de una enactuación activa y cuidadosa. Por tanto, incomunar no puede más que ser una parte integral de la política.

Si para la cosmopolítica de los compositores el reto crucial es figurar qué dispositivos y procedimientos son necesarios para convertir el pluriverso en un mundo común propiamente dicho y, en algunas versiones, asegurarse también de que no se produzcan exclusiones apresuradas en el proceso de comunar; lo que aprendemos de los proyectos de vida de los colectivos emplazados es que el reto de la (cosmo) política también incluye el incomunar. Pero en vez de ser solo un movimiento defensivo en relación con lo grande (como indicarían los relatos sobre la defensa de lo común comunal), el incomunar aparece como una forma de garantizar que lo que se junta siga siendo incomún, de modo que se recree continuamente un pluriverso vivible. Subrayo que esta política “también incluye el incomunar” porque atender a esto no significa que el comunar deje de ser una preocupación. (De

ahí que, en mi diagrama de la figura 4, los proyectos de vida se extiendan para incluir ambas flechas).

Es en relación con esta noción ampliada de la política donde tiene sentido mi afirmación de que los relatos suficientemente grandes de Haraway se sitúan en el límite de una imaginación política orientada a lo grande. Los relatos suficientemente grandes están tan cerca del pluriverso que la atracción de lo grande parece tenue, y sin embargo el pluriverso permanece de algún modo a sus espaldas; la atención se alinea principalmente con la flecha del comunar hacia lo grande. Y así también sucede, en cierta medida, en relación con los relatos sobre la defensa de lo común comunal, que aparecen eclipsados por la necesidad de oponerse a la atracción de lo grande. En este mapa conceptual, la ontología política aparece exactamente en el lado opuesto, con el efecto de universalidad a su espalda y la atención alineada en dirección con la flecha del incomunar hacia lo pequeño. Diré más sobre esta oposición en la conclusión del libro. Por ahora, solo señalaré que la concibo como complementaria, de modo que, en conjunción con relatos suficientemente grandes y con los relatos sobre la defensa de lo común comunal, la ontología política pueda imitar la doble atención que los proyectos de vida de los colectivos emplazados dirigen al comunar y al incomunar. La ontología política pretende hacer esto introduciendo en la imaginación política establecida algo que no estaba presente: la práctica activa de incomunar. Y aquí llegamos finalmente a cómo la ontología política caracteriza su problemática, su “dónde estamos”.

Con una imaginación política predominantemente preocupada por el movimiento que va de lo pequeño a lo grande, los proyectos de vida se enfrentan constantemente a la alternativa infernal de pasar a formar parte de esto último o perecer. De ese modo, se hace muy difícil imaginar cómo responder a los retos trascendentales del presente si no es recurriendo a infraestructuras de desplazamiento asociadas a lo grande, que, a su vez, se convierten en el único terreno desde el que se puede imaginar la política. La consecuencia es que lo pequeño se vuelve cada vez más inviable, y lo mismo ocurre con el pluriverso. Sostengo



que, para contrarrestar esta inviabilidad y generar una imaginación política más equilibrada, lo incomún tiene que ser activamente enactuado y promovido. Sin embargo, esto debe hacerse desde donde estamos, es decir, desde un terreno en el que parecen predominar las infraestructuras de desplazamiento. En los dos próximos capítulos, y aprendiendo de quienes activamente incomunan, empezamos a explorar algunos de los desafíos más prominentes que dicho terreno impone a quienes quieran transitar hacia el emplazamiento y lo pequeño.



## PARTE II

### UNA EXPLORACIÓN PRELIMINAR DEL TERRENO



### CAPÍTULO 3. EL TERRITORIO INCOMÚN DEL BIEN COMÚN

Reconociendo también que el cambio climático es un problema común de la humanidad, por lo que las Partes, al adoptar medidas para hacer frente al cambio climático, deberían respetar, promover y tomar en consideración sus *respectivas obligaciones* con respecto a los *derechos humanos*, el derecho a la salud, los derechos de los pueblos indígenas, las comunidades locales, los migrantes, los niños, las personas con discapacidad y las personas en situaciones de vulnerabilidad y *el derecho al desarrollo*, así como la igualdad de género, el empoderamiento de la mujer y la equidad intergeneracional [.]

Acuerdo de París

El territorio es el sitio práctico/conceptual en el que hoy en día se encuentran y se enmarañan diferentes visiones y prácticas de una buena vida en común, desde la modernización y sus sucesores hasta los proyectos de vida. El concepto está implícito en el término “partes” que aparece en el epígrafe de este capítulo, así como en las referencias a “sus respectivas obligaciones” y al “derecho al desarrollo”. En efecto, este extracto del Acuerdo de París remite tanto a una geografía de Estados-nación (es decir, las partes) con sus respectivas jurisdicciones territoriales, como a los retos que podría plantear a esas jurisdicciones el abordar una preocupación que se plantea conmensurable con toda la humanidad. En el centro de estos retos está la posibilidad de que al abordar el “problema común de la humanidad” se interfiera con el derecho que todas las “Partes” tiene al desarrollo, es decir, el derecho a participar

en el bien común global prometido por la modernización. La forma en que el acuerdo lo describe delata que “el problema” no es el cambio climático en sí mismo, sino cómo continuar persiguiendo las promesas de la modernización para toda la “humanidad” (representada por los Estados-nación) sin los efectos secundarios “medioambientales” no deseados que se han hecho evidentes. En otras palabras, en la forma en que se narra este “reto trascendental” (el cambio climático asociado con el Antropoceno), el “problema” se manifiesta como la imagen en negativo de la visión desarrollista del bien común global, de la que hablé en el Capítulo 1. Aunque algunos políticos y analistas abren “el problema” a la pregunta de si es el capitalismo, el liberalismo global, u otras formas de sociedad, la más adecuada para abordarlo, esta manera de concebirlo domina en círculos gubernamentales y en sus comunidades epistémicas asociadas.

Dado que suelen incluir el mandato de “respetar, promover y tomar en consideración” todas las obligaciones que las “Partes” deben observar al abordar el cambio climático, los planes de “ordenamiento territorial” se destacan entre las intervenciones que traducen esta concepción del problema en prácticas gubernamentales concretas. En efecto, presentados como un procedimiento relativamente consensuado para equilibrar racionalmente las necesidades del medio ambiente y el derecho humano al desarrollo de distintos grupos, los ejercicios de ordenamiento territorial proliferan, sobre todo en lugares donde la expansión del extractivismo genera conflictos. En dichos ejercicios, los territorios (concebidos como dominios diferenciados dentro de los Estados-nación) aparecen como el locus privilegiado para afinar una noción desarrollista del bien común global, remodelada para tener en cuenta al medio ambiente. Sin embargo, como he avanzado en capítulos anteriores, muchos movimientos de base de todo el continente también enmarcan sus enfrentamientos con los diseños desarrollistas respaldados por el Estado en términos de territorio, más concretamente, en términos de su defensa. Para muchos de ellos, el territorio designa el locus de proyectos

de vida heterogéneos, cada cual con sus propias definiciones de bien común.

En la última década, y prestando atención a cómo se moviliza el concepto de “territorio” en prácticas enfrentadas, diversos especialistas han producido un rico corpus de investigación y crítica que ha ampliado el concepto más allá de designar áreas de control que se pueden dibujar como polígonos en mapas topográficos, pasando a designar las complejas y enmarañadas proyecciones y materializaciones espaciales de diversas imaginaciones políticas.

Sin perder de vista la equívocidad del término, en este capítulo me baso en estos planteamientos para sondear cómo visiones divergentes del bien común (cada cual con sus propios alcances y escalas) se encuentran en “el territorio”, enredándose y rehaciéndolo. Sostengo que las visiones del bien común que se enactúan en el territorio expresan, en la práctica, los modos de existencia de colectivos diversos. Así, el territorio puede concebirse como “el cómo” y “el dónde” esos modos de existencia se afincan, dándose lugar en tanto colectivos, siempre complejamente enredados entre sí. En efecto, en su devenir a través de relaciones (su “cómo”), los existentes hacen territorios (su “dónde”) en los que y a través de los cuales otros existentes tejen sus propios modos de existencia. Aquí vuelvo a la situación de equívocidad en las infraestructuras de afincamiento que evocaba con la imagen del pájaro/conejo. En este sentido, me interesa especialmente explorar cómo, en sus papeles ya sea de infraestructuras de desplazamiento o de emplazamiento, ciertas visiones y prácticas divergentes del bien común se convierten en terreno relativamente “fértil” unas para otras, y qué consecuencias podemos derivar de ello con respecto a una política orientada a lo incomún y lo pequeño.

Con la acción gubernamental siendo justificada cada vez más en términos de abordar los “retos trascendentales” que enfrentamos (sea colapso planetario, deuda externa, o geopolíticas cambiantes) se ha hecho más fácil discernir visiones del bien común a través de lo que he

descrito anteriormente como sus imágenes en negativo. En efecto, hoy es más fácil vislumbrar estas visiones no tanto por su afirmación positiva, sino por la forma en que las preocupaciones o los retos que hay que afrontar las recortan como telón de fondo. De ahí que aquí siga una estrategia consistente en llegar a las visiones del bien común principalmente examinando como aquellos que las sostienen describen los desafíos que deben enfrentar para realizarlas. En esta línea, empiezo explorando una serie de retos a los que se enfrentan los proyectos de vida Yshiro para realizarse en medio de los intentos actuales de arreglar las consecuencias “medioambientales” de anteriores rondas de extensión de la visión moderna del bien común.

En la segunda sección, muestro cómo los intentos de los Yshiro de realizar sus proyectos de vida se convierten en una oportunidad que agentes modernizadores aprovechan para extender infraestructuras de desplazamiento nuevas o remodeladas (por ejemplo, visiones emergentes de un bien común más “ecológico”), pero siempre con ayuda de la colonialidad. En la tercera sección, discuto cómo un colectivo emplazado puede resultar incompatible para ciertas infraestructuras de desplazamiento, pero también cómo la colonialidad elude esta incompatibilidad tratando de simultáneamente incomunar el bien común pequeño asociado a dicho colectivo y comunarlo dentro del bien común grande. Sin embargo, el cuento no acaba aquí, ya que los proyectos de vida son persistentes y buscan constantemente volver a tejerse como visiones del bien común en pequeño, aun si esto es solo posible en los resquicios y huecos producidos por las interrupciones mutuas entre diferentes infraestructuras de desplazamiento. Concluyo con una reflexión sobre porque ser fiel al pluriverso es un requisito para llegar a apreciar cómo, al perseverar en los resquicios dejados por lo grande, los proyectos de vida trazan una suerte de estrategia general para ir más allá de la mera perseverancia y avanzar en dirección a lo pequeño.

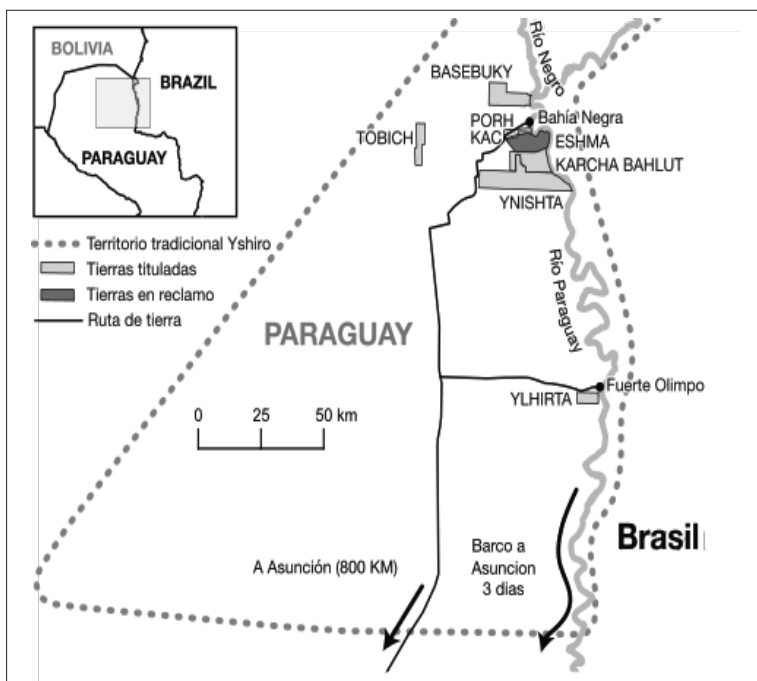


## EL TERRITORIO: ¿UNA PREOCUPACIÓN COMÚN?

Al menos hasta finales de la década de 1920, los antepasados del pueblo Yshiro contemporáneo mantuvieron su existencia recorriendo, compartiendo y disputando con otros grupos un área del tamaño de Bélgica en lo que hoy se conoce como la región del Chaco Paraguayo. Cuando, en la década de 1980, los Yshiro empezaron a buscar el reconocimiento estatal de su relación con el lugar, la mayor parte de la tierra había sido vendida por los sucesivos gobiernos a inversores privados. Hasta ahora, los esfuerzos de los Yshiro han dado como resultado el reconocimiento legal de solo 55.000 hectáreas, compuestas por varias extensiones de tierra no contiguas, cuyo tamaño oscila entre unos pocos miles y una docena de hectáreas –verdaderas islas de “tierras indígenas” en medio de un océano de tierras privatizadas (véase el Mapa 1).

Durante un tiempo, esto no supuso un gran problema, ya que, a excepción de unas pocas estancias a lo largo del río Paraguay, las tierras privatizadas se destinaban en su mayor parte a la especulación inmobiliaria, y los Yshiro eran libres de transitar, cazar, pescar, recoger materiales y visitar toda la zona, independientemente de quién tuviera los títulos legales de las tierras. Pero a partir de finales de la década de 1990, las cosas empezaron a cambiar drásticamente cuando, en una nueva ola de modernización, las empresas ganaderas mecanizadas, seguidas de las plantaciones de soja, empezaron a talar los bosques y a levantar alambrados que parcelaban la tierra. El cambio ha sido bastante dramático, situando a la región entre los primeros puestos del ranking mundial de pérdida de bosques.

No es de extrañar que a esto le siguiera una serie de iniciativas públicas y privadas –como la creación de reservas naturales y parques nacionales– destinadas a reducir la deforestación y la pérdida de biodiversidad asociada a estos procesos.



Mapa 1

## LAS COMUNIDADES YSHIRO

Según un censo autoadministrado, las comunidades Yshiro de la región del Chaco están compuestas por unas 2.000 personas. Están conectadas con el resto del país por una carretera de tierra que no puede utilizarse durante las lluvias (un tercio del año, al menos); por vuelos semanales desde la capital, la ciudad de Asunción, a las localidades paraguayas vecinas de Fuerte Olimpo y Bahía Negra –pero la pista de aterrizaje de esta última no funciona cuando llueve, y volar es prohibitivo para la mayoría de los Yshiro-; y por una embarcación semanal que viaja por el río Paraguay. Cada comunidad elige periódicamente a tres líderes para que dirijan los asuntos de las comunidades e interactúen con el Estado y otras instituciones. En 1999, los líderes Yshiro formaron una federación, la Unión de las Comunidades Indígenas de la Nación Yshir (UCINY), para tratar más eficazmente con los organismos externos. La federación funciona como una asamblea, en la que los líderes toman decisiones por consenso, y las acciones se ejecutan bajo la dirección de un coordinador general y un secretario, que son seleccionados por los líderes.

Tras empezar a visitar las comunidades Yshiro en 1991, fui testigo de cómo este proceso se intensificaba lentamente año tras año hasta que, tras un paréntesis de dos años en mis visitas, volví en 2003 para ver que estaba avanzando a una velocidad frenética. Desde entonces, las quejas sobre los efectos combinados de la deforestación y el establecimiento de zonas protegidas se han convertido en un tema permanente de mis conversaciones con amigos y conocidos Yshiro. En 2005, los líderes Yshiro empezaron a promover discusiones en sus comunidades sobre la forma en que la gente estaba experimentando estos procesos en sus vidas y lo que pensaban que su federación, la UCINY, debía hacer al respecto. La mayoría de las personas que dependen de productos del “monte” (la selva) se quejaban de que no solo los ganaderos y los guardaparques les impedían desplazarse por la zona para realizar sus actividades habituales (desde la recogida de materiales y alimentos hasta los rituales con seres otros-que-yshiro), sino que además cualquier fuente de sustento que pudieran obtener dentro de las tierras de la comunidad no era suficiente. Aunque de forma más indirecta, las personas que tenían trabajos asalariados temporales o permanentes en la agroindustria o en las instituciones estatales también se veían afectadas; se quejaban de las presiones de la familia extensa y de los vecinos que demandaban su ayuda en medio de un estado de crisis casi permanente, agravado por las inundaciones y sequías recurrentes. Independientemente de si el impacto era directo o indirecto, todos parecían estar de acuerdo sobre el origen del malestar; como me dijo en una conversación el coordinador general de la UCINY, César Barboza “nuestra gente está muy preocupada por el yrho; todo se está destruyendo. Y los Yshiro ya no podemos ir a todos los lugares a los que solíamos ir, a nuestro territorio tradicional. ¿Cómo van a vivir nuestros hijos aquí en el futuro? La UCINY tendrá que recuperar eso”. En resumen, según César, lo que los líderes escuchaban de su pueblo implicaba un mandato para la UCINY: garantizar el acceso al yrho, el “territorio tradicional”. Pero ¿qué significaba esto último?



En la actualidad, los Yshiro utilizan este mapa para establecer una línea de base histórica, tanto para calibrar (en su dimensión topográfica) la desposesión del yrho como para reclamar la restitución de esa pérdida. Este uso capta perfectamente la dinámica que se deriva del enmarañamiento entre infraestructuras de desplazamiento y emplazamiento bajo la sombra de la colonialidad. El ejercicio cartográfico de Belaieff pretendía realizar el territorio de un Estado-nación, con todo lo que ello conllevaba en cuanto al establecimiento de infraestructuras (como fronteras nacionales, alegaciones de propiedad, etc.) a través de las cuales la modernidad se estaba afincando en aquel momento. Al borde de una guerra en una zona famosa por su terreno árido, asegurar las fuentes de agua para las tropas que ayudarían a realizar este territorio era clave. Para localizar estos lugares, Belaieff recurrió a la ayuda de “exploradores chamacoco”, es decir, se apoyó en la intimidad de los yshiro con el yrho.<sup>1</sup> Como puede apreciarse en la ampliación del mapa de Belaieff, además de las denominaciones de los grupos indígenas particulares (en negrita y cursiva), los rasgos más importantes del mapa son los lagos, las lagunas y los ríos que están asociados a topónimos en yshir-au-oso (indicados en letra plana). Estos topónimos aparecen en las historias de cómo el yrho, en tanto que colectivo emplazado, ha llegado a ser como es. Por ejemplo, lago pitiantuta (el oso hormiguero inútil), río amormichit (el fantasma del armadillo) y laguna hipurit (tierra enrojecida) designan acontecimientos que, condensados en la tradición oral, narran el establecimiento de cierto tipo de relaciones entre los existentes y establecen formas de hacer las cosas adecuadamente en el yrho para que los yshiro puedan tener una buena vida, ¡incluido el acceso al agua! Ahora, saltemos hasta el presente cuando, para reclamar su “territorio tradicional”, los Yshiro utilizan un mapa elaborado originalmente para asegurar el control de Paraguay sobre

---

1. Quiero dirigir de nuevo la atención de los lectores a mi uso selectivo o no de las mayúsculas para subrayar el sentido en el que estoy utilizando el término yshir/o como marcador de identidad o como un existente particular dentro del colectivo emplazado yrho.

el “territorio nacional”. Plegados juntos, estos dos momentos aparecen como un ejemplo perfecto de un proceso de profundo enmarañamiento. En efecto, vemos cómo la modernidad se afina (se da lugar) enganchándose con y parasitando las infraestructuras de emplazamiento del yrmo (por ejemplo, la tradición oral y las prácticas asociadas a ella) para así poder expandirse; y, a la inversa, también vemos cómo el yrmo hoy se sostiene enganchándose a y usando las infraestructuras de desplazamiento de la modernidad (como por ejemplo sus nociones y prácticas de territorio), aunque, como veremos más adelante, a contracorriente de la *intentio* de esas infraestructuras.

Este enganche mutuo presenta una situación parecida a la de mi omnipresente ilustración del pájaro-conejo: en muchos casos, hace falta un observador atento para distinguir entre las infraestructuras de emplazamiento y las de desplazamiento porque, a medida que se intensifica su entrelazamiento, empiezan a parecer indistinguibles. De hecho, esto es lo que ocurrió progresivamente con el yrmo a medida que se sucedían incesantemente las oleadas de modernización. Sin entrar en detalles, quiero destacar que, a través de lo que en otro lugar he llamado violencia pedagógica, arbitraria y de pequeña escala, este proceso de enmarañamiento recíproco entre infraestructuras se volvió progresivamente asimétrico, al punto que más que de enmarañamiento quizás habría que hablar de entrapamiento. Así, las infraestructuras de desplazamiento han ido engullendo más y más prácticas mediante las que el colectivo emplazado yrmo se sostiene como tal, llegando al punto de que para muchos (incluidos muchos Yshiro), el yrmo se ha vuelto en cierta medida invisible como colectivo emplazado; es como si miráramos nuestro dibujo y ¡sólo el conejo parece ser perceptible ahora!

Uno de los efectos del entrelazamiento asimétrico entre infraestructuras de emplazamiento y desplazamiento ha sido una intensa diversificación de experiencias y formas de vivir en el yrmo. Aunque, dada su ubicación y su población relativamente pequeña, sus miembros están estrechamente relacionados unos con otros, las comunidades Yshir son también

muy heterogéneas. En una misma comunidad, se pueden encontrar algunas personas con títulos universitarios, personas semianalfabetas y personas que solo dominan la lengua yshir au oso; personas cuyo sustento depende de los salarios de las instituciones estatales (por ejemplo, el municipio, el gobierno regional, el sistema escolar, etc.) o de las estancias cercanas, personas que manejan operaciones de ganadería a escala familiar y personas que dependen principalmente de la pesca comercial, complementada con la caza y la recolección para el consumo. También hay bautistas, pentecostales, católicos y tobich oso (miembros del tobich).<sup>2</sup> Estos últimos se presentan a menudo ante los forasteros como “cultureros”, los que siguen la cultura, lo que significa que viven según la palabra de Eshnwherta, que para facilitar la presentación, describiré simplemente como un código moral dado a los yshiro originales por los seres míticos anabsero.

Una forma de describir esta heterogeneidad en línea con mi argumento es a través de las posiciones a las que podrían asignarse los distintos grupos de familias en relación con un continuo que se extiende entre prácticas que instrumentan infraestructuras de emplazamiento y prácticas que instrumentan infraestructuras de desplazamiento. Las primeras se suelen glosar (para los forasteros) como cultura (de ahí que sus practicantes se autodenominen cultureros) e implican la participación de bahluts (otros-que-yshiro poderosos y que pueden describirse como “espíritus-dueños” de animales o lugares) en todos los aspectos de la vida de los tobich oso. Por diversas razones, entre ellas las tensas relaciones que sus familias han mantenido históricamente con misioneros y otros agentes modernizadores, los tobich oso son más propensos a no enviar a sus hijos a la escuela, por lo que saben poco español y tienden a depender en gran medida de la selva y el río para su subsistencia, lo que a su vez significa que mantienen una relación

---

2. Tobich designa lo que la antropología clásica llamaba “sociedades masculinas” formadas por un grupo de varones iniciados. También designa el lugar donde, en un asentamiento determinado, se reúne el grupo de iniciados.

más íntima con los otros-que-yshiro que componen el yrmo. En el otro extremo del espectro de prácticas, podemos encontrar familias que históricamente han conseguido mantener relaciones más estrechas y menos antagónicas con misioneros y otros agentes modernizadores. Estas familias hacen que sus hijos vayan a la escuela de forma más constante, suelen dominar el español, tienen más probabilidades de tener trabajos asalariados permanentes, tienen poco interés o gusto por desplazarse por el territorio, suelen vivir en una de las dos comunidades Yshiro que están cerca de pueblos paraguayos, asisten con regularidad a una iglesia cristiana y es probable que rechacen todo lo relacionado con la cultura por considerarlo “superstición atrasada” o diabólica.

Estos dos conjuntos de prácticas contrastantes están a menudo asociados a distintas interpretaciones de lo que implica el término yrmo, como ya he insinuado en el capítulo anterior. Para los tobich oso, el yrmo implica un colectivo emplazado único, es decir, compuesto por entidades y dinámicas que le son específicas, inconmensurables con las que componen otros colectivos, e insustituibles. Para quienes experimentan el yrmo de este modo, mantener las prácticas que lo generan es fundamental en sus visiones de una buena vida. En cambio, para las familias Yshiro cuyas prácticas pueden situarse en el otro extremo del espectro de las de los tobich oso, el yrmo implica simplemente el “monte” (como descriptor del paisaje) o, cuando se relaciona con la idea de territorio, no es más que la tierra en la que las comunidades Yshiro están (o podrían estar) asentadas. Su visión de la buena vida resuena con la modernización y su desprecio a la especificidad e insustituibilidad del lugar. De hecho, como pronto comprobaremos, algunas de estas familias consideran que el traslado de sus hijes a la capital en busca de carreras profesionales es el epítome de la buena vida. Se trata, sin embargo, de un grupo relativamente reducido, ya que las prácticas de la mayoría de las familias implican conexiones más fuertes con el yrmo. Incluso para los que lo conciben principalmente como un área geográfica con recursos para el sustento de las generaciones presentes y futuras de



Yshiro, el yrmo es también un lugar en el que se inscribe su historia personal y familiar y en el que desean firmemente que se queden sus hijos. Aunque con distintas intensidades, estas visiones y prácticas de una buena vida siguen orientadas a la especificidad del yrmo

Es importante destacar que los extremos opuestos del continuo representan una correlación muy fuerte de las prácticas dentro de cada conjunto que he mencionado, lo cual es poco frecuente. En efecto, si bien las correlaciones son efectivamente verificables, son más débiles a medida que nos desplazamos hacia el centro, que es donde podrían situarse la mayoría de las familias Yshiro. Así, por ejemplo, algunas familias cuyos miembros son tobich oso hacen esfuerzos importantes para enviar a sus hijos a la escuela. Asimismo, muchas personas que trabajan permanentemente en la ganadería no dejan de buscar la ayuda y la mediación de los tobich oso para apaciguar a los bahluts y asegurarse de que un viaje por el monte salga bien. Los tobich oso se apoyan a menudo en las familias más acomodadas que, al tener sueldos estables como profesores y empleados estatales, operan como intermediarios, comprándoles productos forestales y artesanías que luego se venden en los centros urbanos. Del mismo modo, algunas de estas familias dependen de los tobich oso para proteger su ganado cuando los animales se alejan de los asentamientos. Y las diferencias percibidas en cuanto a la disponibilidad de recursos van acompañadas de intensas presiones y sentimientos de obligación para compartir y ayudar a la familia extensa y a los vecinos, independientemente del lugar que alguien ocupe en mi espectro. Y, por último, pero no por ello menos importante, está el constante trabajo realizado para comunar esta heterogeneidad y mantenerse como un colectivo, y esto incluye el trabajo de la UCINY, cuya creación fue consustancial a la emergencia de la Nación Yshir en 1999 a partir de un conjunto de grupos de hablantes de yshir au oso que anteriormente no estaban muy bien articulados entre sí.<sup>3</sup>

---

3. Sobre el proceso de creación de la UCINY, ver Mario Blaser, *Un relato de la globalización desde el Chaco*, op. cit.

Lo que quiero destacar con todo esto es que, cuando los procesos que están ocurriendo en el yrho se comenzaron a discutir en las comunidades, su multiplicidad (como descriptor del paisaje, territorio tradicional y/o colectivo emplazado) quedo contenida dentro de un proyecto de vida colectivo, expresado precisamente en forma de una preocupación común por el "territorio tradicional". En este proyecto de vida, infraestructuras de emplazamiento e infraestructuras de desplazamiento habían encontrado equilibrios y estabilizaciones temporales (aunque desiguales). En este sentido, estas infraestructuras divergentes estaban (y siguen estando) tan profundamente imbricadas entre sí que podría parecer injustificado trazar una distinción entre ellas. Y, sin embargo, la distinción está justificada en la medida en que las orientaciones divergentes de estas infraestructuras (y los "tipos" de yrho que sostienen) podrían activarse y deshacer las estabilizaciones relativas de una definición del "bien/preocupación común" alcanzadas por el colectivo en distintos momentos. Y, de hecho, esto es lo que ocurrió cuando la preocupación por el yrho acabó enredándose con las preocupaciones de otros agentes no Yshiro.

### **HUMANITAS Y NATURA: AFINCANDO EL BIEN COMÚN GLOBAL**

En busca de atender a su preocupación por el territorio, la UCINY acudió a dos redes formadas por una mezcla de organizaciones no gubernamentales y gubernamentales, organismos de la ONU y del sistema interamericano, y una serie de agencias de cooperación internacional de varios países. Aunque algunas instituciones –y personas que las componen– van y vienen entre ellas, etiqueto y distingo a estas redes con los nombres ficticios de Humanitas y Natura. Esto por dos razones: En primer lugar, me permite poner en primer plano las preocupaciones que respectivamente las movilizan: los derechos humanos (Humanitas) y el medio ambiente (Natura). En segundo lugar, me permite destacar estas preocupaciones como lo que llamo vehículos interescales a través de los cuales la visión del bien común desarrollista, defendida por la mo-

dernización y algunos de sus sucesores, se afinsa, se extiende y se hace global. Me explico.

La figura de “vehículo interescalar”, que tomo prestada (con algunos retoques) de Gabrielle Hetch, permite mantener analíticamente a la vista las continuidades del “bien común global” conforme se transforma, mientras viaja y se amplía a través de topologías variables.<sup>4</sup> El término “vehículo interescalar” no se refiere a un tipo concreto de cosa, sino al papel que pueden desempeñar diferentes cosas en la concreción, en términos de escala, de distintas dimensiones (espaciales, temporales, morales, políticas y/o afectivas, por nombrar algunas posibilidades). Esta figura me parece útil porque encaja con la figura del ferrocarril que utilicé para transmitir la idea de que lo universal (como efecto), lo global o, más generalmente, lo grande, se constituye a sí mismo mediante su afinamiento a través de infraestructuras de desplazamiento. Imagino estos vehículos como vagones que en sí mismos son (o llevan) materiales y artefactos adaptables para construir y ampliar en distintos terrenos la infraestructura “ferroviaria” por la que viajan. Frente a un río, una barca descargada de (o hecha con elementos de) un vagón se convierte en el vehículo de transporte que, a la vez, mueve los vagones a través de esa característica particular del terreno y ofrece una plataforma para construir un puente (quizás con componentes de los vagones), que posteriormente ampliará el desplazamiento y hará más fluido su control. En otras palabras, los vehículos interescalares permiten el desplazamiento y crean articulaciones (así como interrupciones) que delimitan escalas y topologías variables. Siguiendo con esta metáfora, el enfoque de mi discusión subsiguiente se centra en cómo las preocupaciones de Humanitas (por los derechos humanos) y Natura (por el medio ambiente), aunque a veces se enfrenten entre sí, se convierten en vehículos la una para la otra y ambas para el bien común global, definido en términos desarrollistas, que solo puede ampliarse y hacerse más grande.

---

4. Gabrielle Hetch, “Interscalar vehicles for an African Anthropocene: On waste, temporality, and violence”, *Cultural Anthropology* 33, n.º 1, 2018.

La relación de la UCINY con Humanitas se remonta a la década de 1990, cuando se formó la federación Yshiro, aunque algunas comunidades y líderes específicos habían tenido conexiones con esta red desde mediados de la década de 1970.<sup>5</sup> El foco de Humanitas es la promoción y defensa de los derechos humanos en todas sus dimensiones. En la última década, el medio ambiente también ha entrado en su ámbito de acción en forma de preocupaciones por la justicia y la equidad medioambiental. La red tuvo su apogeo en la década de 1990, cuando desempeñó un papel crucial en la redacción de una nueva constitución y de varias leyes que consagraban los derechos indígenas. En la actualidad, sigue defendiendo y ampliando esos derechos. Además de trabajar a través del poder judicial, la red actúa mediante la movilización social, las campañas públicas y el cabildeo político. Los miembros de la red no son tímidos en cuanto a su postura “política”, que podría describirse como de izquierda en sentido amplio. De hecho, muchas personas e instituciones ubicadas dentro de esta red tienen fuertes conexiones con partidos políticos de izquierda, sindicatos de campesinos y organizaciones de base.

La red desempeña un papel importante al ofrecer apoyo jurídico y logístico a la UCINY (así como a otras organizaciones indígenas) para enfrentarse a un Estado mayormente indolente, cuando no antagónico, con el fin de que se respeten sus derechos legales. Para los miembros de la red, la forma en que la UCINY enmarcó la problemática de los procesos que estaban teniendo lugar en la zona prometía sentar nuevas bases en Paraguay. Para decirlo brevemente, aunque la ley no es exhaustiva en este punto, en la práctica, el Estado paraguayo reconoce los derechos de los indígenas a extensiones de tierra necesarias para sostener, mediante actividades agrícolas, un determinado número de familias que forman una comunidad. Pero no reconoce el derecho de un pueblo indígena a un territorio. En

---

5. Como asesor de la UCINY, también me he implicado en esta red y participo en ella. Así, en muchos sentidos soy parte de esta red y sus miembros constituyen importantes y valiosos interlocutores para las ideas presentadas en este libro.

este sentido, y a pesar de ser firmante del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que reconocen explícitamente los derechos de los indígenas a un territorio, Paraguay va a la zaga de las tendencias regionales. El hecho de que la UCINY planteara su problemática en términos de recuperación del territorio se le presentaba a Humanitas como una oportunidad para ampliar, en suelo paraguayo, un conjunto de derechos humanos reconocidos a nivel mundial y que afectan al sistema desigual de tenencia de la tierra en Paraguay.

La vinculación de la UCINY con Natura se desarrolló más recientemente, a partir de las primeras acciones que la federación emprendió a mediados de la década de 2000 para que el gobierno paraguayo atendiera sus preocupaciones sobre lo que ocurría en la zona. Natura ganó protagonismo en el país junto con la creciente preocupación por, y financiación internacional para atender a, la pérdida de biodiversidad y el cambio climático. Al carecer de recursos para abordar estos problemas, el gobierno paraguayo depende en gran medida de la financiación internacional y de las agencias no estatales de la red para diseñar y ejecutar la mayoría de las iniciativas medioambientales que se llevan a cabo en la zona donde se encuentran las comunidades Yshiro.<sup>6</sup> Estas agencias, a su vez, se ganan la aquiescencia del Estado, y canalizan la financiación internacional, enmarcando sus intervenciones como “técnicas” y eludiendo cuidadosamente las cuestiones consideradas “políticas”, en particular la posición del país como uno de los primeros en el ranking mundial de desigualdad en la propiedad de la tierra.<sup>7</sup>

Sería justo decir que Natura encarna perfectamente esas narrativas de consenso post-políticas sobre el Antropoceno que definen los “problemas medioambientales” como el reverso en negativo de una visión desarrollista del bien común. Esto es

---

6. Lucas Ward, *The Bureaucracy of Nature: How Integrated Resource Management Excludes the Poor*, op. cit.

7. Ver Arantxa Guereña y Luis Rojas, *Yvy Jára. Los dueños de la tierra en Paraguay*, Asunción, OXFAM, 2016, p. 72.

evidente en las declaraciones de misión de las organizaciones paraguayas que componen la red, en las que el medio ambiente constituye una preocupación en la medida en que es un recurso necesario para satisfacer el derecho humano al “desarrollo sostenible” y a una “mejor calidad de vida”. No es de extrañar entonces que algunas de las intervenciones más ambiciosas promovidas por la red tengan que ver con el ordenamiento territorial, que, como señala la más reciente versión de uno de estos procesos en la zona Yshiro,

debe ser el resultado de una visión consensuada y a la vez ambiciosa sobre el futuro del distrito. El desafío consiste entonces en articular y encontrar un equilibrio entre los diferentes objetivos de desarrollo: al mismo tiempo que se debe impulsar la producción agropecuaria y las actividades económicas, se debe resguardar el equilibrio del medio ambiente e instalar las condiciones para mejorar la calidad de vida de la población.<sup>8</sup>

En otras palabras, estos procesos pretenden articular los intereses o preocupaciones de las distintas partes interesadas en pos de una visión desarrollista del bien común que no está en discusión. Para conseguirlo, se requiere la participación (al menos formal) de todos los que tienen intereses en los recursos que se están considerando. Así, cuando la UCINY empezó a plantear su preocupación por lo que estaba ocurriendo en el yrho, Natura lo vio como una oportunidad para incluir a una “parte interesada” muy emblemática (los indígenas) en su proceso de planificación.

Como veremos, en la medida que la UCINY empezó a recurrir a estas redes, la comunalidad equívoca del proyecto de vida Yshiro (expresada como una preocupación común por el territorio) se hizo menos estable. En efecto, además de las divergencias que se articulaban bajo la consigna de una preocupación común por el territorio tradicional, Humanitas y Natura aportaron sus propias visiones del bien común (también expre-

---

8. ISTHME – Estudio Meridional Elaboración, Coordinación y Gestión del Plan de Ordenamiento Urbano y Territorial del Municipio de Bahía Negra. Producto 5. Anteproyecto Detallada Escala Distrital, 2019, p. 8.

sadas como preocupaciones) a la definición del territorio. Para Humanitas, la problemática territorial Yshir era un vehículo para realizar y ampliar el marco legal de los derechos humanos universales (y a través de él impugnar el sistema desigual de tenencia de la tierra); para Natura, era un vehículo para realizar y ampliar su versión de un medio ambiente en equilibrio con el desarrollo. Estos vehículos distan mucho de ser siempre compatibles, algo que queda patente por la forma en que ambas redes se critican mutuamente. Un par de ejemplos de estas críticas mutuas ayudarán a describir el contexto general en el que se ha desarrollado su compromiso con UCINY.

En una conversación, una conocida resumió cómo ven el trabajo de Natura muchos miembros de Humanitas: “Al no presionar al Estado para que aborde los robos de estas tierras a sus propietarios originales, [Natura] naturaliza el statu quo”. Esto no siempre se ve como algo inocente; de hecho, continuó: “Mira, utilizan el calentamiento global producido por el Norte para hacer avanzar la agenda neoliberal en nuestro país”. Empujada a considerar la posible relación entre la deforestación en la zona Yshiro y el “calentamiento global”, comentó “el cambio climático tiene otro nombre: capitalismo. Esto es lo primero que hay que abordar, aquí mismo, en este país, y en cada país. En Paraguay se hace atacando el actual sistema de propiedad de la tierra”. Cuando expuse esta crítica a un miembro de Natura que se considera “moderado” en el espectro político, replicó “Esa es la vieja historia de la izquierda primitiva ante todos los problemas, ¡¡¡revolución!!! ¡¡Cambiar el sistema!! Pero, ¿sabes qué? El cambio climático no esperará a su Lenin, el mundo debe enfrentarse a él con lo que tiene a mano ahora, y eso es un mundo globalizado de instituciones internacionales, gobiernos nacionales, empresas y comunidades que, les guste o no, bailan al son de la economía de mercado. Nuestros proyectos aportan beneficios a todas las partes interesadas y realmente hacen algo contra el cambio climático.” Los comentarios son notables porque, aunque las visiones del “bien común” de Natura y Humanitas expresadas en sus posiciones contrapuestas distan mucho de ser coherentes entre sí, los vehículos a

través de los cuales las promueven funcionan en tándem para hacer que una visión desarrollista del bien común global viaje y se afinque en múltiples sitios.

## **HACIENDO ESCALAS CON VEHÍCULOS INTERESCALARES**

Tras varios intentos infructuosos de ser recibidos por la institución gubernamental responsable del establecimiento de áreas protegidas y del control de la deforestación (la Secretaría del Ambiente), en 2007, aconsejados por Humanitas, los líderes Yshiro enviaron una carta a su responsable indicando que, según el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT, que Paraguay había suscrito, el establecimiento unilateral de áreas de conservación violaba sus derechos humanos.<sup>9</sup> La carta concluía diciendo que, si no se les recibía en una reunión, denunciarían estas violaciones ante los donantes internacionales que financiaban los programas de la secretaría y que exigían a sus beneficiarios el cumplimiento de los marcos jurídicos internacionales y las mejores prácticas en materia de derechos humanos. Unas semanas más tarde la UCINY recibió una invitación para discutir sus preocupaciones con los funcionarios de la secretaría en la capital, Asunción.

Pude acompañar a los líderes en esa oportunidad y vi como explicaron a sus interlocutores gubernamentales que la pérdida y la destrucción del territorio habían dejado a sus comunidades en peligro. Confinados en extensiones de tierra relativamente pequeñas, rodeados de estancias privadas deforestadas y zonas de conservación en las que no podían entrar, “nuestro modo de vida está amenazado”, dijeron los dirigentes. Además, explicaron que la mayoría de los Yshiro dependían del “ monte” para su sustento; “es nuestro supermercado natural”, dijo uno de los líderes, “y ahora ni siquiera podemos ir allí; ¡nuestros

---

9. El hecho de que la Secretaría fuera una de varias dentro del Ministerio de Agricultura y Ganadería proporciona una pista sobre cómo se valoraba el “ambiente” dentro de la estructura gubernamental de la época. Desde 2018, y aún bastante ilustrativo de la lógica dominante, la Secretaría ha sido elevada al nivel de Ministerio de Medio Ambiente... ¡y Desarrollo Sostenible!



hijos pasan hambre, no podemos construir nuestras casas!” Los funcionarios respondieron que la escasez de tierras que sufrían las comunidades Yshiro era un “gran problema que escapa al ámbito de la Secretaría” y señalaron que la conservación era “absolutamente necesaria ante los problemas medioambientales que nos afectan a todos”. Sin embargo, reconocieron que no se había hecho lo suficiente para implicar a los Yshiro en la planificación de la conservación y prometieron hacer cambios, para que, en lugar de ser perjudiciales, esas acciones “pudieran ser también beneficiosas para las comunidades”. Concretamente, Natura involucraría a los Yshiro en los ejercicios de ordenamiento territorial, lo que permitiría “armonizar sus necesidades de desarrollo” con los planes de conservación en curso.

Natura inició sus actividades con un “taller participativo” organizado en una de las comunidades Yshiro más grandes y en el que estuve presente. El taller comenzó con el facilitador pegando una gran hoja de papel en la pizarra, con las palabras “Escenarios deseados” escritas en rojo, e invitando a los participantes a pensar cómo podría la comunidad estar “satisfecha y feliz”. Dados los debates que ya se habían producido en las comunidades, no me sorprendió que la gente respondiera con la misma idea: con acceso y libre circulación dentro del territorio que siempre habían utilizado. El facilitador escribió en la hoja de papel “Objetivo general = Recuperación del territorio” y comenzó otro ejercicio basado en la pregunta: “¿Por qué es importante el territorio?” Al final de ese ejercicio, el facilitador había enumerado tres razones (“económicas”, “culturales” y “medioambientales”), con varias actividades que las ejemplificaban. A través de los ejercicios posteriores, estas etiquetas fueron utilizadas como dominios que contenían “problemas específicos”, y sus posibles soluciones se expresaron como metas; las metas, a su vez, se subdividieron en objetivos más pequeños que debían alcanzarse mediante tareas específicas. De este modo, el taller pasó secuencialmente de establecer un conjunto de “escenarios deseados” a redactar un plan con su

hoja de ruta de acciones (incluida la distribución de tareas y responsabilidades individuales o institucionales).

A primera vista, este proceso pareciera ser simplemente la reducción de una visión general de buena vida al tamaño de problemas específicos y manejables que podrían resolverse para lograr esa visión. Sin embargo, las “operaciones de escalamiento” en juego son más complejas; con cada nuevo ejercicio, la preocupación Yshiro por el territorio se reformulaba y se orientaba en direcciones que la desactivaban como un desafío potencial al bien común global y, al mismo tiempo, la convertían en algo a lo que esta visión de buena vida, en tanto infraestructura de desplazamiento, podía aferrarse para afincarse. Para apreciar el punto, hagamos un balance de toda la secuencia hasta ahora.

La preocupación planteada por los Yshiro acerca de lo que estaba ocurriendo en el yrmo quedo expresada en toda su heterogeneidad por la frase con que los líderes resumieron su problema: “nuestra forma de vida está amenazada”. Aconsejados por Humanitas, los Yshiro hicieron llegar “esta preocupación” al gobierno dentro del vehículo de los derechos humanos, es decir, el que su forma de vida se viera amenazada se tradujo en una vulneración a sus derechos humanos. Una vez comunicada, los funcionarios de la Secretaría “cargaron” la preocupación Yshiro (re-definida como una preocupación por sus derechos humanos) en el vehículo del desarrollo, que, en el caso de Natura, ya esta a su vez inserto dentro del vehículo de las preocupaciones medioambientales. (Recordemos que, como expresión de la narrativa del consenso sobre el Antropoceno, el problema de Natura es sostener una visión desarrollista del bien común reparando sus efectos medioambientales negativos). Pero, y aquí viene lo complicado, al problematizar simultáneamente el efecto negativo (la deforestación) junto con su “solución” (las áreas de conservación), la preocupación Yshiro por el territorio volvía a centrar esta visión desarrollista del bien común global como “el problema”. En efecto, la solución buscada por los Yshiro (recuperar el acceso y la libertad de movimiento en un área amplia) aparecía automáticamente

como impracticable en relación con una economía política que, basada en la expansión del agro-negocio (y la desforestación) y en esquemas gubernamentales concurrentes para la conservación, sostiene en Paraguay esa versión desarrollista del bien común – una economía política que, como pronto veremos, desde el punto de vista de Natura es, si no aceptable, al menos demasiado grande (es decir, demasiado extendida y arraigada) como para ir en contra de ella mientras se intentan materializar “remedios” medioambientales.

La sucesiva anidación de vehículos interescales terminó así reencuadrando la preocupación Yshiro por el territorio en términos de obstáculos que los Yshiro encontraban para realizar su derecho humano al bien común (desarrollista). Desde el punto de vista de Natura, estos obstáculos eran sus propios correctivos medioambientales (zonas de conservación) que, mientras quitaban a los Yshiro los recursos que utilizaban para sus “necesidades de desarrollo”, eran sin embargo esenciales para el bien común mayor (la conservación). Por tanto, la solución era encontrar caminos alternativos para satisfacer esas necesidades de desarrollo que supuestamente tenían los Yshiro. “Caminos alternativos” significaba soluciones que no requirieran acceso a un territorio extenso, que es a lo que debían reducirse las acciones que deberían salir del taller (y efectivamente lo hicieron). En este sentido, no es de extrañar que, en cuanto algún participante en el taller insinuaba otras definiciones de la “problemática” (y sus soluciones), el facilitador les atribuía a estas una escala que convertía su discusión dentro del taller en algo poco realista. Por ejemplo, cuando algunos participantes Yshiro empezaron a expresar su frustración por el hecho de que la Secretaría estuviera creando áreas protegidas en lugar de proteger sus derechos, consagrados en el Convenio 169, impidiendo que los ganaderos talaran el bosque del que dependen los Yshiro desde antes de la creación del Estado paraguayo, el facilitador condujo la discusión:

Compañeros, compañeros, mantengámonos en tema.  
Sí, es cierto que los ganaderos siguen talando árboles,  
pero no podemos hacer nada al respecto aquí en este ta-

ller. Hay que hacer una petición al gobierno, hablar con los diputados para modificar las leyes. Mientras tanto, tenemos que ser realistas y trabajar con lo que tenemos.

El llamado del facilitador a permanecer realista refleja dos aspectos de las operaciones de escalamiento que pueden realizarse con vehículos interescales en los que viaja el bien común global. El primero es que la comparación de escalas puede utilizarse para blindar la definición de un problema. En este caso, la comparación era entre la “pequeñez” del taller y lo “grande” del problema que algunos participantes Yshiro querían introducir en él, es decir, la economía política que hace de la agroindustria y la conservación del medio ambiente dos caras del mismo bien común global. La diferencia de escala resaltada por el facilitador implicaba que el “pequeño taller” debía tratar el “gran problema” como un hecho y centrarse en lo realmente realizable, es decir, en los proyectos de desarrollo alternativo. De este modo, el desarrollo se reafirmaba como el único vehículo eficaz (por ser realista) a través del cual la preocupación Yshiro por el territorio (transformada en el derecho humano al desarrollo) podría viajar y realizarse. Sin embargo, y aquí viene el segundo aspecto de la labor de escalamiento, un elemento clave para que el desarrollo aparezca como el único vehículo eficaz es que cualquier alternativa a él debe parecer imposible. Esta es precisamente la situación que Natura pone ante sus interlocutores (incluidos los Yshiro) cuando, a veces creyendo ingenuamente en la pretendida neutralidad de su declamado realismo y a veces con clara conciencia de su hipocresía-, se apoya en la violencia colonial que ha sedimentado como un estado normal de las cosas para promover confiadamente sus “soluciones” en términos de una oferta de “tómalo o déjalo”. Veamos esto.

Aparte de ocupar tierras directamente o de ignorar los linderos de las propiedades privadas –acciones a las que, en Paraguay, los propietarios privados responden sistemáticamente con violencia condonada o directamente ejercida por el Estado-, la única otra forma que tiene la UCINY de hacer avanzar su preocupación por el territorio Yshiro en dirección de la

recuperación del acceso y la libertad de movimiento en una zona extendida es a través de procesos judiciales. Con el apoyo de Humanitas, UCINY inició estos procesos casi al mismo tiempo que empezó a trabajar con Natura. Sin embargo, al potencialmente implicar expropiaciones, estos procesos judiciales no solo tardan décadas en avanzar dentro de los tribunales, sino que, cuando lo hacen, la aplicación de las sentencias es retrasada o desviada intencionadamente por los poderes legislativo y ejecutivo.<sup>10</sup> Mientras tanto, los efectos combinados de la deforestación y la conservación carcomen implacablemente las propias condiciones de posibilidad de una existencia vivible, ¡y más aún de una existencia que exprese los principios de emplazamiento! Este estado de cosas constituye una infraestructura de violencia colonial que se activa por la simple posibilidad de que Natura se retire y no haga nada si los Yshiro se niegan a ser “realistas”.<sup>11</sup> Así, estén o no de acuerdo sus portavoces con la situación, las soluciones de “desarrollo alternativo” que Natura ofrece parecen ser las únicas “viables”, en parte, al menos, porque la colonialidad las hace así.

Resumiendo, pues, con el respaldo de la violencia colonial que opera como infraestructura de sostén del actual estado de cosas, la preocupación Yshiro por el territorio se vio confrontada con una alternativa infernal: pasar a formar parte de lo grande (es decir, viajar en uno de sus vehículos interescales) o languidecer desatendida. En este intento de limitar y contener el exceso implícito en esta preocupación dentro del vehículo del desarrollo, vemos la colonialidad en funcionamiento, suprimiendo y/o conteniendo y controlando expresiones de la multiplicidad pluriversal de una forma que simultáneamente

---

10. Joel Edward Correia, “Indigenous rights at a crossroads: Territorial struggles, the Inter-American Court of Human Rights, and legal geographies of liminality”, *Geoforum* 97, 2018; Coordinadora de Derechos Humanos del Paraguay, “Situación de los derechos a la tierra y al territorio de los pueblos indígenas en el Paraguay”, 2013.

11. Sobre violencia infraestructural en el Chaco ver Joel Edward Correia, *Life in the Gap Indigeneity, Dispossession, and Land Rights in the Paraguayan Chaco*, disertación doctoral, Boulder, University of Colorado Boulder, 2017.

afinca y extiende (es decir, hace global) una infraestructura de desplazamiento como el bien común desarrollista. Como veremos a continuación, esto repercutiría en el equilibrio entre infraestructuras de desplazamiento y emplazamiento mediante el cual el yrho se había mantenido hasta ahora como una problemática común, aunque múltiple.

### **EL IMPRACTICABLE EXCESO DE UN COLECTIVO EMPLAZADO**

Antes de que la UCINY emprendiese cualquier acción, parecía haber un consenso en las comunidades de que había que recuperar, si no el control, al menos el acceso al yrho. Sin embargo, cuando Natura comenzó a intervenir, la problemática se reencuadró como una cuestión de “necesidades de desarrollo”. Desde el principio, este encuadre empezó a funcionar como un catalizador que intensificó, volviéndolas conflictivas, las versiones divergentes del yrho de las que hablé antes. Un incidente ocurrido durante el taller mencionado arriba es ilustrativo. Como indiqué, tras establecer que el objetivo general era la recuperación del territorio, el facilitador pasó a examinar por qué era importante el territorio. Para esto, y emparejando a una persona que no sabía escribir con otra que sí, invitó a los participantes a escribir en una tarjeta la respuesta a la pregunta. Mientras el grupo discutía las tarjetas, el facilitador iba escribiendo etiquetas en una hoja de papel pegada en la pizarra. Por ejemplo, tras leer una tarjeta que hacía referencia a la recolección de alimentos como una razón de porqué era importante tener un territorio escribió la etiqueta “Razones económicas” y posteriormente añadió todas las actividades similares bajo esa etiqueta. En un momento dado, empezó a leer la tarjeta de una pareja formada por un anciano tobich oso y un joven: “No puedo cantar; el monte se está destruyendo; no puedo cazar, no hay comida”. Se invitó a la pareja a que explicara. El joven dijo que no podía explicarlo, que solo había anotado una traducción de lo que había dicho el anciano, pero no entendía muy bien lo que este quería decir. El anciano, Don Ramón Zeballos Bibi, empezó a hablar y el joven fue traduciendo al español:

Soy konsaho [chamán]. Todos esos animales que están ahí son mis hijos. Yo también soy su hijo de ellos. Si canto, esos animales salen [nacen]. Si no canto, no hay animales. Cuando yo niño, comí pitino [oso hormiguero]. No debía comerlo. ¡Está prohibido! Pero igual comí. Era cabezudo. Ahí enfermé. Y ahí vino ese tipo. El pitin bahlut [el joven tradujo al español, “dueño del oso hormiguero”]. “Sos cabezudo, pero no vas a aguantar mi poder. Ahora vas a morir”. Pero yo hablé a él. Ese tipo tiene una hija, gorda, linda chica. Hablé con ese tipo para casar con su hija. Entonces ya casé con ella.

En ese momento, uno de los líderes intervino en Yshir au oso: “Este no es el lugar para monexne [historias tradicionales]”. Don Ramón lo fulminó con una mirada molesta mientras continuaba,

Entonces, ese pitin bahlut me dejó ir. Ahora es mi suegro. Me da su canción, para sacar pitino. Si no canto, no hay más [osos hormigueros]. Nadie no va a comer pitino. Nadie no va a cazar. Entonces ese bahlut se enoja. Allí, cerca de nepurich [nombre de un lugar donde la tierra es roja] tengo que ir. Pero ahora hay un patrón [ganadero] que no deja que nadie pase [por su propiedad]. Está destruyendo el yrmo [la palabra fue traducida al español como monte por el joven]. No tengo nada [materiales] para [hacer] peyta [maracas]. ¿Cómo puedo cantar? Esos animales ya no salen, ya no tienen su casa, porque nadie cuida del yrmo [traducido por el joven como monte].

Durante un breve momento, después de que el anciano terminara, el facilitador pareció desconcertado, mirando a su ayudante Yshiro como si esperara una explicación. Pero este no dijo nada. Tras una larga pausa, el facilitador dijo: “Así, pues, lo que DonRamón nos recuerda es lo importantes que son las tradiciones culturales de los Yshiro, y cómo se perderán si se destruye el bosque. Así que no es solo la comida lo que se pierde –dijo mientras subrayaba las palabras “Razones económicas” que había escrito antes en la hoja clavada–, sino también la

cultura”, y junto a la etiqueta anterior escribió “Razones culturales”. Se dio la vuelta, sonriendo, y llamó a la siguiente pareja de participantes para que presentaran su tarjeta.

Antes de ofrecer mi lectura de lo que ocurrió en estas interacciones, vale la pena “escuchar” con más atención lo que dijo Don Ramón. Primero habla de una relación con un bahlut que conlleva obligaciones (cantar) para que exista pitino y la gente pueda comerlos. Luego dice que ya no puede ir a un lugar específico donde puede conseguir los materiales para hacer maracas que necesita para cantar, porque el patrón no lo deja pasar. Así que ya no puede cantar, y los animales no salen. Y es precisamente porque el ganadero interrumpe estas prácticas que hacen yrmo, estas infraestructuras de emplazamiento, que lo está destruyendo. No es necesario extenderse en la argumentación para señalar cómo el colectivo emplazado, al que aludía Don Ramón en su referencia al yrmo, se perdió de vista al traducir esta palabra como “monte”.

La traducción que hizo el facilitador de la intervención de Don Ramón –es decir, que la historia significaba: “El territorio es importante por razones culturales”– seguía un camino conceptual ya trillado: la mención al dueño de los animales y al canto se refería obviamente a la cultura, la destrucción del yrmo, traducida como monte, a la naturaleza. Así, la destrucción del monte es equivalente a la pérdida de la cultura. Pero esta traducción también obedecía a la exigencia del taller de hacer realista y practicable la problemática territorial Yshiro; y una problemática que involucra a un colectivo emplazado es aún menos practicable que una problemática territorial entendida como disputa por recursos. En efecto, una disputa por recursos era algo que Natura esperaba que se pudiera manejar mediante “desarrollo alternativo”. Una problemática que involucrara a un colectivo emplazado no ofrecía una respuesta evidente para Natura; de hecho, esta problemática ni siquiera podía reconocerse como tal. Creo que es la profunda “impracticabilidad” de la problemática que involucra a un colectivo emplazado lo que el desconcierto inicial del facilitador reflejaba.



Por razones diferentes, la impracticabilidad del colectivo emplazado como problemática también se reflejaba en la interrupción de Don Ramón por parte del líder. Vi reacciones similares en reuniones posteriores en las que los “agentes de desarrollo” entraban en contacto con los miembros de la comunidad. En cuanto alguien empezaba a hacer referencias al yrho de formas que para algunos individuos Yshiro indicaban claramente que se referían a algo más que “al monte” o al territorio tradicional, se impacientaban mucho. En este caso, el líder fue especialmente grosero, pero el sentimiento expresado era compartido entre los Yshiro que uno podría describir como más asiduos practicantes modernos. Así es como Calixto (seudónimo) me expresó una vez la cuestión:

Mucha de nuestra gente es ignorante; son atrasados y no entienden cómo funcionan las cosas. No entienden que *ahora las cosas son diferentes*, que hay que tener un trabajo, enviar a los hijos a la escuela para que el día de mañana tengan un buen sueldo. *No piensan en el futuro, no tienen previsión; solo quieren comer ahora*. Esos tobichoso tuyos son los más peores. Yo sé que son tus amigos y a mí también me gusta su baile [la ceremonia principal], pero ellos no piensan bien. No están bien organizados para poder sacar provecho de eso. ¿Por qué no preparan un proyecto con [Natura] para sacar un poco de dinero de los turistas? Pero en cambio, cuando las ONG vienen a hacer la participación, no entienden nada y confunden a todos con sus historias. Al final, no llegamos a ninguna conclusión, y lo único que consiguen es que los personales de la ONG les compre sus artesanías y les pague por sacar fotos mientras cantan. Mírame a mí; yo siempre presto atención a lo que dicen las ONG, y así es como obtengo beneficios de ellos. Mira mi casa. Tengo muchas cosas lindas, televisión, moto... He comprado algunas vacas, y todos mis hijos, excepto el más chico, fueron a la universidad y ahora son profesionales en Asunción.<sup>12</sup>

---

12. Conozco a Calixto desde 1991, y aunque tenemos opiniones diferentes en muchos temas, la buena relación que tenemos nos permite

Calixto forma parte de una de esas familias extensas cuyos miembros están en gran medida alfabetizados; la mayoría son cristianos, y varios de ellos tienen una situación económica relativamente buena, ya que muchos son profesores o, como él, empleados del Estado con sueldos fijos. A través de numerosas conversaciones, Calixto ha expresado una visión “desarrollista” de la buena vida que se refleja bien en el pasaje anterior. He puesto en cursiva las referencias temporales porque quiero prestarles más atención. Cuando Calixto dice que las cosas son diferentes ahora y que hay que tener previsión, se está refiriendo indirectamente a los procesos que están experimentando los Yshiro, que hacen cada vez más improbable un modo de existencia que haga del yrho un colectivo emplazado. En nuestras conversaciones, Calixto se ha mostrado ambivalente en su apreciación de estos procesos, a veces hablando de ellos como una injusticia cometida contra los Yshiro, y otras veces como una consecuencia inevitable del progreso. En cualquiera de los dos casos, estos procesos generan ansiedad y preocupación por el futuro, así como una búsqueda constante de medios para enfrentarlo. Supongo que, dado el tenue papel que desempeñan las infraestructuras de emplazamiento en sus experiencias cotidianas, Calixto y otras personas como él se convencen más fácilmente de que seguir acoplándose a las infraestructuras de desplazamiento asociadas al desarrollo es la alternativa más sensata ante los retos del presente.<sup>13</sup> Así, cuando Natura puso a disposición el “desarrollo” como vehículo interesalar para movilizar la preocupación Yshiro por el territorio –un vehículo que no estaba necesariamente presente en los primeros debates dentro de las comunidades–, la oferta resonó perfectamente con la postura y las experiencias de esas personas. Al mismo

---

ser bastante abiertos sobre nuestros desacuerdos, como señala su referencia a “mis” tobich oso.

13. En este punto, y sin desconocer las enormes diferencias, encuentro las experiencias de gente como Calixto muy cercanas a las mías propias, experiencias que a través de mi vida me han llevado a enredarme cada vez más profundamente con infraestructuras de desplazamiento.

tiempo, esta resonancia intensificó –y volvió conflictivas– las divergencias que se habían articulado previamente como una preocupación común (aunque múltiple) por el territorio.

### **DIVERGENCIAS CONFLICTIVAS**

Para las ONG que forman parte de Natura, la logística que conlleva la realización de actividades en las remotas comunidades Yshiro es bastante compleja y requiere en promedio cuatro días solo de viaje. Por tanto, sus actividades se suelen desarrollar apresuradamente a lo largo de dos o tres días, lo que implica que el tiempo es esencial a la hora de intentar llegar a algunas conclusiones accionables. En este contexto, personas como Calixto o el líder que interrumpió a Don Ramón, quienes podían “entender” rápidamente de qué se trataba “la participación” y sacar provecho de ella, empezaron a resentir las intervenciones de los tobich oso. Desde su perspectiva, personas como Don Ramón conspiraban contra un resultado “provechoso” produciendo “ruido” con sus historias que “confundían a todos”. Por supuesto, como he insinuado antes, la preocupación por la confusión que los tobich oso podían sembrar en los talleres también es un índice de la violencia colonial que podría desencadenar la supuesta impracticabilidad de la preocupación por el territorio concebida en los términos de los tobich oso. Natura podía hacer efectiva esta violencia desistiendo de “ayudar” y no haciendo nada ante una situación que afectaba a todos los Yshiro, aunque de forma diferente. Sin embargo, si al principio podía parecer que era una cuestión de premura lo que empezaba a abrir una brecha entre gente como Calixto y gente como Don Ramón con respecto a sus preocupaciones por territorio, poco a poco se fue haciendo evidente que, en realidad, lo que estaba separándolos era en qué medida el desarrollo era el vehículo apropiado para responder a todas esas preocupaciones.

Varios tobich oso, como Don Ramón, se habían sentido bastante movilizados por las discusiones sobre lo que estaba ocurriendo en el yrmo y participaron con entusiasmo en los talleres organizados por Natura. Es muy habitual que, desde la perspectiva de los visitantes no indígenas, un anciano “tradi-

cionalista” parezca el epítome de la “diferencia cultural”. Así, cada vez que intervenía uno de estos ancianos, el personal de las ONG tomaba notas y filmaba, atendiendo a las traducciones como si hubieran recibido palabras de sabiduría suprema, ¡aunque, como había ocurrido con la intervención de Don Ramón, apenas pudieran entender lo que se decía! El hecho de que los interlocutores de Natura no pudieran entenderles no pasaba desapercibido para la mayoría de los tobich oso, y algunos consideraban que participar en estas actividades era un esfuerzo inútil, cuando no potencialmente perjudicial. Por ejemplo, el ya desaparecido Don Veneto Vera, otro respetado konsaha y buen amigo mío, fue muy directo al explicarme por qué nunca participaba en este tipo de actividades:

Esta gente [las ONG que organizan talleres en las comunidades] no pueden conocer el yrmo. Les decís del tobich, pero no cambian y entonces lo joden todo. Son diferentes. Su trabajo es diferente. Es mejor quedar en tobich trabajando con los weterak [jóvenes iniciados] y que ellos queden allí en la escuela, trabajando con los profesores en su proyecto.

El comentario está repleto de implicaciones que, a costa de una simplificación sustancial, solo puedo esbozar, empezando por la referencia a los weterak. Se trata de jóvenes varones que se inician en el tobich. Entre otras cosas, la iniciación conlleva instrucciones transmitidas a través de historias no muy diferentes a la que Don Ramón compartió en el taller. Se espera que la iniciación y la instrucción produzcan una transformación de los iniciados en yshiro propiamente dicho. La transformación implica el desarrollo de una capacidad afinada (“eiwo”) para discernir lo que hay que hacer en determinadas circunstancias, lo cual es en sí mismo muy importante para el sustento del yrmo, ya que el estatus de este depende en parte de cómo se comporten los yshiro.

Según Don Veneto, un ejemplo de que el personal de la ONG no podía conocer el yrmo y luego lo “jodía” fue que Natura nombrara “tobich” a una parcela de tierra comprada junto con la UCINY para un proyecto de créditos de carbono.

En 2009, Natura invitó a UCINY a unirse en un proyecto dentro del programa de “Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación Forestal” (REDD). El proyecto consistía en la compra de un terreno con titularidad privada que Natura ya había seleccionado dentro del territorio tradicional Yshiro. La cubierta forestal del terreno debería mantenerse intacta durante veinte años como sumidero de carbono, generando así créditos de carbono que una corporación petrolera se había comprometido a comprar. Luego de pasados los 20 años que duraría el proyecto, la titularidad de la tierra pasaría a manos de UCINY. Ahora bien, la participación de las comunidades locales, especialmente de los pueblos indígenas, suele ser un factor decisivo para que estos proyectos sean certificados por el programa REDD. En consecuencia, Natura resaltaba la participación de la UCINY en todos los documentos del proyecto, pero, sobre todo, exhibía sus credenciales multiculturales subrayando que la tierra seleccionada –sin consultar previamente a los Yshiro, dicho sea de paso– era un “lugar sagrado”, y un “lugar de encuentro cultural”. En referencia al ritual de iniciación masculino, subrayaba que los “Yshir pueden utilizar Tobich [la tierra comprada] para usos tradicionales, por ejemplo, ceremonias culturales”. Sin embargo, esta nomenclatura ignoraba que, como referencia locativa, el término “tobich” designa un lugar aislado en las afueras de un asentamiento, donde los tobich oso se reúnen para instruir a los iniciados más jóvenes y para preparar *debylylta* (un ritual anual). También ignoraba que, si bien existe un lugar geográfico en el que se situaba el tobich original de los tiempos míticos, tomando como parámetro la trayectoria diaria del sol (que es como debe hacerse), ¡el terreno recién comprado se situaba exactamente al revés de donde estaba el tobich original, y de donde debería estar cualquier tobich contemporáneo en relación con los asentamientos! Cuando mencioné esto a un miembro de Natura, mi inquietud fue primero desechada con un gesto de “no es gran cosa”, y cuando insistí, me dijeron que habían pedido a algunos líderes un nombre que tuviera un fuerte significado cultural, y “tobich” fue lo que obtuvieron. Sea como fuere, la preocupación de Don Veneto

era que el proyecto de Natura se estaba entrometiendo con la forma en que se hace el yrmo, lo que incluye ser cuidadoso con cómo se nombran las cosas (incluidos los lugares).

La reacción de Don Veneto frente a la actitud descuidada de Natura era dejarles hacer su “proyecto” con los Yshiro que les entendían (a quienes había aludido como “los profesores”) y evitar que se entrometieran en lo que no podían conocer (es decir, el yrmo). Para personas como Don Veneto, hacer encajar la preocupación por el yrmo en el vehículo del desarrollo suponía un riesgo inaceptable para el colectivo emplazado, por lo que preferían ignorar las invitaciones a participar en eso y seguir “jugando su propio juego”, uno cuyas reglas y riesgos exactos los no iniciados desconocen –y, como he aprendido, no deberían conocer, pero sí respetar no entrometiéndose en ellos. En resumen, ese sector de los tobich oso no solo consideraban que el yrmo no podría realizarse adecuadamente si se enredaba en los proyectos promovidos por Natura, sino que estos proyectos podrían interferir negativamente en lo que había que hacer para sostener el yrmo como colectivo emplazado.

A diferencia de Don Veneto, para otros de mis amigos y conocidos Yshiro (incluidos otros tobich oso), la interferencia de proyectos como el de Natura es, al menos en las circunstancias actuales, inevitable, y lo que hay que hacer es lidiar con ellos cuidadosamente. Así, la actitud descuidada de Natura no impidió que otros tobich oso participaran en las actividades promovidas por la red. La referencia de Calixto a que el personal de las ONG compraba artesanías y pagaba para sacar fotos de los tobich oso “cantando” apunta a la forma que adquirió este vínculo a medida que se sucedían los talleres y las actividades. En efecto, cuando se hizo evidente que Natura estaba más interesada en sus despliegues de “diferencia cultural” –especialmente en el contexto del proyecto de créditos de carbono– que en invertir tiempo en aprender lo que requería ser cuidadoso en el yrmo, algunos tobich oso (hombres y mujeres) empezaron a solicitar a los miembros de la red contribuciones económicas para viajar y participar en las actividades, en las que su inter-

vencción se fue orientando cada vez más a “cantar” mientras usaban diversas parafernalias “rituales”.

Conjeturo que tenemos aquí otro caso de enganche entre infraestructuras, pero en la dirección inversa: el yrmo como colectivo emplazado enganchándose a una infraestructura de desplazamiento (es decir, al “multiculturalismo”) a través de la cual Natura afinsa la modernidad en el “territorio Yshiro”. En efecto, en el “cantar” había algo más que la simple obtención de un pequeño pago por una muestra de etnicidad, como insinuaba Calixto. El “canto” es solo la expresión más pública de los protocolos mediante los cuales los tobich oso intentan enrolar a los bahluts y a otros otros-que-yshiro poderosos en sus actividades. En este caso, los tobich oso entendían estar participando en la lucha contra los procesos negativos que se estaban produciendo en el yrmo; de la forma que ellos sabían hacerlo. “Venimos todos a ayudar a los líderes, vamos a cantar para que tengan fuerza para defender el yrmo”, me dijo Ñeka cuando, en 2011, expresé mi sorpresa al ver que muchos tobich oso acudían a una reunión que UCINY tenía con Natura en Asunción. Cómo puede el “canto” dar fuerza a los líderes es algo que no estoy autorizado a explicar en detalle. Sin embargo, y tal como informan otros colegas que trabajan en la región del Chaco sobre intervenciones “rituales” similares en las interacciones entre las organizaciones indígenas y los agentes del Estado, en general, estas buscan movilizar a existentes poderosos, los cuales, a su vez, actúan sobre la voluntad y las disposiciones de quienes participan en las reuniones, orientando sus acciones en el sentido deseado.<sup>14</sup> Por supuesto, el éxito de estas intervenciones nunca está garantizado, ya que dependen de muchas variables. Sin embargo,

---

14. Valentina Bonifacio, “Building up the collective: a critical assessment of the relationship between indigenous organisations and international cooperation in the Paraguayan Chaco”, *Social Anthropology* 21, n.º 4, 2013; Valentina Bonifacio y Rodrigo Villagra Carron, “Conexiones inestables, imprevistas y pérdidas: expandiendo la arena política en la cooperación para el desarrollo y comunidades indígenas en el Chaco paraguayo”, *Revista de Antropología* 59, n.º 3, 2016, disponible en <https://www.jstor.org/stable/26605550>.

como veremos a continuación, tengo la impresión de que las intervenciones de los tobich oso que yo presencié tuvieron, al menos, un éxito parcial.

### **UN EQUÍVOCO (FRÁGILMENTE) CONTROLADO**

A medida que las actividades de Natura hacían que las versiones divergentes del yrmo fueran cada vez más conflictivas, los líderes empezaron a darse cuenta de que era necesario un proceso muy profundo de discusión comunitaria, no solo para comprender cómo experimentaba la gente los procesos que tenían lugar en el yrmo (como habían revelado consultas informales), sino principalmente para poner en escena y trabajar de forma pública y clara con las diversas visiones de una buena vida que iluminaban esas experiencias y las respuestas que los miembros de la comunidad esperaban de la UCINY. En la medida en que la federación tenía que lidiar con los diferentes “tipos de heterogeneidades” que estaban en juego en cada una de sus comunidades, obtener un apoyo que diera estabilidad a una estrategia a largo plazo suponía un verdadero reto para la UCINY. Los líderes estaban convencidos de que la inestabilidad característica del liderazgo Yshiro (incluido el de la UCINY) conspiraría contra cualquier estrategia que no contara con un amplio y profundo apoyo. En efecto, a través de la presión social (chisme, evasión, ostracismo), los líderes son expelidos de sus cargos con relativa facilidad y frecuencia. Aunque desde la perspectiva de las instituciones gubernamentales y no gubernamentales, que necesitan interlocutores estables, esto suele considerarse un problema, desde la perspectiva de los miembros de la comunidad, no lo es, ya que obliga a todo el liderazgo Yshiro a ser muy sensibles a las expectativas de sus “seguidores”. Así, aunque los líderes suelen iniciar acciones sin mucha consulta formal, les resulta muy difícil mantener esas acciones sin mantener inscrita a una masa crítica de miembros de la comunidad; en otras palabras, y parafraseando a Clastres, los líderes se mantienen como líderes mientras sigan siendo un instrumento para ha-



cer realidad las visiones de sus seguidores, ¡aun cuando estos no tengan todavía claro que tienen esas visiones!<sup>15</sup>

Todo el proceso de discusiones duró más de un año (2009-2011), ya que se prestó mucha atención a la participación de diversos grupos seleccionados en función de criterios relevantes para la especificidad de cada comunidad Yshiro, como la edad social, la autoidentificación como tobich oso, el grado de alfabetización, la dependencia de los salarios frente al acceso directo al bosque para subsistir, etc.<sup>16</sup> Las diversas expectativas que tenía la gente sobre cómo debía responder la UCINY a los procesos que tenían lugar en el yrho empezaron a surgir con claridad en estas discusiones. Por ejemplo, algunos tobich oso expresaron la opinión de que la UCINY debería intentar recuperar el control y el acceso a los lugares donde habitan importantes bahluts y que, al estar en manos privadas, se han vuelto cada vez más difíciles de acceder o están siendo destruidos –recordemos la intervención de Don Ramón más arriba-. Esto, según ellos, era muy peligroso para toda la salud del yrho. Haciéndose eco de lo que consideraban que Natura había ofrecido a través de sus intervenciones, otros miembros de la comunidad, como Calixto, querían que la UCINY presionara al Estado para que compensara la histórica pérdida de territorio en forma de proyectos de desarrollo, programas educativos, seguridad en los puestos de trabajo del aparato estatal y escalas salariales más favorables (y mejor aplicadas) en las empresas agroindustriales. Otros que-

---

15. Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1978, pp. 165-191 disponible en <https://bibliotecavirtualantropologica.alterum.info/acervo/973/>.

16. Una discusión mucho más detallada de algunos aspectos del proceso a través del cual la UCINY gestó la estrategia de recuperación del yrho como proyecto de vida de los Yshiro está disponible en un informe elaborado para el Centro Internacional de Investigación para el Desarrollo de Canadá, la agencia que financió el periodo final de consultas en las comunidades. Mario Blaser, “Co-management of Natural Resources Across ‘Radical Differences’: Case Study of the Yshiro in Paraguay”, St. John’s, Memorial University of Newfoundland, 2013, disponible en <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/bitstream/handle/10625/51496/IDL-51496.pdf>.

rían que la UCINY consiguiera más tierras “productivas” para poder ampliar las actividades agrícolas familiares, algo que no es posible con proyectos como el de los créditos de carbono de Natura, que excluían ese tipo de actividades. Algunos de los interesados en obtener compensación en forma de proyectos de desarrollo o nuevas extensiones de tierra manifestaron su oposición a que la UCINY gastara tiempo y recursos en una estrategia poco realista e innecesaria de recuperar “tierras” que consideraban “sin valor” (es decir, los lugares de importancia principalmente “ceremonial”). Reflejando su percepción de la impracticabilidad de algunas preocupaciones, argumentaban que el gobierno nunca respondería a estas demandas, pero que sería más probable que accediera si la UCINY exigía “tierras productivas” y proyectos de desarrollo, subvenciones, becas y cosas similares. Sin embargo, quienes consideraban que el acceso a estos lugares, y a los existentes que en ellos habitan, es necesario para una buena vida, no podían dejar de lado sin más las prácticas y obligaciones que dan lugar al yrmo. Ellos rechazaban y consideraban profundamente errónea la idea de que cualquier forma de compensación a las personas de las comunidades pudiera resarcir la interrupción o ruptura de las relaciones que constituyen al yrmo como un colectivo emplazado.

Las divergencias que se pusieron de manifiesto en estos debates no sorprendieron a los líderes, ya que también existían entre ellos. Por eso, en la última etapa de definición de una estrategia para la UCINY participó un grupo de treinta y cinco ancianas y ancianos a los que se les encargó que dieran a los líderes pautas sobre cómo hacer frente a los procesos que estaban afectando al yrmo, al tiempo que articulaban las heterogéneas visiones de una buena vida que se habían hecho explícitas en las discusiones comunitarias. Se invitó a los ancianos a debatir primero entre ellos y luego, con la ayuda de un facilitador yshir, a generar las directrices sobre cómo debía proceder la UCINY. Hay que señalar que muchos de los ancianos participantes habían crecido en los años 40s y 50s, durante una época en la que, aunque bajo presión, las infraestructuras de emplazamiento eran relativamente más fuertes en las comunidades.

Por tanto, no es de extrañar que sus consejos a los líderes reflejaran el movimiento en ocho que discutí en el capítulo anterior: era primordial ser cuidadoso con las consecuencias negativas de imponer a todo el mundo una supuesta visión común de la buena vida. Yo no estuve presente en esas deliberaciones, pero el facilitador Yshir –el lingüista Andrés Ozuna Ortiz– me explicó más tarde lo sucedido. Resalto aquí los puntos centrales. Me contó que, tras varias horas de conversaciones, los ancianos le dijeron que, en su opinión, e independientemente de sus detalles, cualquier estrategia que pudiera seguir la UCINY debería tener como preocupación principal “mantener las buenas relaciones dentro del yrmo”. Además, le explicaron que “como nada se sostiene por sí mismo, sino que todas las cosas están relacionadas, todas las cosas y puntos de vista deben respetarse”. Por último, hicieron hincapié en que no debían permitirse acciones que negaran estas relaciones porque eso pondría en peligro al yrmo.

Debo subrayar que estoy parafraseando una conversación que ya era una condensación (y traducción) de discusiones que movilizaban un universo conceptual que se comunica en gran medida haciendo referencia a la tradición oral que todos los miembros de las comunidades Yshiro asocian con los tobich oso. Andrés, que también es tobich oso, y muchos de los ancianos que participaron en las discusiones eran conscientes de que estas nociones no podían comunicarse exactamente en esos términos al resto de las comunidades, pues podrían generar reacciones adversas entre los Yshiro que asocian “cultura” con “cosas diabólicas” o “atraso”. Así pues, lo que hicieron fue redactar un conjunto de directrices en un lenguaje que pudiera ser aceptable para todos y que, al mismo tiempo, abordara las preocupaciones centrales que surgen al entender el yrmo como un colectivo emplazado. Las directrices hacían hincapié en que, sea cual sea la estrategia que la UCINY decidiera seguir, esta debería tener en cuenta que “todos los aspectos de la vida comunitaria están interconectados” y, por tanto, debería considerar las necesidades de todos y evitar cuidadosamente acciones (promovidas desde dentro o desde fuera de las comu-

nidades) que ignorasen esta relacionalidad. Lo notable de este ejercicio es que los ancianos no estaban tan preocupados por afirmar e imponer una determinada visión del yrho como por generar prácticas que potenciaran lo que he llamado principios que, según ellos, lo sustentan. Para ello, “tradujeron” lo que he llamado principios de emplazamiento a un lenguaje que pudiera instigar aquellas prácticas que ellos esperaban sostendrían al yrho, aún cuando estas prácticas tuvieran diferentes referentes como marco de justificación. En otras palabras, ¡escenificaron una traducción como equívoco controlado! Y, en efecto, siguiendo esas directrices, los líderes Yshiro finalmente acordaron que recuperar cuanto fuera posible del yrho podría ser establecido por la federación como un “bien común;” un bien común que, añadiría yo, no ignora su base en lo común.

Sin embargo, no se llegó al acuerdo con facilidad. Estuve presente en la deliberación final entre los líderes y vi que algunos de los que estaban fuertemente empeñados en exigir “proyectos de desarrollo” como compensación por la pérdida de territorio aceptaron adoptar un enfoque más amplio a regañadientes y solo después de que se les señalara que privilegiar sus preocupaciones probablemente haría que la UCINY perdiera el apoyo de muchos tobich oso, algunos de los cuales, como ya mencioné, habían estado acompañando a los líderes a las reuniones con organismos externos en Asunción. Aunque no son una mayoría, los tobich oso tienen peso en la federación: como he venido señalando, son quienes aparecen al frente de las representaciones de indigeneidad como política identitaria cuando la UCINY tiene que recabar el apoyo público a sus reivindicaciones, incluidas las de aquellos Yshiro que llaman a los tobich oso atrasados. Ante estos argumentos, más las directrices de los ancianos y (algunos dirían) la intervención de los bahluts movilizados por los tobich oso, estos líderes acabaron convenciéndose de que recuperar el yrho era la estrategia que debía seguir la UCINY. Aunque implicaba una asignación particular de esfuerzos y recursos, esta estrategia no impedía buscar, con aliados circunstanciales dentro de las redes Natura y Humanitas, la realización de las visiones heterogéneas de una

buena vida que existen en las comunidades. Así, el proyecto de vida para los Yshiro que la UCINY continúa defendiendo bajo la equívoca rúbrica de “recuperar el yrmo” acabó siendo traccionado por, y en alguna medida expresando, los principios de emplazamiento que caracterizan a este colectivo emplazado.<sup>17</sup>

Si este proyecto de vida contribuirá a intensificar la actualización de estos principios a través de la práctica y, en consecuencia, a fortalecer el yrmo como colectivo emplazado, es una pregunta que queda abierta. De hecho, como he mostrado en otro trabajo, la historia colonial del yrmo como colectivo emplazado está plagada de acontecimientos que a veces han debilitado y a veces han intensificado las infraestructuras de emplazamiento a través de las cuales se da lugar.<sup>18</sup> Por ejemplo, hubo un tiempo entre finales de la década de 1950 y la década de 1980 en el que, al tener que ocultarse de los misioneros y otros agentes de la modernización, muchas de las prácticas y relaciones que constituyen al yrmo como colectivo emplazado disminuyeron en intensidad. Así que su presencia se hizo menos ostensible, menos real, o cambió su valor para muchos, sobre todo para los predecesores de las familias Yshiro que hoy en día son los “practicantes modernos” más asiduos de las comunidades. Pero desde la década de 1980, algunas de esas prácticas se han intensificado (sobre todo las que involucran existentes tales como los bahluts), haciendo más evidente la presencia del colectivo emplazado yrmo, aún cuando para, algunos observadores y comentaristas, este sea más evidente solo como cultura. Esta intensificación de infraestructuras de emplazamiento estuvo relacionada con la reactivación de la ce-

---

17. A riesgo de reiterar lo obvio, merece la pena señalar lo lejos que está esta descripción del proyecto de vida de Yshiro de suponer una homogeneidad o de proponer algún rasgo definitorio esencial, es decir, el pecado que muchos críticos atribuyen a cualquier análisis que arrojan en esa bolsa mixta llamada “giro ontológico en Antropología”. Lejos de emanar de una esencia intemporal, la “alteridad” específica de este proyecto de vida emana de su constante y continuo retejido; la trayectoria, más que una mismidad esencial, es lo que hace único a este proyecto de vida.

18. Mario Blaser, *Un relato de la globalización desde el Chaco*, op. cit.

remonia de iniciación masculina, que no se realizaba desde los años 50s, pero también con un cambio en el punto de vista de muchos que entraban en contacto con este colectivo emplazado. En efecto, al pasar la “cultura indígena” de ser algo que había que erradicar en el camino de la modernización, a algo que había que tolerar e incluso fomentar en el marco de los derechos humanos multiculturales (promovidos por Humanitas desde los años 70s), se potenciaron algunas de las infraestructuras de emplazamiento del yrho. De ello extraigo dos observaciones importantes. En primer lugar, aunque no necesariamente de forma deliberada, el punto de vista de quienes se encuentran con colectivos emplazados como el yrho (es decir, lo que “ven” en esos colectivos y cómo responden a ellos) desempeña un papel a la hora de reforzar o debilitar infraestructuras de emplazamiento. En segundo lugar, la posibilidad de seguir reforzando infraestructuras de emplazamiento depende de que se aprovechen los huecos que generan las interrupciones que a veces se imponen unos a otros los vehículos interescales que hacen lo grande. Parto de la última observación para luego volver a la primera.

Dada la multiplicidad de preocupaciones que recogen y transportan, los distintos vehículos interescales a través de los cuales lo grande se afina y se extiende no son, ni mucho menos, coherentes entre sí. No solo hay diferentes versiones de los “mismos” vehículos –por ejemplo, los derechos humanos al desarrollo no siempre son plenamente coherentes con los derechos humanos a la cultura–, sino que también pueden ser portadores de visiones diferentes y mutuamente antagónicas sobre el “bien común global”, como lo son las narrativas de consenso y de disenso sobre el antropoceno. Esta falta de coherencia entre vehículos contribuye a la complejidad de la topología por la que tienen que transitar, a veces con interrupciones que abren brechas o huecos donde los proyectos de vida pueden más o menos estabilizarse. Por ejemplo, la “recuperación del yrho” se (re)escenificó exitosamente como proyecto de vida común, al menos en parte, movilizándolo el poder que las versiones multiculturalistas de los derechos humanos han aportado a los

símbolos (equívocos) de la etnicidad encarnados por los tobichoso. En cierto modo, todo el proceso podría considerarse como los derechos-humanos-multiculturales interrumpiendo y conteniendo la capacidad de los derechos-humanos-desarrollistas para deshacer un bien común (pequeño) que había sido previamente (y relativamente) estabilizado. La interrupción abrió un espacio para enactuar el equívoco controlado “recuperación-del-yrmo” como un bien común que podría reforzar las infraestructuras de emplazamiento. Sin embargo, la otra cara de la moneda de ese contener una versión de lo grande mediante la movilización de otra versión de lo grande es que las infraestructuras de desplazamiento siguen ampliando su dominio sobre cómo se hace lugar, hasta el punto de que resulta extremadamente difícil distinguir un colectivo emplazado de lo que parece ser simplemente una versión local de lo global: una estación más del ferrocarril que vengo llamando lo grande.

En este contexto, un proyecto de vida que gira en torno a la idea de recuperar el yrmo acaba siendo vivenciado (incluso por muchos Yshiro) como las “comunidades Yshiro” que buscan recuperar su “territorio tradicional” movilizando sus derechos a la “diferencia cultural”. Lo que es fácil de olvidar en tales vivencias es que las categorías de “comunidad” (humana), “territorio” y “cultura” designan conjuntos de prácticas y relaciones que *también* (es decir, equívocamente) participan en la constitución del yrmo como colectivo emplazado. Y aquí volvemos a mi primera observación de arriba: puesto que el punto de vista de quienes se encuentran con un colectivo emplazado como el yrmo influye en que los principios de emplazamiento se intensifiquen o se debiliten en la práctica, es necesario un esfuerzo para no pasar por alto el equívoco que está en juego. Esto es importante no para disipar el equívoco, que es imposible, sino para rechazar la idea de que la única respuesta a la interpelación de los grandes relatos son otros grandes relatos, es decir, hace falta un esfuerzo para seguir siendo fiel al pluriverso que se manifiesta a través de la tenacidad de los colectivos emplazados.

## SER FIEL AL PLURIVERSO

La noción de fidelidad al pluriverso se inspira en la caracterización que hace Rancière de la política como una cuestión “de interpretar, en el sentido teatral de la palabra, la distancia entre un lugar donde existe el demos y otro donde no existe[.]”<sup>19</sup> Como se mencionó anteriormente, Rancière postula una distinción entre la policía y la política, que resumí diciendo que la política se puede entender como la falta de un fundamento trascendental para cualquier orden social concreto, mientras que la policía sería la plasmación siempre contingente de un orden dado, que él llama un “reparto de lo sensible”. La política y la policía son inextricables la una de la otra, pues la política solo se produce como alteración del orden de la policía. Lo que impulsa la dinámica entre la política y la policía es la incapacidad de cualquier orden dado para escapar de su propia contingencia, unida a los obstinados intentos de ese orden por blindarse contra dicha contingencia y aquello que la excede. Debo señalar que Rancière discute lo que yo llamo “exceso” (aquello que excede a la policía) bajo la rubrica de “igualdad”. Prefiero “exceso”, ya que evita la habitual confusión de igualdad con mismidad. Sin embargo, soy consciente de que la igualdad de Rancière no tiene ese tinte. Para él, la igualdad es un axioma básico de la política; como dice, “la presuposición de igualdad es la base de la existencia de la política en general”.<sup>20</sup> En ese sentido, el orden de la policía se desbarata cuando se pone en práctica este presupuesto, ya que “la esencia de la igualdad no es tanto unificar como desclasificar, deshacer la supuesta naturalidad de los órdenes y sustituirla por figuras controvertidas de división”.<sup>21</sup> Se le llame igualdad o excesos, el punto es que

---

19. Jacques Rancière, *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1996, p. 115. Me baso en Peter Hallward para mi discusión de la política de Rancière como teatro Peter Hallward, “Staging equality: Rancière’s theatrocracy”, *New left review* 37, 2006.

20. Ver Jacques Rancière et al., “Aesthetics and Politics Revisited: An Interview with Jacques Rancière”, *Critical Inquiry* 38, n.º 2, 2012, p. 296.

21. Jacques Rancière, *On the Shores of Politics*, Londres, Verso, 1995, pp. 32-33. Ver también Jacques Rancière, Solange Guénoun, James H.



cualquier intento de la policía de blindar su orden, inevitablemente generará “agravios” (o la “distancia” entre un lugar con y un lugar sin demos mencionada anteriormente), porque siempre habrá algo que no será tenido en cuenta, algo que, al exceder un orden determinado, indexa un alter-orden siempre presente, aunque sea solo como potencialidad. Y aquí quiero detenerme un momento para señalar que Rancière hace explícito que la política tiene lugar (ocurre) solo en el orden de la policía, “se verifica” materialmente solo en procesos donde se vuelve a “re-partir” lo sensible (por decirlo de alguna manera), y por tanto la dinámica que impulsa a la política, aunque no es ilusoria, es del orden de “lo virtual”.<sup>22</sup> Desarrollaré pronto este punto; por ahora volvamos a la cuestión de la “teatralidad” de la política.

Es importante indicar que, dentro del orden de la policía, el agravio (o la distancia entre el lugar donde hay demos y donde no lo hay) no suele percibirse como tal. Recordemos que la policía es fundamentalmente un orden estético, es una forma particular del “reparto de lo sensible” que distingue lo que es visible de lo que no lo es, lo que se puede oír como discurso y lo que es solo ruido indiscernible. Así pues, ¿cómo se hace visible y audible lo agravante de un orden determinado? A través de la política entendida como el acto de interpretar o escenificar performativamente el exceso, lo “otro” en potencia del orden actualmente instituido (pero contingente). Un buen ejemplo es el de Rosa Parks sentándose en el asiento “inapropiado” de un autobús en el sur segregado de EEUU, escenificando así simultáneamente un orden alternativo potencial y exponiendo el “agravio” del orden instituido.<sup>23</sup> Esta puesta en escena inició una “secuencia política” por la que otros abrazaron e intensifi-

---

Kavanagh y Roxanne Lapidus, “Jacques Rancière: Literature, politics, aesthetics: Approaches to democratic disagreement”, *SubStance* 29, n.º 2, 2000.

22. Ver Jacques Rancière, *En los bordes de lo político*, Buens Aires, La Cebra, 2007, p. 40.

23. Erik Swyngedouw, “Interrogating post-democratization: Reclaiming egalitarian political spaces”, *Political geography* 30, n.º 7, 2011.

caron esta negativa a ceder un asiento en un autobús, transformándola en uno de los vasos comunicantes que alimentaron y dieron forma a una demanda general de derechos civiles que no podía negociarse dentro del orden social establecido, sino que requería (al menos, en cierta medida) su rehechura, su re-partición.

Al igual que con cualquier escenificación teatral, la forma en que un público potencial podría percibir y responder a una determinada puesta en escena del exceso es incierta. Negarse a ceder un asiento en el sur segregado de EE.UU. de la década de 1950 podría haber aparecido simplemente como una acción de desobediencia de la que se ocupó eficazmente la policía. Si la orden habitual de las fuerzas policiales (“¡Muévanse! ¡Aquí no hay nada que ver!”) a los espectadores de aquel acontecimiento hubiera tenido éxito, la desobediencia de Rosa Parks no habría sido un acontecimiento, no habría dejado ninguna huella en el “discurso público”.<sup>24</sup> Pero, en este caso, la puesta en escena del exceso fue eficaz porque atrapó a un público que la prolongó y la amplió en una secuencia política que acabó produciendo algunos cambios. De hecho, ese “acontecimiento excesivo” re-hizo lo que era el discurso público y lo que entra en él. En otras palabras, la secuencia política puede ser eficaz si hay un público que, viendo y oyendo en la puesta en escena del exceso la promesa de un orden diferente, se declara fiel a él. Esta fidelidad es una apuesta por la secuencia política y su capacidad para realizar los órdenes alternativos sugeridos en la escenificación del exceso.

Entonces, ser fiel al pluriverso supone, pues, una disposición a declarar fidelidad a los acontecimientos excesivos que manifiestan lo incomún como principios de emplazamiento que son, precisamente, conducentes a lo pluriversal. Implica

---

24. El concepto de James Scott de “discurso público” es apto para señalar que existe una contrapartida, el discurso oculto, aunque, como pronto argumentaré, los propios términos evocan la necesidad de especificar el punto de vista desde el que un discurso aparece como público u oculto. James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, New Haven y Londres, Ediciones Era, 2004.

una apuesta por una secuencia política que pueda alejar a la imaginación política de una orientación predominantemente orientada a lo grande. Esto es especialmente necesario en circunstancias en las que, como la que hemos discutido aquí con el caso de los yshiro y el yrho, los proyectos de vida se articulan también a través de enredos con infraestructuras de desplazamiento. En estos casos, resulta muy difícil considerar que las respuestas a lo grande puedan implicar otra cosa que no sean otras versiones de lo grande.

En una versión normativa, esta postura se expresa a menudo como escepticismo ante las afirmaciones de que los proyectos de vida de los movimientos de base encarnan alternativas a lo “global” dominante (a menudo concebido como capitalismo y/o neoliberalismo), especialmente cuando esos movimientos utilizan vehículos de lo global para alcanzar sus visiones: “Es todo lo mismo; estos no son movimientos verdaderamente políticos, no desafían realmente el orden global.” Como vimos con el ejemplo de García Linera, para la postura normativa, los movimientos locales a menudo abrazan ingenuamente los caballos de Troya a través de los cuales se sigue extendiendo la globalidad neoliberal; en consecuencia, la propuesta es confrontar activamente esta versión particular de la globalidad con otra. Esta es una postura de la que se hacen eco algunos miembros de Humanitas, que ven las luchas indígenas por el territorio como un componente más de la lucha general por sustituir el orden capitalista por un orden (singular) no capitalista. En el mejor de los casos, podrían aceptar el uso de ciertos vehículos de lo global (neoliberal) (como los derechos humanos o las preocupaciones medioambientales) como movimientos tácticos dentro de una estrategia en una guerra de posiciones que pugna por la hegemonía.

En una versión más práctica, esta postura que solo ve funcionar lo grande se expresa como una especie de resignación: ¿qué otra cosa se puede hacer? En efecto, sin compartir el escepticismo de quienes quieren sustituir una globalidad por otra, algunos comentaristas y analistas relacionados con Humanitas

son muy conscientes de las trampas que implica el uso de los vehículos de la globalidad, aunque no necesariamente en los términos escalares en los que los planteo yo aquí. De hecho, subrayan los peligros de tener que presentar los proyectos de vida encarnados en muchas “luchas indígenas por el territorio” a través de vehículos que los hacen escuchables y visibles para las lógicas coloniales modernistas en general: utilizar esos vehículos enmaraña aún más esos modos de existencia con esas lógicas coloniales.<sup>25</sup> Y, sin embargo, a pesar de que somos conscientes de las trampas, esas movidas parecen inevitables, una cuestión de realpolitik. Como dirían muchos de mis colegas y conocidos (en la UCINY, en Humanitas y en otros lugares), en las circunstancias actuales, estos son los vehículos disponibles para abrir espacios al exceso real (en contraposición al virtual rancieriano) –encarnados por otros modos de existencia– a los que uno pudiera ser fiel.

En este contexto, un aspecto de la fidelidad al pluriverso implica incomunar por medio de afirmar y hacer evidente que en los vehículos interescales de lo global –como los derechos humanos, el medio ambiente, etc.– viajan preocupaciones que remiten a otros órdenes, a otros “bienes comunes”. Esto implica a menudo un esfuerzo, como el que he realizado en este capítulo (y realizan lo que he llamado relatos de defensa de lo común comunal), para hacer explícito el pragmatismo que supone el uso de los vehículos interescales de lo grande para hacer avanzar proyectos de vida. Ahora bien, esto podría sonar parecido a hacer evidente la dimensión “táctica” de dicho uso dentro de una estrategia mayor, pero en el caso de los proyectos de vida de los colectivos emplazados, no es exactamente lo mismo, ¡precisamente porque no hay una estrategia mayor!

---

25. Ver Valentina Bonifacio y Rodrigo Villagra Carrón, “Conexiones inestables, imprevistas y pérdidas”, *op. cit.*; Marcos Glauser, *Angaité's responses to deforestation: Political ecology of the livelihood and land use strategies of an indigenous community from the Paraguayan Chaco*, Zurich, LIT Verlag Münster, vol. 30, 2019; Marcos Glauser, “Entendiendo las respuestas de un pueblo indígena del Chaco Paraguayo a la desposesión territorial”, *Gestión y Ambiente* 21, n.º 2 Supl, 2018.

Este punto lo capta bien el concepto de (r)existencia que se ha hecho popular en ciertos círculos en América Latina.<sup>26</sup>

El término implica un juego de palabras entre resistencia y existencia para poner en primer plano cómo ciertos modos de existencia se dan a contrapelo o a pesar de los proyectos de modernización que tienen como premisa precisamente hacer cesar esos modos de existencia. Como hemos visto con los proyectos de vida Yshiro, la (r)existencia se representa a menudo como lo que puede parecer una explotación “táctica” de las brechas generadas por las contradicciones e incoherencias dentro y entre los vehículos interescales a través de los cuales lo grande se afinca. Y, sin embargo, no existe una estrategia más amplia que haga que esa “existencia-a pesar-de” sea una “táctica”. Es cierto que, como he señalado antes, muchos analistas, comentaristas y activistas ven, o quieren inscribir, prácticas de (r)existencia como tácticas dentro de estrategias orientadas a versiones alternativas de lo grande, que se consideran las únicas respuestas “propriadamente políticas”. En este punto, aparecen en la formulación de Rancière de lo “propriadamente político” algunas limitaciones para captar la politicidad específica de los proyectos de vida.

Rancière parece describir el espacio de lo político como un todo, un plano, en el que el exceso siempre forma parte del orden policial en la forma de su alteridad potencial/virtual. Si el exceso expresa un desafío a un reparto de lo sensible dado es porque implica un orden virtual diferente que podría llegar realizarse. Esta formulación no considera que el desafío pueda provenir de otro reparto de lo sensible que exceda al de referencia, y no solo como una posibilidad inmanente sino como una ocurrencia concreta. En otras palabras, esta concepción del espacio político no puede concebir una situación como la imagen del pájaro-conejo y su dinámica de invisibilización asimétrica.

---

26. Carlos Walter Porto-Gonçalves, “Lucha por la Tierra. Ruptura metabólica y reapropiación social de la naturaleza”, *Polis. Revista Latinoamericana* 45, 2016; Carlos Walter Porto-Gonçalves y Enrique Leff, “Political ecology in Latin America: the social re-appropriation of nature, the reinvention of territories and the construction of an environmental rationality”, *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 35, n.º 1, 2015.

En consecuencia, la noción de Rancière de lo “propia-mente político” como momentos específicos en los que el exceso rompe el orden de la policía no está bien equipada para lidiar con situaciones en las que el exceso viaja en vehículos que lo transforman de ruido en discurso sin dejar de ser, en cierto sentido, ruido –como cuando las preocupaciones por un colectivo emplazado se escuchan y se ven como, pero no son sólo, “los derechos humanos de un grupo étnico que busca el control de un territorio (es decir, los recursos humanos y naturales dentro un perímetro geográfico) mediante la movilización de su diferencia cultural”. En una lectura estrictamente Rancieriana, esta situación no sería propiamente política, en la medida en que no parece producirse ningún desafío al orden establecido. Y, de hecho, tal es la lectura que algunos miembros de Humanitas (haciéndose eco de algunas narrativas de disenso) hicieron de la vinculación de la UCINY con Natura. Sin embargo, tal lectura pasa por alto la “politicidad” específica de los proyectos de vida, ya que su intención no es perturbar el orden establecido de lo grande para que pueda surgir otro orden grande; los proyectos de vida sencillamente no están orientados de ese modo. Y es precisamente en su terca persistencia contra la atracción de lo grande lo que los hace profundamente políticos.

Recuperar el yrmo, como proyecto de vida, no requiere extender el orden particular del colectivo emplazado que el término designa; el yrmo no necesita seguir siendo “lo mismo” mientras la circulación de la energía vital que lo engendra viaja a través de diferentes articulaciones; puede viajar perfectamente en diferentes vehículos, siempre que estos le permitan seguir haciéndose a sí mismo como un lugar/colectivo específico. Alguien podría decir que cuando viaja como derecho humano a la cultura y, por tanto, frena algunas formas de desarrollo, el yrmo está haciendo precisamente esto. En última instancia, esto permite al yrmo seguir siendo diferente de cualquier otro lugar. Entonces, ¿cuál sería el problema? El problema es que no es lo mismo un colectivo emplazado que (r)existe en los resquicios que quedan entre distintas infraestructuras de desplazamiento impuestas colonialmente, que uno que existe dentro

de una ecología de infraestructuras de emplazamiento que se nutren mutuamente. En otras palabras, no es lo mismo ser un común pequeño que debe lidiar constantemente con la “incomunalización” impuesta desde arriba y su simultánea “comunalización” en lo grande, que ser uno que teje y reteje su propio ser acomodándose y articulándose mutuamente con otros comunes pequeños divergentes y relativamente simétricos.

Es cierto que la pequeñez nunca es una garantía para tales articulaciones simétricas; estas son siempre inciertas. Sin embargo, el valor de esta incertidumbre se pone de relieve en el contraste con la certeza de que este tipo de articulaciones simétricas son extremadamente improbables cuando la especificidad de los diversos modos de existencia es subordinada al esfuerzo colosal de sostener un modo de existencia único, un mundo único que, al inclinarse por lo grande sin restricciones, hace inviable lo pequeño. Pero entonces, ¿cómo es posible fomentar un espacio para esa incertidumbre potencialmente productiva? Sostengo que una estrategia general para ello surge por defecto si se sigue la lógica en las prácticas de (r)existencia de los proyectos de vida como si fueran tácticas: interrumpir las infraestructuras de desplazamiento siempre que sea posible. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, a diferencia de aquellas estrategias que ofrecen UN ORDEN alternativo como horizonte para informar a las tácticas, una estrategia que surge de “estas tácticas” solo ofrece una apertura a las posibilidades inciertas de lo pequeño. Esta no es una oferta que muchos de nosotros estemos en condiciones de aceptar fácilmente, especialmente cuando la atracción de lo grande ya no aparece en los ropajes familiares de la historia de la buena vida llamada modernización, sino más bien con las vestiduras de los peligros provocados por los “retos trascendentales” a los que todos nos enfrentamos.

## **POSDATA**

En mayo de 2022, el proceso de ordenamiento territorial más sostenido en el que Natura había implicado a las comunidades Yshiro llegaba a su fin, y el gobierno municipal de la región iba

a aprobar una serie de normativas derivadas de él. Mediante una presión constante y rechazando los borradores anteriores, la federación Yshiro había conseguido modificar al menos el lenguaje de la normativa propuesta para que su preocupación por el “territorio tradicional” siguiera ocupando un lugar destacado. Se habían redactado artículos que comprometían al gobierno municipal a prestar apoyo a la reivindicación territorial de los Yshiro, por ejemplo, prohibiendo la tala en las tierras reivindicadas, estableciendo zonas de no tala alrededor de los cursos de agua y controlando el uso de contaminantes en la agricultura. El grupo de presión del agronegocio, que había permanecido ajeno a la mayor parte del proceso, cobró vida de repente y empezó a enrolar a algunas familias Yshiro, cuyo sustento depende de las operaciones de las estancias cercanas, para que se presentaran como “oposición indígena” a la normativa. Yo estaba visitando las comunidades en aquel momento y pude escuchar de boca de Calixto el argumento que el lobby del agronegocio había utilizado para convencer a gente como él. La historia era que Natura estaba dirigida por intereses “extranjeros” que querían quedarse para sí con recursos que pertenecían a los “locales”, y por tanto su planificación del uso de la tierra estaba diseñada para impedir que los Yshiro utilizaran “su bosque” y que los “empresarios” (los estancieros) “trabajaran su tierra” y crearan los puestos de trabajo que los Yshiro necesitaban para “progresar”.

Teniendo en cuenta la fuerte presencia de terratenientes, trabajadores (y medios de comunicación) brasileños en la zona Yshiro, no es sorprendente que este argumento replicara una línea típica sostenida por grupos que en Brasil se denominan ruralistas (grandes terratenientes y sus representantes, pero también muchos pobres rurales), que han sido firmes partidarios del expresidente Jair Bolsonaro. Como he señalado anteriormente, Bolsonaro es una figura del populismo de extrema derecha y un denunciante constante de las “conspiraciones globales” que pretenden hacerse con el control de los “recursos nacionales” con el pretexto de proteger el medio ambiente de la Amazonia. Sin embargo, y también como hemos visto ante-



riormente, este tipo de denuncias no son de uso exclusivo de la extrema derecha, recordemos los dichos de García Linera sobre las ONGs medioambientalistas y también cómo mi interlocutor de Humanitas criticaba las actividades de Natura. Los Yshiro escuchaban a menudo este tipo de críticas (dirigidas contra Natura) de varias organizaciones que componen Humanitas. Así, irónicamente, los interlocutores de UCINY más inclinados a la izquierda ayudaron a preparar el terreno que el lobby derechista del agronegocio utilizó para enrollar a algunos Yshiro en la oposición a una normativa que al menos en parte respondía al proyecto de vida de los Yshiro. Para cuando la UCINY pudo organizar reuniones comunitarias para informar de que sus demandas estaban incluidas en el último borrador de la normativa que Natura iba a presentar al ayuntamiento regional para su aprobación, los periódicos afines al lobby ruralista publicaron que había “oposición indígena” a dicha normativa. Con eso y su alcance dentro de las estructuras gubernamentales, en cuestión de días el lobby del agronegocio consiguió que el gobierno central paralizara la aprobación de la normativa.

En julio de 2022, la normativa sobre el uso de la tierra, que era relativamente favorable a la “recuperación del yrmo” en medio de la expansión del extractivismo agrícola, quedó estancada “en estudio” (y así ha continuado) en la capital. En agosto del mismo año, supimos que un grupo de exploración de “litio y minerales críticos” con sede en Estados Unidos había solicitado al Ministerio de Medio Ambiente paraguayo un estudio de evaluación de impacto ambiental para la prospección de minerales en la zona. Así, una nueva ola de extractivismo (ahora verde) parece estar en camino, añadiendo una pincelada más para pintar una escena donde encontramos varios elementos que remiten a los debates sobre los “retos trascendentales”. En efecto, tenemos aquí los “parches” al cambio climático; la pugna por los recursos necesarios para la tan cacareada “transición” tecnológica a una economía verde; el populismo de derechas emergente; y las disputas sobre la apropiación de los “bienes comunes” definidos a diferentes escalas, por mencionar solo los más evidentes. Estos elementos componen los

debates dominantes en la actualidad sobre la buena vida en común que, como he argumentado, adoptan en su mayoría la forma de visiones en negativo, los relatos sucesores de la modernización. Estas son las historias con las que los proyectos de vida deben lidiar cada vez más mientras intentan sostener y desarrollar infraestructuras de emplazamiento. Estos nuevos relatos, sucesores de la modernización, son infraestructuras de afincamiento emergentes a través de las cuales el desplazamiento (y su efecto, el mundo único) continúa generando lo grande, aun cuando parece dejar la modernidad atrás.

## CAPÍTULO 4. CUIDADOSO CON EL ATIKU, CAZANDO AL CARIBÚ: LA CUESTIÓN DE LA CIENCIA EN LA COSMOPOLÍTICA

Si el hombre, con la ciencia y el genio inventivo, somete a las fuerzas de la naturaleza, estas se vengan de él sometiéndolo, mientras las emplea, a un verdadero despotismo, independientemente de toda organización social. Querer abolir la autoridad en la gran industria es querer abolir la industria misma, es querer destruir las fábricas de hilados a vapor para volver a la rueca.

Engels, *De la autoridad*

Lo grande es un dios exigente. Sus dones conllevan compromisos que atan, con fuerza. Eso estaba claro para Engels cuando se burlaba de aquellos que buscaban la abolición de la autoridad, siendo ella un requisito inevitable en la organización de la industria a gran escala. Adecuadamente, el ferrocarril es uno de los ejemplos que Engels utiliza para exponer su punto de vista: si se quiere un ferrocarril que marche, argumentaba, se necesita “una voluntad dominante que zanje todas las cuestiones secundarias”. Aunque al hablar de una “voluntad dominante” Engels se refería más inmediatamente a los seres humanos (un gerente o un comité), también estaba señalando la propia capacidad (y requisito) del ferrocarril para subordinar cualquier otra consideración a su propio propósito, a su *intentio*. ¡Y esa capacidad/requisito estaba directamente relacionada con su escala! En efecto, si para Engels la escala de la industria era equivalente al grado de sometimiento al que el “hombre” sometía a la naturaleza, ese sometimiento solo podía sostenerse mediante el sometimiento recíproco –y recíprocamente escala-

do en su magnitud— del “hombre” a esa naturaleza que, en adelante, será antropogénica. Cuanto más grande la industria, más fuerte el sometimiento. Sin embargo, Engels es claro al plantear este punto: el sometimiento a las exigencias de una naturaleza cada vez más antropogénica era el precio justo que la humanidad debía pagar para evolucionar desde la rueda primitiva a las fábricas de hilados a vapor.

La evocación de Engels de una naturaleza antropogénica vengativa y despótica tiene un tono inquietantemente similar al de las diversas narrativas del Antropoceno analizadas en el capítulo 1. Aunque en el último caso la aceptación del inextricable entrelazamiento de *Ántropos* y *Geos* no aparece como el precio a pagar por el progreso sino como la única manera de encontrar caminos para que la vida misma pueda perseverar. Como hemos visto antes, las narrativas del Antropoceno ponen en primer plano, de un modo u otro, la imbricación de lo que la modernidad mantenía separado —la naturaleza y la cultura—, dando paso a la noción generalizada de que vivimos en un orden post-natural. En este contexto, proliferan figuras post-naturales. El tratamiento de las “cosas” como ensamblajes “más-que-humanos” o “multiespecies” es una de las formas más comunes en que estas figuras aparecen en los análisis académicos. Pero al margen de estos análisis académicos, dichas figuras también son visibles en situaciones que propician la formación de lo que Michel Callon y sus asociados denominan foros híbridos, es decir, experimentos concretos y en curso con aquello que, utilizando los términos de Latour, podríamos llamar Parlamentos de las Cosas.<sup>1</sup>

Los foros híbridos son sitios en los que se constituye una asamblea para disputar y debatir opciones relacionadas con un asunto de interés (una cosa), y en los que los portavoces que participan de ella incluyen, además de los no humanos, a expertos, políticos, técnicos y legos interesados. Más atentos a las multiplicidades e incertidumbres del mundo post-natural del Antropoceno, se alega que estos foros ofrecen una respuesta

---

1. Michel Callon, Pierre Lascoumes y Yannick Barthe, *Acting in an Uncertain World: An Essay on Technical Democracy*, Cambridge, MIT Press, 2009.

a los retos trascendentales del momento “basada en la experimentación y el aprendizaje colectivos”.<sup>2</sup> Así, formalizados o no, estos foros han sido pregonados como prefigurativos de formas de organización socrónica más abiertas y democráticas que aquella asociada a la “voluntad dominante” tecnocrática que transpira en la política razonable. En este capítulo, quiero sondear esta promesa, guiado por la intuición que ofrece Engels, a saber, que lo grande (el “ferrocarril” siempre en expansión) ejerce su “despotismo independiente de toda organización social”. En el centro de esta indagación se encuentra la cuestión de si, y bajo qué condiciones, la ciencia (con “C” mayúscula o no) puede ser enrolada para enactuar una cosmopolítica orientada al pluriverso. Yo sostengo que la cuestión es particularmente pertinente ante el surgimiento de una formación de poder post-natural en la que la colonialidad asociada a lo grande puede encontrar justificaciones aún más imperiosas para sus operaciones.

Para llevar a cabo mi sondeo, volveré a examinar (y al mismo tiempo a ampliar) materiales etnográficos de un equívoco con el que he trabajado anteriormente.<sup>3</sup> Se trata de un equívoco similar a los discutidos anteriormente, y que he ilustrado haciendo referencia a la imagen del pájaro-conejo. En este caso, el “sitio” del equívoco es el atiku/caribú. Para avanzar rápidamente, digamos por el momento que *atiku está* para los Innu de Nitassinan, allí donde *caribú está* para los eurocanadienses de Labrador. Atiku e innu co-constituyen, junto con otros existentes, el colectivo emplazado nitassinan (o nutshimit).<sup>4</sup> Nitassinan está enmarañado,

---

2. Para una visión crítica de este tipo de promesas ver Bruce Braun, “From critique to experiment? Rethinking political ecology for the Anthropocene”, en *The Routledge handbook of political ecology*, Oxfordshire, Routledge, 2015.

3. Mario Blaser, “¿Es otra cosmopolítica posible?” *op. cit.*; Mario Blaser, “On the Properly Political (Disposition for the) Anthropocene”, *Anthropological Theory* 19, n.º 1, Marzo 2019.

4. Mi colega Carolina Tytelman señala que los Innu utilizan tanto nitassinan como nutshimit para referirse a lo que yo llamo colectivo emplazado. Sin embargo, subraya que “[s]i bien los valores asociados a nitassinan están también asociados a nutshimit, estos términos expresan diferentes dimensiones de la experiencia. Nitassinan suele ser un término político

pero excede (más que en términos simplemente geográficos) la porción continental de la provincia canadiense de Terranova y Labrador. Invitado por un grupo de ancianos y cazadores innu que conocí cuando me entrevistaron para un puesto en la Universidad Memorial, desde 2009 habito intermitentemente en este sitio equívoco.<sup>5</sup> Procedentes de las comunidades de Sheshatshiu y Natuashish, a este grupo de innus les preocupaba la disminución de la cantidad de atiku que se podía encontrar en la zona. Además, también les preocupaba cómo podrían reaccionar ante esta situación los organismos gubernamentales de gestión de la vida silvestre, quienes también habían expresado su preocupación por la disminución. Al igual que en otras situaciones equívocas de las que he hablado anteriormente, el asunto de interés aquí en juego parecía ser el mismo para todos los implicados, pero no lo era.

Empiezo indagando qué es “caribú”, la cosa que está en el centro de la preocupación gubernamental, ya que esto también proporcionará algunas pistas para entender por qué su afinamiento en nitassinan agrava la preocupación que los ancianos y cazadores innu con los que he trabajado tienen sobre el atiku. A continuación, pasaré a discutir cómo atiku y las infraestructuras de emplazamiento de las que surge han perseverado a contracorriente de las infraestructuras de desplazamiento

---

asociado a cuestiones de identidad y derechos de acceso al territorio, mientras que nutshimit se utiliza con más frecuencia para expresar conexiones y experiencias personales en el territorio, sobre todo cuando se contrasta con la experiencia de la vida en los asentamientos permanentes”. Para simplificar, generalmente utilizo la palabra nitassinan para referirme al colectivo emplazado, aunque cuando es apropiado, sigo el uso Innu de la palabra nutshimit allí donde tiene más sentido. Ver Carolina Tytelman, *Place and Forest Co-Management in Nitassinan/Labrador*, Newfoundland, Memorial University of Newfoundland, 2016, pp. 68.

5. A diferencia de mis experiencias con las comunidades Yshiro, mis relaciones con las Innu han sido menos intensas y diversas. Viví con mi familia en la ciudad vecina de Happy Valley-Goose Bay durante cuatro meses en 2010 e hice algunos amigos y conocidos Innu en esa época. Pero, en general, mis relaciones han estado más estrictamente relacionadas con la planificación y ejecución de diversos proyectos de investigación que desarrollamos junto con la Oficina de Medio Ambiente de la Nación Innu.

impuestas y que vienen aparejadas al caribú. En la siguiente sección, planteo que al perseverar a contracorriente, atiku se volvió invisible como multiplicidad divergente hasta que un conflicto lo hizo evidente de nuevo. Este conflicto me ayuda a centrar la cuestión de qué papel puede desempeñar la ciencia en la cosmopolítica, cuestión que abordo en la cuarta sección. Concluyo volviendo a examinar un punto que presenté en el capítulo anterior, es decir, la importancia “estratégica” de interrumpir lo grande siempre que sea posible. Sostengo que esta “estrategia” debe ir acompañada de una oferta de alternativas viables que permitan a quienes nos sentimos interpelados por las exigencias de las distintas figuras de lo grande a “convertirnos” (en el sentido religioso), para alejarnos de ellas.

#### CARIBÚ, DE ANIMAL DE CAZA A FIGURA POST-NATURAL

¿Qué es el caribú? Esta pregunta abre *El caribú y el Norte: Un Futuro Compartido*, una publicación emblemática de 2008, que pretendía poner a la vista del público la necesidad de emprender acciones urgentes para garantizar la supervivencia del caribú desde Alaska hasta el Labrador.<sup>6</sup> Los autores explican que responder a esta cuestión no es tan sencillo como parece, pues, aunque todos los caribús (y renos) son una sola especie (es decir, *Rangifer tarandus*), hay muchos “tipos” de ella. Por tanto, empezar con esta pregunta pone de manifiesto un reto crucial que ha acompañado a la producción de conocimientos científicos sobre el caribú desde sus inicios: cómo clasificar adecuadamente una notable variedad de formas diferentes de un mismo animal. ¿Por qué es importante esta clasificación? Porque “un buen sistema de clasificación... capta toda la diversidad de las especies silvestres que se clasifican, a una escala que tiene sentido tanto para la conservación como para la gestión”, dicen los autores.<sup>7</sup> Sugiero que la cita subraya involuntariamente cómo el caribú surge dentro de un conjunto de preocupaciones que están íntimamente relacio-

---

6. Monte Hummel et al., *Caribou and the North: A Shared Future*, Toronto, Dundurn Press, 2008

7. *Op. cit.* *Caribou and the North*, p. 41.

nadas con los procesos e infraestructuras a través de los cuales lo grande continuamente se afinca dándose lugar.

Para fundamentar mi argumento, me propongo explorar brevemente el “caribú” como una “cosa”, un ensamblaje, cuya genealogía puede remontarse fructíferamente al menos al siglo XVIII y a la aparición de lo que Mary Louise Pratt ha descrito como un cambio en la “conciencia planetaria” europea. Una de las características de este cambio fue una orientación hacia “la construcción de significado en escala global, a través de los aparatos descriptivos de la historia natural”.<sup>8</sup> El proyecto clasificatorio linneano fue central en estos aparatos, ya que –alineado con las preocupaciones prácticas de ordenar, hacer un balance y, en última instancia, controlar los recursos– extrajo uno a uno los diversos existentes de los “enmarañados hilos de su entorno vital” para ser re-tejidos dentro de las “tramas europeas de unidad global y orden” entonces emergentes. Esa orientación a la construcción de patrones de unidad global y orden, inherentemente ligada a la voluntad de acumular y controlar, ha acompañado al caribú a través de las transformaciones que ha sufrido a medida que ha ido adoptando la forma de una figura natural, primero, y luego la de una post-natural.

### *El desarrollo del Norte y (de) la ciencia del caribú*

En cuanto a sus transformaciones, es ilustrativo que, aunque la palabra “caribú” –que procede del mi’kmaq “qalipu” (literalmente, la acción de apartar la nieve a patadas)– era ampliamente utilizada por los colonos, exploradores y naturalistas europeos a finales del siglo XVIII, en general se consideraba simplemente un tipo de “ciervo”.<sup>9</sup> De hecho, incluso cuando el término caribú entró en la incipiente clasificación linneana, las primeras “leyes de caza” en la provincia de Terranova seguían

---

8. Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 44

9. La decimotercera edición de *Systema Naturae* de Linneo, editada por J. F. Gmelin en 1788 incluía caribú (Canadian rain deer) dentro de la categoría cervus. Disponible en <https://www.biodiversitylibrary.org/item/83109#page/193/mode/1up>.



llamándolo “ciervo”.<sup>10</sup> El punto puede parecer superfluo, pero ofrece una base para comprender la importancia que adquirirá posteriormente la clasificación cada vez más precisa del caribú. Para decirlo sin rodeos, el estado de las cosas cuando se aprobaron aquellas primeras leyes a mediados del siglo XIX hacía que, para los fines y las normativas gubernamentales, bastaba con saber que el caribú era un tipo de ciervo, un “animal de caza”.<sup>11</sup> La “base de saberes” para estas primeras normativas procedía en gran medida de las experiencias relativamente comunes de los colonos europeos y sus descendientes con los “ciervos”, y no de una “ciencia del caribú” sistemática. De hecho, hablar de una ciencia del caribú para el periodo comprendido entre mediados del siglo XIX y principios del XX está fuera de lugar, ya que la forma de conocer al caribú seguía gestándose a partir de los métodos generalistas de la “historia natural”, es decir, de las colecciones y reportes de viajeros, administradores de postas de comercio y expediciones de “descubrimiento” patrocinadas por gobiernos u otras instituciones. (Por cierto, cabe destacar que todos estos “actores” dependían en gran medida de las infraestructuras de emplazamiento que les facilitaban gente originaria a los lugares sobre los que se informaba).

En la medida en que contribuyeron a configurar el imaginario de Canadá como un espacio de naturaleza salvaje indomable, el “verdadero Norte, fuerte y libre” (como dice el himno

---

10. Darrin McGrath, “Wildlife protection in Newfoundland, 1850-1929”, *Newfoundland Quarterly* 90, Invierno 1997.

11. Como han señalado varios historiadores de la conservación de la vida silvestre en Canadá, en lo que respecta a un animal de caza, esas primeras leyes expresaban la ansiedad gubernamental y de las élites por el supuesto despilfarro y derroche de las clases populares en general, y de los pueblos indígenas en particular. De ahí que, hasta la década de 1920 y la aparición de la gestión profesional de la vida silvestre, las normativas gubernamentales estuvieran fundamentalmente orientadas a establecer límites para aquellos que, a diferencia de los cazadores deportivos, eran supuestamente incapaces de hacerlo por sí mismos. Véase John Sandlos, *Hunters at the margin: Native people and wildlife conservation in the Northwest Territories*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2011; J. Alexander Burnett, *A passion for wildlife: The history of the canadian wildlife service*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2000.

nacional), estos reportes tuvieron un legado perdurable en la constitución afectiva del caribú como uno de los símbolos más icónicos de la identidad y el orgullo canadienses. Y sin embargo, como es de esperar, muchos de estos cronistas encabezaban procesos de modernización que acabarían desencadenando los primeros esfuerzos de conservación de esa misma “naturaleza salvaje” que estaban ayudando a “domesticar”. En efecto, sin disminuir en lo más mínimo su genuina curiosidad por los asuntos sobre los que informaban, pocos de estos viajeros y expediciones (o de sus patrocinadores) tenían como único objetivo el avance de la “ciencia”; la mayoría estaban, al menos, estudiando también las posibles riquezas a desarrollar en el Norte. Este vínculo entre la modernización (o el desarrollo) del Norte y el desarrollo de una ciencia del caribú no haría más que intensificarse a lo largo del siglo XX.

Dados algunos de sus hábitos y características, el caribú resultó ser un objeto científico “poco cooperativo”. Al mostrar una morfología diversa en las distintas regiones, al exhibir patrones variables de residencia (a veces sedentario otras migratorio) dentro de la misma región, y al desplazarse a través de enormes distancias por lugares de difícil acceso para los investigadores, cuanto más trataban estos de ver más allá de su descripción como un tipo de ciervo, un animal de caza, más se presentaba el caribú como una incógnita que requería más investigación. Y el impulso para mirar más de cerca vendría en gran medida de los proyectos de desarrollo orientados a la modernización del Norte. Así, la aparición del caribú contemporáneo, y las preocupaciones asociadas con él, se vio jalonada por (i) la introducción de renos domesticados en Alaska y el Yukón, y los intentos de domesticar caribúes salvajes para crear una industria ganadera; (ii) la aparición de burocracias profesionales que, lejos de ser estrictamente conservacionistas, adoptaron una visión productivista de la gestión de la fauna salvaje; y (iii) la expansión e intensificación de las industrias extractivas en el Norte. Veamos cada momento con un poco de detalle.

El intento de crear una industria de cría de renos y caribúes a principios del siglo XX, un verdadero esfuerzo colonial de

ingeniería social multiespecie, pretendía domesticar y hacer productivos de un solo golpe tanto a los humanos (pueblos indígenas del norte) como a los no humanos. Sin embargo, la forma en que los renos y los caribúes salvajes respondieron al proyecto hicieron aún más necesario el esclarecimiento de las fronteras “intraespecíficas”: ¡los caribúes salvajes tenían predilección por aparearse con los renos que encontraban y atraerlos hacia ellos! Además de reducir los rebaños domésticos, la mezcla de “ganado” doméstico y salvaje planteaba un problema que requería la delimitación de rebaños específicos, rangos territoriales y sus relaciones mutuas: en primer lugar, porque la preservación de los “espacios naturales prístinos” era, junto con las visiones productivistas, un componente importante de las incipientes burocracias de gestión de la vida silvestre, y en segundo lugar, porque tanto en la gestión de la ganadería como de la vida silvestre, el concepto de “capacidad de carga” estaba, por aquel tiempo, adquiriendo un enorme peso. Esto no hacía más que intensificar la importancia de trazar unos límites claros, ya que el concepto requería una definición inequívoca de la unidad que llevaba la “carga” (una zona delimitada de tierra, por ejemplo) y aquella que era llevada (un rebaño, por ejemplo). La necesidad práctica de estos límites, y los cálculos que podían permitir, impulsaron a realizar investigaciones cada vez más afinadas sobre las características de los caribúes —es decir, sobre cómo deberían utilizarse sus características morfológicas y de comportamiento para agruparlos como subespecies, tipos o rebaños— y sobre los “factores” (depredadores, alimentos, patrones climáticos, etc.) que componen la capacidad de una zona determinada para sostener un rebaño.

El aumento de la presencia estatal en el Ártico y el subártico al inicio de la Guerra Fría dio a los investigadores acceso a recursos tecnológicos de altísimo costo, como los reconocimientos aéreos y los collares de radio-rastreo (y posteriormente de rastreo satelital). Esto hizo posible superar lo que durante mucho tiempo había sido un obstáculo insuperable para la investigación: la enorme extensión espacial en la que habitaba el caribú. Con estas tecnologías, ahora era posible seguir los

movimientos de los caribús, establecer sus áreas de acción, delimitar rebaños y contar y seguir las variaciones en sus números. De este modo, a lo largo de la primera mitad del siglo XX, el caribú se fue estabilizando relativamente como un “artefacto tecnocientífico” caracterizado como: una especie única, que comprende varios tipos, que forman rebaños particulares que habitan zonas ecológicas concretas (tundra, bosques, montañas). Dada su posición en la “cadena trófica”, este “artefacto tecnocientífico” se ha convertido más recientemente en una “especie indicadora” a la que recurren los científicos cuando quieren evaluar la salud de los distintos ecosistemas subárticos.

### ***Un artefacto tecnocientífico-legal-empresarial***

Una burocracia estatal profesional, receptiva a las ideas del personal con formación académica y a sus conexiones universitarias, se fue desarrollando junto con el impulso de producir un conocimiento más detallado del caribú (así como de otras especies de fauna silvestre) con fines de gestión. La legislación que pretendía alinear las “prácticas humanas” con los fines más o menos elusivos de la gestión de la vida silvestre también comenzó a expandirse a partir de las primeras décadas del siglo XX. A su vez, los proyectos de nuevos desarrollos industriales que se iban encontrando con esa legislación provocaban nuevas preguntas sobre el caribú y, por tanto, nuevas investigaciones. En efecto, ante una legislación cada vez más amplia que protegía los hábitats y las especies, las corporaciones industriales extractivas (y sus partidarios en el gobierno) que se habían ido desplazando al Norte desde finales de la década de 1950 tenían que ser capaces de argumentar que sus actividades no infringían la legislación vigente, o que podían encontrar formas de no hacerlo. Pero ¿qué sabía la ciencia sobre cómo las actividades industriales afectaban al caribú (entre otras especies)? Y si estas actividades tenían efectos negativos, ¿qué sabía la ciencia sobre las posibilidades de mitigarlos mediante soluciones técnicas? Esta “falta de conocimientos” ha sido, desde entonces, el corredor a través del cual las industrias extractivas corporativas se han introducido como un actor importante en

la ciencia del caribú (y en la ciencia del Norte en general), ya que patrocinan –en solitario o conjuntamente con las universidades y los organismos gubernamentales– nuevos estudios que puedan responder a este tipo de preguntas.

La participación de los intereses corporativos en la ciencia del Norte (incluida la del caribú) se legitimó aún más a partir de la década de 1970 con la aparición y consolidación de directrices, reglamentos y legislación sobre “evaluación de impacto medioambiental”. Según estas, y como parte del proceso para obtener permisos gubernamentales para operar, los proponentes de proyectos (es, decir las corporaciones) tendrían que elaborar estudios de evaluación del impacto ambiental, a menudo mediante la contratación de empresas consultoras expertas.

Los procesos de evaluación de impacto ambiental también modificaron el papel que desempeñaban los pueblos indígenas en la ciencia del caribú. Aunque habían participado desde un principio, no solo aportando la palabra “caribú”, sino también apoyo e información en el terreno a los naturalistas y, más tarde, a los agentes de vida silvestre y a los biólogos, se consideraba que su conocimiento del caribú estaba empañado por las “creencias culturales” y, por tanto, no estaba a la altura de los conocimientos científicos. Pero a partir de la década de 1970, y a raíz de su fuerte oposición a varios megaproyectos de desarrollo previstos, varias sentencias judiciales allanaron el camino para el reconocimiento gradual de los “derechos aborígenes” en Canadá, incluido el derecho a que se respeten sus culturas.<sup>12</sup> Para mediados de la década de 1980, las “creencias culturales” ya no se podían dejar al margen en como se definía el caribú y cómo debe gestionarse. Así, bajo la rúbrica de “valor cultural” y/o de Conocimiento Ecológico Tradicional (CET), la cultura se convirtió en un nuevo hilo de la trama que constituye al caribú. La inclusión de este hilo es quizá el índice más claro del pasaje del caribú de ser una figura natural a una post-natural.

---

12. Para una breve descripción del contexto en el que este reconocimiento comenzó a tomar forma véase J. R. Miller, *Skyscrapers Hide the Heavens: a History of Native-Newcomer Relations in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2018.

Aunque su estatus como entidad “natural” (es decir, trascendente y en última instancia independiente de las perspectivas humanas) sigue siendo un supuesto duradero y con consecuencias (como pronto veremos), en la práctica, el caribú se ha ido tratando cada vez más explícitamente como un ensamblaje multiespecie o más –que-humano, el resultado más o menos estable de esos foros híbridos que he mencionado antes. El Taller Sobre el Caribú de Norteamérica, que se reúne regularmente desde 1983, es una ocasión en la que este tipo de foro, y la asamblea que lo constituye, se hace notablemente visible. Descrito por sus organizadores como “la mayor conferencia técnica de este tipo que trata específicamente de la biología y la gestión del caribú”, al taller asisten los interesados e interlocutores que son invocados incesantemente en los llamamientos a proteger al caribú: biólogos, gestores de la vida silvestre, representantes de ONG ecologistas, asociaciones de cazadores y de guías de turismo aventura, industrias extractivistas y grupos indígenas.<sup>13</sup>

Al taller llegan las “contribuciones” (es decir, la información y descubrimientos más recientes, los métodos de investigación más nuevos, y los resultados de evaluaciones, así como las preocupaciones y mejores prácticas emergentes) que hacen varias instituciones y públicos (universidades, empresas, oficinas gubernamentales, ONGs medioambientalistas, grupos de interés, el “público en general”, etc.) relacionados con el caribú. Y, haciendo honor a su nombre, en el entorno más bien cooperativo del taller, se ensambla la versión más reciente del caribú. Luego, esta versión vuelve a circular a través de los públicos e instituciones implicados, remodelando sus prácticas en formas que se hacen visibles de nuevo para el observador externo cuando, ante una propuesta de proyecto de desarrollo o de modificaciones de las políticas pertinentes, se llevan a cabo procesos de evaluación de impacto ambiental (otro foro híbrido) de algún proyecto. Por lo general, y sobre todo si existen fuertes controversias entre las distintas “partes interesadas”, estas evaluaciones desencade-

---

13. Troy Hegel y Fiona Schimiegelow, “NACW at Thirty: A Work in Progress” *Rangifer* 35, Ed. Esp. n.º 23, 2015, p. 6.

nan nuevas investigaciones que, en palabras de los autores de *El caribú y el Norte*, “son necesarias para comprender mejor [en cada caso] tanto los umbrales de explotación humana, como en que medida nuestra huella industrial deteriora la calidad del hábitat. ¿Cuánto de esto pueden tolerar los caribús, y cuáles son sus necesidades mínimas de protección?”<sup>14</sup>

En otras palabras, en tanto que figura post-natural, el caribú sigue aflorando dentro de preocupaciones intrínsecamente ligadas a los procesos mediante los cuales lo grande se afinca y se extiende. Es cierto que la trama que compone al caribú no puede reducirse a ninguno de los “hilos” de los que he dado cuenta aquí. Por ejemplo, la ciencia del caribú no se reduce a la curiosidad utilitaria de “cómo podemos utilizarlos”; de hecho, me atrevería a decir que la pregunta de cómo podemos convivir con ellos siempre ha sido más importante para muchos especialistas. Sin embargo, incluso esta última pregunta nunca se plantea en el vacío. Las preocupaciones utilitarias y jurídicas activamente le dan forma y contribuyen a tejer al caribú dentro de un “patrón de unidad global y orden” como un gran artefacto tecnocientífico, legal y empresarial. Así, aunque el caribú es irreductible a cualquiera de ellos, no es fácil desenredar los hilos que constituyen este patrón. Esto se pone de manifiesto cuando consideramos cómo caribú ha llegado a interrumpir a atiku, el otro personaje de nuestra historia.

### CAZAR ATIKU: UNA PRÁCTICA DE MUNDIFICACIÓN

Los atanukana (o atenogens) son una categoría de relatos Innu que, recordando acontecimientos que sucedieron antes de que los innu se diferenciaron de los seres que los modernos categorizarían como animales, deben transmitirse para que las generaciones futuras entiendan aquello que es importante saber.<sup>15</sup> Dado lo que dijimos en el capítulo 2 sobre los colectivos

---

14. Monte Hummel et al., *Caribou and the North: A Shared Future*, op. cit., p. 189

15. “Un *atenogen*, nous disait un conteur de La Romaine, c’est ce qu’on doit transmettre afin que les générations futures sachent ce qu’il convient

emplazados, no es de extrañar que lo que es importante saber sobre los atiku comience con la relación establecida por un varón innu que se fue a vivir con los atiku, se casó con una de sus hembras, se convirtió él mismo en atiku y acabó convirtiéndose en Kanipinikassikueu, o atiku-napeu (el señor o dueño de atiku). Desde entonces, Kanipinikassikueu se asegura de que los atiku se den a los cazadores innu para que las familias de estos puedan vivir. Sin embargo, esta generosidad no está garantizada. Como muchas de las entidades otras-que-innu que componen el colectivo emplazado nitassinan, los atiku tienen personalidad y voluntad propia, por lo que cazar no consiste principalmente en ser más listos que ellos, sino en seducir a estos seres dotados de plena voluntad y a su líder para que sean generosos con sus cuerpos. Esto se consigue mediante prácticas que muestran el respeto y el reconocimiento de estos actos altruistas. Entre estas prácticas se encuentran protocolos muy detallados para deshacerse de los huesos de los atiku cazados (de los que se regenerarán nuevos ejemplares), el mandato de no desperdiciar ninguna parte de sus cuerpos y la exigencia de que la carne se comparta generosamente entre los innu. Otras prescripciones, como mantener a los atiku en los pensamientos mediante la transmisión de relatos, el canto y el toque de tambores (hechos con piel de atiku), y la celebración de un mokoshan (comida ceremonial) al final de una cacería colectiva, están orientadas a recibir las bendiciones que esta relación genera para el bienestar general de nitassinan o nutshimit.<sup>16</sup> En resumen, la caza de atiku ocupa un lugar central entre las prácticas cuidadosas con las que se teje el colectivo emplazado con el que los innu son, es decir, la caza forma parte de las infraestructuras de emplazamiento que constituyen a nitassinan.

---

de savoir". Rémi Savard, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, L'Hexagone / Parti pris, 1977, pp. 63-67.

16. Ver Georg Henriksen, *Hunters in the Barrens: The Naskapi on the Edge of the White Man's World*, Newfoundland, Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland, 1973; Peter Armitage, "Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador: Traditions Amérindiennes", *Religiologiques (Montréal)* 6, 1992; Damián Castro y Alex (Nikashant) Andrew, *Atiku Napeu*, documental, 2016.



### *Infraestructuras de emplazamiento que (r)existen*

Al igual que lo que vimos en el caso Yshiro, y como ha ocurrido con muchas otras prácticas cuidadosas, la caza se ha adaptado y se ha enredado con las infraestructuras a través de las cuales la modernización se dio lugar allí donde está nitassinan. El establecimiento de postas de comercio de pieles en nitassinan a partir del siglo XVIII tuvo un profundo efecto en la forma de cazar, sobre todo por la introducción de nuevas tecnologías y su progresivo entroncamiento con mercados distantes. Esto también modificó la forma en que los innu se movían en nitassinan, ya que empezaron a incluir visitas regulares a postas comerciales en, o cerca de, los lugares llamados Sheshatshiu y Utshimassits. Aunque las prácticas cuidadosas han continuado, la erosión de las infraestructuras de emplazamiento que las hacían posibles ha sido implacable, sobre todo desde que la provincia de Terranova y Labrador se unió a la confederación canadiense en 1949. Si hasta mediados de la década de 1940, un observador europeo podía describir la vida de los innu como “dictada por la caza”, a mediados de la década de 1950, los funcionarios del gobierno provincial advertían que “los días de [la] economía primitiva de la caza están contados”, y que los pueblos indígenas del Labrador debían prepararse para “la sociedad industrial que ahora está a punto de caer sobre ellos”.<sup>17</sup> ¡Y como cayó!

En 1954, la base aérea que se había establecido durante la Segunda Guerra Mundial en Goose Bay (a 35 km de Sheshatshiu) se amplió para formar parte del dispositivo de disuasión nuclear de la Guerra Fría. Ese mismo año se tendieron vías de ferrocarril y se iniciaron operaciones mineras en

---

17. Väinö Tanner, *Outlines of the Geography, Life and Customs of Newfoundland-Labrador (the Eastern Part of the Labrador Peninsula: Based Upon Observations Made During the Finland-Labrador Expedition in 1937, and the Tanner Labrador Expedition in 1939, and Upon Information Available in the Literature and Cartography*, Helsinki-Helsingfors, Oy Tilgmann Ab, 1944; Walter Rockwood, *Memorandum on General Policy in Respect to the Indians and Eskimos of Northern Labrador*, RG 85 Vol.2079 1006-5 Part 5, LAC: 3, Provincial Archives of Newfoundland and Labrador, 1955, p. 9.

la zona fronteriza entre Québec y Labrador. En 1967 se lanzó la construcción de la central hidroeléctrica de Upper Churchill Falls, que a su término, en 1974, inundó un área equivalente a seis ciudades de Nueva York (6.527 km<sup>2</sup>). A partir de 1981, la base aérea de Goose Bay se convirtió en un centro para entrenar a los pilotos de aviones de la OTAN en vuelos rasantes (con más de 7.000 salidas por temporada). En 1992, se construyó la autopista Trans-Labrador entre Labrador City/Wabush y Happy Valley-Goose Bay. En 1995, el descubrimiento de ricos yacimientos de níquel en un lugar llamado Emish (Bahía de Voisey) hizo que se registraran más de 270.000 pedidos de concesiones minerales sobre nitassinan. En 2006, el gobierno provincial anunció su intención de construir otro proyecto hidroeléctrico multimillonario en el río Lower Churchill, que pronto entrará en funcionamiento. Y estos son solo los principales desarrollos, que, a su vez, impulsaron miríadas de otros más pequeños (desde la construcción de cabañas recreativas hasta las explotaciones forestales), que tuvieron lugar a lo largo de todo el periodo (ver mapa 3).

Los desarrollos extractivos no solo cambiaron enormemente el paisaje, sino que también –como habían previsto los agentes gubernamentales– pusieron fin a la economía de caza de la que dependían las familias Innu. Esto empujó a los Innu a gravitar cada vez más hacia asentamientos permanentes, que, paradójicamente, funcionaban como infraestructuras de desplazamiento, que el gobierno preparó para ellos y en los que se les proporcionaba asistencia social, siempre que sus hijos fueran a la escuela.<sup>18</sup> Además de obligar a las familias Innu a vivir durante más tiempo en los asentamientos, la escolarización y las presiones más o menos explícitas para convertir a los Innu en individuos autosuficientes que participaran como trabajadores asalariados (y, más recientemente, empresarios)

---

18. Ver John T. McGee, *Cultural stability and change among the Montagnais Indians of the Lake Melville region of Labrador*, Washington, Catholic University of America Press, 1961, p. 31. Robert Paine llamó “colonialismo de bienestar” esta forma de expansión estatal en el Norte canadiense. Ver Robert Paine, “The nursery game: colonizers and colonized in the Canadian Arctic” *Etudes/Inuit/Studies* 1, n.º 1, 1977.

en la economía extractiva acabaron interfiriendo en el ejercicio (y la transmisión intergeneracional) de las prácticas cuidadosas que constituyen nitassinan.



Mapa 3

Los organizadores políticos Innu, así como antropólogos y comentaristas, han documentado ampliamente el terrible costo que tuvo la mudanza sutilmente forzada a los asentamientos permanentes en el bienestar de los Innu, señalando cómo, en el lapso de una generación, los Innu fueron llevados a “un estado de indigencia y dependencia humillante”, y a que sus comunidades sufrieran una variedad de “patologías sociales”, que van desde altas tasas de diabetes, obesidad y suicidio hasta el abuso generalizado de alcohol y drogas, y la violencia fami-

liar.<sup>19</sup> Los servicios sociales han respondido a estos efectos con la sustracción sistemática de los niños Innu de sus familias y comunidades.

Sin embargo, es instructivo detenerse un momento en lo que la dimensión “social” de estas “patologías”, y las respuestas gubernamentales a las mismas, implicaban (y aún implican) para los innu. Esto es lo que me contaba mi traductor Innu sobre una conversación que presencié en 2010, en la que algunos ancianos discutían sobre el motivo por el que sus comunidades estaban en la situación en la que se encontraban:

Así que esa es la razón por la que culpan a los [espíritus-dueños] animales. Probablemente [los espíritus-dueños] están diciendo: “¿Dónde están los innu en nutshimit? ¿Dónde está la gente que antes pasaba mucho tiempo en nutshimit?” Ahora no pasamos mucho tiempo en nutshimit, así que los propios espíritus animales están hablando. Etienne [uno de los ancianos] dice: “En cierto modo les culpo de lo que está pasando, de lo que le está pasando a nuestra comunidad”. Dice que los espíritus de los animales están enojados con los innu, y dice que esto que pasa son los espíritus de los animales que demuestran su enojo porque los innu no están en el territorio, no están en las carpas, y están diciendo: “¿Dónde están los innu?”

Como es evidente, los ancianos identificaban el debilitamiento de las relaciones “sociales” con los espíritus-dueños de los animales (el principal de ellos, Kanipinikassikueu) como la causa más próxima de lo que los analistas describían como “patologías sociales”. No es de extrañar, pues, que la permanencia en nutshimit haya pasado de ser una parte habitual de la vida a ser un salvavidas para muchos innu. La importancia de este salvavidas se ve subrayada por los esfuerzos y recursos que los innu invierten en mantener la vida en nutshimit frente a las presiones e incentivos para vivir una vida “pro-

---

19. Ben Andrew y Peter Sarsfield, “Innu health: the role of self-determination”, *Circumpolar Health*, 1984. *Proceedings of the 6th International Congress on Circumpolar Health*, 1985, pp. 428-430.

ductiva” anclada en los asentamientos. Por ejemplo, muchas familias siguen utilizando una gran parte de los ingresos del trabajo asalariado para comprar equipos y suministros (motos de nieve, tiendas de campaña, rifles, munición, teléfonos satelitales, etc.) que permiten mantener algunas de las prácticas de emplazamiento que generan nutshimit/nitassinan en las condiciones actuales. Asimismo, desde finales de la década de 1970, los órganos de gobierno Innu han utilizado los pagos de apoyo gubernamental (y, más recientemente, los derechos devengados por acuerdos de impacto y beneficios asociados a las industrias extractivas) para mantener un “programa de apostadero”, que ayuda a las familias a ir a los campamentos de caza en hidroaviones.<sup>20</sup> Además, las cacerías de protesta (es decir, cazar atiku desafiando las normas y restricciones gubernamentales) se han convertido en una forma recurrente de acción directa que las organizaciones Innu (a ambos lados de la frontera provincial de Terranova/Quebec) utilizan para llamar la atención de los gobiernos y del público sobre sus preocupaciones, que de otro modo quedarían desatendidas. Los cazadores innu rara vez pierden la oportunidad de participar en estas prácticas de (r)existencia, protegidos por sus organizaciones políticas y sus abogados. En resumen, y al igual que en el caso Yshiro, de nuevo vemos que las prácticas e infraestructuras de emplazamiento han perseverado, enredadas con, pero también a contracorriente de, las infraestructuras y prácticas de desplazamiento que afincan la modernidad allí donde es nitassinan. Pero veamos más de cerca cómo esto ha jugado en el encuentro entre atiku y caribú.

---

20. Damián Castro *Meating the social: sharing atiku-euiash in Sheshatshiu, Labrador*, disertación doctoral, Newfoundland, Memorial University of Newfoundland, 2015; David Natcher, Damián Castro y Lawrence Felt, “9. Hunter Support Programs and the Northern Social Economy”, en *Northern Communities Working Together*, Toronto, University of Toronto Press, 2018; Carolina Tytelman, *Place and forest co-management in Nitassinan/Labrador*, p. 9, 2016.

*Plegando al atiku dentro del caribú (la colonialidad en acción)*

Aunque no fueron completamente ajenos a ellas, durante un tiempo los Innu pudieron evitar algunas de las prácticas que conformaban el ensamblaje del que acabaría surgiendo el artefacto tecnocientífico “caribú”, por ejemplo, la colección de especímenes. A modo de ilustración, un visitante de la posta de comercio de pieles de North West River (frente a donde hoy se asienta la comunidad de Sheshatshiu) observaba en 1860 que los Innu que venían a intercambiar “pieles por artículos de fabricación inglesa” no traían “bajo ningún concepto el cuerpo entero del ciervo caribú”, y añadía

existe una superstición entre ellos, según la cual quien lleve uno de estos animales al hombre blanco sufrirá una terrible desgracia y sus cotos de caza serán destruidos. El Sr. Smith [el comerciante local] me informó de que, aunque se han ofrecido grandes recompensas por los especímenes, estos han resultado inútiles, ya que los indios se niegan a traer siquiera la cabeza o los cuernos.<sup>21</sup>

A mediados del siglo XX, toda la batería de prácticas que constituyen al caribú se volvería omnipresente y más difícil de evitar para los Innu. Las leyes de caza, que fueron evolucionando al mismo tiempo que la ciencia del caribú, podían aplicarse más fácilmente a medida que las familias Innu gravitaban hacia los asentamientos permanentes, donde los guardabosques podían atrapar a los “cazadores furtivos” con las manos en la masa. Casi cualquier persona en las comunidades Innu puede contar una historia sobre la confiscación de carne y utensilios de caza por parte de los guardabosques, ya que estos eventos se han convertido en una constante desde finales de la década de 1960. En todo momento, la justificación ha sido la protección del caribú, como la biología y el manejo de manadas indican que debe

---

21. G. C. Wallich, *The North-Atlantic Sea-Bed: Comprising a Diary of the Voyage on Board H. M.S. Bulldog, in 1860; And Observations on the Presence of Animal Life, and... Great Depths in the Ocean*, Londres, Forgotten Books, 2018, p. 46.

hacerse. Algunos Innu aceptaron estas afirmaciones de buena fe e incluso colaboraron con los agentes de vida silvestre y los biólogos en la realización de “estudios y censos sobre el caribú”; pero para otros, esta justificación de la injerencia gubernamental siempre sonó vacía, y más aún después de 1974, cuando el proyecto hidroeléctrico de Upper Churchill sumergió bajo su embalse zonas de parto y rutas de migración de los atiku. Otros proyectos posteriores siguieron la misma pauta de desprecio por el atiku, mientras el gobierno afirmaba que se preocupaba por el caribú. Y esto seguiría siendo así incluso cuando, en el proceso de pasar de ser una figura natural a una post-natural, el ensamblaje caribú pretendió plegar al atiku dentro de su composición.

Al no estar informados sobre lo que iba a ocurrir con el proyecto hidroeléctrico de Upper Churchill, los Innu no pudieron hacer mucho para defenderse a sí mismos y a nitassinan de las consecuencias, pero cuando, unos seis años más tarde, se iniciaron los entrenamientos de vuelo rasante de la OTAN, ya estaban mejor preparados. A mediados de la década de 1970, las dos comunidades Innu de la provincia habían creado una organización política, hoy conocida como Nación Innu, y dieron los primeros pasos en un proceso de reclamo integral de tierras.<sup>22</sup> Así, cuando en los años 80 comenzaron los vuelos rasantes en nitassinan, Nación Innu lanzó una intensa campaña de protes-

---

22. En Canadá, los “reclamos integrales de tierras” están orientados a intercambiar un “título” aborígen difuso sobre un territorio por derechos y privilegios claramente definidos sobre zonas y recursos más circunscritos. El “título aborígen difuso” sobre grandes territorios no disuade a los gobiernos provinciales de conceder a las empresas permisos para explotar sus recursos naturales. Así, aunque conlleva el precio de “extinguir” cualquier derecho sobre la totalidad de su territorio, un acuerdo integral de reclamación de tierras implica seguridad jurídica y flujos sustanciales (aunque de corta duración) de dinero y puestos de trabajo procedentes de la extracción de recursos hacia las comunidades. Dadas las contrapartidas, los reclamos integrales de tierras suelen producir divisiones dentro de las comunidades; el reclamo de tierras de los Innu de Labrador no es diferente en este sentido. Ver Colin Samson y Elizabeth Cassell, “The long reach of frontier justice: Canadian land claims ‘negotiation’ strategies as human rights violations”, *The International Journal of Human Rights* 17, n.º 1, 2013.

ta, con el apoyo de organizaciones de derechos humanos y del movimiento por la paz. Esto incluyó giras internacionales, la ocupación de pistas de la base (que terminó con la detención de hombres, mujeres y ancianos) y cacerías de protesta. No me detendré en los detalles del conflicto, que adquirió una visibilidad pública sin precedentes y ha sido ampliamente analizado.<sup>23</sup> Lo que me interesa de este suceso es tanto que marca el inicio del paso del caribú de ser una figura natural a una post-natural en Labrador, como que muestra el papel que desempeña la coerción en la estabilización de esta última figura.

Además de la conmoción que producía en la gente (sobre todo en los niños) el ruido repentino de un bombardero a reacción de veinte toneladas volando pegado a la copa de los árboles a más de 900 km por hora, los Innu remarcaban constantemente que, aterrorizados por los aviones, los atiku abandonaban sus terrenos de cría, se alejaban de sus rutas de migración, perdían peso y se herían o morían ahogados al correr presas del pánico.<sup>24</sup> Estas preocupaciones acabaron por llevar al gobierno a formar un Panel de Evaluación Medioambiental para estudiar los efectos de los vuelos rasantes. El panel de expertos emitió una declaración preliminar en 1989, en la que concluía que las actividades no tendrían “efectos adversos significativos si se supervisaban y gerenciaban adecuadamente”. La clave de la vigilancia y el gerenciamiento sería un dispositivo que combinaba collares satelitales para rastrear a los caribúes con la infor-

---

23. Ver Peter Armitage y John C. Kennedy, “Redbaiting and Racism on Our Frontier: Military Expansion in Labrador and Quebec”, *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 26, n.º 5, 1989; Marie Wadden, *Nitassinan: The Innu Struggle to Reclaim Their Homeland*, Vancouver, Douglas & McIntyre, 1991; Jennifer Barron, “In the Name of Solidarity: The Politics of Representation and Articulation in Support of the Labrador Innu”, *Capitalism, Nature, Socialism* 11, n.º 3, 2000.

24. “Todos los animales se asustan de los aviones, por todo el ruido que hacen. El caribú, el caribú que anda por zonas muy boscosas, también se asusta. El castor se queda quieto en su madriguera; no puede salir a arreglar su madriguera, se queda quieto y acaba perdiendo peso. Todos los animales pierden peso, no comen”, Shinipest Antane y Pien Kanikuen, “The Innu and their Struggle Against Assimilation”, *Native Issues* 4, n.º 1, 1984.



mación adelantada por los “usuarios de la tierra” sobre dónde planeaban estar en cada momento, de modo que los aviones pudieran evitar ambas cosas. Por supuesto, la participación de los Innu era fundamental para que esto funcionara. Sin embargo, la Nación Innu rechazó las conclusiones de la declaración y la invitación a participar en el proyecto de monitoreo, así como en cualquier otro estudio para mejorarlo. Querían que se acabaran los vuelos rasantes.

La mayoría del público en Labrador apoyaba las operaciones de entrenamiento, por considerar que eran una fuente apreciable de ingresos y puestos de trabajo, y veían el rechazo de los Innu como algo irrazonable. Según los partidarios de los vuelos rasantes, la ciencia había demostrado que, con un monitoreo, el impacto de la actividad sobre la salud de los animales y los seres humanos sería mínimo. Así pues, los vuelos rasantes continuaron a pesar de la oposición Innu, y los manifestantes Innu siguieron siendo detenidos cuando participaban en acciones directas. Esta experiencia empezó a internalizarse como una tensión (que sigue existiendo) dentro de las comunidades Innu en general y entre su liderazgo en particular: ¿hasta qué punto deberían los Innu oponerse a un proyecto promovido por el gobierno y que, de todas formas, seguiría adelante? ¿Qué perjudica más a los innu y a nitassinan/nutshimit: ¿seguir siendo externos y oponerse a los proyectos de modernización, o convertirse en partícipes para conseguir cierto control sobre ellos y obtener el mayor “beneficio” posible? Planteadas en el contexto de la construcción de nuevas carreteras, la tala de árboles y las explotaciones mineras, la respuesta a estas preguntas a partir de mediados de la década de 1990 empezó a inclinar la balanza dentro de la Nación Innu hacia líderes que veían en negociaciones formales de reclamación de tierras un camino más prometedor que la acción directa para defender a los innu y nitassinan, aunque la acción directa nunca se abandonó del todo, como veremos.

La imposición por parte del gobierno de un proyecto que desbarataba el ensamblaje que configura al atiku y, simultáneamente, su invitación a que los Innu participaran en un

dispositivo tecno-institucional para gerenciar los impactos de dicho proyecto sobre el caribú, subraya el papel que desempeña la coerción en la constitución y estabilización del caribú como figura post-natural. En efecto, aunque en el contexto de este conflicto, la mayoría de los Innu se negaron tenazmente a participar en el dispositivo propuesto, la “lección” sobre los costos de una negativa rotunda caló en muchos de los líderes de la Nación Innu, quienes, frente a proyectos de desarrollo extractivos posteriores, se mostraron menos inclinados a seguir ese camino. Y una vez que, si bien a regañadientes, la Nación Innu aceptó participar en dispositivos de gerenciamiento del caribú, pareció como si el atiku se convirtiera en un componente más de esta figura post-natural. Sin embargo, esta apariencia no iba a durar mucho tiempo.

#### **LA MULTIPLICIDAD DIVERGENTE DEL ATIKU Y LA COLONIALIDAD DEL CARIBÚ MÚLTIPLE**

Como figura post-natural, el caribú es también una figura de la multiplicidad, hasta cierto punto análoga, y por tanto comparable, al “cuerpo múltiple” que Annemarie Mol trató en su ya clásico libro de ese título.<sup>25</sup> Mol mostró cómo, en un hospital holandés, las prácticas de los radiólogos, los clínicos y los patólogos realizan diferentes versiones de la aterosclerosis, y luego cómo esta multiplicidad se singulariza (es decir, se hace que se mantenga unida como una sola “cosa”), aunque sea transitoriamente, con el fin de decidir qué intervención realizar.<sup>26</sup> En otro trabajo he explorado la analogía entre la aterosclerosis y el caribú como multiplicidades para sondear hasta qué punto la cosmopolítica puede, en la práctica, evitar la trampa de la

---

25. Annemarie Mol, *El cuerpo múltiple: Ontología en la práctica médica*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2021.

26. Esto, según ella, se consigue a través de una serie de operaciones mediante las cuales se hace que prácticas divergentes se mantengan juntas como constituyendo una entidad singular coherente, o se hace que esas prácticas permanezcan separadas para evitar la interferencia mutua.

política razonable.<sup>27</sup> Brevemente, y en la terminología utilizada en este libro, mi sondeo implicaba dos premisas iniciales (i) que el comunar, tal y como se concibe en la cosmopolítica de los compositonistas, puede ser visto como la singularización de Mol, pero en grande; y (ii) que el caso del atiku/caribú ofrece contrastes con el de la aterosclerosis que son útiles para iluminar algunos aspectos que no suelen estar en primer plano de como los compositonistas conciben la singularización/comunalización. Empecemos por los contrastes.

El primer contraste. Mientras que la aterosclerosis no puede ser “vista” sin la obvia mediación de las prácticas de los expertos, el caribú aparece como algo autoevidente que está ahí fuera, como si se sostuviera por sí mismo y preexistiera a las variadas prácticas relacionadas con su conocimiento. En su expresión más matizada, esta percepción refuerza el supuesto generalizado y duradero (discutido en el capítulo 1) de un “mundo sin nosotros”. En su versión más categórica, esta percepción refuerza una serie de supuestos modernistas más específicos acerca de la estabilidad básica, lo ordenado y lo dado de un mundo/realidad que es independiente y anterior a las prácticas de conocimiento y que, en consecuencia, requiere una forma específica del saber personificada por el “método científico”. Así, y este es el segundo contraste con la aterosclerosis de Mol –cuyas múltiples versiones son, en principio, simétricas–, lo que he llamado la versión “tecnocientífica” del caribú (es decir, la que emerge de forma más inmediata de las prácticas de los biólogos especializados en caribú) domina a la hora de especificar qué es esta “cosa” y, por tanto, cómo tienen que manejarla los humanos. De este modo, mientras que la simetría entre las versiones de la aterosclerosis significa que siempre es incierto cómo se mantendrán cohesionadas en cada circunstancia, el dominio de la versión tecnocientífica, en el caso del caribú múltiple, significa que, aunque con cierta sutileza, la política

---

27. Mario Blaser, “Doing and undoing Caribou/Atiku: Diffractive and divergent multiplicities and their cosmopolitical orientations”, *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 1, n.º 1, 2018.

razonable no deja de asomar constantemente.<sup>28</sup> Como aprendieron los Innu durante el conflicto por los vuelos rasantes, la coerción parece estar justificada a los ojos de muchos públicos cuando se transgreden los límites de las “prácticas razonables” tal y como las define la versión tecnocientífica del caribú.

Además de reiterar una forma de política razonable, sostengo que la coerción es crucial para la propia constitución de un tipo de multiplicidad que caracteriza al caribú y, en general, a otras figuras post-naturales, una multiplicidad que he denominado difractiva. Este es el tipo de multiplicidad que se ha abordado más comúnmente en los análisis CTS, centrado en las controversias tecnocientíficas que reúnen a públicos que están de acuerdo en que cada uno de ellos tiene una voz legítima y tiene derecho a contribuir a las cuestiones que les conciernen y son de su interés. Pero estos públicos también suelen operar sobre el supuesto (ya sea en sus versiones matizadas o categóricas) de que algo (llamado caribú, aterosclerosis o lo que sea) está “ahí fuera” en el centro de las preocupaciones o intereses de todos. Esto hace que la multiplicidad difractiva sea más susceptible de singularización. En cambio, atiku pone de relieve otro tipo de multiplicidad, una “multiplicidad divergente” que es refractaria a los intentos de singularización. En mi trabajo previo illustre este punto por medio de seguir la trayectoria que tuvo el “caribú múltiple”, desde su estabilización tras el con-

---

28. Así, los agentes de vida silvestre, las ONG ecologistas, las empresas de turismo y, especialmente, los representantes de corporaciones pueden cuestionar determinadas medidas de manejo de manadas específicas, pero todos ellos se remitirán a la versión tecnocientífica –por ejemplo, impugnando las metodologías utilizadas para establecer “unidades significativas” para el manejo; encontrando faltas en las técnicas específicas utilizadas para generar datos; o incluso invocando el espectro de la incertidumbre y la perfectibilidad inherentes al conocimiento científico– para rechazar una línea de acción que ponga en peligro sus propias versiones. Este tipo de disputa es muy común cuando las versiones corporativas y las científicas se contraponen en contextos de proyectos de desarrollo. El resultado típico de esto es que las corporaciones apoyan financieramente nuevos estudios para mitigar los daños mientras los proyectos continúan, todo lo cual habla del peso relativo que tienen la Ciencia, el Estado y el Capital en darle forma y dirección a la Policía de la Razón.

flicto de los vuelos rasantes hasta su disrupción en un conflicto más reciente; trayectoria que resumiré a continuación.

### *El atiku, invisible e inescuchable*

La coerción que experimentaron los Innu durante el conflicto por los vuelos rasantes contribuyó al redireccionamiento de sus preocupaciones acerca de lo que ocurría en nitassinan hacia el espacio de los foros híbridos, que posteriormente empezaron a brotar por doquier junto con nuevas propuestas de políticas y proyectos que involucraban “recursos naturales”. Normalmente, estos foros incluyen estudios de evaluación de impacto que generan recomendaciones de mitigación y compensación a las que generalmente se le asigna un comité de seguimiento o junta de cogestión encargada de administrarlas. Desde finales de los años 90, estos estudios de impacto tienen el mandato explícito de considerar “los conocimientos ecológicos tradicionales” (CET) Los estudios de impacto ambiental de los dos mayores proyectos iniciados tras la entrada en vigor de ese mandato –una mina en un lugar llamado Emish-Voisey’s Bay, y otro generador de energía hidroeléctrica, ahora en el río Lower Churchill– son reveladores en términos de lo que esta “consideración” implica en la práctica. En efecto, en esos estudios, el “conocimiento tradicional Innu” sobre el caribú (y cualquier otro aspecto del “medio ambiente”) se trató como si comprendiera dos aspectos diferentes. Por un lado, los elementos del conocimiento ecológico tradicional que podrían complementar al conocimiento científico –como la observación empírica sobre las rutas migratorias, el comportamiento estacional, etc.– fueron incluidos en las secciones enfocadas en el impacto sobre el medio ambiente, mientras que los elementos atribuidos a la cultura, como la importancia de los espíritus dueños de animales, el carácter plenamente volitivo del atiku, etc., quedaron en las secciones que trataban sobre impacto “social o cultural”.<sup>29</sup>

---

29. Lejos de ser un truco para descartarlos, la distinción entre distintos aspectos (o categorías) dentro de los Conocimientos Ecológicos Tradicionales ha sido pregonada por Usher como una necesidad. Sostiene que en un contexto en que el mandato de su inclusión, aunque bien

No es de extrañar, entonces, que a la hora de proponer medidas para proteger al caribú, los estudios se centraran en el primer tipo de conocimiento para recomendar acciones tales como acomodar las actividades de desarrollo a los movimientos estacionales de los rebaños, restringir los vehículos a rutas designadas, diseñar taludes de cruce en los caminos por donde pasan los caribúes, y cosas similares.<sup>30</sup>

De este modo, la “multiplicidad divergente” de prácticas que se englobaron bajo la etiqueta de “conocimiento tradicional” fue plegada dentro de las prácticas tecnocientíficas, possibilitando así que los procesos de evaluación de impacto pudieran singularizar y estabilizar un caribú practicable para una intervención concreta; es decir, un caribú que fuera susceptible de ser incluido en el cálculo propuesto por los autores de *El caribú y el Norte* de “cuánto [desarrollo] puede ser tolerado por el caribú, y cuáles son sus necesidades mínimas de protección”. Este caribú convierte en irrelevantes las preocupaciones sobre el atiku que, a través de los estudios de impacto, habían expresado muchos Innu. Por ejemplo, cuando dijeron cosas como estas en relación al impacto de una mina:<sup>31</sup>

---

intencionado, no ha prestado suficiente atención a determinar exactamente “cómo pueden presentarse y valorarse los conocimientos tradicionales y la ciencia en términos comparables en los ámbitos de la evaluación y la gestión medioambientales”, dicha distinción es inevitable. Ver Peter Usher, “Traditional Ecological Knowledge in Environmental Assessment and Management” *ARCTIC* 53, n.º 2, 2000, p. 185. Ver también Nicolas Houde, “The six faces of traditional ecological knowledge: challenges and opportunities for Canadian co-management arrangements”, *Ecology and Society* 12, n.º 2, 2007

30. Para la mina en Voisey’s Bay ver Voisey’s Bay Environmental Assessment Panel, *Report on the Proposed Voisey’s Bay Mine and Mill Project 1999*, disponible en <https://waves-vagues.dfo-mpo.gc.ca/Library/232858.pdf>. Para el proyecto hidroeléctrico de Lower Churchill ver Joint Review Panel Report, *Lower Churchill Hydroelectric Generation Project*, Nalcor Energy, Newfoundland and Labrador, 2011, pp. 114-117,184, disponible en [http://www.env.gov.nl.ca/env/env\\_assessment/projects/Y2010/1305/lower\\_churchill\\_panel\\_report.pdf](http://www.env.gov.nl.ca/env/env_assessment/projects/Y2010/1305/lower_churchill_panel_report.pdf)

31. Innu Nation Task Force on Mining, *Ntesinan, Nteshimiminan, Nteniunan (Between a Rock and a Hard Place): Final Report of the Innu Nation Task Force on*

Esta tierra es compartida por los Innu y los Inuit, pero la fauna también es dueña de la tierra como todos los demás. (Nympha Byrne)

Los blancos no hacen más que dañar la tierra, especialmente a los animales, que son muy sagrados para nosotros. Cuando oigo que un barco ha volcado cerca de Nain, puede ser la señal de que los animales están enojados con nosotros. (Penash Rich)

Esta era la tierra de nuestros abuelos. Ahora hemos ocupado su lugar para cuidarla con esmero... Los ancianos mencionan que tenemos espíritus-dueños de animales y que debemos tener cuidado con ellos. Los jóvenes no entienden el significado de estos cuidadores para nuestro pueblo. Si no se es cuidadoso con un animal, o si se agarra más de lo que se puede tener, los ancianos saben que eso no está bien para los espíritus-dueños. (Ann Rich)

#### Sobre la represa hidroeléctrica:

No me gusta la idea de represar las cataratas Muskrat [situadas en el río Lower Churchill]. Lo que sé sobre las cataratas Muskrat, es que hay un agujero en ellas. Probablemente el espíritu en el mundo de los espíritus utilizó esa cascada por alguna razón, sea quien sea el ser que vive en esa colina. Probablemente el espíritu que vive en la montaña destruya la propia represa, de alguna manera... Creo que los seres animales que viven en esa montaña destruirán la represa.<sup>32</sup>

Como puede apreciarse, estas intervenciones ponen en primer plano la agencia, la voluntad, los deseos y la capacidad de los animales y de sus espíritus-dueños para sentirse ofendidos y tomar represalias, es decir, ponen de relieve las preocupaciones y objeciones que estas entidades tendrían sobre los proyectos. Se

---

*Mining, Ntesinan, Innu Nation*, 1996. Sin numeración de página, disponible en <http://www.ryakuga.com/best/innureport.html>.

32. Joint Review Panel, *Hearing held at Sheshatshiu Innu School Tuesday, March 22, 2011*, vol. 17, pp. 71-72, disponible en <http://www.ceaa.gc.ca/050/documents/48945/48945F.pdf>

podría aventurar que, desde el punto de vista expresado aquí, la finalidad que los autores de *Caribú y el Norte* asignan a la investigación –y, por extensión, a las evaluaciones de impacto– podría haber sonado a algo así como establecer cuánta falta de respeto aguantarían los atiku y otras entidades poderosas, ¡y cómo asegurarse de que el proyecto no sobrepasase ese límite!

Los Innu eran muy conscientes de que las medidas de mitigación propuestas por los expertos no tenían ninguna relación con ser cuidadosos con el atiku; eran conscientes de que había un equívoco y de que sus interlocutores no lo sabían. El difunto líder de la Nación Innu, Ben Michel, lo expuso de forma elocuente en una de las reuniones relacionadas con el proyecto de la mina:

Nos hablan de las normas que van a seguir porque son las leyes de los gobiernos, pero qué saben de mí, de mi padre y de mi madre que están aquí sentados. ¿Creen que estas normas solucionarán algo? No pretendo entender todo lo que se ha hablado aquí. Este lenguaje de los geólogos y las minas, no lo entiendo aunque domino el inglés. ¿Cómo esperan que esta gente lo entienda? Tenemos valores diferentes a los de los europeos, que ven el mundo como una mercancía... ¿Pueden decirme que sus normas de St. John's [la capital provincial] protegerán la tierra como la ven mis padres? No creo que ellos puedan entenderlos nunca porque sus valores son muy diferentes a los suyos... A través de mi escolarización, utilizando una lengua extranjera, me hicieron entender las cosas como ustedes lo hacen. Soy innu de pura cepa, pero estoy trayendo valores ajenos a mis padres. Ellos nos dicen: "Paren, estamos yendo por el camino equivocado...". Sé que están oyendo, pero no sé si están escuchando. Si viniera e intentara cambiar su modo de vida, convertirlos en innu, sería difícil para ustedes. Eso es lo que le están pidiendo a todo un pueblo.<sup>33</sup>

---

33. Innu Nation Task Force on Mining *Ntesinan, Nteshinimanan, Nteniunan (Between a Rock and a Hard Place): Final Report of the Innu Nation Task Force on Mining, Ntesinan, Innu Nation, 1996, p. 9*



Quiero conectar el punto que señala Michel, sobre sus interlocutores oyendo, pero no escuchando lo que los innu dicen, con la noción de Rancière de que el orden de la policía determina lo que es escuchable. Desde este punto de vista, la observación de Michel subraya que las preocupaciones de los atiku (o de otras entidades de nitassinan), expresadas por los innu, no pueden ser “escuchadas” en el orden de lo grande que se va extendiendo, entre otras cosas, a través de medidas para mitigar el impacto de la minería sobre el caribú (múltiple); esas preocupaciones son solo ruido. La cuestión se pone aún más de manifiesto cuando consideramos los casos en los que se evidencia de forma contundente que estas preocupaciones no se escuchan, ¡precisamente porque solo se oyen!

### ***Un conflicto ontológico se hace evidente***

Cuando el gobierno de la provincia de Terranova y Labrador propuso el proyecto hidroeléctrico de Lower Churchill lo presentó dentro de un esquema que hoy llamaríamos de transición a la descarbonización. En efecto, la justificación del proyecto giraba en torno a la utilización de los ingresos procedentes de la extracción de petróleo en alta mar para construir un sólido suministro energético basado en la electricidad. Al comienzo del proceso de evaluación de los impactos ambientales del proyecto, las preocupaciones innu sobre atiku parecieron resonar con las inquietudes de los biólogos y gestores de la fauna salvaje (de organismos gubernamentales y no gubernamentales). En efecto, ya de arranque, estos últimos habían criticado como los estudios de impacto hechos por el proponente habían omitido a la manada de caribúes del río George. Es de destacar que cuando los estudios fueron realizados (entre 2010-2011), expertos de todo el mundo estaban haciendo sonar la alarma de que las manadas de caribúes estaban en peligroso declive en todo el Norte circumpolar.<sup>34</sup> Los estudios señalaban que, desde Alaska

---

34. Liv Solveig Vors y Mark Stephen Boyce, Global declines of caribou and reindeer. *Global change biology*, 15, n.º 11, 2009; Philip D. McLoughlin, Elston Dzus, Bob Wynes y Stan Boutin, “Declines in populations of woodland caribou”, *The Journal of Wildlife Management* 67, n.º 4, 2003.

hasta el Labrador, la especie estaba apareciendo en las listas de especies en peligro como “en peligro”, “amenazada” o “de especial preocupación”.<sup>35</sup> Dos manadas de caribúes “sedentarios” del Labrador ya estaban en estas categorías, y los biólogos y agentes de vida silvestre temían que la manada migratoria del río George también fuera en esa dirección. La manada había pasado de tener más de 800.000 miembros en la década de 1990 –siendo entonces la más grande del mundo– a tener 74.000 en 2009. Los biólogos se preguntaban qué impacto tendría el megaproyecto en esta tendencia. Como ante cada proyecto desarrollista, los Innu también plantearon sus preocupaciones sobre cómo afectaría el proyecto a los atiku, pero (de nuevo) sus preocupaciones no eran exactamente las mismas que las de los biólogos.

Los biólogos conjeturaban una combinación de ciclos naturales de población, cambio climático, aumento de la actividad industrial y pérdida de hábitat como la causa principal más probable del declive de las poblaciones de caribú, pero también habían empezado a considerar que, dada la situación de la manada y de su hábitat, la caza, aunque no fuera en sí misma una de las causas, podría terminar en la extirpación de la especie. Los ancianos innu y los cazadores con los que empecé a trabajar en 2009 veían el descenso de la población como un síntoma del deterioro de la relación entre la generación más joven de innu y el espíritu dueño de atiku. Según estos expertos, Kanipinikassikueu no soltaba atiku porque a los más jóvenes no se les había enseñado adecuadamente, y por tanto no seguían, las prácticas cuidadosas que (expresadas a través de la caza) motivaban su generosidad hacia los innu. En este contexto era necesario un esfuerzo concertado para enseñar adecuadamente estas prácticas a los más jóvenes. En resumen, aunque los biólogos y los expertos innu estaban de acuerdo en que la situación era muy preocupante, ni la definición de la situación ni las respuestas que se necesitaban eran las mismas

---

35. Cada una de estas categorías, dentro de la más amplia de “especies en peligro”, tiene por objeto corresponder a un nivel de riesgo y a un grado adecuado de intervención de los agentes de conservación.

para cada parte. El equívoco se hizo evidente cuando, en 2013, el gobierno aprobó una prohibición total de la caza, que los Innu se han negado a acatar desde entonces.<sup>36</sup>

Aunque desde entonces se han llevado a cabo varias consultas y discusiones, y los inuit de Labrador (representados por el Gobierno de Nunatsiavut y el Consejo de NunatuKavut) han aceptado el argumento de que la prohibición es necesaria para responder al declive de población, la “perspectiva” innu no puede ser “alineada”, ya que rechazan sistemática y abiertamente la medida. Más allá de que los cazadores Innu hayan sido procesados, y de que la Nación Innu y el gobierno provincial hayan entablado una prolongada batalla judicial, su postura les ha valido un aluvión de hostilidad por parte del público en general, que los ha acusado de egoísmo (sólo se preocupan de hacer valer sus “derechos aborígenes”, pase lo que pase) y ha cuestionado tanto su autenticidad (por ejemplo, su declamado vínculo espiritual con la tierra es falso) como su racionalidad (es decir, su postura no tiene ningún sentido). Estas reacciones no hacen más que subrayar cómo los procesos de evaluación de impacto (entre otros casos de foros híbridos relativamente formalizados) habían afianzado entre los interlocutores no Innu el carácter “incontrolado” (o no reconocido) del equívoco de que caribú y atiku son solo palabras diferentes para la misma cosa. Esto a pesar de que los Innu habían intentado constantemente hacer visible y escuchable el equívoco. Ahora, golpeando justo en una de las prácticas más cruciales que constituyen el atiku (y, por extensión, nitassinan), la prohibición de la caza fue la proverbial gota que colmó el vaso del caribú múltiple.

---

36. Ver “Innu may hunt caribou despite ban”, *CBC News*, Enero 29, 2013, disponible en: <http://www.cbc.ca/news/canada/newfoundland-labrador/story/2013/01/29/nl-innu-caribou-hunt-129.html>; “Labrador hunters, airline charged in illegal caribou hunt”, *CBC News*, Enero 22, 2014, disponible en <https://www.cbc.ca/news/canada/newfoundland-labrador/labrador-hunters-airline-charged-in-illegal-caribou-hunt1.2506763> Nuestro equipo produjo un documental de la cacería; ver Damián Castro y Alex (Nikashant) Andrew. *Atiku Napeu*, p. 9 disponible en [http://www.lifeprovida.net/lifeprovida/index.php?option=com\\_content&view=article&id=11514:atiku-napeu&catid=27:multimedia-sp-410&lang=en&Itemid=6](http://www.lifeprovida.net/lifeprovida/index.php?option=com_content&view=article&id=11514:atiku-napeu&catid=27:multimedia-sp-410&lang=en&Itemid=6)

Basándome en el análisis de este conflicto, he sostenido en trabajos previos que podemos ver aquí cómo la multiplicidad divergente de atiku altera el proceso relativamente “civilizado” (o conciliatorio) de singularización que (supuestamente) caracteriza a los foros híbridos, un punto que se extiende a una cosmopolítica que gira en torno a la multiplicidad difractiva. Además, he argumentado que esta alteración pone de manifiesto que la colonialidad es inherente a la multiplicidad difractiva. En efecto, al ser bastante reciente y evidente, la coerción que inaugura y sostiene al caribú múltiple muestra que la multiplicidad difractiva, en general, no puede darse sin ella. En otras palabras, una diferencia crucial entre la singularización de aterosclerosis y la singularización de caribú es que la coerción es más evidente en este último caso porque la multiplicidad divergente aún no ha sido totalmente evacuada o domesticada. En este sentido, el caso del atiku nos hace percibir lo que Isabelle Stengers evocativamente llama “el humo de las brujas quemadas”, que se cierne sobre el hospital holandés, donde los procedimientos civilizados de singularización (de la aterosclerosis) son “herederos de una operación de erradicación cultural y social, precursora de lo que se cometió [y se sigue cometiendo] en otros lugares en nombre de la civilización y la razón”.<sup>37</sup>

El corolario de todo esto es que, al basarse en la multiplicidad difractiva, la cosmopolítica de los Parlamentos de las Cosas (tales como los foros híbridos), en lugar de eludir por completo la política razonable, solo la desacelera. En parte, esto se debe a que el impulso a singularizar (o comunar) acaba anulando los celos que la cosmopolítica pueda tener hacia las exclusiones. En efecto, según Latour, cuando lo que está en juego es una multiplicidad que no es susceptible de ser singularizada y estabilizada dentro del mundo común, las entidades que la expresan deben ser excluidas y consideradas insignificantes.<sup>38</sup>

---

37. Isabelle, Stengers, “The Challenge of Ontological Politics”, pp. 102-103.

38. Bruno Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, Massachusetts, Harvard University Press, 2004, p. 124.

Esto me ha llevado a plantear la pregunta de si es posible otra cosmopolítica, una que gire en torno a las multiplicidades divergentes, y, en caso afirmativo, qué implicaría. Volveré sobre esta cuestión más adelante en el capítulo, pero antes tengo que abordar una posible objeción que algunos lectores podrían plantear al corolario que extraigo del caso del caribú/atiku con respecto a la cosmopolítica.

La objeción sería que mi ejemplo no sirve del todo para explorar la cosmopolítica, precisamente porque la ciencia sigue conservando sus privilegios a la hora de definir qué es el caribú. Podrían argumentar que esto no es una necesidad, que la ciencia puede ser de otra manera; despojada de sus privilegios, podría ser solo una entre muchas otras formas igualmente válidas de conocer o realizar el caribú. Además, y de manera verdaderamente cosmopolítica, estas diversas formas podrían conversar o transformarse entre sí a medida que vayan conformando un mundo común. A esto yo respondería que, aunque estoy dispuesto a que me convenzan de lo contrario, veo un obstáculo sustancial para que esto sea posible, a saber, que la ciencia tiene un problemita de escala con el que debe primero lidiar.

## **UN PROBLEMITA DE ESCALA**

El problemita de la escala con el que debe lidiar la ciencia está íntimamente relacionado con el hecho de que sus entidades, incluso en su apariencia post-natural, están entretejidas dentro de “patrones de unidad y orden global” y, por lo tanto, como he insinuado en el capítulo 1, se inclinan hacia la escala más grande posible: son lo que son en todas partes (es decir, son universales). Generar estos universales (aunque sean negociados) requiere una extensión constante y el mantenimiento de infraestructuras de desplazamiento y su colonialidad asociada. Ahora bien, aunque sostengo que la multiplicidad divergente interrumpe la fluida extensión y mantenimiento de estas infraestructuras (poniendo así de manifiesto la colonialidad de toda la empresa), hay muchos que argumentan que la colonialidad no es necesariamente inherente a la ciencia, que esta puede tratar con la multiplicidad divergente de otro modo.

Pero ¿puede hacerlo? ¿Bajo qué condiciones? Enmarcaré la discusión que sigue en referencia a un comentario que hizo una persona conocida mía, y con formación científica, sobre lo que estaba ocurriendo en el conflicto sobre caribú/atiku. El comentario ayuda a destacar por qué algunos de estos argumentos sobre la flexibilidad de la ciencia a las exigencias de la cosmopolítica no son convincentes para una ontología política preocupada por la multiplicidad divergente.

### *Ciencia plus como foro híbrido*

A modo de introducción, debo explicar que mi “persona conocida” trabaja en una agencia gubernamental de conservación y, aunque no está directamente implicada en él, está familiarizada con varios aspectos del conflicto sobre caribú/atiku. Su comentario surgió en medio de una discusión amistosa pero acalorada en la que expresé mi preocupación por la prohibición de caza, a lo que ella respondió así

Ya sé que las corporaciones y sus megaproyectos de desarrollo son los culpables principales, ¿no crees que lo sé? Pero este no es el lugar para discutir un cambio de civilización; ésa es una lucha más amplia y global que llevará una generación. Pero aquí y ahora, en las circunstancias actuales, la prohibición de caza es como darle reanimación cardiopulmonar a un paciente que está en un estado de coma. Por supuesto, la reanimación cardiopulmonar no abordará las causas fundamentales del problema del paciente, pero nos dará la oportunidad de seguir teniendo un paciente con un problema que tratar. Entiendo perfectamente tu punto de vista de que los Innu podrían perder parte de su modo de vida y su cultura si no cazan. Pero, con la prohibición y todo, los Innu seguirán existiendo; sin ella, los caribúes no lo harán. No sé cómo expresarte esto, ya que no eres canadiense, pero me duele mucho pensar que puede llegar el momento en que ya no veamos caribú. Mira, incluso los Inuit lo entienden y aportan sus conocimientos en el esfuerzo por salvarlo. No entiendo cómo los Innu, que dicen preocuparse tanto por el caribú, no pueden ver

que, si no tomamos este tipo de medidas urgentes, esta especie, como muchas otras, no sobrevivirá. Si seguimos cerrando los ojos ante las medidas duras que hay que tomar, todos nosotros, incluidos los Innu, seguiremos pronto el mismo camino; ¡y todo el planeta también!

El modo en que este comentario escenifica y dimensiona la escala del problema del caribú encuentra ecos en una serie de movidas analíticas que caracterizan a varios estudiosos que tratan de lidiar con la multiplicidad divergente, preservando al mismo tiempo un papel destacado para la ciencia dentro de la cosmopolítica. Una de las movidas, que ya he mencionado antes, consiste en señalar un gran conjunto de entidades categorizadas como “humanos” y rastrear simultáneamente otra gran categoría de “exterioridad”, es decir, los no humanos con los que se relacionan los humanos pero que exceden esa relación. Son las cosas (en nuestro caso, los caribús) por sí mismas y para sí mismas; en resumen, el mundo sin nosotros. Otra movida consiste en situar a los no humanos como una especie de “terceros” en las disputas entre perspectivas humanas enfrentadas. De este modo, aunque los grupos humanos pueden tener perspectivas (o relaciones, o prácticas) diferentes e incluso enfrentadas sobre (con, de) un no humano y su situación, esas perspectivas humanas serán excedidas por “la perspectiva” que el no humano tendrá de sí mismo, de su situación y de su autovaloración. Una última movida convierte a estos “terceros” en un generador de curiosidad y de afirmación moral. Generan curiosidad porque las descripciones que los humanos hacen de los no humanos, o su relación con ellos, nunca pueden ser exhaustivas.<sup>39</sup> Generan afirmación moral porque se supone que un ethos verdaderamente cosmopolítico implica que nosotros (los humanos) deberíamos esforzarnos por escuchar lo que los no humanos tienen que decir por sí mismos o, como mínimo, deberíamos reconocer su valor intrínseco (más allá de su relación con nosotros) y actuar en consecuencia. El

---

39. Reconocer la alteridad de “otras cosas” (que no son nosotros), es decir, reconocer que también son otra cosa que lo que decimos que son, genera ciertamente una incógnita. Pero entonces la pregunta es: ¿en qué condiciones

corolario de todas estas movidas es un llamado a prestar una atención meticulosa a los no humanos; un llamado al cual en la práctica (y sintomáticamente) se suele responder apelando a las ciencias naturales.

Una de las razones por las que no me convencen estudios que se basan en estas movidas conceptuales es que estas pueden emplearse para restablecer la jerarquía entre “perspectivas humanas” que caracteriza a la política razonable – precisamente lo que hace mi conocida en su intervención. En efecto, ella sitúa a “todos nosotros, incluidos los Innu”, en un dominio común (humano) que se distingue del caribú (no humano), un animal cuyo estado crítico requiere una intervención urgente, aunque sea a costa de una cultura humana. A continuación, señala que si el valor intrínseco de este animal (icónico) no es suficiente para movilizarnos a sacrificar lo que podría ser un “rasgo cultural” de la diferencia humana (en última instancia prescindible), el riesgo para nuestra condición (natural) humana común, y para todo el planeta, debería hacerlo. Ahora bien, en el argumento de mi conocida, está implícito que la ciencia que está detrás de la prohibición no es una perspectiva que pueda dejarse de lado; aunque, al modo multiculturalista, también señala cómo este conocimiento está ahora abierto a otras perspectivas (el conocimiento tradicional de los inuit), ¡en la medida en que estos conocimientos no interfieran con lo que la ciencia indica que hay que hacer! En los estudios que estoy comentando, no hay nada tan flagrante como esto en cuanto a establecer una jerarquía entre las perspectivas humanas, aunque algo de eso resurge con su puesta en escena de lo que yo llamo ciencia plus. Exploremos el punto a través de una rápida revisión de una exposición programática de esta agenda de estudios.

En una reciente contribución, en la que trata de tender puentes entre “los enfoques multiespecie y ontológicos”, en los que estos últimos han criticado la dependencia de los primeros en

---

esa incógnita exige más conocimientos? ¿Con qué propósito, con qué medios y a pesar de qué? La curiosidad es una justificación demasiado general a estas preguntas; es necesario examinar esta justificación en cada una de sus instancias para poder evaluar los tipos de mundos que nuestras prácticas de conocimiento “impulsadas por la curiosidad” están produciendo.



las ciencias naturales, Anna Tsing sostiene que es un error suponer que “aprender sobre los no humanos reduce nuestra base de conocimientos a la ciencia”, y da numerosos ejemplos de su aprendizaje sobre los no humanos que le interesan a partir de recolectores de hongos, agricultores, etc.<sup>40</sup> Como veremos, esta respuesta pasa por alto el punto central de la crítica sobre el papel de la ciencia en los relatos sobre ensamblajes más-que-humanos, y por tanto conduce a movidas analíticas similares a las expuestas anteriormente. De hecho, Tsing parece entender que la crítica se refiriera a la falta de inclusión de perspectivas (humanas) no científicas en estos relatos. Así, al responder a esta presunta crítica, se reitera la distinción fundamental entre humanos y no humanos, por un lado, y perspectivas humanas sobre esos no humanos, por otro. Esto deja la puerta abierta de par en par a la puesta en escena de un meta-marco o punto de vista superador (la ciencia plus) que, pretendiendo abarcar la multiplicidad divergente, acaba prestando poca atención a sus consecuencias analíticas y políticas, es decir, la preocupación central en la crítica a una excesiva dependencia en la ciencia dentro de los relatos sobre ensamblajes más-que-humanos. Consideremos esto con más detalle.

En un pasaje revelador, Tsing dice sobre una serie de entidades (perros, caracoles, plantas de arroz) que pueblan una granja: “Estos organismos, al igual que los fantasmas, son al mismo tiempo objetos de los presupuestos cosmológicos de los agricultores y creadores de mundos en sí mismos. *Es en esa doble condición donde llegamos a conocerlos*”.<sup>41</sup> Vemos aquí las movidas analíticas comentadas anteriormente. En primer lugar, la autora establece los presupuestos cosmológicos de los agricultores (una perspectiva humana) como algo distinto de los “objetos” como creadores de mundos en sí mismos. En segundo lugar, se alinean otras perspectivas humanas en el lado humano de la división. En efecto, aunque no se explicita, los interlocutores “en la sombra” de esos presupuestos cosmológicos de los agri-

---

40. Anna Tsing, “A multispecies ontological turn?”, en *The World Multiple*, Londres, Nueva York, Routledge, 2018, p. 239.

41. *Ibid.*, p. 244.

cultores son otros presupuestos, los de las ciencias naturales y sociales. Esto se hace más explícito en otra declaración programática de Tsing y sus colaboradores, en la que la etiqueta de “presupuesto cosmológico” es sustituido por “cosmologías no laicas” para designar el conocimiento de “Otros” que podría considerarse a la par de “cosmologías laicas” como serían los “modelos ecológicos” de las ciencias naturales, y las “economías políticas” de las ciencias sociales.<sup>42</sup> Ahora bien, teniendo todas las perspectivas humanas alineadas como “presupuestos” igualmente válidos, el etnógrafo las agrega para conocer los objetos tanto como “presupuestos” (de los varios humanos) y como creadores de mundos en sí mismos.

Esta “ciencia plus” se presenta implícitamente como un meta-marco, una posición privilegiada desde la que se puede conocer a los no humanos mejor. En efecto, se supone implícitamente que la agregación de perspectivas dentro del meta-marco abarcador de la ciencia plus subsana en cierta medida la falta de exhaustividad de cada perspectiva por separado. Sin embargo, el argumento no es que con este meta-marco lleguemos a conocer realmente los “objetos” por sí mismos, sino que obtenemos una comprensión más matizada de su ser (por utilizar mis términos) “difractivo.” En este sentido, quizá no se les escape a los lectores que el objetivo de la ciencia plus tiene un tinte similar al de los foros híbridos (como los procesos de impacto ambiental en Labrador), que, al atender a una variedad de portavoces/partícipes, prometen un método más democrático para singularizar la multiplicidad de las figuras post-naturales. La diferencia es que los foros híbridos se ven obligados (por su propia finalidad práctica de orientar intervenciones) a singularizar esta multiplicidad, mientras que la ciencia plus puede contentarse con ofrecer un registro de la multiplicidad sin tener que lidiar con la multiplicidad divergente que puede estar en juego (aunque silenciada e invisibilizada) en una situación dada.

---

42. Anna Tsing Lowenhaupt, Andrew S Mathews y Nils Bubandt, “Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology: An Introduction to Supplement 20”, p. 9

Hay que subrayar que la multiplicidad divergente no fue el problema que preocupaba originalmente a quienes han ido dando forma a lo que yo llamo ciencia plus. A estos investigadores les preocupaba producir historias convincentes sobre enredos post-naturales en los que intervienen humanos y no humanos, no sobre enredos en los que intervienen colectivos en los que esta particular distribución de agencias (entre humanos y no humanos) no es ni la única ni la más relevante. Así pues, lo que pretendo no es criticar al olmo por no dar peras, sino poner de relieve que las peras no cuelgan bien de los olmos. Para expresarlo más claramente: parece que cuando la ontología política plantea como problema la dificultad que tiene la ciencia para concebir espíritus-dueños, antepasados y otras entidades como algo más que creencias culturales, la ciencia plus entiende que nos estamos lamentando (y denunciando) que las “cosmologías no laicas” (representadas por dichas entidades) no son tenidas en cuenta en las descripciones sobre los ensamblajes más-que humanos que la ciencia plus emprende únicamente sobre la base de la ciencia. De ahí que la respuesta sea que, aunque esas cosmologías supongan la antítesis de una tesis científica (natural o social), todas ellas pueden restregarse entre sí para producir una perspectiva superadora (ciencia plus). Lo que se pierde de vista aquí es que la intensidad del contraste que ofrecen nuestros ejemplos pretende hacer evidente un asunto más general que excede la presencia o no de “cosmologías no laicas” en una situación: lo que se trata de hacer evidente es la imposibilidad de una síntesis “pacífica”, de una singularización o de la puesta en escena de una perspectiva superadora o meta-marco, por fuera de condiciones como las del hospital holandés de Mol, es decir, una situación en donde la multiplicidad divergente o bien aún no se ha manifestado o bien ya ha sido suprimida y evacuada con éxito por la colonialidad.<sup>43</sup>

---

43. Recordemos que, cuando no es algo manifiesto, la multiplicidad divergente no será necesariamente visible sin una interrupción; los equívocos pueden ser a veces malentendidos productivos que perviven sin hacerse nunca evidentes.

Ahora, lo dicho no significa que las articulaciones sean imposibles cuando se trata de multiplicidad divergente; los equívocos controlados que permiten la articulación equilibrada de modos de ser divergentes –como el que representa la figura del pájaro/conejo– son ciertamente posibles. Así pues, el sentido de subrayar la imposibilidad de la síntesis o de un meta-encuadre es no perder nunca de vista que, como dice Stengers, cuando la multiplicidad divergente está en juego, “hay que anticipar conflictos ontológicos en todas partes, ya que ningún asunto puede seguir siendo considerado como una cuestión de libre deliberación”.<sup>44</sup>

Y aquí llegamos por fin a la razón por la que las resonancias entre los argumentos de mi conocida y estos estudios que reivindican el rol que la ciencia podría jugar en la cosmopolítica terminan reforzando mi escepticismo. Ya sea rankeando más o menos explícitamente las distintas “prácticas de conocimiento” y afirmando que, después de todo, la ciencia sabe más que nadie, o considerando que las prácticas divergentes pueden instrumentalizarse para generar el meta-marco de la ciencia plus, ambas posturas se sitúan por encima de la contienda política. De este modo, cortan una de las tareas que la ontología política considera de máxima importancia: la laboriosa atención a las divergencias no reconocidas (a lo incomún) y la búsqueda de formas de articular las divergencias antagónicas sin activar la colonialidad inherente a un punto de vista que se asume a sí mismo por encima de la contienda. Considero que esto es de vital importancia porque temo que cuando esta atención a la divergencia flaquea, el mundo único encuentra suelo fértil para afincar sus infraestructuras de desplazamiento. Esta preocupación se agudiza aún más a medida que una formación de poder emergente consolida al Antropoceno (bajo sus diversos disfraces) como el “gran problema post-natural” al que todo el mundo debe reconocer.

---

44. Isabelle Stengers, “The Challenge of Ontological Politics”, p. 9, p. 95.

### *Entramados post-naturales y geontopoder*

Un trabajo reciente de Nigel Clark y Bronislaw Szerszynski sobre “pensamiento social planetario”, que también surge de una preocupación similar por los enredos post-naturales entre humanos y no humanos, se ocupa más a fondo del reto que plantea la multiplicidad divergente de –para seguir utilizando los términos de la ciencia plus– “cosmologías” que no tienen ni humanos ni no humanos.<sup>45</sup> Pero precisamente porque estas cosmologías no son su principal preocupación, la obra también ayuda a poner de manifiesto que centrarse en los enredos post-naturales oculta en alguna medida lo que, de otro modo, parecerían cuestiones bastante evidentes y (en el contexto actual) urgentes.

En dicho trabajo, podemos discernir el movimiento analítico básico de la ciencia plus, es decir, el trazado de una distinción entre los no humanos (un mundo sin nosotros) y los humanos, aunque en este caso redefinidos como “multiplicidad planetaria” y “multitudes terrestres”, respectivamente. En pocas palabras, Clark y Szerszynski sostienen que el entrelazamiento entre la multiplicidad planetaria (agencias no humanas) y las multitudes terrestres (agencias humanas) se manifiesta en cómo algunas de las potencialidades siempre-por-determinar de las primeras se realizan o actualizan a través de las prácticas de las segundas –o, lo que es lo mismo, el entrelazamiento se manifiesta en la forma en que “la Tierra habla a través de nosotros”, en la práctica.<sup>46</sup> En consecuencia, los fenómenos englobados bajo el término Antropoceno pueden verse como una de las formas en la que la Tierra habla a través de una versión (digamos moderna) de las multitudes terrestres. El Antropoceno expresa la unión de un conjunto concreto de dinámicas planetarias potenciales –por ejemplo, la capacidad del carbono para acumularse en la atmósfera dadas las condiciones adecuadas– con un conjunto concreto de agencias humanas –por ejemplo,

---

45. Nigel, Clark y Bronislaw Szerszynski, *Planetary Social Thought: The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*, Newark, Polity Press, 2020.

46. *Ibid.*, p. 35

la aparición y expansión fortuitas de la modernidad capitalista y la democracia liberal basada en el carbono acumulado y disponible en los combustibles fósiles.<sup>47</sup>

Como suele ocurrir con la ciencia plus, el principal narrador (o portavoz) de la multiplicidad planetaria es la ciencia (geológica), que revela cómo la multiplicidad y la autodiferenciación (o el cambio) son constitutivas de la Tierra. Pero, a diferencia de la ciencia plus, el pensamiento social planetario propuesto por los autores entiende que las diferentes cosmologías que expresan las multitudes terrestres no pueden simplemente plegarse dentro de la historia contada por este portavoz concreto, pues cada una de ellas “ofrece sus propias vías de acceso a las multiplicidades propias de la existencia material”.<sup>48</sup> En otras palabras, para Clark y Szerszynski, no es que las multitudes terrestres (incluidas las “cosmologías” y las geociencias) “representen” de forma diferente o tengan perspectivas distintas sobre la multiplicidad planetaria, sino que son la expresión actualizada de esta. Los autores reconocen que existe, sin embargo, una tensión lógica entre la multiplicidad del planeta tal y como la “narran” las (otras) multitudes terrestres (o lo que la ciencia plus llamaría cosmologías) y la historia de la multiplicidad planetaria “narrada” por las geociencias. En buena medida, la tensión proviene del reconocimiento de la irreductibilidad mutua de estas “narrativas” y de la participación de la narrativa científica en la “supresión brutal” de otras narrativas mediante el colonialismo. Para Clark y Szerszynski, esto es problemático no solo en términos éticos, sino también en términos prácticos, ya que ha reducido el propio repertorio de vías a través de las cuales puede expresarse la multiplicidad planetaria, encerrando así cada vez más al planeta en un proceso de autodiferenciación o cambio que no augura nada bueno para muchas formas de vida existentes. Y es precisamente al lidiar con esta tensión y al mismo tiempo querer permanecer fieles a los hallazgos empíricos

---

47. *Ibid.* p. 178. Sobre democracia del carbono ver Timothy Mitchell, *Carbon democracy, Economy and Society* 38, n.º 3, 2009.

48. Nigel Clark y Bronislaw Szerszynski, *Planetary Social Thought: The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*, p. 9, p. 167.

de las geociencias, que los autores buscan lo que, dentro de estas ciencias, permite avanzar el argumento de que “las prácticas de mundificación divergentes” están presentes en el propio mundo, sin que esto signifique dar “a la ciencia occidental la primera o la última palabra en la articulación de estas prácticas”.

El relato que hace el pensamiento social planetario es poderoso y convincente en muchos aspectos, y tendré más que decir sobre él más adelante, pero también lo deja a uno con ganas de debatir las implicaciones prácticas de la irreductibilidad de la multiplicidad divergente, especialmente cuando esta estalla como antagonismos que implican a la ciencia. Digámoslo así: declarar que “nuestros relatos” sobre la multiplicidad planetaria, basados en la geociencia, son simétricos a los de otras multitudes terrestres no aborda la complicidad práctica y *continua* de la ciencia en la supresión de otras vías de multiplicidad planetaria, como demuestran conflictos similares a los del atiku y caribú. ¡Este tipo de conflictos está profundamente relacionado con la expansión y el mantenimiento de las propias infraestructuras de desplazamiento que permiten generar un relato de la multiplicidad planetaria basado en las geociencias! En efecto, los propios instrumentos necesarios para contar tal relato (satélites, telescopios, perforadoras de núcleos de hielo, etc.) dependen de la electricidad y los minerales producidos por represas hidroeléctricas y minas como las establecidas en nitassinan, sin olvidar el conjunto más amplio de infraestructuras y prácticas (desde los gobiernos hasta los estudios de evaluación de impacto) que hacen posible las represas y las minas. Así, incluso si aceptamos la afirmación de Clark y Szerszynski de que la ciencia no tiene la primera ni la última palabra a la hora de narrar el modo en que las prácticas de mundificación divergentes se dan en el mundo, nos encontramos con que ella (la ciencia) expresa una forma de multiplicidad planetaria que no está simplemente en tensión con otras expresiones de esa multiplicidad, sino que en el propio proceso que requiere para ser articulada como narrativa las pisotea. Y este pisoteo promete agudizarse aún más a medida que aumenta la centralidad de la ciencia (y en particular de las ciencias naturales) en medio de la afloración

por doquier de una formación post-natural del poder que Elizabeth Povinelli ha bautizado como “geontopoder”.<sup>49</sup>

Según Povinelli, “el biopoder (el gobierno a través de la vida y la muerte) ha dependido durante mucho tiempo de un geontopoder subyacente (la diferencia entre lo vivo y lo inerte)”, que las condiciones denominadas Antropoceno hacen ahora más evidentes en todas partes.<sup>50</sup> En el contexto de tropos de extinción planetaria que proliferan, la diferencia entre la Vida y la No-Vida es cada vez más prominente como base de las formaciones contemporáneas de poder que aquella distinción entre la Vida y la Muerte y sus tensiones asociadas. En otras palabras, las lógicas, justificaciones y denuncias de las prácticas de gobernanza van más y más ganando hoy su tracción en relación con las tensiones que recorren la línea que divide la Vida de la No Vida. Y como hemos visto con la ciencia plus y el pensamiento social planetario, esa línea se traza principalmente con elementos narrativos de las ciencias naturales.<sup>51</sup>

Sostengo que, en el contexto del geontopoder, y sin perjuicio de las aperturas hacia “narrativas otras”, el privilegio dado a las narrativas científicas enreda aún más a las figuras post-naturales con las enactuaciones de “lo grande”. En efecto, si en la biopolítica el par “vida y muerte” y la “población objeto” pivotan una alrededor de la otra generando ciertas formas

---

49. Elizabeth A. Povinelli, *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*, Durham, Duke University Press, 2016.

50. Povinelli hace explícito que esta formación de poder subyacente “ha operado abiertamente durante mucho tiempo en el liberalismo tardío de los estados de asentamiento [settler states]”; por tanto, la novedad es que ahora se ha hecho visible en todas partes. *Ibid.*, p. 5.

51. De hecho, me arriesgaría a afirmar que la centralidad de las ciencias naturales en el geontopoder es incluso más intensa que en el biopoder; no solo la ingeniería social se convierte, en el mejor de los casos, en una subdivisión de la geoingeniería en los sueños (y pesadillas) de gobernanza contemporánea, sino que también las relaciones entre las continuidades y las discontinuidades (entre humanos y no humanos, y entre vida y no vida) narradas, por ejemplo, por la química, la física, la geología y la biología se vuelven más convincentes incluso para los científicos sociales que aquellas narradas por sus propias disciplinas “clásicas” centradas en el ser humano.



de gobernanza, en la geotopolítica, y sin abandonar necesariamente la noción de población, el par Vida y No Vida tiene como contrapartida su propia serie de “objetos/destinatarios”, los cuales son cada vez más grandes: especies enteras, ecosistemas, los sistemas terrestres y el planeta. Y este aumento del “tamaño” de los “objetos” de la gobernanza va acompañado de un aumento de la extensión de las infraestructuras necesarias para atenderlos y/o cuidarlos. De nuevo, pensemos en el tamaño y la densidad de las infraestructuras necesarias en el siglo XXI para conocer y cuidar al caribú como especie indicadora de los ecosistemas subárticos, en comparación con las que eran necesarias a principios del siglo XX para conocerlo y cuidarlo simplemente como animal de caza. ¡Y ni comencemos a comparar ninguna de estas infraestructuras con las infraestructuras necesarias para, en las circunstancias adecuadas, ser cuidadosos con el atiku! Por último, pero no por ello menos importante, el cambio de escala que supone el geotopoder tiene un correlato en términos de intensidad afectiva. Para muchos, lo que está en juego en la gobernanza de estas cuestiones “a gran escala” no puede ser más alto. Como me manifestó mi conocida, ¿qué podría ser más apremiante que, por ejemplo, salvar la escasa población de una especie en peligro de extinción para mantener la integridad de uno de los ecosistemas que mantienen vivo nuestro planeta común, la Tierra? Recordar cómo reaccionaron comentaristas habitualmente “moderados” (y quizá incluso nosotros mismos) ante quienes se resistieron a la vacunación durante la pandemia de Covid, debería hacernos comprender lo convincente que puede llegar a ser el “tamaño” de un problema para hacer que la coerción aparezca como una respuesta razonable a posturas consideradas “poco razonables”.

La densidad y la complejidad de los enredos entre las figuras post-naturales y las infraestructuras de desplazamiento que cimientan lo grande son tales que la palabra “despotismo”, que Engels utilizó para describir cómo este ejerce sus demandas sobre “toda organización social”, parece demasiado contundente y a la vez que imprecisa. Estas demandas operan de muchas maneras, tanto burdas y evidentes como subrepticias y sutiles,

y sus tentáculos llegan tan profundamente que sus efectos se captan mejor mediante términos tales como “apego” y “obligación”, ambos intensamente agudizados por el sentimiento de urgencia que acompaña al geontopoder. Y son precisamente estos tonos afectivos asociados a figuras de lo grande en su faceta post-natural lo que constituye un desafío formidable para la tarea de sostener, crear y recrear infraestructuras de emplazamiento.

Dada su centralidad en las narrativas que refuerzan los vínculos con figuras de lo grande, la pregunta de si la ciencia puede desempeñar algo más que un papel colonial en relación con la multiplicidad divergente de los colectivos emplazados, y las infraestructuras que los afinan, pasa claramente a primer plano. Mi respuesta visceral sería que veo pocos indicios de que esto sea plausible. A este respecto, me tienta parafrasear lo que Povinelli dice del liberalismo tardío y aplicarlo a la ciencia: en un contexto en el que muchos sostienen que los cambios “tendrán que ser tan significativos que lo que somos ya no será”, la ciencia “dice que podemos cambiar y ser lo mismo, o incluso, podemos ser mejor de lo que ya somos”. Y, sin embargo, estoy advertido por quienes, como Stengers, nos llaman a no abandonarnos a una guerra que ya está casi asegurada, sin explorar la posibilidad de convertir a los practicantes modernos de adversarios en aliados. (Por supuesto, este llamamiento es aún más acuciante para aquellos que, como yo, están apostando por la visión que en principio parece más débil). ¿Es posible otra ciencia? ¿Puede la ciencia ser sin figuras de lo grande? ¿Qué infraestructuras serían necesarias para que la suspensión o la traición de su apego a estas figuras sea una posibilidad? Estas son preguntas fundamentales para las que, en lugar de una respuesta adecuada, solo puedo ofrecer una corazonada nacida de la experiencia práctica, leída a través de una analogía cinematográfica.

## **CIENCIA INTERRUPTUS**

Como he adelantado antes, mi sondeo de la cosmopolítica compositcionista por medio del conflicto caribú/atiku me llevó

a plantear la pregunta acerca de lo que supondría enactuar una cosmopolítica que se base en multiplicidades divergentes. Para nuestro equipo de investigación (compuesto por académicos y expertos de la comunidad Innu), se trataba de una pregunta eminentemente práctica que nos llevó a probar con la puesta en escena intencional de un equívoco controlado que permitiera a atiku y caribú “ser” de forma simétrica y al mismo tiempo evitar la prohibición de la caza. Una de las formas en que lo hemos hecho es mediante nuestra propuesta a los agentes de vida silvestre de que se permita una caza limitada de atiku a las comunidades Innu, que se haría bajo estrictos protocolos “tradicionales”. El planteamiento es que la cantidad de trabajo que se requiere para seguir dichos protocolos, y su control por parte de la Nación Innu (con el respaldo de los ancianos), tendría mejores resultados en cuanto a atender las inquietudes de los biólogos que una prohibición que ningún Innu acatará jamás y que para los organismos gubernamentales es casi imposible de hacer cumplir eficazmente. En otras palabras, una caza restringida respondería a las preocupaciones de los innu por mantener una relación con Kanipinikassikueu y a las de los biólogos por controlar cuántos y qué tipos de caribúes se cazan (machos, hembras, crías, sanos, no sanos, etc.). Una práctica homonímica con dos referentes diferentes.

En 2012, antes de que se promulgara la prohibición, los funcionarios encargados de la vida silvestre sobre el terreno (es decir, los que deben confrontar, en la práctica, con su limitada capacidad de aplicación de la ley) prometieron considerar seriamente la propuesta, pero poco después, debido a la presión pública, se tomó la decisión en un nivel superior de la jerarquía ministerial provincial de aprobar la prohibición (y desde entonces, la negativa a considerar nuestra propuesta ha sido constante en ese nivel). Sin embargo, unos años más tarde, nuestro equipo fue contactado por el personal de la oficina regional de la agencia federal (a diferencia de la provincial) encargada de la vida silvestre (es decir, el Servicio Canadiense de Vida Silvestre, CWS por sus siglas en inglés), que consideró que nuestro enfoque del conflicto

merecía ser explorado y desde entonces ha colaborado con nosotros para hacer avanzar modestamente nuestra propuesta y hacerla más sólida. En efecto, el CWS ha estado financiando el proyecto de nuestro equipo para desarrollar una metodología para realizar una evaluación de impacto acumulado sobre el atiku que pudiera ponerse en simetría con las evaluaciones de impacto acumulado sobre caribú que elaboran los biólogos y los agentes de vida silvestre para orientar sus políticas. Este proyecto también supuso una traducción como equívoco controlado, aunque bajo la forma de un estudio que pone en primer plano las divergencias entre el atiku y el caribú y, por tanto, trata de evaluar el impacto de diversos proyectos de desarrollo sobre el atiku, basándose en un conjunto de criterios que difieren de aquellos utilizados para evaluar los impactos sobre el caribú.

No me detendré en los detalles de ninguno de estos “proyectos”, pues lo que me interesa aquí es lo que los hizo –al menos momentáneamente, en un caso– dignos de ser considerados seriamente por nuestros interlocutores. En el primer caso, la razón principal fue expresada abiertamente por los agentes de la vida silvestre que trabajaban en el terreno; para ellos, era evidente que una prohibición total de la caza no podía aplicarse eficazmente en la inmensidad del Labrador. Además, y sobre todo si comunidades enteras se empeñaban en desobedecerla, temían que la consecuencia de la prohibición fuera la disminución de sus capacidades de vigilancia; no tendrían ninguna colaboración comunitaria para controlar el número y la situación de los animales cazados. En el segundo caso, la disposición a considerar seriamente nuestras ideas fue un poco más compleja. Además del reconocimiento de la imposibilidad de aplicar la prohibición, el conflicto entre la provincia y los Innu sonaba una nota disonante en el contexto de la “reconciliación” por parte del gobierno federal canadiense.

La palabra “reconciliación” pretende expresar el reconocimiento a, y el compromiso del Estado de reparar, los daños que sus políticas coloniales infligieron a los pueblos indígenas que

habitan lo que hoy es Canadá.<sup>52</sup> Existen fuertes debates, sobre todo entre los propios pueblos indígenas, en torno al concepto y a la labor que realmente realiza (por ejemplo, ¿abre nuevas posibilidades de relaciones más respetuosas entre los pueblos indígenas y los no indígenas, o es un cambio cosmético que pretende mantener el statu quo? ¿Son estas alternativas siempre mutuamente excluyentes?). Pero más allá de estos debates, y a menudo sin tenerlos en cuenta, lo que está claro es que el concepto se ha colado de forma desigual, y a menudo superficial, en el discurso público canadiense y en las políticas de las instituciones, desde los organismos gubernamentales hasta las universidades, pasando por el sector privado. Por decirlo sin rodeos, aunque no tengan claro lo que puede suponer en la práctica, muchas instituciones canadienses están dispuestas a promover la reconciliación, o al menos desean evitar que parezca que interfieren con ella, si es posible. Este “espíritu de reconciliación”, que se promueve activamente en los organismos del gobierno federal, animó a la oficina regional del CWS a abrirse a nuestro proyecto. De hecho, después de que hicieramos una presentación pública de nuestro “proyecto atiku” para el personal del CWS, un participante me lo comentó así:

Necesitaremos más conversaciones de este tipo si queremos hacer nuestro trabajo y avanzar en la agenda de la reconciliación. Entiendo que tenemos nuestros datos y modelos, pero en mi humilde opinión, pasar por encima de los aborígenes para imponérselos es éticamente incorrecto, pero lo es aún más en términos prácticos. Mira, el gobierno provincial lleva enredado en una batalla judicial con los Innu desde hace, ¿cuánto, cinco años? ¿Sabes la sangría de recursos que eso supone? ¡Qué diablos! ¡Podrían haber contratado a dos técnicos durante estos años con el dinero que están pagando a

---

52. Esta agenda de reconciliación ya existente se ha visto impulsada aún más por la reciente crisis desatada después del descubrimiento de miles de tumbas no registradas de niños indígenas que fueron forzosamente extraídos de sus comunidades para ser llevados a internados educativos donde la política de “matar al indio para salvar al hombre” se ejecutó hasta la década de 1980.

los abogados! Y para colmo, no creo que el juez falle contra los derechos de los aborígenes. Así que, cuando todo esté dicho y hecho, y si pueden, su gente [la del gobierno provincial] en Labrador tendrá que reconstruir los puentes con los Innu que sus jefes quemaron... y el caribú habrá desaparecido de todos modos.

Nótese que, al igual que ocurre con el personal provincial sobre el terreno ("su gente") en Labrador, para mi interlocutor el intento de imposición de la prohibición es problemático más en términos prácticos que éticos. No solo no va a conseguir lo que pretende (el caribú desaparecerá de todos modos), sino que además empeorará las condiciones para hacer cualquier otra cosa en el futuro (se quemarán los puentes de colaboración). Sin embargo, en lugar de atribuirlo únicamente a la limitada capacidad del gobierno para hacer cumplir, sobre el terreno una intervención basada en "datos y modelos científicos", la impracticabilidad de la prohibición se correlaciona con las capacidades que pueden tener los "derechos aborígenes" en el contexto de la reconciliación, para cortocircuitar las operaciones de la Policía de la Razón, es decir, la legitimación habitual por parte del estado a la imposición de soluciones basadas en la ciencia.<sup>53</sup> En otras palabras, la disposición de los elementos (actores, legislaciones, sentimientos del público en general, etc.) en la situación es tal que complica aquel entramado que llame Policía de la Razón y al menos ralentiza el juego de la política

---

53. Aunque antes de que se adoptara la prohibición, el gobierno había advertido que las "preocupaciones medioambientales" se anteponían necesariamente a los "derechos aborígenes a la caza", en el proceso judicial en curso (en el que uno de los miembros de nuestro equipo, Damián Castro, ha sido llamado como testigo experto), el gobierno provincial no ha estado argumentando sobre las preocupaciones medioambientales, sino que está poniendo en duda que los Innu tengan derechos aborígenes a cazar atiku. En efecto, cuestionan que las prácticas asociadas a la caza de atiku hayan tenido continuación desde antes de la llegada de los europeos. Incluso para los no expertos en derecho, como mi interlocutor del CWS, la táctica adoptada hasta ahora por la provincia parece bastante absurda y destinada al fracaso.

razonable, abriendo así un espacio para la puesta en escena de traducciones como equívocos controlados.

Volvemos a tener aquí una situación en la que las infraestructuras de lo grande (en este caso, los aspectos prácticos de enactuar las “leyes” de la ciencia y de la “ley” legislada) se ven abocadas a interrumpirse mutuamente, creando brechas en las que las infraestructuras de emplazamiento pueden ganar terreno. La ciencia, sin embargo, es una aliada reticente en una cosmopolítica que gira en torno a la multiplicidad divergente. Puede llegar a estar dispuesta a renunciar a las exigencias de sus “datos y modelos”, pero solo cuando no puede proceder como de costumbre, es decir, cuando se ve reducida a la “medida” de la situación y no puede simplemente aplicar las reglas generales asociadas a sus figuras post-naturales de lo grande. Así que, como en el capítulo anterior, “interrumpir siempre que sea posible las infraestructuras de desplazamiento (incluida la ciencia habitual)” aparece como una importante “estrategia” para fomentar espacios para lo pequeño.

Sin embargo, esto no es suficiente, ya que pone el problema “ahí afuera”, deja a los practicantes de la ciencia como enemigos, ya claramente diferenciados de un “nosotros”, cuando lo que queremos es al mismo tiempo intentar convertirlos en aliados y reconocer que, aunque intentemos escapar de sus garras, “nosotros” también estamos sujetos a las demandas y obligaciones que nos imponen las figuras de lo grande. Y aquí es donde mi analogía cinematográfica puede resultar útil. Se trata de una escena de la película *Los diarios de Knud Rasmussen*, de Zacharias Kunuk y Norman Cohn, que dramatiza desde el punto de vista inuit la “conversión al cristianismo en 1922 de Avva, el último chamán de Igloodik y su familia”.<sup>54</sup> La escena tiene lugar cerca del final de la película, cuando, tras sobrevivir a un duro viaje invernal sin suerte en la captura de animales para comer, el hambriento grupo de Avva llega a Igloodik,

---

54. Zacharias Kunuk y Cohn Norman (dirs.), *The Journals of Knud Rasmussen*, Igloodik Isuma Productions and Barok Films, A/S, Canadá, Dinamarca, Groenlandia, 2006, disponible en <http://www.isuma.tv/isuma/our-journey/thejournalsofknudrasmussen>.

un pueblo que abandonaron hace años y cuyos habitantes se han convertido al cristianismo bajo el liderazgo de Umik. “Comemos después de rezar”, le dice Umik a Avva. “Los cazadores me traen primero su carne, y comemos todos juntos después de mi sermón. ¿Quieres unirse a nosotros?” De este modo, Avva se ve empujado a decidir si él y su familia se convertirán al cristianismo, y así sobrevivirán, o seguirán apegados a sus relaciones con los espíritus-dueños de los animales y sucumbirán al hambre. En la escena que me interesa, vemos a Avva diciéndoles a los espíritus (que, a lo largo de la película, y sin que nunca sean directamente abordados, aparecen como personajes silenciosos, vestidos con pieles, y siempre cerca de él) que ahora deben irse, que tienen que dejarle solo. Los espíritus empiezan a llorar y gritar su nombre mientras se alejan, volviendo su mirada hacia él, solo para escuchar de nuevo los gritos doloridos y temerosos de Avva de que tienen que irse para que él pueda acoger al espíritu cristiano; esto continúa hasta que los espíritus desaparecen en el horizonte.

En lugar de una versión “realidad única” de la conversión, según la cual alguien se daría cuenta de que las cosas en que creía no son ciertas y, por tanto, se convierte a la “verdad”, lo que la escena muestra es que, dentro de un ámbito de realidades múltiples, la conversión puede implicar decisiones muy dolorosas pero reflexionadas sobre los tipos de apegos y obligaciones que, en determinadas circunstancias, uno puede o no estar dispuesto a, o ser capaz de, sostener y cumplir.<sup>55</sup> Este tipo de conversión no requiere negar la existencia de seres poderosos con los que estamos relacionados, sino calibrar (en la medida de lo posible) los efectos que puede tener el mantener o romper las relaciones con ellos. Avva llegó a una encrucijada en la que responder a las obligaciones hacia sus ayudantes espirituales ya no resultaba viable, al menos hasta donde él podía ver en ese momento. Es cierto que, en parte, esta encrucijada fue impuesta por las exigencias particulares de un dios grande

---

55. La versión cínica de una conversión “realidad única” la vería como simple teatralidad oportunista, lo que significa que la “nueva verdad” no se toma como real y la conversión no tiene efectos reales.



que aspiraba a la fidelidad exclusiva. (Parte del requisito para la conversión, transmitido por Umik, era que Avva comiera partes de un animal que los ayudantes espirituales prohibían). Pero, aunque fuera tremendamente restrictivo y celoso, este dios grande ofrecía en esa encrucijada una alternativa a morir de hambre. Me pregunto si una especie de situación inversa a la que se retrata en esta película no sería necesaria para alejarse de lo grande. Quizá la “estrategia” de interrumpir las infraestructuras de desplazamiento siempre que sea posible deba ir acompañada de la construcción de infraestructuras de emplazamiento que proporcionen formas alternativas de afincamiento. En otras palabras, a la creciente inviabilidad de lo grande, que las interrupciones pueden poner de manifiesto, quizá haya que agregar la oferta de lo pequeño viable. De esto es precisamente de lo que se trata la ontología política que vengo proponiendo.



## CONCLUSIÓN

### RELATOS DE LO PEQUEÑO VIABLE

...estos son los días finales, en cierto sentido. Todas estas instituciones están siendo, han sido, arrasadas. Y la pregunta ética es cuál es la conducta apropiada en medio de la catástrofe.

Leonard Cohen, "La Canción de Leonard Cohen"<sup>1</sup>

Cualquier tonto inteligente puede hacer las cosas más grandes, más complejas y más violentas. Hace falta un toque de genialidad –y mucho valor– para ir en la dirección contraria.

E. F. Schumacher, "Lo pequeño es hermoso"<sup>2</sup>

Cerrando el círculo, ha llegado el momento de hacer balance de cómo se ve ahora la problemática que esboqué en los comentarios prefatorios. Basándome en mi experiencia personal y profesional inmediata, describí esa problemática en términos de una situación en la que, para muchos, se ha vuelto muy difícil hacer realidad visiones de una buena vida basada en el emplazamiento, mientras que, para otros, se ha vuelto impensable imaginar una buena vida que no esté basada en la necesidad del desplazamiento. Adelanté que esto se debía a que las infraestructuras de desplazamiento dominan sobre las de emplazamiento hasta tal punto que las respuestas a la pregunta política fundamental de cómo vivir bien juntos parecen inarticulables sin hacer proliferar, en el intento, aún más las infraestructuras de desplazamiento que, en conjunto, no son otra cosa que el mundo único. He añadido que esta circularidad se debe, al menos en parte, a que predomina una atención al comunar como el reto fundamental al que debe responder la política. Esto hace que la imaginación política establecida se oriente por lo general hacia lo

---

1. *The Song of Leonard Cohen*, Harry Rasky, 2010, Mosaic Press.

2. Un ensayo publicado en *The Radical Humanist* 37, n.º 5, agosto 1973, p. 22.



Lo primero que quiero resaltar ahora de este diagrama es que establece una simetría entre el pluriverso y su polo contrario, el “efecto universal”: ¡ambos son el hecho y el efecto conjunto del comunar y el incomunar! Así, de la misma manera en que el efecto de universalidad no puede estabilizarse nunca del todo como “el universo”, “el pluriverso” nunca está siempre ya ahí (en sentido estricto, deberíamos hablar de un “efecto pluriversal” más o menos logrado). Este punto es importante, ya que pone de manifiesto que lo común no “ocurre” simplemente, sino que, como nos enseñan los colectivos emplazados, debe ser enactuado activamente. Basándonos en el diagrama, especular sobre las implicaciones del dominio absoluto y final del comunar o del incomunar es totalmente vano (el uno no puede ser sin el otro); sin embargo, y este es el punto clave, se pueden concebir y problematizar grados de desequilibrio entre ambos. Esto es lo que he hecho, proponiendo situar lo grande a nuestras espaldas y avanzar, mediante el incomunar, hacia lo pequeño con la esperanza de que se pueda recuperar algún equilibrio por medio de las infraestructuras que nos afincan. En este sentido, el diagrama no pretende describir una problemática “ahí afuera”, sino más bien, y como adelanté al principio del libro, pretende enactuar una propuesta pragmática, una invitación: veamos a dónde nos puede llevar, en la práctica, si concebimos (vivimos/actuamos) en estos términos las situaciones que nos preocupan. Quizá nos aleje de participar y alimentar una máquina de hacer un mundo único bastante “eficiente” que, habiendo transmutado la propensión a comunar en colonialidad, parece dispuesta a convertir el pluriverso en algo cada vez más implausible.

En esta conclusión quiero retomar algunos elementos de los argumentos condensados en el diagrama y conectarlos con nuestras exploraciones en los dos últimos capítulos sobre cómo los colectivos emplazados lidian con la dominancia de las infraestructuras de desplazamiento, el comunar y, en general, lo grande. De este modo, espero plantear algunas cuestiones que puedan hacer avanzar la conversación sobre lo que podría suponer en la práctica alimentar una imaginación política que

dé cabida al emplazamiento. Comienzo discutiendo la cuestión de a quién va dirigida esta propuesta.

## **PROYECTOS DE VIDA PARA LOS DESPLAZADOS**

En la medida en que abordan la cuestión política fundamental de cómo vivir bien juntos (o, como en los proyectos de vida de los colectivos emplazados, cómo ir juntos en la divergencia), toda imaginación política implica invocar a la existencia un “nosotros” que llevará a cabo su “promesa”. Esto plantea la cuestión de quién sería el “nosotros” que invoca la ontología política. He señalado en varios puntos del libro que la ontología política que aquí se propone no pretende dar cuenta, dar voz o guiar a los colectivos que ya tienen sus propias formas de articular lo que yo llamo proyectos de vida. Más bien, inspirada en ellos, está pensada para aquellos cuyas visiones de una buena vida están principalmente moldeadas por relatos grandes, para aquellos que, con intensidades variables, puedan sentirse de algún modo “desplazados”. Este “nosotros” no se define ni por la política de identidad ni por la ubicación en un entorno urbano o rural, sino más bien por la sensación de que nuestros modos de existencia han llegado a depender de infraestructuras de desplazamiento hasta un punto que se ha vuelto, como mínimo, problemático. Pero, por encima de todo, el llamamiento va dirigido a quienes nos sentimos atrapados dentro de infraestructuras de desplazamiento que constantemente proliferan, incluso cuando intentamos generar modos de existencia más emplazados.

Como adelanté al principio del libro, la ontología política que ensayo aquí surge en parte de hacer una conexión entre mi experiencia de vivir en el desplazamiento y mi familiaridad con modos de (r)existir profundamente emplazados, es decir, con proyectos de vida que persisten en los intersticios creados por las interrupciones mutuas de diferentes infraestructuras de desplazamiento. A su vez, esta conexión me hizo consciente de algo que me provoca un gran malestar: que una de las consecuencias de que los proyectos de vida solo persistan en esos intersticios es que la asimetría entre infraestructuras de empla-

zamiento y de desplazamiento no hace más que afianzarse. De este modo, los colectivos (relativamente más) emplazados que los proyectos de vida pueden generar acaban pareciendo un archipiélago de pequeñas islas rodeadas por el océano de lo grande, que las invade constantemente, y del que, paradójicamente, esos colectivos se vuelven cada vez más dependientes. Y, sin embargo, como he discutido muchas veces con colegas, amigos y conocidos de UCINY y Humanitas, desde el punto de vista de quienes se dedican a generar estos intersticios para que los modos de (r)existencia puedan ser, es difícil ver qué más se puede hacer. Pero el no saber de qué otra manera contribuir a sostener infraestructuras de emplazamiento a contrapelo de las infraestructuras de desplazamiento no es más que la contracara de estar profundamente afincados por medio de estas últimas. Y aquí es donde se encuentran mis dos tipos de experiencia iluminando otros caminos, donde la naturaleza fractal de las “fronteras” que mencioné al principio del libro se hace patentemente clara, donde las infraestructuras de desplazamiento en constante expansión que hasta ayer a algunos podían parecerles “el problema de ellos, allá” se revela como “nuestro problema, aquí mismo”.

Esta “revelación” vuelve a centrar lo grande como un problema que recae directamente a los pies de quienes, aun por las mejores razones, seguimos extendiéndolo, entre otras cosas, a través de las imaginaciones políticas que enactuamos. Por lo tanto, una tarea central que define el “nosotros” que la ontología política pretende invocar es la elaboración de nuestros propios proyectos de vida, que podrían funcionar como infraestructuras de afincamiento *viables* orientadas hacia lo pluriversal y lo pequeño. Pongo el acento en la palabra “viables” porque es esta cualidad la que más me inspira en los proyectos de vida de los colectivos emplazados, ya que el verdadero reto para ellos es ser *pequeños* y *viables* simultáneamente. En este sentido los proyectos de vida son relatos de una buena vida que son viablemente pequeños para las circunstancias actuales de colectivos que, como el yrmo y nitassinan, (r)existen a contracorriente de lo grande y sus infraestructuras de desplazamiento

en constante expansión. Decir que los proyectos de vida son relatos viablemente pequeños significa que están elaborados de tal manera que su pequeñez no puede tomarse como irrelevancia cuando se cuentan otros relatos, especialmente los que se inclinan hacia lo grande. Por ejemplo, la equívoca movilización del yrho como “territorio tradicional de la Nación Yshir” dentro del proyecto de vida Yshir, de la que hablamos en el capítulo 3, es una expresión de lo viablemente pequeño en las circunstancias actuales. De hecho, hace unas décadas, el yrho no tenía que ser un “territorio tradicional” ni los grupos de hablantes yshiro-au-oso tenían que constituir una “nación” para ser un colectivo emplazado viable, un común pequeño viable. Pero igualmente, hace unas décadas, el territorio era fundamentalmente un atributo del Estado-nación, que no tenía que prestar atención a la presencia de “indios primitivos” a la hora de gestionarlo. Los relatos viablemente pequeños, como el proyecto de vida Yshiro, simultáneamente enactúan un esfuerzo concertado por permanecer orientados hacia lo pequeño y, sin negar su fuerza de atracción, rechazan el imperativo abrumador de ir hacia lo grande. De hecho, y como hemos visto, constantemente oponen unas infraestructuras de desplazamiento contra otras para abrir espacios en los que puedan seguir siendo viables como comunes pequeños, dando así verosimilitud a lo pluriversal.

Dicho esto, es importante reconocer que el reto de enactuar relatos viablemente pequeños, de enactuar proyectos de vida, es ligeramente diferente para aquellos a quienes se dirige principalmente la propuesta de la ontología política. En efecto, dependiendo de la intensidad de nuestro “ser desplazado”, avanzar hacia lo pluriversal y lo pequeño puede significar: para algunos, reforzar imaginaciones políticas existentes y disponibles que funcionan como infraestructuras de emplazamiento; para otros, potenciar esa dirección en imaginaciones que apenas la insinúan; y para otros, inventar esas imaginaciones a partir de re-ensamblar en formas nuevas “pedazos” robados a las infraestructuras de desplazamiento que nos rodean. Y cada una de estas “posiciones” también deberán lidiar con quienes,



por diferentes motivos, rechazarán de plano la idea de lo pluriversal, por no hablar de la propuesta de avanzar hacia ello.

Aquellos lectores que estén familiarizados con la noción de cosmopolítica –ya sea a través de las obras de los compositivistas o a través de lo sugerido por colectivos emplazados (o “pequeños comunes comunales”)– no deberían tener dificultades para seguir la lógica de la propuesta. En este sentido es que, como señalé en el capítulo 3, la oposición (diagonal) en mi diagrama de la ontología política a los relatos suficientemente grandes y a los relatos de lo común comunal, debe entenderse como complementaria. Me explico. A diferencia de la ontología política, que tiene lo universal a sus espaldas y su atención orientada en la dirección del incomunar, estas dos imaginaciones/relatos políticos tienen el pluriverso a sus espaldas y su atención alineada con la flecha del comunar. Y sin embargo, los relatos suficientemente grandes están muy atentos a los peligros que conlleva cualquier movimiento en esa dirección, y los relatos de lo común comunal intentan sustraer a los “pequeños comunes comunales” de la fuerza de atracción de lo universal y lo grande. En otras palabras, aunque su atención se dirija en la dirección de lo grande, ninguno de estos relatos está comprometido con ello. Así, como lo sugerí oportunamente, la ontología política y estos relatos son susceptibles de, en conjunción, acabar imitando la doble atención que los proyectos de vida de los colectivos emplazados prestan tanto al comunar como al incomunar en el proceso de darse lugar a sí mismos. Esto es, sin duda, una posibilidad. Sin embargo, teniendo en cuenta el desequilibrio actual, sostengo que ir hacia lo incomún o incomunar es lo que debe primar por ahora.

Como aprendimos en el capítulo 3, una forma de incomunar consiste en afirmar que, y hacer evidente cómo, las infraestructuras de desplazamiento (o vehículos interescales de lo global) pueden albergar en su interior atisbos de emplazamiento; y otra consiste en interrumpir las infraestructuras de desplazamiento siempre que sea posible. No obstante, soy consciente de que, como se lee arriba en el epígrafe de Schumacher, avanzar en la dirección de lo pequeño (es decir, hacia lo incomún) es

una propuesta muy demandante que, añadiría yo, para los herederos de la modernización parece especialmente difícil de aceptar. De hecho, comprometerse en una práctica activa de incomunar exige sortear una serie de obstáculos interconectados que, aunque de formas diferentes, afectan a todos los desplazados. Aquí merece la pena recordar el argumento de Latour de que “la pequeñez no es una opción” para aquellos que, previamente volcados a la modernización, han estado haciendo “lo global” o, en los términos de este libro, el mundo único o lo grande. El argumento es un buen punto de partida para centrar algo que conecta varios de los obstáculos que tendrá que sortear una llamada a lo incomún, a saber, una reticencia a la “reducción de escala”.

Latour expuso el argumento sobre la imposibilidad de lo pequeño en su libro *Dónde Aterrizar*, en el que intentaba proponer un nuevo conjunto de coordenadas para orientar la política ante el cambio climático o, de modo más general, el Antropoceno (lo que he venido llamando retos trascendentales). En este contexto proponía abandonar el vector que discurre entre las coordenadas (para él, en gran medida falaces) de lo global y lo local y reorientar lo que yo llamo imaginación política hacia otra coordenada, la Terrestre. En su argumentación, lo pequeño aparecía como sinónimo de lo local, entendido como un lugar autocontenido, la nación en la que los globalizadores arrepentidos quieren ahora replegarse, construyendo xenófobamente defensas contra las masas de entidades desplazadas que la modernización (devenida globalización) creó y que ahora están inundando todo. Lo Terrestre que propuso como vector implica su siempre presente proyecto de retirar (recuérdese que el sentido del término apunta a corregir un diseño defectuoso para volver a lanzarlo) el proyecto moderno de un mundo común, una re-tirada que para Latour ahora se hace aún más imperativa por las deudas morales de los modernizadores:

Sí, Europa era peligrosa cuando se creía capaz de “dominar” el mundo. Pero, ¿no sería aún más peligrosa haciéndose pequeña y buscando, como un ratón, esconderse de la historia? ¿Cómo podría escapar a su

vocación de *retirar* [*rappeler*], en todos los sentidos de la palabra, la forma de modernidad que ha inventado? En razón de los crímenes que ha cometido, la pequeñez le está prohibida.<sup>3</sup>

Curiosamente, lo Terrestre reflota como imperativo moral un argumento que Latour ya había esgrimido anteriormente en términos de la escala del “problema” al que nos enfrentamos y de las capacidades para abordarlo. En efecto, tal vez recuerdes que para Latour lo que parecía justificar la re-tirada del proyecto moderno de un mundo común en los “tiempos del Antropoceno” era la escala del revoltijo que hizo la modernización cuando se lanzó sobre el planeta. Para él, no había vuelta atrás a un tiempo anterior a este revoltijo desordenado, a cuya letalidad solo podrían enfrentarse todos los colectivos que se comprometieran a rehacer (o componer) el (mal diseñado) sueño modernista de un mundo común mediante el debido proceso. En sus Conferencias Gifford Latour había expuesto un argumento similar, dudando de que los llamados pueblos “tradicionales” “que afirman estar convocados, por ejemplo, por Pachamama, la diosa de la Tierra”, dispusieran de tecnologías adecuadas, por así decirlo, para hacer frente a la magnitud de los retos trascendentales a los que nos enfrentamos.<sup>4</sup>

Ojalá pudiéramos estar seguros de que lo que pasa por respeto a la Tierra no se debe a su escaso número y a la relativa debilidad de su tecnología. Ninguno de esos pueblos llamados “tradicionales”, cuya sabiduría a menudo admiramos, está preparado para escalar sus formas de vida al tamaño de las gigantescas metrópolis técnicas en las que se acorrala ahora más de la mitad de la raza humana.<sup>5</sup>

---

3. Bruno Latour, *Dónde Aterrizar. Cómo orientarse en política*, op. cit., pp. 125-126, trad. mod.

4. Ver Bruno Latour, “Facing Gaia”, en *Six lectures on the political theology of nature*, Edimburgo, Gifford Lectures at the University of Edinburgh, 2013.

5. *Ibid.*, p. 128

Como podemos ver, Latour consideraba que el tamaño de estos colectivos y la potencia de sus tecnologías eran insuficientes para la escala del problema que nos ocupa; abordarlo exigiría que estos colectivos participaran en la composición de un mundo común con otros colectivos. Como hemos comentado en el capítulo 4, parece como si en los tiempos post-naturales del Antropoceno se requiriera una gran capacidad para atender al gran imperativo moral de abordar un gran problema. En efecto, lo que acaba entretejiendo los argumentos técnicos y morales de Latour sobre la mejor manera de afrontar los retos trascendentales del momento es esta particular orientación escalar hacia lo grande, que funciona a la vez como justificación y horizonte de su versión de cosmopolítica. En una crítica amistosa, Eduardo Viveiros de Castro y Deborah Danowski han señalado que lo que Latour no parecía dispuesto a aceptar era “que nosotros [lo que yo llamo los desplazados], a la hora de la verdad, podríamos ser los que tuviéramos que reducir nuestras preciadas formas de vida”.<sup>6</sup> Por supuesto, son muchos los “desplazados” que, además de Latour, tendrán dificultades para aceptar que nosotros debemos en efecto encogernos activamente hasta el tamaño de un “ratón” y comprender que esto no es ocultarnos de la historia, sino ocupar el lugar que nos corresponde en la historia de un pluriverso por venir. Sin embargo, expuestos por quien quizá sea el más a-moderno de los modernizadores, los argumentos que Latour movilizó para respaldar su reticencia hacia la reducción de escala arrojan luz sobre el tremendo dominio que la orientación hacia lo grande ejerce sobre nosotros,

---

6. Esta crítica fue la que me hizo ver la necesidad de estudiar detenidamente cómo la pragmática de la escala juega en la imaginación política. Véase Eduardo Viveiros de Castro y Déborah Danowski, “Humans And Terrans In The Gaia War”, en *A world of many worlds*, op. cit., p. 185. Es importante reconocer que en la versión oficial publicada de las conferencias Gifford, Latour no plantea el argumento de que otros modos de existencia puedan o no puedan adecuar sus escalas al tamaño del antropoceno, aunque no me consta que haya respondido directamente a la crítica amistosa de sus colegas. Ver Bruno Latour, *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, México, Siglo XXI Editores, 2019.

los desplazados. Habiendo propuesto otra orientación escalar, hacia lo pequeño, la primera pregunta crucial para mí es, entonces, ¿cómo el dominio que esta orientación escalar a lo grande tiene sobre nosotros podría impedirnos abrazar lo incomún y la elaboración de proyectos de vida? Y luego, ¿qué se puede hacer al respecto?

### LO PEQUEÑO COMO TRAMPA

De las imaginaciones políticas que hemos visitado, la que simpatiza más explícitamente con la idea de lo incomún y lo pequeño es la que está asociada con la defensa de lo común comunal y las nociones de (r)existencia. En efecto, a semejanza de lo que hice en el capítulo 3, los relatos sobre la defensa del común comunal ponen de manifiesto (y celebran) el trabajo constante que muchos “comunes pequeños” acometen para incomunar al común grande en el que el estado y el capitalismo pretenden capturarlos. Sin embargo, tal simpatía parece depender de que lo común se defina con un grado de estabilidad y certeza que solo lo universal y lo grande pueden ofrecer. Recordemos que en los relatos de analistas como Lucia Linsalata, para que un común sea propiamente común debe producirse en relaciones personales cercanas. He señalado que, a pesar de las afirmaciones en sentido contrario, la noción de relaciones personales cercanas acaba invocando la figura (física) del humano natural. En efecto, al no prestar atención al papel que desempeñan en ellos los no humanos, los pequeños comunes comunales en los que se suelen enfocar la mayoría de los analistas aparecen efectivamente como si estuvieran compuestos por humanos físicamente próximos; pero esto depende de los “casos” que se seleccionen como representativos de un común, no de una característica que defina al común *per se*. ¿Por qué es importante esto? Porque extraer implícitamente de una serie contingente de comunes comunales una norma universal (es decir, el ser humano natural) con respecto a la cual se pueda designar, en general, lo que es propiamente común y lo que no lo es, suscita un problema. Voy a plantearlo de este modo: si lo que justificaría en última instancia al incomunar es el desfase entre la escala

de un humano natural y la escala de lo común que pretende abarcarlo, entonces, en el contexto de un orden post-natural en el que el “humano natural” deviene una quimera, nos quedaríamos sin el estándar para distinguir entre un común que es “propiamente tal” (y en el que vale la pena vivir) y uno que no lo es (y en el que no deberíamos vivir). Como consecuencia no podríamos decidir cuándo es necesario el incomunar o que tan lejos deberíamos empujarlo. Este problema es especialmente agudo para quienes se posicionan no como defensores de un común pequeño ya existente, sino como desertores potenciales del común grande que he venido llamando el mundo único.

La ansiedad que la falta de una norma trascendente puede producir entre nosotros, los desplazados, puede constituir un gran impedimento para abrazar la propuesta de avanzar hacia lo pequeño. Nosotros, los desplazados, estamos acostumbrados a tener la vista puesta en las figuras de lo universal y lo grande y, ya sea como horizonte a alcanzar o repeler, lo que este polo supone es mucho más fácil de imaginar que lo que supone el polo opuesto. Aquí reside, creo, parte del duradero encanto y atracción que lo grande ejerce sobre los desplazados (incluso para los compositores). En efecto, mirar en la otra dirección solo ofrece incertidumbre, no hay mucho que se pueda decir al respecto más allá de los pasos más inmediatos. Con esto, estoy volviendo sobre lo que dije en el capítulo 3 acerca de que, cuando se concibe (de forma más general) como una forma de incomunar o desplazarse hacia lo pequeño, la (r)existencia solo ofrece incertidumbres. Decía en ese momento que la (r)existencia puede compararse a una táctica sin estrategia, es decir, que implica acciones realizadas en la inmediatez de lo que se percibe como desafíos al modo de existencia de un colectivo sin tener necesariamente un punto de llegada a la vista. Es la percepción de una falta de concordancia entre la situación que se experimenta y la constelación de relaciones que (hasta ahora) constituyen un determinado existente o colectivo lo que desencadena acciones (cosmo)políticas, en este caso de (r)existencia. Sin embargo, esto no significa que las acciones de (r)existencia sean meramente reactivas. Precisamente porque se

basan en (y promulgan) lo que denomino principios de emplazamiento, en lugar de ser simplemente resistencia, constituyen una forma de (r)existencia. El reto no consiste simplemente en repeler dentro de una alternativa de todo o nada, sino en seguir produciendo modos de ser juntos en la divergencia: ¿cómo podemos (los tobich'oso, por ejemplo) introducir pitin'bahulut en los proyectos de desarrollo que quiere Calixto? ¿Cómo podemos nosotros (los cazadores innu) seguir siendo cuidadosos con el atiku mientras ustedes (los gestores de la fauna salvaje) cuidan del caribú? ¿Podemos ir juntos en la divergencia? ¿Son posibles estos acuerdos? Puede que no, y entonces tendremos que enfrentarnos como enemigos.

He retomado esta discusión previa para destacar dos puntos. Primero, que incomunar no requiere un criterio trascendental (como la figura del humano natural) que nos diga cuándo debe activarse o hasta qué punto debe ejecutarse. Como la proverbial rana que, a pesar del mito, no necesita un termómetro para saber exactamente a qué temperatura el agua se vuelve insoportablemente caliente y debe intentar salir de la olla, hay bastantes de “nosotros” (existentes de todo tipo) que sentimos que se ha cruzado un límite, más allá del cual hemos dejado de ser partícipes significativos en la definición de lo que debe aceptarse o excluirse del común con el que somos. Es cierto que las cosas se sienten profundamente fuera de escala, fuera de proporción y fuera de equilibrio, aunque en relación no con una norma trascendental, sino con una variedad de normas relativamente contingentes. ¡Pero eso es suficiente para, al menos, plantearnos una reorientación en la otra dirección! Ahora bien, y aquí viene mi segundo punto, puesto que lo que nos caracteriza como desplazados es precisamente la relativa falta de infraestructuras de emplazamiento que informen nuestras acciones, para crear nuestros propios “proyectos de vida” tendremos que confiar sobre todo en nuestra fe en el pluriverso para superar la ansiedad inicial de no ver con claridad lo que implica ese horizonte, y aun así movernos activamente en esa dirección. Dicho de otro modo, mientras que los tobich'oso pueden dedicarse a incomunar para que su común/colectivo

(ya conocido) pueda (r)existir junto a otros comunes/colectivos divergentes, nosotros, los desplazados, tendremos que incomunar para que nuestros comunes/colectivos pequeños (aun por conocer y hacer) puedan llegar a existir.

Soy consciente de que basarnos en la fe en el pluriverso para hacer esto es pedir mucho en varios registros. En primer lugar, tendremos que enfrentarnos a quienes nos exigirán que mantengamos el rumbo a menos que digamos exactamente qué implica ir hacia lo incomún, lo pluriversal y lo pequeño. A estos descreídos, solo puedo responderles que exigir más detalles ahora para siquiera considerar la posibilidad de movernos en esa dirección equivale a que las ranas se nieguen a salir del agua hirviendo porque no se les puede decir exactamente cuán frío va a estar afuera. Además, les remitiría a los logros de lo que Verónica Gago llama la “potencia feminista,” esto es, “una reivindicación de la indeterminación de lo que se puede, de lo que podemos. Es decir, que no sabemos lo que podemos hasta que experimentamos el desplazamiento de los límites que nos hicieron creer y obedecer”. Lo que la potencia de los feminismos latinoamericanos logró en la última década es sencillamente una hazaña, haciendo que el movimiento sea tanto masivo como radical, hasta el punto de haber reconfigurado el terreno de la política de un modo que hoy nadie puede desconocer con confiada impunidad. Y esto se consiguió precisamente rechazando la lógica de la política razonable, según la cual debe prevalecer una definición de la problemática para que un común emerja.<sup>7</sup> En efecto, a través de lo que yo llamaría incomunar, los feminismos latinoamericanos redefinieron constantemente su “problemática” y el quien la “enunciaba”, de manera que dieron cabida a que trayectorias divergentes se sostuvieran juntas produciendo un impacto enorme. Así leo un proceso que, impugnando la gran categoría (supuestamente común) de “mujer” como problemática y enunciante del “feminismo”, no dejó de cuestionar la estabilización de nuevas definiciones de la problemática/enunciante y, de esa

---

7. Verónica Gago, *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*, Madrid, Traficante de Sueños, 2019, p. 182.



manera, terminó reformulando toda una gama de categorías y sus prácticas asociadas, como familia, genero, sexualidad y masculinidad, pero también trabajo, cuerpo, territorio, economía, autonomía y muchas más. Deseo ese tipo de potencia para entusiasmar a los posibles descreídos de lo pequeño. Pero hay algo aún más desafiante que los descreídos; depositar nuestra fe en el pluriverso para conseguir tracción hacia lo incomún y lo pequeño implica retirarla de lo grande, que es un dios celoso y exigente. Esta es, de hecho, una prueba crucial de viabilidad para los proyectos de vida.

Hemos visto en el “terreno etnográfico” que las infraestructuras de desplazamiento se manifiestan simultáneamente como lo aborrecible y lo apreciado, es decir, como la topadora que desmonta la selva en Paraguay y también como los derechos humanos que permiten a los yshiro “defender” el yrho, o como el desarrollo minero en Labrador y como la normativa que protege a una manada de caribúes en peligro de ser extirpada. Esas infraestructuras de desplazamiento que refuerzan el efecto de universalidad (lo grande), pero que nosotros apreciamos, son entidades exigentes que como un panteón de dioses mayores y menores nos dan su protección, pero también nos ponen bajo su obligación. Por eso es importante tener presente que los derechos humanos y la topadora, la protección del caribú y la minería, van constituyendo juntos lo grande, y que, como ocurre con un dios de doble cara, al adorar su cara benévola, seguimos alimentando también su cara aborrecida. Mantener a la vista esta conexión inherente hace posible (potencialmente) abrir una brecha entre lo que somos (incluidas nuestras obligaciones) y lo que podemos llegar a ser, un paso necesario en la conversión.

Concluí el capítulo 4 sugiriendo que lo que se nos exige a quienes somos principalmente con infraestructuras de desplazamiento no es nada menos que una conversión como la que, sin ninguna garantía de que fuera a funcionar, tuvieron que hacer muchos colectivos emplazados para seguir siendo viables frente a lo grande impuesto colonialmente. Por supuesto, la conversión puede ser dolorosa y triste, pero por encima de

todo, asusta; “otros-que-humanos” poderosos generalmente no se toman a bien que se les abandone, siempre hay consecuencias. “¿Cómo vamos a dar la espalda a lo que nos dice el caribú como especie indicadora del subártico?”; me diría mi conocida experta en vida silvestre. “¡Si lo hacemos, lo pagaremos muy caro!” Alguien podría señalar que es muy fácil para los científicos sociales ofrecer la conversión a los científicos naturales; los primeros quizá no estén tan intensamente obligados a los mismos dioses que los segundos. Para equilibrar la cuestión imaginemos entonces que la conversión implica renegar de los universales a los que son afectos los científicos y activistas sociales, como la noción de que los derechos humanos deben aplicarse por igual en todas partes. “¿Cómo voy a dar la espalda a la obligación de defender la dignidad de lo humano por encima de todo, en todas partes y en todo momento?”, me dirían muchos de mis conocidos en Humanitas. “Si hacemos eso, ¡el mundo caerá en un caos de relativismo amoral y de abusos desenfrenados!”. No se trata de peligros imaginarios, sino de los riesgos potenciales de renunciar a los dioses que ayudan a mantener en pie lo grande, el mundo único que las infraestructuras de desplazamiento nos han legado.

Como evidencian los gestores de la vida silvestre que estaban dispuestos a considerar seriamente lo que proponía nuestro equipo de investigación de escenificar “equivocos controlados” de atiku/caribú, la conversión no suele ser un camino que alguien elija “libremente”, sino uno que se impone porque los ya establecidos se vuelven inviables. En el caso de estos interlocutores, una pérdida de confianza respecto a la infalibilidad de sus propios “datos y modelos”, un cambio sutil pero generalizado en el ánimo público respecto a atropellar a quienes no aceptan sus datos y modelos, y, por supuesto, un marco legal donde todo esto se materializa como cambios institucionales y políticos, se suman para hacer que las formas establecidas de enactuar lo grande se hayan vuelto, si no inviables, al menos más complicadas. Esto también está pasando en términos más generales.

Los fenómenos que uno puede enmarcar como parte de los retos trascendentales que enfrenta el mundo y que ocupan el centro de los debates públicos y las noticias hacen evidente para muchos de nosotros la fragilidad de las infraestructuras de desplazamiento que sostienen nuestro compromiso con lo grande. En efecto, la pandemia de Covid-19; la guerra en Ucrania; la nueva guerra fría entre Estados Unidos y China; la emergencia de nuevos fascismos y xenofobias cuando se suman a las “interrupciones de servicios” –porque las infraestructuras de servicios y comunicación “no han sido diseñadas para soportar los fenómenos meteorológicos extremos que estamos viendo actualmente, y mucho menos los futuros impactos del cambio climático”, o porque son pirateadas con fines delictivos, o geopolíticos–, han hecho que muchos públicos empiecen a experimentar muy cercana y cotidianamente que la robustez, cuando no la viabilidad, de lo grande está disminuyendo.<sup>8</sup> Si, parafraseando a Latour, concebimos lo grande como pescado congelado que depende de la continuidad de la cadena de frío, uno podría decir que el olor de pescado podrido nos está llegando a todos. No es de sorprender entonces que por todos lados se hable de retos trascendentales y crisis existenciales. Pero aun todo esto no es necesariamente suficiente para impulsar una conversión total de los desplazados para que se alejen de

---

8. La cita es tomada del documento del gobierno canadiense “Iniciativa sobre Edificios e Infraestructuras Públicas Básicas resilientes al clima”, disponible en <https://www.infrastructure.gc.ca/plan/crbcp-i-irccpb-eng.html>. Sobre el papel cada vez más importante de la piratería informática tanto en el funcionamiento como en la interrupción de infraestructuras, véase Patrick Burkart y Tom Mccourt, *Why Hackers Win: Power and Disruption in the Network Society*, California University of California Press, 2019. Por muy anecdótico que sea, creo que es revelador que en St. John’s, la ciudad donde vivo, hubo un aumento sin precedentes de la horticultura doméstica a raíz de la pandemia (ver CBC News, “Seedlings for sale: How home gardening has sparked a boom for these farms”, 2020, disponible en <https://www.cbc.ca/news/canada/newfoundland-labrador/home-gardening-interest-1.5592853>) De lo que percibí en un grupo de Facebook sobre “horticultura en el patio” al que pertenezco, gran parte de lo que impulsó este aumento fue la preocupación por la fiabilidad de las cadenas globales de suministro de alimentos.

las figuras de lo grande, aunque deja a muchos tambaleándose al borde de ello. ¿Cómo darles/darnos un empujoncito para cruzar el borde?

Una posible respuesta a la pregunta es: con violencia. Hay algunos trabajos académicos, manifiestos y obras de ficción que presentan el sabotaje y el ecoterrorismo (entendidos como actos violentos dirigidos a defender “el medio ambiente”) casi como necesarios para encarrilar de nuevo a la “civilización humana” hacia un futuro habitable, sea cual sea.<sup>9</sup> No estoy seguro de que el sabotaje y el terrorismo sean necesarios, pero sí creo que son inevitables. El tipo de situaciones que nombran estas palabras (trastornos de los modos de vida, violencia más o menos aleatoria, etc.) es lo que ya está experimentando un conjunto creciente de modos de existencia, y es probable que esto siga ampliándose e intensificándose. Es dudoso que esta perturbación y violencia no se vuelva, en algún momento, directa y deliberadamente contra las infraestructuras que las producen. En cualquier caso, aunque lamento esta posibilidad, ni la justifico ni la condeno más de lo que podría hacerlo con los brotes de enfermedades zoonóticas que, según los epidemiólogos, siguen a la deforestación. Sin embargo, tal como yo lo veo, las disrupciones que probablemente produzcan el sabotaje y el llamado ecoterrorismo solo van a sumarse a ese empuje al borde de la conversión sin ser necesariamente definitorias de ella. El empuje crucial, creo, debe provenir de relatos que sean eficaces (en términos material-semióticos) no para convencer o alertar a un público (que nos incluye) acerca de los peligros a los que se enfrenta, sino más bien para entraparlo en la enactuación de infraestructuras de emplazamiento que sean viables en las condiciones específicas de un(os) aquí(s) y ahora(s) heterogéneo(s).

La imagen de entrapar “públicos” para que enactúen infraestructuras de emplazamiento se inspira en la descripción que Alberto Corsín Jiménez hace de la “trampa” como interfaz

---

9. Véase Comité Invisible, *La insurrección que viene*, Madrid, Melusina, 2009; *A nuestros amigos*, Madrid, Pepitas de calabaza, 2015; Andreas Malm, *How to blow up a pipeline*, Londres, Verso Books, 2021; Kim Stanley Robinson, *El ministerio del futuro*, Madrid, Minotauro, 2021.

que imita y redescrive su entorno para generar variaciones de este como nuevas posibilidades.<sup>10</sup> La tela de araña imita el medio en el que vuela la mosca (y, por extensión, también imita a la mosca), pero solo lo suficiente para interceptarla y convertir a la mosca (redescribirla) en presa. La diferencia aquí es que lo que queremos entrapar (y redescibir) es a nosotros mismos, los desplazados. En cierto sentido, el reto es análogo al que, según Peter Hershock, afronta la practicante de Ch'an (o Zen) cuando intenta hacer que el Yo alcance el no-Yo movilizandó la voluntad del Yo. Hershock afirma que, si se quiere atenuar suficientemente la influencia del "Yo", hay que engañarlo para que piense que mantiene su papel central como agente libre, aun cuando se vaya socavando la base de su control. "En un sentido muy literal, nos iluminamos [llegamos al no-Yo] por medio de autoengañarnos".<sup>11</sup> Del mismo modo, la mayoría de nosotros puede que necesitemos caer en el engaño o la trampa de que seguimos prestando atención a las exigencias de lo grande, ¡mientras vamos erosionando sus infraestructuras de desplazamiento! ¿Pero cómo? Hay relatos suficientemente grandes que, siendo conscientes de su posicionalidad, podrían ser útiles para ello. Encuentro un buen ejemplo de ello en el pensamiento social planetario de Nigel Clark y Bronislaw Szerszynski que conocimos en el capítulo anterior.

Como recordarás, la idea general de este relato es que el estado actual del planeta (el Antropoceno como dinámica planetaria) refleja una combinación particular de dos formas principales de multiplicidad agencial, la multiplicidad planetaria (agencias no humanas) y las multitudes terrestres (agencias humanas). Así pues, siempre que seamos conscientes de que esta dinámica es una combinación particular de multiplicidades

---

10. Alberto Corsín-Jiménez, "Spiderweb Anthropologies." In *A World of Many Worlds*, edited by Marisol de la Cadena and Mario Blaser, Durham, North Carolina, Duke University Press, 2018 pp. 53-82; "'Anthropological Entrapments' Ethnographic Analysis Before and After Relations and Comparisons", *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, 65, n.º 3, 2021, pp.110-130.

11. Peter D. Hershock, *Liberating Intimacy: Enlightenment and Social Virtuosity in Ch'an Buddhism*, Albany, New York, SUNY Press, 1996, p. 148.

agenciales, hablar del Antropoceno como una dinámica geológica planetaria no significa que las cosas tengan que ser como son ahora. En efecto, argumentan los autores, otras combinaciones de potencialidades humanas y no humanas están ahí, listas para ser activadas. De ahí que más “que una cuestión de cómo reducir nuestro consumo de reservas energéticomateriales... o una cuestión de disminuir nuestra dependencia de la biomasa fósil o de los minerales subterráneos, es una cuestión de con qué dinámicas planetarias podríamos aún sumar o reagrupar fuerzas.<sup>12</sup>

En este relato, la agencia del “nosotros” que podría hacer algo se redistribuye de tal modo que la “cosa” que va a actuar será una versión del propio planeta, una que podría imponerse sobre otras versiones más negativas hacia lo vital. De este modo, las grandes narrativas de las geociencias toman fenómenos que hacen evidente la disminución de la viabilidad de lo grande y los hacen inteligibles para un determinado público como algo que nos debería empujar hacia otras versiones del planeta. Lo que hace que el relato sea atractivo como trampa es que imita “el entorno” de los desplazados lo suficiente como para hacerles entrar en él. En efecto, se trata de un gran relato planetario, en el que intervienen las narrativas grandes y autorizadas de las geociencias, pero también redescrive “este entorno” de tal forma que lleva a su público a apreciar que es el propio planeta (con toda la autoridad que los desplazados otorgan a la “naturaleza”, ¡aunque sea post-natural!) quien presagia otros caminos hacia adelante. Así, un relato como este deja a su público/presa preparado para aceptar como plausible la idea de que los virus, el clima extremo, las turbulencias geopolíticas, el ecoterrorismo y otras perturbaciones similares a las infraestructuras de desplazamiento son la manifestación de un conjunto de dinámicas planetarias (es decir, “naturales”) que señalan la dirección en la que tenemos que movernos, es decir, hacia lo incomún, el emplazamiento y lo pequeño.

---

12. Nigel Clark y Bronislaw Szerszynski, *Planetary Social Thought: The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*, op. cit., p. 75.

La ontología política quiere recoger a los públicos/presas desde donde los dejan relatos como el pensamiento social planetario y arrastrarlos en un movimiento paradójico, es decir, hasta un punto en el que resulte evidente, en la práctica, que lo que hace que estos grandes relatos sean convincentes, su propia materialidad, es parte integral de los predicamentos actuales que describen. Para ponerlo blanco sobre negro, que los grandes relatos de las geociencias sobre los desafíos planetarios son posibles solo porque hay minas y represas hidroeléctricas que generan esos desafíos planetarios! Siendo así en algún momento tendremos que alterar esos relatos profundamente, cuando no simplemente abandonarlos. Llamo a esto un “movimiento paradójico” porque incluye a la propia ontología política. El punto puede exponerse con más detalle abordando una pregunta punzante que muchos interlocutores me han planteado antes: ¿no es la propia ontología política un relato grande? Sí, ¡lo es! Esta es la razón por la que, como puedes ver en mi diagrama, el icono que representa la ontología política está situado cerca del efecto de universalidad, del polo de lo grande. Como práctica de análisis crítico, la ontología política reconoce su afinamiento a través de infraestructuras de desplazamiento: no hay más que considerar la lengua (colonial) en la que está escrita y el público (*universitario*) al que se dirige. Pero la ontología política no solo hereda de la modernización un profundo enredo con las infraestructuras de desplazamiento; también hereda de los proyectos de vida de los colectivos emplazados la posibilidad de concebir una orientación hacia lo pequeño y lo pluriversal. Así, su objetivo es hacer cada vez menos posible, en la práctica, un relato como la ontología política que haga un “gran llamamiento” a incomunar. De hecho, el horizonte que persigue mi ontología política no tiene una *lingua franca* colonial, ni un canon académico, ni cajas de herramientas conceptuales, ni historias que puedan viajar del modo en que la propia ontología política puede viajar aquí y ahora a través de las infraestructuras de desplazamiento con las que en parte se afina.

En el fondo, el propósito de la ontología política puede expresarse como una propuesta de abrazar ahora el incomún como un reto común, para que mañana los caminos hacia lo incomún sean más comunes. En este sentido, el movimiento paradójico que espero que instigue la ontología política evoca uno de los “trucos” que, según Hershock, utiliza la tradición Ch’an para atrapar al Yo en el no-Yo, es decir, la indirección. Una vez que los practicantes se han propuesto alcanzar el no-Yo, se obligan a centrarse sin descanso en las tareas rutinarias y repetitivas de la vida cotidiana monástica (limpiar, pulir, cocinar, cantar, etc.) para atenuar la excitación, la atención, el discernimiento y el impulso que continuamente dan lugar al Yo anhelante, incluso (y quizá más) en su anhelada búsqueda del no-Yo. Del mismo modo, una vez que lo pluriversal, lo incomún, el emplazamiento o lo pequeño se han definido como el horizonte a perseguir, deberíamos centrarnos cuidadosamente en las “tareas de la vida cotidiana”, con la esperanza de que, si las orientamos a nutrir la multiplicidad específica del aquí y ahora en nuestras infraestructuras de afincamiento, ayudarán a aflojar el control que las infraestructuras de desplazamiento ejercen sobre nosotros.

### **LO PEQUEÑO PUEDE NO SER HERMOSO, Y SIN EMBARGO...**

El epígrafe de Schumacher arriba, extraído de un texto publicado a principios de la década de 1970, es un testimonio de que la llamada a avanzar hacia lo pequeño ciertamente no es nueva. De hecho, la ontología política que he presentado en el libro no pretende reinventar la rueda; el objetivo es más modesto, pero no menos ambicioso, dotar a la “vieja rueda” de “cubiertas” que puedan tener un buen agarre en el terreno de una formación post-natural de poder emergente que embarra de formas nuevas cualquier movimiento hacia lo pequeño. Pero, puesto que el alegato a favor de esta orientación no es nuevo, hay muchas conversaciones a establecer con proyectos de similar orientación, en particular con aquellos motorizados por un interés en lo que vagamente voy a llamar autonomía. La revi-



talización de las lenguas, los movimientos por las soberanías alimentarias y energéticas (de base), las economías populares, las economías feministas, las transiciones, el decrecimiento, el postdesarrollo y los diseños “otros” no son más que algunas etiquetas para los tipos de prácticas que me son familiares y que, orientadas a la especificidad de varios aquí(s) y ahora(s), pueden generar infraestructuras de (o que viran hacia) el emplazamiento, aunque no estén pensadas originalmente con ese propósito.<sup>13</sup> Veo dos formas generales en las que estas agendas y proyectos pueden convertirse en compañeros de viaje de los proyectos de vida. En primer lugar, la preocupación general por la autonomía en estos proyectos puede llevar al público al que atraen a prestar atención a lo incomún como componente necesario de la (cosmo)política. En segundo lugar, sus experimentos con formas autónomas de emprender las tareas de la vida cotidiana podrían generar alternativas concretas a

---

13. Sobre revitalización de lenguas, ver T'lat'laḱuḱ Patricia Rosborough y čuucqa Layla Rorick, “Following in the footsteps of the wolf: Connecting scholarly minds to ancestors in Indigenous language revitalization”, en *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples* 13, n.º 1, 2017. Sobre soberanía alimentaria, ver Claire Heinisch, “Soberanía alimentaria: un análisis del concepto”, en *Comercialización y soberanía alimentaria*, Quito, SIPAE, 2013. Sobre soberanía energética de base: ver Dana E. Powell y Dailan J. Long, “Landscapes of power: Renewable energy activism in Dine Bikeyah”, en *Indians & Energy: Exploitation and Opportunity in the American Southwest*, New Mexico, Smith and Frehner, 2010. Sobre economía popular, ver Verónica Gago, Cristina Cielo y Francisco Gache, “Presentación del dossier. Economía popular: entre la informalidad y la reproducción ampliada”, *Iconos: Revista de Ciencias Sociales* 62, 2018. Sobre economía feminista, ver Corina María Rodríguez Enríquez, “Economía feminista y economía del cuidado: Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad”, *Nueva Sociedad* 256, 2015. Para transiciones, decrecimiento y posdesarrollo ver Arturo Escobar, “Decrecimiento, post-desarrollo y transiciones: una conversación preliminar”, *INTERdisciplina* 3, n.º 7, 2015, [en línea]; y Federico Demaria, Giacomo D’Alisa y Giorgos Kallis, *Decrecimiento: Vocabulario para una nueva era*, Barcelona, ICARIA, 2016. Sobre diseños otros ver Alfredo Gutiérrez Borrero, “Resurgimientos: sures como diseños y diseños otros”, *Nómadas* 43, 2015; y Arturo Escobar, *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*, Popayan, Editorial Universidad del Cauca, 2019.

infraestructuras de desplazamiento cada vez más inviables y, por tanto, facilitar la conversión de la que hablaba antes.

Existe, sin embargo, una disonancia entre una ontología política de lo común y algunas de estas agendas “progresistas” que debe abordarse: si estas agendas me parecen las compañeras de viaje más obvias para la ontología política es porque, en cierta medida, comparto con ellas cierto apego al pluralismo, la igualdad, la mutualidad, la democracia y otros valores similares que, en mi opinión, remiten a un humanismo difuso (quizá incluso liberal). De hecho, en un principio me atrajeron los proyectos de vida que encontré en el yermo porque resonaban con esta sensibilidad. Sin embargo, a medida que me familiarizaba con estos proyectos de vida concretos, empecé a darme cuenta de dos puntos importantes: en primer lugar, que la resonancia no implicaba igualdad con esta sensibilidad –recordemos la “a-humanidad” de los colectivos emplazados– y, en segundo lugar, que estos proyectos de vida concretos expresaban una versión especialmente intensa de los principios del emplazamiento, una intensidad cuyo grado variaría en función de las circunstancias. En otras palabras, me di cuenta de que la resonancia que sentía entre esos proyectos de vida y algunos elementos de mi difusa sensibilidad humanista era circunstancial, no todos los proyectos de vida resonarían igual de bien con ellos. En este sentido, una ontología política que pretenda dar cabida a lo común debe hacer un esfuerzo concertado para no permitir que esta sensibilidad –que, no lo olvidemos, surge de las infraestructuras del desplazamiento de las que propongo desertar– nos impida apreciar el potencial para incomunar que tiene aquello que no resuena con ella.

Como he señalado, no todos los proyectos de vida van a expresar principios de emplazamiento de un modo que resuene con sensibilidades humanistas/liberales, ni todos los proyectos de vida van a expresar esos principios con la intensidad de aquellos sobre los que he hablado en este libro. Algunos proyectos de vida pueden estar orientados en general a la especificidad del lugar, pero, aunque no tengan una vocación por lo grande, siguen abrazando jerarquías más o menos pronuncia-

das entre sus existentes; otros pueden ser menos jerárquicos, pero, asumiendo que el orden que prevén debe ser “el orden”, conservan una vocación por lo grande en la trastienda. Lo que tengo en mente son proyectos que pueden estar orientados al aquí y el ahora del lugar, pero son promovidos por comunidades compuestas en parte por paramilitares colombianos más o menos “retirados”, grupos pentecostales o libertarios (todos con sus no humanos), cuyas prácticas (a primera y quizá a segunda vista) parecen demasiado impregnadas de estructuras jerárquicas, patriarcales, homofóbicas, racistas y/o especiesistas, por no hablar de sus posibles vocaciones a lo grande. Estos son solo “ejemplos leves” de las posibles formas de colectivos que podrían prefigurar algunos proyectos de vida, que, aunque viren hacia un pequeño viable en el aquí y ahora, no serán necesariamente “hermosos” a nuestros ojos.

Hay toda una agenda de investigación y acción por desarrollar en torno a las formas en que proyectos de vida divergentes engendran diferentes formas de emplazamiento, y cómo deberíamos relacionarnos con las menos tolerables para nuestra sensibilidad actual. La cuestión es especialmente pertinente por dos razones: en primer lugar, porque hay versiones de lo pequeño que una sensibilidad humanista/liberal definitivamente no vería como bellas, pero que sin embargo están ganando más visibilidad y mucha tracción; y, en segundo lugar, porque creo que es precisamente en relación con lo que nos disgusta o incluso detestamos de lo que depende la posibilidad de hacer más eficaz el efecto pluriversal. Abordaré cada punto por separado.

El primer punto conecta de nuevo con el rechazo de Latour a lo pequeño como orientación potencial para los desplazados. Como indiqué, Latour rechazaba lo pequeño como opción en parte porque lo veía asociado con el surgimiento del populismo de derechas en varios lugares. Veía este desarrollo como una de las tres respuestas, comprensibles, pero no eficaces, “ante la tremenda reacción del suelo a los estragos que la globalización le ha hecho padecer”.<sup>14</sup> Estas tres respuestas incluían la del 1%,

---

14. Bruno Latour, *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, op. cit., p. 30.

que fantasea con salvarse tras los barrios cerrados (o la colonización espacial); la respuesta de “los más miserables” que emigran para escapar de las consecuencias de la globalización; y la respuesta de derechas adoptada por quienes se aferran a fronteras estancas para defenderse de estos “invasores”. Para Latour, todas estas respuestas eran totalmente ineficaces porque ninguna de ellas abordaba el problema subyacente, es decir, ¿que la globalización de las prácticas (modernas) que suponen un mundo común trascendente deja cada vez menos terreno habitable para que viva alguien! Por supuesto, si las alternativas están entre la fantasía de escapar del planeta, ir hacia lo pequeño xenófobo (resguardado tras fronteras seguras imposibles), o componer un mundo común donde un modo de existencia viable aún pueda ser una posibilidad, la elección por el mundo común parece clara. Sin embargo, si concebimos el problema como derivado del desequilibrio entre emplazamiento y desplazamiento en las infraestructuras de afincamiento, y vemos una relación entre este desequilibrio y el hecho de que, en las imaginaciones políticas dominantes, hay demasiado comunar y demasiado poco incomunar, la alternativa es otra. Está entre insistir en comunar como eje principal de la (cosmo)política o encontrar la manera de ir incomunando; incluso en paralelo a las versiones de lo pequeño que divergen de la nuestra y que nos pueden parecer “feas”.

La sensibilidad que informa los proyectos que más fácilmente veo como compañeros de viaje de la ontología política está menos extendida de lo que a muchos (incluido yo mismo) les gustaría. Hay otras sensibilidades para las cuales el humanismo/liberalismo solo suena a más de lo mismo, a más expansión e imposición de modos de existencia que “no son nosotros, no son de aquí”. No perdamos de vista que, no hace mucho, muchos de los proyectos progresistas que he mencionado antes participaban de diversas formas en lo que entonces se denominaba movimiento altermundista, que pretendía articular una serie de iniciativas que, en contraposición a la globalización impulsada por el capitalismo, compartían los valores (democráticos, igualitarios, pluralistas) que he venido describiendo

como humanistas. En este sentido, y aunque la alter-mundialización se haya dejado de lado como bandera general, muchos de estos proyectos continúan en el presente llevando consigo una especie de inercia o inclinación al desplazamiento, que se expresa a través de su demanda implícita de garantías (a veces legisladas) de que los valores humanistas prevalecerán en la composición de comunes pequeños.<sup>15</sup>

Por supuesto, muchas de las agendas más conocidas que parecen resonar mejor entre quienes se resisten a ser legislados por lo que “no es nuestro, no es de aquí” también se derivan en gran medida de las infraestructuras del desplazamiento. Esto no es de extrañar; dado que las infraestructuras de emplazamiento se han empobrecido enormemente, muchos de nosotros (los desplazados) no sabemos cómo imaginar lo pequeño y el emplazamiento más que como unidades (comunes) claramente delimitadas por fronteras, unidades que han permitido un juego de escalas que es fundamental para el propio establecimiento del mundo único! Así, las figuras de “lo común” que se orientan hacia lo pequeño y que arraigan más fácilmente entre, o dan voz a, los desplazados, que ahora dudan de la viabilidad de las infraestructuras globalizadas y sobrecargadas con las que son, resultan todas muy familiares: “nuestra civilización”, “nuestro país”, “nuestra etnia” o, en el límite de la orientación conceptual, “nuestra individualidad”. Sospecho que la orientación hacia lo pequeño de estas figuras (en gran medida de factura moderna) de lo común –y que se proponen como antítesis de “lo global”–, puede considerarse como uno de los

---

15. En la literatura asociada a estas agendas, la demanda implícita a la que me refiero aparece principalmente a través de las “ausencias”. En efecto, esta literatura tiende a informar sobre cómo las comunidades, grupos o iniciativas en los que se centran reflejan los valores que se promueven y rara vez sobre cómo podrían ir en contra de ellos. Aunque a menudo queda implícito, creo que esto funciona como una especie de garantía de que la política sobre la que se informa está en el “lado bueno”, el que atrae a los que comparten “nuestra” sensibilidad (la de quienes publicamos). Una expresión más explícita de esta tendencia a exigir garantías se refleja bien en los intentos de legislarlas mediante conceptos como los Derechos de la Naturaleza, a pesar de todos los *impasses* inherentes a inscribir en “la ley” el mantenimiento de lo pluriversal.

hilos que conectan las tendencias denominadas “iliberales” o “postliberales” en la escena internacional. Esto se expresa de diversas formas, entre otras, en los llamamientos a desafiar la hegemonía Occidental (del Atlántico Norte) en favor de una arquitectura geopolítica multipolar (pensemos en Vladimir Putin y Xi Jinping, pero también en los BRICS+); los llamamientos populistas a renegar del sueño globalista en favor de recuperar la grandeza de la nación (pensemos en Trump, Meloni, Le Pen y Orban, entre otros); y los omnipresentes llamamientos a dejar que florezca la iniciativa empresarial del individuo como solución a la intromisión del Estado en la vida social (pensemos en Bolsonaro y Milei en Brasil y Argentina respectivamente).

Hay toda otra agenda de investigación por desarrollar en torno a cómo (y si) estos llamamientos podrían estar dando voz y articulando una multiplicidad de orientaciones hacia lo pequeño que emergen desde las bases, pero exceden sus formulaciones explícitas. ¿Podría ser que estas llamadas tuvieran tracción porque resuenan con una falta de concordancia que los desplazados (humanos, no humanos y a-humanos) experimentan (tanto en general como de formas muy específicas) entre ellos mismos y el colectivo o común sobredimensionado con el que se ven forzados a ser? Si es así, y utilizando los términos de Clark y Szerszynski, estas llamadas estarían dando cierta voz a un conjunto de “dinámicas planetarias” que tienden hacia un nuevo trazado, si no a una reducción, de la escala de este colectivo/común sobredimensionado que llamo el mundo único. En otras palabras, aunque no necesariamente de la forma que uno preferiría, están dando a lo incomún una voz con una potencia que, en muchos escenarios, las agendas más progresistas no han sido capaces de amasar. ¿Cuál puede ser la causa de esta potencia diferencial? Aventuro un par de sugerencias interrelacionadas que podrían servir de pistas para futuras investigaciones al respecto.

La primera es que parte de la tracción que suscitan los llamamientos iliberales/posliberales puede deberse al hecho de que abordan abiertamente una cuestión que las agendas progresistas parecen poco preparadas o reacias a abordar, a

saber, quién es el “nosotros” y el “aquí” de referencia en los llamamientos a constituir “comunes” más pequeños. Los debates en torno a la soberanía alimentaria y energética, o en torno a la autonomía y la autosuficiencia, son indicativos de ello. En efecto, críticos afines han señalado que, dentro de los círculos progresistas, estos debates rara vez definen con claridad la escala del soberano/yo de referencia –la figura que generalmente se opone al Estado o al capitalismo.<sup>16</sup> Esto puede que refleje la pragmática de la creación de escalas, en la que el yo de referencia se cuestiona y negocia constantemente, y por lo tanto es aconsejable mantenerlo relativamente abierto; sin embargo, si este fuera el caso, hay que señalar la importancia de debatir de forma más explícita cómo se juega esta pragmática en situaciones específicas, cómo se está configurando un determinado común-en-proceso-de-creación, qué está entrando en él, qué no y porqué.

La segunda sugerencia se centra en la disonancia entre una sensibilidad humanista/liberal y las llamadas a lo común. La tendencia de las agendas progresistas a legislar garantías podría percibirse como contradictoria con una llamada a centrarse en la especificidad de “nuestro lugar”. En cambio, las posturas defendidas por algunas de las tendencias “iliberales/posliberales” que he mencionado anteriormente podrían parecer más coherentes. En efecto, el lema que siguen muchos liberales hoy en día parece ser: “no nos importa cómo quieres vivir allí, pero no nos digas cómo vivir aquí”. Por supuesto, el diablo está en los detalles de cómo el “nosotros” y el “aquí” se delimitan y escalan negando lo común que excede los límites de sus definiciones. De este modo, las agendas liberales reflejan a la inversa las aporías de las agendas progresistas orientadas a lo pequeño: si estas últimas imaginan una heterogeneidad de comunes pequeños con garantías inalcanzables para los valores humanistas (asumidos como universales), las primeras imaginan un pequeño con garantías igualmente inalcanzables

---

16. Routledge Iles y Montenegro de Wit, “Sovereignty at What Scale? An Inquiry into Multiple Dimensions of Food Sovereignty”, *Globalizations*, 12, n.º 4, 2015, pp. 481-497.

de pureza. ¿Podría la inasequibilidad de un “nosotros” y un “aquí” puros ser un punto de apoyo en el cual anclar nuestra fe en el pluriverso? Esta es una fe que podríamos necesitar para insistir con lo incomún en situaciones en las que, parafraseando al poeta Robert Frost, la única salida es a través de (y no contra) figuras “feas” de lo pequeño. ¿Se podría entrapar el impulso hacia lo incomún que moviliza a estas agendas iliberales, de modo que, en lugar de detenerse en las figuras familiares de lo pequeño (verdaderas infraestructuras de desplazamiento), siga empujando contra sus límites y conduzca a otras versiones de emplazamiento, quizá más intensas y, por tanto, quizá más resonantes con nuestras sensibilidades actuales? Pero ¿estamos dispuestos a arriesgarnos a que nuestras sensibilidades se transformen en el proceso? Éstas son el tipo de preguntas experimentales que debemos hacernos, en relación con las diversas formas en que una orientación hacia lo incomún, el emplazamiento y lo pequeño podría estar insinuándose a nuestro alrededor desde las entrañas del desplazamiento y en la especificidad de nuestro aquí y ahora.

Determinar lo que es posible y/o aceptable implica inclusiones y exclusiones, y el obstáculo más importante en este contexto será averiguar cómo relacionarnos con lo que excluimos, con aquello con lo que no podemos vivir. Y aquí llegamos a la segunda razón por la que, como he argumentado anteriormente, esta pregunta es crucial: la posibilidad de hacer que el efecto pluriversal sea más eficaz depende de cómo la respondamos. El estribillo de Donna Haraway de “seguir con el problema” es bueno para reflexionar sobre lo que esto implica:

Seguir con el problema requiere generar parentescos raros: nos necesitamos recíprocamente en colaboraciones y combinaciones inesperadas, en pilas de compost caliente. Devenimos-con de manera recíproca o no devenimos en absoluto.<sup>17</sup>

---

17. Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, op. cit., p. 24



Seguir con el problema y examinar a fondo lo que puede requerir incomunar con lo que nos desagrada, lo que detestamos o tememos es extremadamente importante; después de todo, ¿quién puede ser nuestro pariente más raro, con quien podemos tener las colaboraciones y combinaciones más inesperadas pero necesarias para un proyecto de incomunar, si no es con aquellos que nos enfrentan a desafíos existenciales? Incomunamos con los otros (incluidos algunos de nuestros más intensamente otros) o no lo hacemos en absoluto. Es por esto por lo que, analíticamente, la ontología política ha tendido a centrarse en situaciones en las que los equívocos –que pueden permitir que lo incomún se articule como común– se vuelven conflictivos e implican riesgos existenciales (aun cuando una de las partes no lo vea de esa manera). No es que neguemos la existencia de malentendidos productivos, verdades pragmáticas y muchas otras formas posibles en las que los equívocos posibilitan articulaciones entre modos de existencia heterogéneos que, de esa manera terminan dando forma a un colectivo común (que de todos modos continúa conteniendo lo incomún). Más bien, se trata de escudriñar esos momentos conflictivos, porque es ahí donde el balance entre el efecto universal y el efecto pluriversal parece que se ha inclinado consistentemente hacia el primero, generalmente por medio de la supresión lisa y llana de aquello con lo que el mundo único no puede vivir.<sup>18</sup>

Así pues, mi primera inspiración para imaginar otra forma de relacionarse con aquello con lo que no se puede vivir es la relación entre yshiro e ylipiot, de la que hablé anteriormente en el libro. No se gustan, se temen y se evitan, pues su encuentro directo supone un conflicto y, probablemente, la muerte. No se trata del agonismo de los adversarios, sino del antagonismo de los enemigos. Pero sus respectivos modos de existencia dejan espacio suficiente para que el otro exista, y dan lugar a que en ese espacio se den existentes que los amortiguan. La moraleja

---

18. Sobre las verdades pragmáticas ver Mauro Almeida, “Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno”, *Ilha* 23, n.º 1, 2021. Ver también mi debate con Casper Brun Jensen en M. Blaser y C. B. Jensen, “Political Ontology and Practical Ontology. Continuing of a Debate”, *Berliner Blätter* 84, 2023, Supplement S1–S18.

es que parte del truco de existir con aquello que se desprecia o que amenaza nuestra existencia consiste en hacer sitio, reducirnos y dejar ser cuidadosamente, es decir, sin permitir que nadie ocupe todo el espacio.

Como argumenté en el capítulo 2, en los colectivos emplazados el fundamento para hacer sitio y dejar ser no es nada que se parezca a la tolerancia liberal, sino que más bien se trata de un pragmatismo cuidadoso. La tolerancia entendida en su versión liberal, como una indulgencia autocomplaciente que se concede a los demás para que tengan sus creencias, es profundamente problemática.<sup>19</sup> Pero la "liberal" no es la única modalidad de la tolerancia, y en el contexto de incomunar, el pragmatismo cuidadoso podría tener algo que ganar al reclamar esta práctica. Reclamar la tolerancia para ser cuidadoso implica volver a conectar el primer término con sus connotaciones de aguantar, sufrir, sostener y soportar. Esto se debe a que lo que está en juego al incomunar cuidadosamente no es la relación entre, por un lado, un pretendido soberano en control de sí mismo y de sus dominios y, por otro lado, un otro subordinado cuya alteridad puede ser tolerada (siempre, hasta cierto punto) en los dominios del primero. Lo que está en juego al incomunar cuidadosamente es el tipo de relación (incluida la distancia y la enemistad) que puede ser necesaria entre modos de existencia que son divergentes, y quizá mutuamente antagónicos, pero (complejamente, rizomáticamente o misteriosamente) también mutuamente dependientes. La tolerancia en este escenario se conecta con la fidelidad al pluriverso como una decisión pragmática de autoconservación ampliada. La tolerancia nos permite dejar de lado, soportar o incluso sufrir la aversión, la repugnancia y el miedo que nuestros alteres puedan provocarnos, con el fin de sostener, apoyar y soportar el pluriverso del que dependen nuestras existencias. La tolerancia en este sentido no se aplica ciegamente como norma general, sino que ha de permanecer siempre vinculada a lo cuidadoso. De este modo,

---

19. Ver Isabelle Stengers, *Cosmopolitics II*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011, pp. 303-311; y Elizabeth A. Povinelli, *The cunning of recognition*, Durham, Duke University Press, 2002.

la tolerancia es lo que podría evitar que las batallas (incluso las sangrientas) –que a veces pueden ser necesarias– se conviertan en guerras de exterminio. La tolerancia también podría frenar el impulso de interferir y entrometerse en lo que no conocemos, en lo incierto. En resumen, la tolerancia podría hacer posible que se mantuviera a la vista el pluriverso como una causa que no debe abandonarse, incluso en medio de (lo que puede parecer o efectivamente son) desafíos existenciales inmediatos.

### EN MEDIO DEL RELATO

Hacer de lo pluriversal una causa convocante pone en primer plano lo que podría parecer su desafío existencial fundamental, el mundo único, y su efecto de universalidad. Como señala Isabelle Stengers, el mundo único (ella lo llama el “Occidente global”) es “una maquina destructora de mundo [que] no puede encajar con otros mundos.”<sup>20</sup> Sin embargo, mientras que los efectos de universalidad y pluriversalidad aparecen como la antítesis el uno del otro, la tensión no tiene resolución. De hecho, una consecuencia importante de la apuesta de la ontología política por situar los efectos de universalidad (lo grande) y pluriversalidad (lo pequeño) como polos simétricos es que se hace posible una variedad de escalas (y alcances) adecuadas (o proporcionales) a diversos colectivos. En este sentido, ciertos relatos de la antropología y la historia sobre los escenarios anteriores a que el mundo único se convirtiera en una presencia preponderante ofrecen atisbos de colectivos coetáneos y más o menos coexistentes con escalas (y alcances) muy diferentes. Basta con leer el relato de Eric Wolf sobre “el mundo en 1400” para hacerse una idea de las posibilidades.<sup>21</sup> En efecto, si se lee “colectivos” (con todo lo que este concepto conlleva) donde Wolf escribe “entidades políticas”, el relato insinúa el intenso tráfico y la mutua inter e intra-dependencia entre mundos que

---

20. Isabelle Stengers, “The Challenge of Ontological Politics”, en *A World of Many Worlds*, p. 86.

21. Eric R. Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de cultura económica, 1987.

eran marcadamente divergentes en escala y alcance. En efecto, en ciertos sentidos (convencionales y no), muchos de los colectivos del relato de Wolf pueden considerarse más grandes que otros; las infraestructuras de afincamiento de algunos de ellos pueden haberse extendido geográficamente más que las de otros; las relaciones entre los existentes que componían un colectivo pueden haber sido más jerárquicas que las de otro; algún colectivo puede haber mostrado una dinámica expansiva explícita a través del tiempo, mientras que otros no tanto.

Ahora bien, hay dos cuestiones relacionadas con la “grandeza” y/o “pequeñez” de estos colectivos que merecen una reflexión más profunda. La primera es simplemente que sus formas de ser grandes o pequeños no son las mismas que las que se dan en el contexto del efecto de universalidad o mundo único que genera el colectivo moderno. Por ejemplo, me atrevería a decir que las palabras “Tawantinsuyu” (las cuatro regiones juntas), “Haudenosaunee” (el pueblo de la casa larga) o “gobiernos de mandala”, como autodenominaciones o denominaciones analíticas, señalan muchas formas diferentes de ser (mas) grande, en las que el comunar podría haber sido expansivo sin llegar a convertirse propiamente en colonialidad. Esto implica también que puede haber habido muchas formas de ser (mas) pequeño al mismo tiempo que se estaba enredado con estas manifestaciones específicas de lo grande, formas que no se reducían a existir como una proliferación cimarrona, o a (r)existir bajo la presión permanente de alinearse cada vez más con lo grande, o a dejar por completo de existir. Atendiendo a esto, surge la posibilidad de imaginar una ecología de colectivos que, en sus formas variables de ser (mas) grandes y/o (mas) pequeños, proporciona simultáneamente articulaciones y amortiguación entre modos de existencia que no pueden ser en adyacencia inmediata unos con otros. La segunda cuestión sobre la que hay que reflexionar es que la mera posibilidad de imaginar esta ecología depende de que se rechace la teleología explícita o implícitamente inscrita en muchos de los relatos sobre un “pasado” anterior al mundo único. La teleología a la que hay que resistirse es la presunción de que una vez que se inicia

el movimiento hacia lo grande, seguirá adelante sin parar y es irreversible.

La teleología puede derivarse de la presunción de que todo existente y colectivo está inherentemente orientado a expandirse. Una presunción a la que en algunos relatos se le da una inflexión “histórica” según la cual una expresión de lo grande sembró de algún modo las semillas de otra más grande (por ejemplo, el cacicazgo dio paso al estado) que ineluctablemente acabaría en la expresión de lo grande que tenemos hoy, el mundo único. La teleología también puede presentarse como una relación entre la escala de los colectivos y su “capacidad tecnológica”. Así, lo único que habría impedido que el Tawantinsuyu, los Haudenosaunee o los gobiernos de mandala se hicieran más grandes fue su limitada capacidad tecnológica. Supuestamente, si alguno de estos colectivos hubiera tenido la capacidad tecnológica, se habría expandido tanto (y quizá tan destructivamente) como lo ha hecho el colectivo moderno. Por supuesto, lo que se omite en dicha tecno-teleología es que los existentes o infraestructuras que constituyen a los colectivos escalan más o menos juntos, y esto incluye tanto a esas “cosas” etiquetadas como “tecnología” como a “visiones de una buena vida”. “¿Por qué esta tecnología es mejor que esta otra?”, preguntaría el niño ingenuo. “Porque es más rápida” respondería el adulto avisado. “¿Por qué es bueno que sea más rápida?” seguiría dando la lata el niño, obligando al adulto a desgranar todas las presunciones ocultas que conforman su mundo. En efecto, si se sigue preguntando por los criterios que se utilizan para decir que una determinada tecnología es mejor o más eficaz que otra, rápidamente se pone de manifiesto todo el conjunto de infraestructuras que constituyen el colectivo de referencia, incluidas las que he llamado “visiones de una vida buena”.<sup>22</sup> En otras palabras, el concepto de (mayor o menor) “capacidad” no explica nada en sí mismo. Ahora bien,

---

22. El filósofo de la ciencia Yuk Hui capta hasta cierto punto esta “totalidad” con su concepto de “cosmotécnica”, es decir, la “unificación entre el orden cósmico y el orden moral mediante actividades técnicas”. Yuk Hui, *The question concerning technology in China: An essay in cosmotechnics*, Massachusetts, MIT Press, vol.3, 2019, pp. 19-20.

otra versión de esta teleología puede que adopte una lógica darwiniana y diga: “bien, no todos los colectivos están inherentemente orientados a expandirse, pero una vez que uno lo hace, los que no siguen su ejemplo acabarán siendo engullidos por los que sí lo hacen”. Si prestamos atención, es posible ver la conexión entre este argumento y el de Latour de que solo se puede responder a la magnitud del desbarajuste generado por la expansión de la modernidad mediante la composición de un verdadero mundo común. El subtexto que podría leerse en ambos argumentos es que, tanto si un colectivo grande y expansivo está bien compuesto como si no (es decir, es algo con lo que queremos vivir o no), no puede sino devorar todo lo que no se corresponda con su escala. Por tanto, podemos convertir a este gran colectivo de un mundo único en *un* mundo común propiamente dicho o perecer con él, pero no podemos reducir su escala ni deshacerlo.

El arqueólogo Severin Fowles aporta un argumento muy apropiado para neutralizar este tipo de tecno-teleología.<sup>23</sup> En pocas palabras, sostiene que los antropólogos (y los arqueólogos) han tornado las llamadas “sociedades simples” (que en muchos aspectos pueden equipararse a mis colectivos emplazados) como lo dado, el punto de partida del que surgieron las “sociedades complejas”. Dada esta suposición, la cuestión importante siempre ha sido cómo surgieron y se mantuvieron las sociedades complejas; “[n]inguna sociedad, se suponía, trabajó para reducir la escala de sus asentamientos, para aumentar la autonomía local o para limitar las desigualdades”. Sin embargo, argumenta, si se atiende a los flujos y reflujos entre la complejidad y la llamada simplicidad sin prejuicios teleológicos, parece que siempre ha habido fuerzas con “intención” en juego, tanto en el surgimiento como en el desmoronamiento de las llamadas sociedades complejas. Además, esas fuerzas con intención hacia la simplicidad se han estabilizado en muchos momentos, precisamente como sociedades (colectivos) así llamadas simples. En otras palabras, la simplicidad, que es

---

23. Ver Severin Fowles, “The evolution of simple society”, *Asian Archaeology* 2, n.º 1, 2018.

cualquier cosa menos simple, es un logro ganado a pulso, y también lo es lo pequeño.

Creo que no hay nada que nos autorice a decretar que la historia de flujos y reflujos entre emplazamiento y desplazamiento, entre lo pequeño y lo grande, haya terminado. Todavía estamos en medio de ella, y puede que relatos como el que se cuenta en este libro (sobre la importancia de lo incomún) se unan a las agencias con *intentio* que, junto con los virus, los ecoterroristas, los bahluts, los hackers, los espíritus-dueños de animales ofendidos y los fenómenos meteorológicos extremos, inclinen el flujo de la marea en la otra dirección. Sin embargo, también es muy importante no introducir una teleología inversa bajo una apariencia normativa, según la cual todos los colectivos deberían convertirse en colectivos emplazados. Es cierto que, con sus impresionantes “tecnologías” e infraestructuras –es decir, su política de existencia en la divergencia–, los colectivos emplazados son los que brillan en el horizonte que inspira mi ontología política. Pero no todos los colectivos deben alcanzar ese horizonte para que el desequilibrio entre el emplazamiento y el desplazamiento deje de ser tan letal.

Fuerzas orientadas a lo incomún ya están ganando intensidad, pero no está asegurado que esto dé lugar a mundos en los que uno quiera vivir, para eso deberemos trabajar en nuestro(s) aquí(s) y ahora(s). Además, es incierto si narrar los retos trascendentales a los que nos enfrentamos como un desequilibrio entre desplazamiento y emplazamiento, entre demasiado comunar y poco incomunar, es una buena “descripción”. Como mucho, podemos decir que, si vivimos como si así fuera, y si intentamos enactuar proyectos de vida, esos relatos de lo viable pequeño, quizá algunos de nosotros acabemos descubriendo que la proposición vale la pena de ser cierta porque ha generado las infraestructuras apropiadas para devenir emplazados con otros, incomunando juntos y en divergencia un pluriverso.





## AGRADECIMIENTOS

Este libro ha estado en “incubación” por muchos años y ha visto la luz solo gracias al apoyo que recibí de una extensa red que incluye a mi familia, amigos y colegas con quienes tengo una enorme deuda de gratitud. Comienzo con Milan, Lorna y Luna (en orden de llegada a mi vida) quienes sin importar el modo son siempre mis infraestructuras de afincamiento; soy únicamente con ustedes tres.

Por más de 30 años Modesto Martínez, Sonia Ozuna, Andrés Ozuna, Perla Ortiz, Benito Romero y todos sus hijos, nietos y ahora bisnietos me han hecho parte de sus familias cada vez que estoy en las comunidades yshiro. No puedo decir con palabras cuanto aprecio y venero vuestro cariño y calidez. También quiero agradecer a Doña Rosa y a Iyer Vera, Locoti, Betty Martínez, Don Celestino, Doña Ñeka, Don Ramón Zeballos Bibi, César Barboza, Tani y Hadasa Baez, Lamberto Ferreira, Raquel Calonga y Don Carlos Vera quienes han seguido siendo amigos generosos y cálidos anfitriones a través de los años. Un síntoma de que el tiempo nos va pasando a todos, debo agradecer por haberme permitido vislumbrar ese mundo que llaman yrho a muchos queridos maestros que ya no están en este plano: Don Veneto Vera, Don Tito Pérez, Abuela Tama, Ama Ferreira, Yefe y Chiquilín Vera, Artigas y Ginés Rizo, Ceferina Barra, Don Clemente López, Don Serafín Escobar y Gregorio Ozuna.

En Nitassinan/Labrador debo agradecer la generosidad de Richard Nuna, Sebastián Piwas, Damien Benuen, Henen Andrew, Alex Andrew, Paul Pone y Tony Jenkinson quienes me han guiado a través de las complejidades que implica sostener su colectivo emplazado a flote en medio de la aplastante expansión de “Canadá”. También quiero agradecer a Gerry Pasteen, Basile Penashue y Jon Feldegajer por su invaluable

asistencia a nuestro equipo de investigación. Tengo una deuda especial de gratitud hacia mis amigos y colegas Damián Castro y Carolina Tytelman quienes me enseñaron a navegar el trabajo colaborativo con Innu Nation y con quienes he continuado aprendiendo a medida que hemos desarrollado nuevos proyectos colaborativos.

Marisol de la Cadena, Arturo Escobar, Harvey Feit, Eduardo Gudynas y Cristina Rojas han sido mis co-pensadores, interlocutores y fuentes de inspiración constante en mi proyecto de ontología política. Pero muchos amigos, colegas y un grupo de estudiantes súper talentosos han también enriquecido mi pensamiento a través de comentarios sobre borradores del libro o a través de discusiones más generales que hemos mantenido en distintos momentos desde que comencé a escribir este libro. En orden alfabético ellos Maro Adjemian, Penélope Anthias, Ricardo Aparicio, Mónica Amador, Cristóbal Bonelli, Valentina Bonifacio, Anders Blok, Bruce Braun, Alec Brookes, Casper Bruun Jensen, Paola Canova, Ayelen Cavalli, Alberto Corsín-Jiménez, Joel Correia, Lucas da Costa Maciel, Carol-Lynne D’Arcangelis, the late Gustavo Esteva, José Ferreira, Maria Firmino Castillo, Sandra Gomez, Lesley Green, Raquel Gutiérrez Aguilar, Markus Kroger, Diego Landivar, Luciana Landgraf, John Law, Esben Leifsen, Josh Lepawsky, Marianne Lien, Pablo Mamani, Nancy Postero, Pablo Mariman Quemenado, Charles Mather, Atsuro Morita, Maria Muñoz Gallegos, Keiichi Omura, Michal Osterweil, Lorna Quiroga, Dianne Rocheleau, Mariela Rodríguez, Guillermo Salas Carreño, Cecilia Salinas, Salvador Schavelzon, Astrid Stensrud, Juanita Sundberg, Maristella Svampa, Florencia Tola, Rodrigo Villagra, Helen Verran y Eduardo Viveiros de Castro.



Esta primera edición de *Incomún* se terminó de imprimir en los Talleres Gráficos Elías Porter, Plaza 1202, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en el mes de julio de 2024.