

World Anthropologies Network (WAN) Red de Antropologías del Mundo (RAM) electronic journal

No 4 January/Enero 2009

Introduction

Mario Blaser y Marisol de la Cadena

Articles

The Paradox of Indigenous Peoples' Rights

Justin Kenrick

El *nawel* y el *pillañ*. La relacionalidad, el conocimiento
histórico y la política mapuche

Ana Ramos

La ontología política de un programa de caza sustentable

Mario Blaser

K'è, Hozhó, and Non-governmental Politics on the Navajo Nation:
Ontologies of Difference Manifest in Environmental Activism

Dana E. Powell and Andrew Curley

Política indígena: un análisis más allá de 'la política'

Marisol de la Cadena



CONTENTS

Introduction	
<i>Mario Blaser y Marisol de la Cadena</i>	3
The Paradox of Indigenous Peoples' Rights	
<i>Justin Kenrick</i>	1 1
El <i>nawel</i> y el <i>pillañ</i> . La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche	
<i>Ana Ramos</i>	5 7
La ontología política de un programa de caza sustentable	
<i>Mario Blaser</i>	8 1
K'e, Hozhó, and Non-governmental Politics on the Navajo Nation: Ontologies of Difference Manifest in Environmental Activism	
<i>Dana E. Powell and Andrew Curley</i>	10 9
Política indígena: un análisis más allá de 'la política'	
<i>Marisol de la Cadena</i>	1 3 9

INTRODUCCIÓN

Mario Blaser y Marisol de la Cadena

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

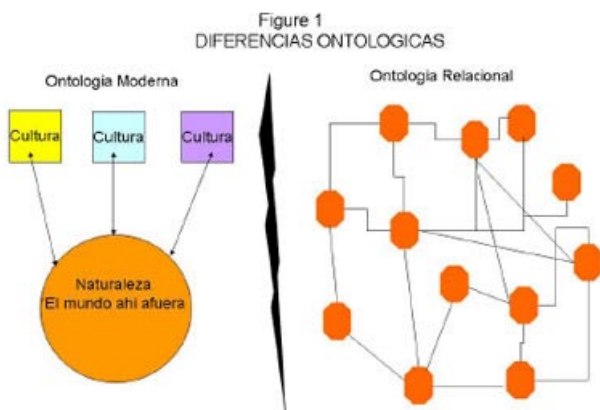
to various knowledges and cultural practices. To continue with the example above: by culturally privileging the capitalist (e.g., plantation) model of nature over the local diverse agro-forest ecosystem model, not geared to a single “product” and to accumulating capital, a cultural distribution conflict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

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

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

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

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



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

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

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

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

Referencias citadas

- Descola, Philippe. 1996. *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. New York: New Press.
- Escobar Arturo. 2008. *Territories of Difference. place, movements, life, redes* (Durham: Duke University Press)
- Feit, Harvey. 1995. "Hunting the Quest for Power: The James Bay Cree and Whitemen in the Twentieth Century." In: *Native Peoples: The Canadian Experience*. R. Bruce Morrison and C. Roderick Wilson, eds. pp. 181-223. Toronto: McClelland & Stewart.
- Latour, Bruno. 1993. *We have Never been Modern*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Nadasdy, Paul. 2007. The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality. *American Ethnologist* 34(1):25-43.

- Poirier, Sylvie. 2008. Reflections on Indigenous Cosmopolitics-Poetics. *Anthropologica* (50): 75-85.
- Povinelli, Elizabeth A. 1995. Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. *American Anthropologist* 97(3):505-518.
- Tanner, Adrian. 1979. *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. New York: St. Martin's Press.
- Trouillot Michel Ralph. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston. Beacon Press
- Viveiros de Castro, Eduardo 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4(3):469-488.

THE PARADOX OF INDIGENOUS PEOPLES' RIGHTS

Justin Kenrick¹

Abstract

This paper argues that contrasting experiences of embodiment give rise to intensely political processes, and are maintained by those processes. The dominant social science perspective focuses on the ways we internalise and embody dominating processes. This paper highlights the emerging (or re-emerging) perspective which focuses on the way intersubjective equality predates and continually subverts any such imposition of control. In the first half, the paper focuses on the issue of indigenous peoples' rights through examining Adam Kuper's writing. Kuper eloquently expresses the dominant perspective, and at the same time his writing concerns the same egalitarian hunter-gatherer peoples who – through ethnographic accounts of their inclusive practices – have helped give rise to the emerging perspective. In the second half, the paper focuses on the emerging perspective evident in recent psychological research and in ethnographies of infancy amongst these African egalitarian indigenous peoples. The paradox of indigenous peoples' rights that is examined here is that although the dominant perspective seeks to portray them as a way of granting special favours to groups of people claiming a distinct identity, they are perhaps better understood as a way of asserting the most fundamental right due to all humans: the right to resist dominating processes and to reassert a sociality based on the equalising processes of collective agency.

1 Department of Sociology, Anthropology and Applied Social Science, University of Glasgow

1. Introduction

The assumption of domination – of order having to be imposed by a superior realm onto an inferior realm – appears to be all-pervasive in the social sciences: whether in intellectual theory or pedagogical practice. This dominant analysis mirrors (and helps to maintain) relations between the ‘developed’ and ‘developing’ ‘worlds’, it structures our understanding of adult-infant relations evident in such terms as ‘child-rearing’, and it permeates our understanding of the place of humans in socio-ecological systems in a way that removes any sense of human or other agency. If challenges to this dominance assumption focus only on one area (for example, the political, social or psychological) they can be absorbed, while leaving the overall hegemonic pattern intact. Eric Wolf writes that a hegemonic pattern depends on a ‘repetition of redundancy’, and that the development and maintenance of an overall hegemonic pattern depends:

“not so much on the victory of a collective cognitive logic or aesthetic impulse as the development of redundancy – the continuous repetition, in diverse instrumental domains, of the same basic propositions regarding the nature of constructed reality” (1990: 388).

For this reason this paper seeks to bring together diverse research, not in order to cover these areas in sufficient depth, nor to achieve some overall synthesis, but in order to continue fundamentally challenging the dominant perspective. In doing so, it seeks to outline how the dominance perspective prevalent throughout the social sciences cuts us off from the authority of our embodied experience.

The paper is based on a range of research into the experience of infancy, and research with indigenous peoples, particularly in Central Africa. The hegemonic pattern it disputes is, however, so all-pervasive that – to use Sahlins words from a different context (1974: 1) – “one is forced to oppose it polemically, to phrase the necessary revisions dialectically”. With the intention of being creatively provocative, the paper uses a Weberian ‘ideal type’ opposition to highlight the overall hegemonic pattern in the academy which, it is argued, profoundly supports the ongoing colonial project. This is as evident in international conservation and environmental policy and practice, as it is in international financial, development and military policy (Argyrou 2005). In highlighting the dominance perspective, it argues that there is a profound connection between the ongoing struggle for indige-

nous peoples' rights and the emerging theoretical perspective in the academy that has the potential to help us to move beyond the assumption of domination, and beyond the practices of domination.

The emerging perspective draws on a "three-level check" (Allen and Hoekstra, in Harries-Jones 2004: 294) which recognises the nature of the engagement (in this case, indigenous peoples' rights), the broader structures and flows which give the engagement its significance (the socio-ecological context), and the particularities and contradictions inherent in the embodied interaction that are both microcosms of larger processes and hold the potential to radically open up those broader processes (our embodied experience). In line with this three-level approach, this paper starts with a social science focus on the socio-political level: that of indigenous peoples' interaction with state power. It then seeks to contextualise this interaction by drawing on recent research into the ecological macro-level and into the personal micro-level, to demonstrate how the emerging perspective can surprisingly but fruitfully bring together domains which, as social scientists, we have been trained to keep apart.

Kuper argues that just as "culture has become a common euphemism for race" so "native' or 'indigenous' are often euphemisms for what used to be termed 'primitive'" (2005: 204). He argues that the term 'indigenous peoples' is based on "obsolete anthropological notions" (2005: 218), that 'they' are no different to 'us', and that we should therefore stop according them any rights as indigenous peoples. However, the term 'indigenous peoples' is currently crucial to the peoples who self-identify locally or internationally as part of the indigenous peoples' movement (Niezen 2003: 216-221), and it is crucial analytically in identifying similar yet distinctive historical processes of dispossession. Where the category 'indigenous peoples' emerged as part of the colonising processes in which the 'other' was categorised the better to control them, 'Indigenous Peoples' Rights' have emerged in national and international law in response to these situations of injustice (Asch 2001). As I hope to demonstrate, mostly in relation to the Central African indigenous peoples, Kuper's critique of both the 'indigenous peoples' and 'culture' categories is highly illuminating, but for reasons which completely undermine his purposes. I will argue that accepting his critique means developing, rather than dispensing with, these categories, through recognising that any understanding of the socio-political level is already embedded in, and emerges from, our fundamental experience of interpersonal ecological embodiment.

2. Indigenous peoples in the African context

There are powerful national governments and international corporations who have a vested interest in seeing arguments such as Kuper's succeed, and there are many highly marginalised peoples who have a strong interest in engaged academics holding the line for Indigenous Peoples' Rights (Ramos 2003). There is a 'real world' in which such debates as this have real consequences. For example, whatever one may think of the strategic sense of the tactics used by Survival International to support the 'Bushmen' of the Kalahari, De Beers cite Kuper's writing as support for why the 'Bushmen' rights to land should not impede their expulsion from those same lands and should not interfere with De Beers activities (Survival International 2003: 10). The Government of Botswana itself makes similar use of Kuper's analysis (Republic of Botswana 2006). Thus, although it is easy for Kuper to deride Survival International as perpetuating a Western fantasy of the 'Noble Savage' (2003: 395), it is important to remember the political context and to bear that in mind when considering his basic point that 'they' are no different to 'us'. The 'us' to which he is referring is presented as an uncomplicated apolitical 'us', but in fact there are profound political consequences depending on how we understand the nature of this 'us' that is no different to this 'them'. In an analysis that mirrors the political context with which indigenous peoples have to contend, Nicholas Thomas points out that the presentation of one's own culture in essentialist terms, is sometimes the only discourse the 'other' can use against the power of the coloniser (Thomas 1994: 188), and that, paradoxically, anthropology becomes an essentialising discourse precisely to the extent that it does not examine its diverse implications in systems of power, and instead presents itself as an absent 'objective' science that can neutrally arbitrate on others' identities (Thomas 1994: 194).

Debates over the rights of dispossessed Indigenous Peoples' in Africa have often been troubled by a lack of understanding of the dynamics of egalitarian hunter-gatherer societies there (but see contributions to Barnard and Kenrick 2001, Solway 2006). This can lead to either an essentialising or a denial of difference. However, the real push for Indigenous Peoples' Rights worldwide has come from people sharing similar situations of injustice and structural oppression.

Kuper's claim is that the Indigenous Peoples category is bogus, that it is a reinvention of western notions of the 'Primitive', the 'Noble Savage', and the 'Native' (2005). To the extent that

'Indigenous People' is a category invented and used by those with power to control and subject relatively powerless societies and so secure their resources, then Kuper is right. To the extent that those same peoples use the claim to Indigenous Peoples status in order to resist forces which would seek to appropriate their lands, and to establish alliances between peoples with similar understandings, and with similar social processes centred on maintaining relations of equality, then he is wrong. What is missing from Kuper's analysis is an understanding of both the political context such people are operating in and the political processes present in such societies.

Thus, in Africa, 'Indigenous Peoples' should not be understood as a static description of an enduring category. The definition is only useful if it is understood not in terms of imposed categories but in terms of peoples seeking to resist extractive processes, and to maintain egalitarian processes. In the literature on Central and Southern Africa (Barnard and Kenrick 2001, Widlock and Tadesse 20005, Solway 2006), the category is clearly used as a working description of themselves, by those who have experienced the domination of colonising processes and who also share distinctive practices; practices normally structured by social relations that are focused not on exclusive ownership but on 'including in' any who wish to engage in livelihood strategies which respect ongoing common ownership and use of resources. Many studies have outlined the way in which Central African hunter-gatherers have been profoundly discriminated against by their farming and pastoralist neighbours, and by national governments and international conservation and development agencies, as a consequence of their attempts to pursue socially and ecologically egalitarian practices (Woodburn 1997, Lewis 2005, Kenrick 2005, Kenrick and Lewis 2004). For example, the Batwa of south west Uganda were forcibly evicted from their forests (and therefore from using their economic and social resource base) when they were evicted from Mgahinga and Bwindi wildlife parks in 1991. Farmers who were evicted were compensated because they had visibly altered the forest, whereas the Batwa received little or no compensation because their interactions with the forest had wrecked no visible alteration. As a consequence of the World Bank's need to abide by its own 'Indigenous Peoples Policy', it commissioned research on the situation of the Batwa which lead to proposals to compensate the by now completely landless and impoverished Batwa. However such compensation for the Batwa was rejected by their powerful neighbouring farmers who had already been compensated for losing their fields in the forest, and who (in arguments

which parallel Kuper's) saw the compensation being offered to the Batwa as 'privileging' – rather than compensating – these indigenous people. These farmers echoed the attitude of many neighbors of Central African hunter-gatherers: claiming that they should not have control over their own labour, their lands or their marriages. This denial of their rights to compensation, simply continued an attitude which had long denied them rights to the land they hunted and gathered over, and in so doing they were "freely, even casually, dispossessed of the land by agricultural and pastoral people" (Woodburn 1997: 350).

3. A Scottish parallel? Colonisation by Europe within Europe

However this debate is not only immediately relevant to dispossessed peoples in Central and Southern Africa it is also increasingly relevant to people in both the 'developing' and 'developed' world who are seeking to reclaim control over resources in a wide variety of 'life projects' (Blaser 2004). Such 'life projects' present a stark challenge to existing inequitable property regimes. Their attempt to regain local control of social and ecological processes is not through essentialist notions of exclusive identity. "Life projects have no political horizons: they are the political horizon. They are not points of arrival, utopian places, narratives of salvation or returns to paradise. They are the very action of maintaining openness as a politics of resilience" (Blaser 2004: 40).

For example, there are direct parallels between the debates over Indigenous Peoples' Rights and over land reform in Scotland today. In both cases marginalised minority groups are using shared public notions of their having been historically dispossessed by incoming powerful land owners, and of their having socially and ecologically sustainable practices, to secure support for their attempts to reclaim community control over their political processes, including land ownership. In response to local campaigns which drew on a huge wave of public sympathy, one of the earliest and most radical acts of the new Scottish Parliament was to establish the Land Reform (Scotland) Act in 2003, creating the political space for crofting communities to take back control of their land from large and often absent land owners (McIntosh 2001, 2003). Such campaigns by crofting communities have led to successful community buy-outs (e.g. at Assynt in 1992, on Eigg in 1997) and have proved the thin end of the wedge: there is now a growing movement in Scotland pushing to extend the legislation to cover urban land reform as

well (Wightman 2003). In an interesting twist to Kuper's basic argument that 'they' are no different to 'us'; urban communities are making the same argument not by calling for an end to rural communities right to buy, but by calling for this to be extended to their own communities right to buy areas of land and buildings which developers see as a means to their profits and which local people see as essential to their well-being.

In some ways the movements for Indigenous Peoples' Rights and those for Scottish Land Reform are both simply a means to redress a historical process in which the powerful have used violence to enclose and appropriate the community-managed commons. Thus when Kuper writes that "Even in the most extreme nationalist circles it is not generally argued that the Celts and perhaps the Saxons should be given special privileges in Britain as against descendents of Romans, Vikings, Normans, and, of course all later immigrants" (2003: 390) he is entirely missing the point. Both devolution (the pulling back of power from London to the Scottish Parliament and Welsh Assembly), and Scottish land reform, are not about racist distinctions but about a process of reclaiming local control by local people, they are about acknowledging histories of dispossession, and challenging the 'special privileges' powerful interests have accrued through the violent histories of (internal and external) colonial expansion.

The Scottish example demonstrates that when an inequitable political system is forced to recognise the rights of some marginalised groups by allowing them to establish more equitable social relations, this can open up the political space for others to make the same claim for equity. In a similar way, Central African hunter-gatherer's daily claims to equitable property ownership, and broader claims to have their land rights recognised, can be the basis for establishing alliances of the dispossessed rather than involve "granting special privileges to a particular category of poor people" as against other "poor and underprivileged people" who cannot make the same claim to being indigenous (Kuper 2006: 21-22). Central African hunter-gatherers like the Mbuti of the Democratic Republic of the Congo, the Bagyeli of Cameroon, or the Hadza of Tanzania, have an attitude of inclusiveness which informs their relations with everybody. Woodburn's description of Hadza inclusiveness sums up this attitude:

"Hadza society is open and there is simply no basis for exclusion. Equality is, in a sense, generalised by them to all mankind but, sadly, few of the rest of mankind, so enmeshed in property relations, would

be willing to extend parity of esteem to hunter-gatherers who treat property with such a lack of seriousness.” (Woodburn, 1982: 448).

When Kuper writes that: “One category of local people can now make legitimate claims for land, fishing and grazing rights, shares in resource companies and political representation. Others however, are excluded” (2006: 21), he is arguing that the rights claimed by Indigenous Peoples (or, presumably, crofters) are illegitimate attempts to seek privileged status based on notions of exclusive descent, and so should be denied. However – leaving aside the fact that he is entirely mistaken in analysing the situation of Indigenous Peoples in Central Africa in this way – he is also mistaken about the consequences of acknowledging Indigenous Peoples’ Rights. This is because the struggle for Indigenous Peoples’ Rights can better be understood as a first step in reclaiming local power from extractive forces, and therefore rather than necessarily privileging one supposedly indigenous group above other equally marginalised non-indigenous poor people, it can – in the Central African and many other contexts - be understood as establishing a basis for broader coalitions of collective action to reclaim local control over local resources.

For Central African hunter-gatherers, as for crofters, rights to land are not understood as based on some ‘blood and soil’ understanding of descent as involving domination and exclusion. For Central African hunter-gatherers land is a metaphor for equality and for ‘including in’ those who wish to join them through establishing ‘good relationships’ based on egalitarianism (e.g. Berg and Biesbrouck 2000: 35-36, Lewis 2005: 63, Kenrick 2005: 125). Thus where Kuper seeks to draw parallels between the indigenous peoples’ movement and xenophobic European racism (2003: 390), the more appropriate parallel is between an inclusive indigenous peoples’ movement (Saugestad 2004: 264) and the resurgence of moves towards equality in Scotland.

Where the Scottish campaign for rural land reform might be seen as having been grounded in a discourse which has involved essentialising crofters as some romantic other; in fact it has created a potent space to resist neo-liberalism (witness the defeat in the Scottish Parliament of attempts by New ‘Labour’ to introduce ‘free’ market principles into the crofting system in 2005). This is now creating further space to resist in urban areas too through the campaign for urban land reform (Wightman 2003). In other words, rather than breaking the world into dualistic and essentialist categories (indigenous, non-indigenous) such campaigns implicitly argue that we are all indigenous people, not in some

romantic sense, but in the sense that we all belong; and that it is a particular dominant and destructive economic system which does not (Milton 2002: 134-135, 150-151). In the egalitarian indigenous communities studied by anthropologists in Central Africa and elsewhere, being indigenous is not established in opposition to others who are non-indigenous (e.g. Lewis on the 2005, Rose 1992, Feit 2004). That is the logic used by dominating groups and by those internationally who define the indigenous as those who existed in a land prior to colonisation by a dominant other. Instead in indigenous communities such as the James Bay Crees, Feit points out that non-Cree are not excluded, instead there is a presumption that all who need to can use the resources of the land, that there is enough to go round as long as the land is treated respectfully (Feit 1995). Likewise, for the Bagyeli of Cameroon, access to land is not based on exclusive property rights but on the rights which flow from good relations; and therefore the process of building good relations, rather than firm boundaries, is key (Berg and Biesbrouck 2000: 36). In such contexts, it is an egalitarian relationship with human and non-human others which is the defining feature of belonging for such peoples, not some essentialist category.

4. Kuper's mistaken critique of the 'indigenous people' category

Kuper's call for us to abandon the notion that 'indigenous peoples' are somehow different to other people on the planet, and to therefore stop according them any rights as indigenous peoples, was made in an article 'The Return of the Native' (2003), which is also the final chapter justifying his 2005 reissue of 'The Invention of Primitive Society' (1988) under the title 'The Reinvention of Primitive Society'. Jerome Lewis and I replied that fundamentally the problem of indigenous peoples was the problem of a discrimination against common property and shared ownership regimes, by states which only recognise exclusionary systems of land ownership. We wrote that the problem is not indigenous peoples; it is instead the existence of a particular system of empire built on the exploitation and impoverishment of the social and environmental support systems on which we all depend:

"What the people who are claiming indigenous status are seeking is not a privileged position, but equal rights based on an acceptance of the legitimacy of the economic and social basis of their ways of life... If Kuper was asking us to dispense

with the term indigenous peoples in order to better focus on the particular processes of domination and dispossession experienced by such peoples then his argument could be useful. However surprising, it seems clear that by arguing we should simply dispense with the term, Kuper's argument seems blind to the suffering of indigenous peoples and serves to reinforce the processes that seek to disempower them and deny their contemporary and historical experience of discrimination, marginalisation and dispossession." (2004: 9)

If we were to accept Kuper's attack on the legitimacy of Indigenous Peoples claims, it would appear they can't win. First, they are systematically dispossessed by European empires on the basis that they are distinct from 'us' and are too backward to manage themselves or their lands (Asch 2000, Povinelli 1998). Then, when those who have survived this process demand some recognition of their land rights and right to self-determination, Kuper likens their arguments to those who advocated apartheid and separate cultural development in South Africa, and to "extreme right-wing parties in Europe" (2003: 390) and tells Indigenous People that their "land claims rely on obsolete anthropological notions and on a false romantic vision" (2003: 395).

In a powerful rejoinder, Werner Zips highlights the way in which the real parallels are not between the arguments of those advocating indigenous peoples' rights and the arguments of extreme right-wing parties. The real parallels are between the substance and purpose of Kuper's argument and the substance and purpose of these same extreme right-wing parties. Zips writes of Kuper's argument that:

"Where it draws on false analogies with apartheid, blood-and-earth Nazi ideology and the far right-wing of racist European xenophobia, Kuper's 'return of the native' comes dangerously close to an inversion of perpetrator and victim that is so common in these circles" (2006: 28).

So, on a practical political level, how should one respond to the plight of these highly marginalised impoverished groups who are seeking to achieve some recognition of their rights to their land, if not through supporting them to claim internationally recognised rights as 'Indigenous Peoples'? Many argue instead for an approach which is seen as less likely to be contentious with

African governments: poverty alleviation (e.g. Suzman 2002).

However, Sidsel Saugestad - in her book *The Inconvenient Indigenous* on the Basarwa of the Kalahari - has pointed out that poverty alleviation measures do not address the root causes of such impoverishment. The root cause being the dominant groups' entrenched discrimination against the Basarwa. Saugestad identifies the way in which the majority population continue to perpetuate this impoverishment and inequality through an insistence that all citizens are *already* equal. Drilling new boreholes for the Basarwa for 'free' can fuel majority resentment and discrimination because it is seen as 'favouritism' rather than as being a just compensation for past dispossession. Thus, unless the structural relations of injustice are addressed, such poverty alleviation policies only serve to strengthen the majority view that the problem of the Basarwa is not one of justice but "one of poverty only" (2001: 171); in the process further disempowering the Basarwa.

In one negative sense, there is a strong parallel here between how we need to analytically and politically deal with racism and how we need to deal with the discrimination experienced by indigenous peoples in Africa and elsewhere. Whilst 'race' is a culturally constructed term which sociologists and anthropologists like to think they have long since discredited as a scientific category, 'racism' is an empirical reality that has to be analysed and addressed (Solomos and Back 1994). In this light, 'positive discrimination' measures are clearly the opposite of discrimination, since they are designed to counteract the severe historical and ongoing discrimination suffered by groups labelled as non-dominant 'races'. In the same way, arguing for the recognition of Indigenous Peoples land rights, livelihood systems, and for their political rights to self-determination, is not to treat them in a privileged way, but is to acknowledge the way in which their lands and rights have been systematically taken from them.

One obstacle placed in the way of Basarwa organisation and representation is the Botswana government's misrepresentation of their demands for dialogue as being demands for secession from the nation-state. In fact their demands are much more challenging than this. Like other Indigenous peoples, they are seeking neither separation nor assimilation but integration, defined as "a process by which diverse elements are combined in a unity while retaining their basic identity" (Thornberry 1991: 4, in Saugestad 2001: 161). As Saugestad points out: "integration means that the majority must also change" (ibid).

The implications of this are profound. It means that ‘integration’ should not be understood along the lines of the French Republican tradition: as involving a reciprocal moving towards each other that does not in fact address the historical violence and structural inequalities which continually reconstruct racialised groups as problematically outside the dominant society (Gibb 2003: 92). Instead ‘integration’ here means that the previously dominant partner has to recognise the history of injustice upon which its position has in part been built. It means the dominant society listening as indigenous people “present their own experience” and so highlight “the exclusionary and incomplete accounts of the founding of states” (Niezen 2003: 23). Attempts to listen in this way – such as the widespread movement in Australia to acknowledge and apologies to ‘the stolen generations’ of Aboriginal children forcibly removed from their parents until the mid-1960s (Armitage 1995) – can be understood as attempts by those identified as members of the dominant group to reclaim their sense of their own humanity by acknowledging how the ongoing denial of the subordinated group has not only limited the life chances of the subordinated party, but has severely limited their own development. And this is the key point. Where many would see those wielding power as benefiting from that dominating power, I am arguing that although in an either/or world, were one to have to choose between wielding power over others or being at their mercy, one would be expected to choose the former, in fact both parties in non-egalitarian systems of domination are caught in a power game which limits them both.

To put it at its starkest: there may be an incalculable difference between the suffering and consequences for a concentration camp prisoner and for a guard whose job it is to herd people into gas chambers – but to understand how this process has arisen and can continue, we have to analyse the way in which the guard’s ability to acknowledge his relational humanity is also severely diminished. This can be highlighted by contrasting it to the case of a woman who refused to be implicated in such processes of domination. Michael Carrithers tells the story of “a German psychiatrist who refused to participate in a sterilization program for the mentally handicapped. When her superior tried to persuade her by saying, “Don’t you see that they aren’t like you?” she replied, “There are many people who aren’t like me, in the first place, you” (2005: 440, citing Reemtsma 2001: 99).

To argue that those wielding power over others are also diminished by the act of domination may seem misguided, a truism, or at best an inconsequential point. However, if one understands

historical processes dynamically rather than in isolation then this is actually a point of fundamental importance. The German psychiatrist does not base her argument on the need to protect the weaker group, but on a refusal to be diminished by being identified by her 'superior' with processes which sought to diminish others. If one traces the historical experience of Nazi Germany back not only to cultural, social, political and economic roots, but to the manifestation of those roots in embodied experience one can see Hitler's ability to mobilise others as rooted in a collective experience of childhood in which one was forced to identify with the oppressor and learn to dominate both one's own feelings and those of others (Miller 1983: 142-197). This is not to 'psychologise' historical process, but to acknowledge that history happens through the engagement of embodied experience. Its relevance to the present is that some historical moments become emblems which cannot be questioned. Thus, for example, the concentration camps lead to a rewriting of European history in which 'we' collectively defeated Nazism (the parallels between the ideology of French and British empire, and the ideology of Nazism being quickly discarded), and in the process the UN system and the Universal Declaration of Human Rights sought to usher in a new era. Carrithers argues that this new era was made possible by the collective dis-identification with everything the Nazi's stood for (2005). However, the other side of this coin has been the granting of an emblematic status to the state of Israel in which its treatment of Palestinians and now our treatment of those we identify as 'Islamic militants' appears to involve denying their equivalent humanity in processes eerily resonant of earlier imperial and Nazi dehumanisation campaigns.

Non-egalitarian systems of domination limit the ability of both the dominating and dominated party to develop and experience their 'responsive relatedness' (Milton 2002: 48) – a way of relating which has been highlighted by anthropologists as being the authoritative mode amongst many hunter-gatherer peoples, often the very same indigenous peoples whose ways of relating to the land and each other is being denied by supposedly 'culturally-neutral' governments such as Botswana, and by supposedly 'apolitical' anthropologists such as Kuper. Tim Ingold highlights the centrality of trust to systems where mutually responsive relatedness is recognised as being central to human-human and human/ non-human relations (e.g. 2000: 69-72). He points out that trust cannot involve coercion (otherwise it destroys the mutuality at its heart), it has to involve risk (the risk that the other might not respond in ways that take me equally into account),

and it depends on developing rapport. Whilst relational ways of knowing may have authority amongst such hunter-gatherer peoples (Bird-David 1999), Milton, Bird-David and Ingold all argue that – even though dualistic modes of domination are given authority in non-egalitarian social systems – for humans in general “it is responsive relatedness that constitutes personhood” (Milton 2002: 48). Furthermore, Bird-David and Milton point out that this experience of responsive relatedness is experienced not just between humans, but is experienced whenever we treat any aspect of the environment as a responsive agent. From this emerging perspective, humans are indisputably immersed from the start in a network of reciprocating persons, one which includes all aspects of the environment (Milton 2002: 45).

This may seem a long way, all of a sudden, from arguments over Indigenous Peoples’ Rights and from histories of discrimination and marginalisation; but in fact this is the other side of the coin. For a relational understanding of the term ‘indigenous people’ should not only focus on ‘indigenous people’ as describing one side in a relationship between certain unequally powerful groups of people (the main point in all the arguments against Kuper’s position); but should also focus on such peoples relational understanding of reality. Friedman usefully points out that “When indigenous people ‘romanticize’ their territories is this not because they maintain some practical and spiritual relation to them? Does this contradict the equally obvious fact that people also move, that the history of global systems has been one of massive displacement as well as the emergence of dominant global elites?” (2002: 29) In terms of the need to recognise the communities which bring themselves into being through sustainable life projects, and the need to recognise the impact of global processes of impoverishment on them, Friedman is surely correct when he goes on to say “I fail to see the need to take sides here” (*ibid*) in terms of analytically prioritising the importance of processes of displacement or processes of connection.

Perhaps, the reasons why non-egalitarian societies first sought to annihilate, then assimilate, then contain, and now deny the existence of indigenous peoples, is not only to legitimise the violent appropriation of their lands and labour (Rose 1992: 190-198), but also because of the threat their existence poses to the totally unwarranted but all-pervasive belief in those societies who dominate the global system that there is no workable human alternative to dominant dualistic belief systems and to the non-egalitarian social relations that accompany them. From a relational perspective: this peculiar belief is inscribed in our

social structure and embodied experience so deeply that we take it for granted that it is reality, rather than recognising it as being the consequence of a dualistic reframing of our fundamental experience of mutuality.

5. The usefulness of Kuper's critique

The crux of Kuper's argument is that, firstly, we need to abandon the notion that 'indigenous peoples' are somehow different to other people on the planet, and that therefore, secondly, we need to stop according them any rights as indigenous peoples. His first point would appear to be absolutely correct, but therefore his second point would appear absolutely mistaken. To make my point as clearly as possible, I will state it in stark and polemical terms:

'Indigenous Peoples' are, indeed, no different to 'us': not because they are fundamentally like 'us', but because 'we' are fundamentally like 'them'.

The 'us' Kuper invokes, the 'us' that can make sweeping statements about 'them' without even consulting them, is the 'us' which Durkheim, Weber and Marx made the focus of the social science tradition. From an optimistic modernist perspective we are expanding knowledge and imposing order, there is a certainty and inevitability about social evolution (about certain forms of technology, science and social orders) which draws on notions of evolution, economics and progress for its legitimacy. From a pessimistic modernist perspective (or from the perspective of those who are so modernist they are post-modernist) we are isolated individuals having to impose meanings on experience (rather than discover meanings in it), having to compete for resources and promotions (rather than engage in productive social enterprises), and having to reach out from our isolation to others, never sure that the meanings we intend are the meanings they make, and never sure that the meanings we take are the meanings they intended.

These may seem like extreme caricatures, but they appear to be all-pervasive. Furthermore - it would seem from both long-standing and recent research - that these understandings of 'us' are based on a completely mistaken perception of fundamental human experience, however much this misperception may pervade the anthropological literature; and however much it may resonate with the way of experiencing which our political, economic, social and familial institutions persuade us is *the* human

experience (see, for example, Quinn 2005 on the institution of 'child rearing').

I will flag up two areas of research that fundamentally challenge these assumptions about the nature of 'us', and that suggest that the understandings of interpersonal relations and human/non-human relations evident amongst egalitarian hunter-gatherers better reflect our own fundamental experience than the atomistic and dualistic understanding we are persuaded to believe in. To do this, I will need to first briefly and crudely sketch a contrast between the 'orthodox' anthropological perspective and the 'emerging' perspective.

The orthodox perspective highlights division as being the fundamental nature of our experience. Whether constructed by culture, dominated by discourse, or driven by genes, the space for agency is minimal, reactive or illusory. In contrast, the emerging perspective highlights our fundamental experience as being one of openness to self and other (people, species, ecosystems) grounded in a fundamental sense of mutual emergence. An openness which is then either enabled by equalising processes, or is channelled by cross-culturally diverse forms of dualism into hierarchical systems of domination. When this openness is enabled by equalising processes, such processes involve mutually responsive agents working collectively and non-coercively through taking risks to develop rapport. When this openness is channelled by dualism into domination, this involves the 'superior' category controlling, and denying its dependency on, the 'inferior' category (see Rose 1992, Rose 1999, Feit 2004, Lewis 2005, Kohler 2006, Kenrick 2005, Kenrick forthcoming).

It could be argued that in opposing equalising processes to processes of domination I am retaining a dualism or dichotomy of my own. Foucault would argue that we are mistaken to set equality and domination in opposition to each other in this way, and that instead we need to understand the operation of power as being simultaneously liberating and repressive (but see Ramazanoglu 1993, Sangren 1995). However one of the reasons why the orthodox dominance perspective is so convincing is because it appears to simulate - whilst being entirely alien to - the emergence perspective which is the grounds of our experience. In egalitarian social contexts one can identify a clear movement back and forth between being open to new experience and integrating it: for example, in relation to property through demand-sharing (see e.g. Woodburn 1997, 1998), and in relation to abundance or misfortune through ritual and rhetorical processes (see e.g.

Widlock 2001). However, in non-egalitarian social contexts, whilst there is still that (egalitarian) movement going on, there is also in addition to this the dual process of the imposition of 'order' from the 'superior' realm, and the struggle of mutual social relations to cope with the ensuing disorder (division) which continually results from this (see e.g. Bloch 1992 for an account which explicitly sees such processes of domination as a human universal). In other words what I am arguing for is the need to replace what I am calling a the 'dominance perspective' or 'category-dualism' (in which order is understood as needing to be imposed from above) with what might be called the 'relational perspective' or 'process-dualism' in which processes of mutuality are understood as continually needing to resist and subvert those processes which seek to solidify such mutuality into hierarchies of domination. In this perspective power is liberating and/or repressive. The need is not to make essentialist claims that it is one or the other, nor to make politically and personally paralysing claims that it is simply both, but to disentangle the liberating from the repressive aspects: strengthening the former and subverting the latter (for a parallel discussion concerning the way rituals are used politically to liberate or repress, see David Kertzer 1988).

6. The dominant orthodox perspective of category dualism

Whether in the guise of Dawkins 'selfish gene' (1998: 308), or of Durkheim's conception of society as being something separate from and imposed on the individual organism (1915: 16), whether in the guise of the constructionist's seeing humans as imposing meanings on experience (e.g. Geertz 1973: 46), or the postmodernists seeing humans as shaped entirely by discourses of power (e.g. Foucault 1976: 123, in Sheridan 1980: 184), the orthodox view essentialises an opposition and fragmentation at the heart of experience: a division that may be overcome by power, by culture, by imposing meanings, or by acknowledging our driven biological nature.

Kuper's version of the orthodox view usefully highlights the danger of imposing essentialist cultural categories, while actually doing just this by deconstructing some categories but not others. By deconstructing 'culture' or 'indigenous peoples' but not deconstructing the paradigm and power relations which have given rise to our shared understanding of 'culture' (Kuper 1999), and not examining the paradigm and power relations which are

the context within which Indigenous Peoples are struggling to reclaim the right to determine their futures (Kuper 2005).

Kuper usefully critiques anthropologists for using 'culture' as a kind of fall back explanatory model, and calls for us to instead break this concept down into other categories such as "knowledge systems, ideological accounts, myths, rituals" (Kuper in Gibb and Mills 2001: 210). However - and here I will put the matter emphatically, if polemically, in order to highlight the problem - *Kuper's approach would seem to involve throwing the baby out with the bathwater and then throwing the bath at the baby.*

(i) *Kuper usefully throws out the bathwater.*

By challenging the picture the public might mistakenly gain from anthropology that 'culture' is an entity that allows you to draw lines between different groups: an acceptable "politically correct euphemism for race" (1999: 240), and therefore for excluding those we decide are different.

(ii) *But he is throwing the baby out with the bathwater (and it is important to keep the baby!):*

By seeking to dispense with the 'culture-concept' completely he is dispensing with a crucial lens through which anthropologists do exactly the opposite work to racists. It is an old and clichéd point, but through using the holistic culture-concept - alongside the recognition that culture is always contested, constructed and contingent - anthropologists highlight the fact that categories, beliefs and practices which are assumed to be natural, have in fact arisen through social processes and can change through them.

(iii) *He then appears to throw the bath at the baby:*

With the 'indigenous people' concept, Kuper takes a public caricature of such peoples and then suggests that it is a racist concept. He simply wants to dispense with the term because he equates it with 'primitive', rather than dispense with it in order to better analyse the actual histories of such peoples within systems of power, systems which mean that claiming rights as 'indigenous peoples' may be the only avenue open to them to resist structural discrimination. Similarly, with the 'culture' concept Kuper appears to be taking a public caricature of how anthropology once was (seeing cultures as mutually exclusive categories) and for that reason seeks to simply dispense with the term, rather than analyse the social and historical processes which have given rise to it, and which continually give rise to changing forms.

So 'Indigenous Peoples' are, indeed, no different to 'us'. However, this is not because 'they' are fundamentally like 'us'. To put the matter starkly: if their ways of representing the world more accurately reflect our own experience than the way of representing it that dominates in the social sciences, then it would be more accurate to say that 'we' are fundamentally like 'them'.

In one of the many instances where Kuper follows Marcus and Fischer (1984) and others, in seeking to deny the 'radical otherness' of other peoples lifeways, he cites Roger Keesing's account of a Solomon Islander man who's:

"cultural alterity is perhaps as radical as any in the world of the early 1990s . . . Yet I see no reason, in all the texts, to infer that the pragmatic way in which he finds his way in the world is qualitatively different from the way in which I find my way through mine; or that his culturally constructed senses of individuation and agency (or personhood or causality or whatever) are strikingly different from mine" (Keesing 1994: 304, in Kuper 1999: 244).

However, this critique of radical otherness misses the point. What an *awareness of the impact of processes of domination enables* is a recognition of the similarities between the ways in which domination is reproduced through diverse category-dualisms in non-egalitarian social contexts. What an *openness to the existence of radical alterity enables* is a recognition that the continuities that run between different social contexts may not simply mean that we can understand the anthropological 'other' as engaged in similar sense-making processes to those of Eurocentric anthropologists. Instead, this recognition may have its grounds not in 'common sense' European ideologies of the everyday, but in the fundamental experience of mutuality which is evident in the practices of egalitarian societies, an experience which may also be fundamental to people in all societies.

So although Kuper is right to argue that 'Culture' needs to be deconstructed, rather than this involving simply breaking 'culture' down into other categories (or involve dispensing with this category and asserting in its place a uniformity which provides no critical edge with which to re-interpret our own experience) we need to replace this category thinking with a recognition of processes. This would involve identifying, mapping and challenging processes of domination (and the ways they divide us from each other and ourselves). It would also involve identifying and

strengthening equalising processes which build mutually-supporting alliances and continually subvert processes of domination within and between peoples (Cooper 1992). This is the emerging perspective which focuses on relational processes.

7. The emerging perspective of relational processes

The 'Emerging' process approach rejects the dominant 'Orthodox' category-dualism which opposes, on the one hand, human culture and social life and, on the other hand, our fixed biological nature which to a greater or lesser extent is seen as determining the limits of our agency. The 'Emerging' process approach does not seek to dispense with this dualism by claiming that our biology is simply another site for the exercise of social power. This latter claim would resonate strongly with a Foucauldian approach, an approach which is incredibly useful in highlighting the embodied way in which power is exercised over subjects and ultimately internalised by those subjects to control themselves. Foucault famously writes that "When I think of the mechanics of power, I think of its capillary form of existence, of the extent of which power seeps into the very grain of individuals, reaches right into their bodies, permeates their gestures, their posture, what they say, how they learn to live and work with other people." (Foucault, in Sheridan 1980: 217). Foucault's language and perspective resonates with our experience of domination in a way which, it could be argued, perpetuates rather than challenges its claim to hegemony.

In contrast, the 'Emerging' process approach could be sharply (or, perhaps, crudely) summarised in the following terms:

It is our biological experiential nature to experience ourselves and others as creative agents – consciously and responsively shaping and being shaped by events and persons – and it is non-egalitarian social systems which seek to cut through, diminish, channel and make use of that agency and responsiveness by claiming that such mutuality and creativity is an aberration from, or an outcome of, the rule of imposed order that we must live by. (See e.g. Ingold 2004, Milton 2002, Bird-David 1999, Kenrick 2005, 1999).

From this perspective the need is indeed to move away from an essentialising view of culture - or of indigenous peoples for that matter - but not in order to take the ground away from under indigenous peoples' struggles, or from under anthropology's ability to bring together what a Cartesian perspective wishes to break apart.

The need is to break culture down not into other questionable categories but into contested processes of dominating political power (e.g. Saugestad on a relational understanding of indigenous peoples as the dominated party), and processes of equalising and engaged embodied practice (e.g. Ingold and Milton on how we know the world). Mark Harris's writing is a good example of someone trying to bring together such embodied histories through the examination of the "the complex corporality and historicity of practice" (2005: 197).

In his 2004 article: 'Beyond biology and culture: the meaning of evolution in a relational world', Tim Ingold argues that we need to recognise the centrality of our engagement in a relational world. Here he seeks to undercut the divisions we are accustomed to make between culture and nature, mind and body, humans and non-humans. Instead he follows the egalitarian hunter-gatherer understanding that reality does not come down to discrete atomised individuals, nor down to a fundamental split in the world, but comes down to our engagement as equals in an unfolding life process. Ingold has superbly analysed egalitarian hunter-gatherers understanding of social and ecological processes (2000). However, it is important to note that, just as Kuper seeks to claim he is making an empirical statement about social categories which is non-political, so Ingold does not appear to grasp the political implications of his own analysis of egalitarian hunter-gatherer experience (Kenrick, forthcoming).

Nevertheless, Ingold's 2004 article is a lucid critique of what he sees as the widely held, but entirely mistaken, notion of evolution as a genetically driven process. Instead he argues that there is no difference between culture and nature: that walking and playing the cello are both learned in the body in a developmental context shaped by the actions of those who have gone before us. This holds true for all species: for all of us history, creativity, biology, embodiment are the process of developing "within a continuous field of relationships" (2004: 219). There is no division between beings trapped in biology and humans who are freed to make culture: 'we' did not stop being biological beings when 'we' were hunter-gatherers, our genetic programme being fixed and cultural history taking over from that point on. Instead of thinking of people 'back then' as being 'anatomically modern humans' who were by implication biologically the same as us, but lacking 'modern humans' culture, history and progress; we need to treat "organisms of all kinds, and not just humans, as beings rather than things . . . every organism – like every person

– should be understood as the embodiment of a particular way of being alive” (2004: 219).

If we remove the anthropocentric assumption of culture as something that makes us distinct from and superior to other life forms, if we remove the elitist assumption that culture is the possession of the enduringly powerful, and finally if we remove the exclusivist assumption of cultures as incompatible that Kuper rightly critiques, then what sort of workable definition of culture might we be left with? Culture can be understood as contested, constructed, contingent, but above all internalised ways of knowing the world, expressed in self-consciously distinct ways of being in the world where that sense of self is a contingent and changing collective construction. The term points to the contingent and collective nature of the sense of self. For this reason, it is important to highlight the dominant but mistaken understanding of the self that underpins the social sciences, for it is this misunderstanding which then leads to Kuper’s unnecessarily bleak assessment of the place of ‘culture’ both in anthropological theory and in political practice.

In its many different guises, the dominant understanding of infancy sees the self as constructed in the face of a world experienced as inchoate (e.g. Carrithers 2005: 442, Jackson 2002: 341). In this perspective the infant is understood as isolated, ignorant, unable to communicate clearly, while being regularly surrounded and abandoned by more powerful others (e.g. Devereux 1967: 32). In this perspective the self is understood as being constructed by internalising more powerful others, by opposing them or by acquiescing to them (e.g. Quinn 2005: 482). From this perception of our individual pasts, it is easy to construct an understanding of culture as being necessarily based on mutually exclusive human social arrangements, grounded in distinct and often incompatible processes of meaning-making. Thus racist assumptions concerning mutually exclusive cultures are not simply political occurrences happening in an external ‘social’ domain between people, but are deeply rooted in the contingent and collective ways of making sense of the world those of us trained in the social sciences were first trained in as infants (e.g. Eidelman 2004: 683, Hewlett 1996: 15).

It is understandable, then, if some suggest simply dispensing with the term ‘culture’ or ‘indigenous peoples’ since such terms can so easily appear to be harking back to constructions which assert the mutually exclusive nature of being in the world. However, the vehemence with which the suggestion to dispense

with them is made belies its own roots, roots which lie in the oppositional and isolated self experienced in and through the dominant 'Western' experience of infancy. If we can arrive at a more empirically accurate understanding of the ways in which this individual self learnt its sense-making in infancy despite these contingent conditions of dualism being represented as givens, then we can perhaps arrive at an analytically more accurate understanding of culture, one which is also potentially emancipatory.

If culture refers to internalised and contested ways of knowing and being in the world, this involves both the powerful and totalising and the contingent and changing nature of the processes being referred to by the term, and today none is a more powerful internalised way of knowing the world than the social contract claim that we are atomised individuals picking and choosing cultural practices within what is seen as an inevitably universalising capitalism (see Graeber 2001 for a trenchant critique). On the last page of *Culture: the anthropologists' account* (1999: 247), Kuper rejects the concept of culture because he sees it as inevitably needing to be understood as some Durkheimian external frame being imposed on the individual (he writes: "even if I accept that I have a primary cultural identity, I may not want to conform to it"). He therefore rejects it as a category. Yet a moment later he is writing that the world he finds himself in is one in which "I operate in the market, live through my body, struggle in the grip of others". He is clearly aware of the processes of domination that are working their way through him, but they are left on the last page as fundamental givens of experience, rather than being analysed as peculiar beliefs which are externalised power structures, power structures which are simultaneously internalised as ways of knowing the world.

To challenge the all-pervasive notion that these are the fundamental givens of experience requires recognising a very different fundamental given, that of the experience of 'equalising and engaged embodied practice'. It involves recognising the processes of domination embodied in category-dualism, and recognising that it is equalising processes (not some abstract cultural category) which are central not only to egalitarian societies but to the experience of sociality in any society. For this reason, Saugestad's extremely useful approach to defining indigenous peoples, an approach which understands them relationally in terms of their experience of 'powerlessness', of being dominated (2001, 2004), needs to be supplemented by a different relational understanding which highlights the 'powerful' degree of autonomy and interdependence made possible through their ways of experiencing and

structuring social ecological relations (Ingold 2000: 40-76, 89-110). Fully recognising that 'they' are fundamentally no different to 'us' involves acknowledging not only 'their' entanglement in systems of domination, but recognising that 'our' fundamental experience is similar to 'theirs'. In other words it is in the nature of embodied beings to be able to apprehend the world directly through embodied engagement as whole beings rather than through relying on imposed concepts (Ingold 2000).

Thus we do not live in mutually exclusive cultural worlds, not only because of the impact of colonial and capitalist power regimes, not only because "all cultures are the result of a mish-mash, borrowings, mixtures that have occurred, though at different rates, since the beginning of time" (Levi-Strauss 1985: 330, in Kuper 1999: 243), but because the nature of embodiment is to be fundamentally open to other and is embedded in an experience of relationality which means that we are prepared to recognise and relate on the basis of an equivalence which welcomes – rather than is threatened by – the other.

From the emerging perspective, category-dualism presents two traps: one of essentialism, the other of constructivism. Essentialism would seek to assert the validity of the 'indigenous peoples' category by asserting that they exist in a different cultural world (echoing the traditionalists or isolationists in the Kalahari debate [e.g. Lee 1992]). Constructivism would see 'indigenous peoples' otherness as an outcome of the impact of our political power, or our psychological projections, on them (echoing the revisionists position in the Kalahari debate [e.g. Wilmsen 1989]).

In contrast, the emerging perspective takes as its starting point a completely different understanding of how we know and experience the world. Following on from Ingold (2000) and Milton (2002: 45-48): we do not (contra the essentialist model) live in mutually exclusive cultural worlds, and we do not (contra the constructivist model) understand the world by imposing concepts onto raw experience. We know and experience the world directly through embodied engagement as whole beings: epistemology and ontology are inseparable.

8. Infancy and the atomistic division of a relational world

In contrast to this emerging perspective that places 'responsive relatedness' (Milton 2002: 48) at the heart of our experience, the vast majority of writing in the social sciences continues to see

atomism and dualism as being the universal grounds of human experience. In this orthodox perspective, the infant or child is understood as being passive. The title of Naomi Quinn's article 'Universals of human child rearing' itself implies the action of the active and superior adult on the passive, ready-to-be-moulded infant. She writes that:

"The feelings of being loved or being unloved retain their capacity to arouse strong emotion into later life. With this emotion, they carry the continuing motivation to seek love and avoid its withdrawal. On this emotionally arousing, motivating base, caretakers build the child's subsequent, more culturally shaped and elaborated, understandings of what behavior is approved and will earn adult love and other rewards, and what is disapproved and will bring love withdrawal and even punishment." (2005: 482)

In this perspective different cultural values, behavioural predispositions, and world-views, are built on the universal experience of the passive isolated infant requiring to be shaped and be given meaning in order to be able to make sense of an otherwise overwhelming inchoate world. Michael Carrithers restated this assumption concerning the nature of being human, when he approvingly cited James Fernandez as using:

"the idea of the inchoate to capture the general human plight of continually threatening uncertainty, obscurity, and danger, the as-yet-not-grasped, *'the dark at the top of the stairs'*" (2005: 442, emphasis added).

There is an assumption here that our primary and underlying experience is one of having to impose concepts on 'threatening uncertainty'. Carrithers goes on: "People respond by applying native wit and contrivances of culture plucked from a common store to *make a movement* away from the inchoate" (ibid, emphasis in original). He goes on to say that he understands this "to mean a move towards sense and policy, toward an interpretation of the situation and a plan" (ibid). However, this seems to be quite the opposite: it appears to be a movement away from sense (from bodily experience) and into an illusory mind-as-separate-from-bodily-experience.

Michael Jackson, in an excellent article exploring our experience of machines, opens up new possibilities of reconceptuali-

sing our experience, but also closes down that possibility through a habitual restatement of what are assumed to be the universal ‘truths’ of dualism and atomism. Jackson usefully argues that there is no sharp contrast between societies which anthropomorphise and those that are governed by scientific rationality: in his view, all people in all societies anthropomorphise. However, because he doesn’t unpack the term ‘anthropomorphic’ he ultimately reinforces rather than reconceptualises, dominant ways of understanding experience. Since the very term ‘anthropomorphism’ assumes the projection of human qualities onto non-human others, those using the term (e.g. Boyer 1996) are unable to understand what is fundamentally involved in recognising qualities of personhood in non-human others. Rather than demonstrating that ‘we’ are in fact just like ‘them’ in interacting with our social and ecological environments on the basis of responsive relatedness (Milton 2002), Jackson reinterprets all human experience in dualistic and atomistic terms which in fact reduces ‘them’ to ‘us’. He says that it is not simply that we project human consciousness onto machines. It is that:

“intersubjectivity so shapes our experience from early infancy that it constitutes a ‘natural attitude’ towards *the world into which we find ourselves thrown* – a world that includes persons, machines, words, ideas, and other creatures” (Jackson 2002: 341, emphasis added).

Jackson argues that this approach is largely illusory, but that - in the face of the unpredictable and ungovernable ways in which the extra-human world impacts on us - it is comforting “to act as if the object world were obedient to the ground rules of interpersonal life” (Jackson 2002: 335). Jackson views this strategy as helping us to cope with what we experience as “the trauma of the unresponsiveness of matter” (George Devereux 1967: 32-4; cited in Jackson 2002: 335).

The notion that this is a “world into which we find ourselves thrown” is a perfect summary of the atomistic experience of the world, just as the notion that matter is unresponsive is a perfect summary of our dualistic presumption. These are not, however, given truths about the nature of reality, however much these experiences of isolation and unresponsiveness are fundamental to the particular cultural patterning learnt within dualistic non-egalitarian societies. Jackson appears to see these particular cultural patterns – for example infants’ experience of abandonment - as universal rather than culturally specific.

Thus, for example, he writes about intersubjective relations as “steeped in ambiguity” (2002: 335), and notes that psychoanalysis “traces this experience back to the period of primary intersubjectivity when an infant’s dependence on the mother entails both affirmation and negation”. He goes on to cite Deveroux as saying that “the prototype of all panic caused by a lack of response is the reaction of the infant to the absence, or temporary unresponsiveness, of its mother” (Deveroux 1967: 32, cited in Jackson 2002: 335).

Throughout anthropological and psychoanalytic writing on the experience of infancy there is this assumption that this experience of isolation, abandonment and passivity are not only universal but are the grounds from which we attempt to bridge the self-other divide by reaching out through language and through learning appropriate cultural codes (e.g. Quinn 2005). However, Barry Hewlett’s studies on the cross-cultural experience of infancy challenges the idea that this is a universal truth concerning infancy (1992, 1996).

In contrast to the dominant Western experience of infant care, in Central African hunter-gatherer groups there are multiple caregivers providing almost continuous physical contact and comfort to infants, and as infants grow into children they take on roles which are as essential to the community as those of youths, adults and elders. Far from inhabiting an idealised and devalued world of childhood that is seen as a precursor to entering the real adult world of harsh choices, children carry central responsibilities including those of regulating adults through ridiculing those engaged in disruptive behavior, and through their central ritual role (see Turnbull 1983: 41 on the Mbuti; see Lewis 2002: 124-128 on Mbendjelle *massana*, a term as applicable to children’s play as to adult ritual). Barry Hewlett (1992, 1996) contrasts the percentage of daylight time in which infants are held or touched. At 3-4 months Aka infants are held or touched over 99% of the time, whereas studies in Holland and America indicate that infants there are held or touched for between 12-20% of the time. By 7-8 months it is 75% of the time for Aka infants, and less than 10% for these Western infants. Hewlett points out that in the West orphaned infants are described by psychologists as deprived if they are held for only 5% of the time, so even by our own standards our normality comes close to our own ideas of deprivation and scarcity (1996: 8). Turning to the percentage of the time that a comforting response within ten seconds is provided to infants who cry, he noted a contrast between the Efe who would provide such a response 85% of the time for those up to 3

months old, and still over 75% of the time at the end of the first year. By contrast in the Western studies, caregivers deliberately didn't respond 44 - 46% of the time during first 3 months, apparently believing that not responding would encourage the infant to stand on its own two feet (1996: 14). Hewlett points out that when the context of childcare is one of egalitarianism in which men's and women's work is equally valued, and in which childcare is seen as the responsibility of everyone in camp, then this level of responsive relatedness can be maintained (1992: 32-36). The consequence, he suggests, is that Aka infants who "receive almost constant touching and holding and sleep with several people at night" are far more "self-assured, independent and secure" than middle-class American children (1996: 15).

These findings fit with Colwyn Trevarthen's (1989) studies of mother-child relations, and Sue Gerhardt's writing on how affection nurtures the infant's brain (2004), both of which suggest that the fundamental experience for even newborn infants in the West, as elsewhere, is an experience of intersubjective sociality. Infants enter into an exchange of feelings in which they are the initiator as much as the responder: thus the ground of our experience is that of mutual responsiveness. Alongside this, numerous studies recognise that what we had assumed to be the universal experience of infant abandonment and passivity (of atomism and dualism), are actually culturally peculiar practices, albeit ones which are reproduced in a range of ways throughout many societies. Arthur Eidelman writes that:

"Unfortunately, current "standard" care practices in all too many hospitals interfere with the normal mammalian sequence of labor delivery and neonatal care. . . .infants are spirited away from their mothers, delivered to the care of the nursing staff, washed, injected, swaddled and put to bed for hours before returning to their mother's care. . . . In turn, rather than being provided with the calming, soothing, and regular stimuli of KC [Kangaroo Care, or skin to skin contact], which enhances adaptive behavior to extrauterine life, the infants are subjected to random intrusive stimuli" (2004: 683).

Through examining recent work on emotions and infancy in the west it becomes clear that the relational interpersonal sense of self - which infants in Central African hunting camps are encouraged to experience and develop - is not only completely different to

the isolated dualistic sense of self we learn to experience through the impact of our current “standard” care practices, but also that the relational interpersonal self is an accurate representation of our own initial and underlying bio-social experience.

Such work as that of Sue Gerhardt and Colwyn Trevarthen fundamentally questions our dominant understandings that concern the need to move from a lesser, irrational, threatening state to a higher, rational, controlled state. In terms of our understandings of infancy, this orthodox dominant view is evident in Piaget's notion that the child has to move from a self-absorbed irrational state to a state of logical competence. It is evident in Freud's notion that we require the internalisation of society to control our otherwise destructive instinctual desires. It is evident in approaches, such as that of Lacan, which appear to move beyond this dualism by questioning the existence of any such higher order: for Lacan there is no rational ego, “there are only defences played off against each other to give particular ones the illusion of pre-existing personality” (Weiner 1999). This picture could be very helpful if it was seeking to highlight the illusory nature of the defended isolated self, but instead of pointing to the fundamental experience of relationality underlying our sense of isolation, it assumes isolation as being a fundamental given: an assumption evident throughout the anthropological literature too.

Trevarthen's studies demonstrate that in the infant baby there is a readiness, an anticipation, an ability to be aware of a human presence and to initiate communication and respond. Where earlier studies took place in artificial situations where infants were observed responding to particular stimuli, Trevarthen studies their interaction with mothers in their own surroundings, where the relationship (not the experiment) comes first, and where the infant can negotiate the exchanges. In this situation of relaxed normality the exchanges are intimate, equal, spontaneous, and close, provided that neither are distracted by reserve, distress or fear (Trevarthen 1993: 137).

Trevarthen's research stresses that from at least the moment of birth, an individual is self-aware and can “enter into an exchange of feelings”, that the experience of inter-subjective sociality is present from the start (Trevarthen and Logotheti 1989: 167). An infant will check whether there is an open attentiveness in the other - will check that the other is willing to enter into a mutual dialogue - and if so will initiate and respond; if the other ignores the emotional quality of what the infant is seeking to convey (or

seeks to impose control on the ‘conversation’) the infant will abandon the conversation:

“From birth infants have no trouble in detecting and interacting discriminately and optionally with the mental states of other persons. Very soon after birth, they can enter into a dynamic exchange of mental states that has a conversational, potentially intention-and-knowledge-sharing organisation and motivation.” (Trevvarthen 1993: 161).

By co-operating, we reason with feelings; and the co-operative mental powers in infants’ means that the biological and cultural can no longer be seen as mutually exclusive categories. Thus

“the human mind does not build itself, at least not in childhood, by power of reason and by mastery of emotions, as Descartes thought, but by emotional regulation of a sharing of ideas with others. Private reason, the thinking ‘I’ postulated by Descartes, stands in contrast with the idea of a self with feelings that flourish in a community. The former depends upon the latter.” (Trevvarthen and Logotheti 1989: 181).

Thus the interpersonal self is present from birth, since “it is in the nature of human consciousness to experience being experienced: to be an actor who can act in relation to other conscious sources of emotions while accepting emotional qualities of vitality and feeling from other persons by instantaneous empathy.” (Trevvarthen 1993: 121). Although our psychological tradition places all its emphasis on cognitive powers, and assumes that the mind of the infant is incoherent and undefined, a “delicate and immediate with-the-other awareness comes first.” (Trevvarthen 1993: 122):

“it would seem that the communicating interpersonal self is the very foundation for the cognitive or thinking self who will grow up to solve problems ‘in the head’. The core of every human consciousness appears to be an immediate, unrational, unverbilized, conceptless, totally atheoretical potential for rapport of the self with another’s mind.” (Trevvarthen 1993: 121)

This is the experience with which the infant anticipates a relationship of equivalence and mutuality, even if in non-egalitarian

societies there may very rapidly be driven into us a sense of being fundamentally isolated, and of requiring a higher order to control the chaotic and threatening other both of our internal emotions and of the apparently external, threatening, chaotic and inherently meaningless world.

Sue Gerhardt usefully contextualises the widespread assumption in psychoanalysis and the social sciences that the mind has to learn to impose order on the body, or in Freudian terms that the civilised superego has to learn how to control our biological instinctive urges through the mediation of the ego. When Gerhardt writes that, in fact, “the unseen forces which shape our emotional responses through life, are not primarily our biological urges, but the patterns of emotional experience with other people, most powerfully set up in infancy” (2004: 15-16), we have only to think of the “standard” care practices endured by infants to recognize how such patterns of atomism and dualism are set in motion. Gerhardt describes how an infant tunes in to her caregiver physically and emotionally and if the caregiver is able to be emotionally attuned to the infant then that has physical/emotional consequences in the body and brain and allows the brain to develop a rich network of neuronal connections. She writes that “The most frequent and repetitive experiences start to form well-trodden pathways, whilst those connections that lie unused begin to be pruned away” (2004: 44). The patterns of interaction with caregivers create pathways and internal images which provide a practical guide to interaction. A mother consistently wrinkling her nose with disgust and grumbling while changing a nappy, and pulling it off roughly, will lead the baby to expect nappy changing to be unpleasant - to carry an inner image of another’s face and an inner feeling in the body - that may become linked to seeing her body as disgusting to others. A mother’s smile and dilated pupils communicate her pleasure to the gazing baby, arousing the baby’s nervous system, releasing beta-endorphins and helping the prefrontal cortex to grow (Gerhardt 2004: 41). Gerhardt writes that “Lots of positive experiences early on produce brains with more neuronal connections - more richly networked brains” (2004: 43) and that the “pathways and internal images we develop provide a practical guide to interaction . . . [that] underpin our expectations of others without our realising it” (2004: 45). “What a small child needs is an adult who is emotionally available and tuned in enough to help regulate his states.” (2004: 48) However our approach to children means that even if early contact sustained an awareness of mutuality, being sent to nursery often means that the child experiences increased stress hormones (e.g. cortisol) due to the absence of an adult

figure who is responsive and alert to their states moment by moment. Gerhardt goes on to say something quite extraordinary. She points out that, since adult security depends on a sense of a coherent narrative about their story, "In fact, it seems that mostly we prefer our expectations to be confirmed, even if they are unpleasant" (2004: 45).

In his article 'Anthropology, sociology, and other dubious disciplines', Immanuel Wallerstein writes that "The whole lesson of the sciences of complexity is that if one changes the initial conditions ever so minutely the outcome may be radically different" (2003: 459). From this perspective the initial conditions experienced by a baby lead to particular ways of holding emotion in the body, responding to difficulties, and a particular way of interpreting reality that reassuringly assumes that this pattern of expectations is the nature of reality, however unpleasant. Thus there is a particular pattern of expectations which accompanies and buttresses a very painful picture of reality which is learnt in infancy through western 'child-rearing' practices and which is then replayed through the dominant paradigms which those infants reproduce as socio-economic systems as they become adults, systems which constrain and shape the experience of infancy (see also Bourdieu 1972: 94).

Gerhardt paints a completely different picture of the infants experience to that of psychoanalysts and anthropologists from Freud onwards. She writes of the inherent relationality of the process, and of the way it is human warmth and affection that enables the brain and understanding to develop, not some imposition of mental order on an otherwise chaotic world. She writes that: "The baby's heart rate has been found to synchronise with the parent's heart rate, if she is relaxed and in a coherent state, so will the baby be. Her autonomic nervous system in effect communicates with her baby's nervous system, soothing it through touch. When we are physically held, we know we are supported by others" (2004: 40).

The basic point to draw from the emerging research into infancy in the West, and from the contrast between the dominant experience of infancy in the West and amongst Central African Forest Peoples, is that even in the West the interpersonal self underlies the individual self, while at the same time the individual self is seen as needing to be built on the ability to control the supposedly emotional instinctual biological self. The imaginary split between controlling culture and threatening nature is made experientially real through such processes.

This fundamental premise – of the need to impose adult rationality on childish emotion, or more optimistically develop adult rationality out of childish self-absorption – clearly informs our understanding of the self and reality. The premise derived from Central African hunter-gatherer' experience of infancy and adulthood would appear, however, to be much closer to our own experience. Rather than there being an infant trapped in its instinctual biological self which is inevitably terrified of the inchoate world, and which needs disciplining or developing into rational adulthood through learning tools such as language which enable it to reach out and make contact with others, there is instead a fundamental consciousness of others - and an ability to communicate with and respond to others - present from the start. What our child-rearing practices in the West do is diminish that fundamental understanding that reality comes down to relationship, rather than to the individual in isolation. Paradoxically, we learn through bodily experience that we are fundamentally alone, that there are threatening feelings that lurk beneath our controlling minds, that there is always "the dark at the top of the stairs".

The crucial point being that the resulting oppositional sense of self informs not only dominant societies' ways of responding to indigenous peoples, but also informs anthropologists' analysis of a vast range of issues. It is evident, for example, in Dominic Boyer's use of a psychoanalytic model to examine the New Europe and Islamophobia, when he writes that "a self only achieves certainty of its existence and autonomy in recognition and domination of an other" (2005: 521). Clearly this fundamental and mistaken assumption concerning the nature of the self is one that reflects the dominant political economy as it is refracted through our intimate experience of infancy. This dualistic assumption - that the imposition of order is the necessary precondition for, rather than the denial of, sense and order - reproduces itself in political decision-making, embodied practice and analytical discourse, as if it was an existential given rather than a contingent construction.

9. Indigenous peoples and the Nation-State

Thus, at a level which resonates with our earliest embodied experience in non-egalitarian societies, the existence and assumed legitimacy of mutually exclusive modern nation-states in the political realm, mirrors our sense of the atomised self as having to be constituted in opposition to others. However, just

as this understanding of the atomised self is in fact a narrow and distorted refraction of a deeper experience identified in the emerging literature on the relational self, so the tendency to assert the singular nature of state sovereignty is only all-pervasive at one level of analysis. At this level of analysis, Benedict Anderson argues that the modern state claims “sovereignty [that] is fully, flatly, and evenly operative over each square centimetre of a legally demarcated territory” (1991: 19). He argues that nation state sovereignty is so hegemonic in shaping our imaginations that the nation-state “structures both political realities and subversive political imaginaries” (Tomas Biolsi 2005: 240, referring to Anderson 1991: 156). According to Ferguson (1997:123) “we can hardly help but see national independence as almost synonymous with dignity, freedom, and empowerment”.

However, Biolsi argues that where Anderson has focused on the rise of the exclusive nation-state, in fact there are many other ways of making sovereignty. These can involve devolving power over others, such as free-trade zones arrangements in “which developing states such as Malaysia outsource some state functions to other states or transnational corporations” (Biolsi 2005: 240). Biolsi is here referring to Aihwa Ong’s description of “variegated citizenship” (Ong 1999: 217) in which different populations are subjected to “different kinds of rights, discipline, caring, and security” (Ong 1999: 217). Biolsi points out that modern states have always been graduated, for example people defined as Black were originally deemed property by the American state, and so were denied the status of legal personhood under the U.S. constitution, while, at the same time, the state outsourced their governance to (white) others. Where Biolsi tends to focus on situations where the state devolves power the better to exert control over others, under current neo-liberal arrangements the state itself often has rights, responsibilities and power devolved to it and taken from it by those acting through international bodies supposedly established to regulate trade (see Graeber 2001, Guha and Martinez-Alier 2000). However, there are also other forms of sovereignty which can involve those who have previously been marginalised negotiating the space to reclaim agency. The movements for land reform in Scotland and the worldwide indigenous peoples’ movement (Niezen 2003) can be understood as examples of this.

However, as we have seen, what such movements are up against is a powerfully entrenched dualism of domination, evident not only in national and international political structures but also in anthropological theory. For example, it can be seen in Elizabeth

Rata's critique of the relationship between indigenous peoples' rights, democracy and the nation: a critique which has strong parallels with Kuper's. She argues that the indigenous peoples' rights' approach is a culturalist one which is essentially racist. She argues that in this approach "we are seen to live our daily lives (culture or how we live our lives within social relations) because of our ethnic (racial) inheritance (who we are)" (2005: 270). In contrast, she says, "the universalism that underpins democracy is that we are born into the human race, and become members of ethnic or racial groups through socialization into the cultural practices of those groups" (*ibid*, emphasis added). On one level of analysis this is undoubtedly correct, but at another level what is being assumed here is that the individual can be understood as separate from relationships, as being in a "world into which we find ourselves thrown" (Jackson 2002: 341).

In fact to acknowledge our embodiedness and embeddedness does not mean seeing ourselves as determined by monolithic cultural categories. Instead it means starting from the relational nature of being human: a relational nature which is better expressed through egalitarian processes of inclusion than through imposing exclusive categories on experience. Rata goes on to say that she is taking a universalist approach which means that, according to Kant, we must "exercise our powers of reasoning in accordance with general principles, retaining at the same time, the right of investigating the source of these principles, of testing, and even of rejecting them" (Kant 1993 [1781]: 491, cited in Ratna 2005: 271). However, if the source of the general principles that separates the individual from the relations that constitute her or him is a belief in the accuracy of the discontinuity model of atomism and dualism, and if that model is empirically inaccurate, then we need to exercise "our powers of reasoning" to reject the logic that pits indigenous peoples' rights against democracy and universalism. What requires reinstating here is not the universalism of some general principle which we strive to impose on the world in order to achieve scientific knowledge and civilised order, but the universalism of human experience which undercuts the dualisms we assume, and which implies that recognising the indigenous peoples' rights of the egalitarian peoples referred to in this paper can be a step towards unlocking the dualisms of domination that can deceive us all.

10. Conclusion

If the practices of egalitarian indigenous peoples profoundly challenge any dualistic assumptions we may have about who we are in relation to the broader ecological field and in relation to the intensely personal field of our emergence as infants, politically it is the category of the 'modern nation state' which 'indigenous peoples' most dramatically challenge, both in political practice and in analytic theory. Just as the superiority and accuracy of dualistic frameworks is challenged by acknowledging egalitarian practice, the rights of egalitarian indigenous peoples requires the 'modern nation state' to examine the violent grounds of its emergence: the alternative histories and sovereignties it has submerged, assimilated and denied. This involves recognising the way in which these histories have not simply impacted on the 'marginalised other' but have shaped and impoverished dominant identities in a way which works its way down into our most fundamental sense of self, and works its way out through the ways in which we interpret and analyse the world.

Thus 'indigenous peoples' rights' is not fundamentally about exclusive cultural categories or essentialist definitions, but is about identifying and challenging processes of violent historical appropriation, and is about identifying and supporting processes of collective egalitarian action. This is a challenge that may have its roots in the recognition of local histories and local relations, but it is also a challenge which is fundamentally aligned with the collective movement for global justice and equality. Carrithers suggests that one of the most fundamental questions anthropology asks is that "Given the diversity of human forms of life, what must be true of humans in general?" (1992: 4). We can either answer from within the dominant tradition which assumes a sense of self which fits with dominant political arrangements, or we can explore the implications of other histories of identity that challenge our political and personal assumptions; explorations which may demand of us that we reshape our analytic frameworks and our political structures.

In relation to indigenous peoples' rights, I have argued that Kuper's two main points were: *Firstly*, that we need to abandon the notion that 'indigenous peoples' are somehow different to other people on the planet, and *Secondly*, that we therefore need to stop according them any rights as indigenous peoples.

In relation to his first point: I have argued his first point is true but for the opposite reason to that he advances. Drawing on studies of infants and perception, I have argued that the atomistic

and dualistic assumptions about the universal nature of human experience which underpin positions such as those of Kuper, are simply dominant cultural assumptions which do not even reflect back to us our own lived experience, let alone the experience of the egalitarian 'indigenous peoples' referred to here. Thus these 'indigenous peoples' are indeed no different to those of us who have grown up in the societies which have given rise to the social sciences, not because 'they' are like 'us'; but because their perception of the world, and their ways of relating to other persons (including non-human others), provide us with a far better representation of 'our' own underlying experience than the dualistic and atomistic epistemology which still dominates in anthropology, sociology and Wallerstein's other dubiously divisive disciplines.

Therefore, in relation to his second point: I have argued that indigenous peoples' rights to collective systems of land ownership, their right to determine their own futures, and their right to demand of the dominant society that it examine and reverse the ongoing histories of domination imposed on indigenous peoples, should be seen as part of a process of liberating us all from a completely unsustainable system of property ownership and resource use, and from completely inadequate ways of responding to planetary, social and personal problems. This system is unsustainable not because it is driven by some innate human greed, ignorance, alienation or desire for power, but precisely because it is based on an understanding of ourselves and of social and ecological systems which is so completely at odds with the evidence presented to us by ecological systems, social systems and even – or especially – our personal experience. In the emerging process perspective there is a recognition that the macro-level of human-environmental relations, the mid-level of socio-political relations and the micro-level of personal experience are mutually constitutive. There is also the recognition that by bringing together what we have been trained to separate - distinguishing between processes not between categories - we can enable anthropology to "reclaim its place as a fundamental intellectual discipline, and one which could contribute not only to understanding the world, but to changing it" (Eriksen 2006: 129).

The paradox of indigenous peoples' rights is that, although the ongoing colonial project may appear to portray them as a way of granting special favours to groups of people claiming a distinct identity, in fact they are a way of beginning to recognise the most fundamental right due to all humans: the right to resist dominating processes and to reassert a sociality based on the

equalising processes of collective agency. Resisting the divisive nature of dominant category-dualism, and recovering a relational approach to understanding ecological, social and personal processes, is perhaps one way in which anthropology can help us to collectively move towards the recognition and realisation of such inalienable rights.

References cited

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso
- Argyrou, Vassos. 2005. *The logic of environmentalism: anthropology, ecology and postcoloniality*. London: Bertghahn
- Armitage, Andrew. 1995. *Comparing the policy of aboriginal assimilation: Australia, Canada, and New Zealand*. University of British Columbia Press.
- Asch, Michael. 2001. 'Aboriginal rights', in *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*. Edited by P. Baltes & N. Smelser, Law Discipline edited by M. Galanter & L. Edelman. Oxford: Pergamon
- Barnard, Alan and Justin Kenrick. 2001. *Africa's Indigenous Peoples: 'first peoples' or 'marginalised minorities'?* Edinburgh: Centre of African Studies.
- Berg, J & K Biesbrouck. 2000. *The social dimension of rainforest management in Cameroon: Issues for co-management*. Kribi: Tropenbos-Cameroon Programme.
- Biolsi, Tomas 2005. Imagined geographies: sovereignty, indigenous space, and American Indian struggle. *American Ethnologist* 32(2) 239-259
- Bird-David, Nurit. 1999. "Animism" Revisited: personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology* 40 (supplement) S67- S91
- Blaser, Mario. 2004. 'Life Projects: Indigenous Peoples' Agency and Development', in *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects and Globalisation*. Edited by Mario Blaser, Harvey A. Feit and Glenn McRae. London: Zed Books

- Bloch, Maurice. 1992. *Prey into hunter: the politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press
- Bourdieu, Pierre 1989. *Outline of a theory of practice*. First published 1972. Cambridge: Cambridge University Press
- Boyer, Pascal. 1996. What makes anthropomorphism natural: intuitive ontology and cultural representations. *Journal of the Royal Anthropological Institute (NS)* 2: 83-97
- Boyer, Dominic 2005. Welcome to the New Europe. *American Ethnologist*, Vol. 32, No. 4. (Nov., 2005), pp. 521-523.
- Carrithers, Michael. 1992. *Why humans have cultures*. Oxford: Oxford University Press
- Carrithers, Michael. 2005. Anthropology as a moral science of possibilities. *Current Anthropology* June 2005 Vol 46(3) 433-456
- Cooper, David. 1992. 'The idea of the environment', in *The Environment in Question: Ethics & Global Issues*, Edited by David Cooper & Joy Palmer. London: Routledge.
- Dawkins, Richard. 1998. *Unweaving the rainbow: science, delusion and the appetite for wonder*. London: Allen Lane
- Durkheim, Emile. 1915. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Joseph Ward Swain (from the original published in 1912). London: Allen and Unwin
- Eriksen, Thomas Hylland. 2006. *Engaging Anthropology: the case for a public presence*. Oxford: Berg
- Feit, Harvey A. 1995. 'Hunting and the Quest for Power. The James Bay Cree and Whitemen in the 20th Century', in *Native Peoples: The Canadian Experience*. Edited by R.B. Morrison & C.R. Wilson. Toronto: Oxford.
- Feit, Harvey A. 2004. Contested Identities of 'Indians' and 'Whitemen' at James Bay, or the Power of Reason, Hybridity and Agency. *Senri Ethnological Studies*. (Osaka) 66: 109-126
- Ferguson, James. 1997. 'Paradoxes of Sovereignty and Independence: "Real" and "Pseudo" Nation-States and the Depoliticization of Poverty', in *Siting Culture: The*

- Shifting Anthropological Object*. Edited by Karen Fog Olwig and Kirsten Hastrup, pp. 123-141. New York: Routledge.
- Friedman, Jonathan. 2002. From roots to routes: tropes for trippers. *Anthropological Theory* 2(1): 21-36.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gerhardt, Sue. 2004. *Why Love Matters: how affection shapes a baby's brain*. New York: Brunner-Routledge.
- Gibb, Robert, and David Mills. 2001. An Interview with Adam Kuper. *Social Anthropology* 9 (2), 207-216.
- Gibb, Robert 2003. 'Anti-racism, citizenship and integration in contemporary France' in *Between Politics and Sociology: Mapping Applied Social Studies*. Edited by Peter Herrmann, pp. 77-97. New York: Nova Science.
- Graeber, David. 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.
- Guha, Ramachandra, and Juan Martinez-Alier. 2000. *Varieties of Environmentalism: Essays North and south*. London: Earthscan.
- Harries-Jones, Peter. 2004. 'The "Risk Society": tradition, ecological order and time-space acceleration', in *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects and Globalisation*. Edited by Mario Blaser, Harvey A. Feit and Glenn McRae. London: Zed Books.
- Harris, Mark. 2005. Riding a wave: Embodied skills and colonial history on the Amazon floodplain. *Ethnos* 70 (2): 197-219.
- Hewlett, Barry. 1992. *Intimate fathers: the nature and context of Aka Pygmy paternal infant care*. Ann Arbor: Univ Michigan Press.
- Hewlett, Barry. 1996. 'Cultural Diversity among African Pygmies', in *Cultural Diversity Among Twentieth Century Foragers: An African Perspective*. Edited by Susan Kent, pp. 215-244. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* London: Routledge.

- Ingold, Tim. 2004. Beyond Biology and Culture: the meaning of evolution in a relational world. *Social Anthropology* Vol 12(2): 209-222, June 2004.
- Jackson, Michael. 2002. Familiar and foreign bodies: a phenomenological exploration of the human-technology interface. *JRAI* (N.S.) 8: 333-346.
- Kenrick, Justin. 1999. 'Reflections in the Molimo Pool: Gender, Ritual, Economics and the Mbuti of Zaire', in *Central African Hunter-Gatherers in a Multidisciplinary Perspective: Challenging Elusiveness*. Edited by K Biesbrouck, S Elders and G Rossel. Leiden, CNWS, October 1996. pp 153-168
- Kenrick, Justin. 2005. 'Equalising Processes, Processes of Discrimination and the Forest People of Central Africa', in *Property and Equality, Vol. 2 Encapsulation, Commercialization, Discrimination*. Edited by Thomas Widlok and Wolde Tadesse, pp. 104-128. Oxford: Berghahn
- Kenrick, Justin. Forthcoming. *Unthinking Eurocentrism: The Political Writings of Adam Kuper and Tim Ingold*.
- Kenrick, Justin, and Jerome Lewis. 2004. Indigenous peoples' rights and the politics of the term 'indigenous'. *Anthropology Today*, Vol. 20 (2): 4-9. Oxford: Blackwell.
- Kertzer, David. 1988. *Rituals, Politics, and Power*. New Haven: Yale University Press.
- Kohler, Axel. 2006. Of Apes and Men: Baka and Bantu attitudes to wildlife and the making of eco-goodies and baddies. *Conservation and Society*, special issue: *Replacing Nature - anthropological encounters with environmental protection*.
- Kuper, Adam. 1988. *The Invention of Primitive Society*. London: Routledge.
- Kuper, Adam 1999 *Culture: the Anthropologists' account*. Cambridge: Harvard University Press
- Kuper, Adam. 2003. The Return of the Native. *Current Anthropology* Vol 44 (3) 389-402.
- Kuper, Adam. 2005. *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a Myth*. London: Routledge.
- Kuper, Adam. 2006. The Concept of Indigeneity - Discussion

- of Alan Barnard's 'Kalahari revisionism, Vienna and the 'indigenous peoples' debate'. *Social Anthropology* Vol 14(1): 21-22.
- Lee, Richard B. 1992. Art, Science, or Politics? The Crisis in Hunter-Gatherer Studies. *American Anthropology* 94: 31-53.
- Lewis, Jerome. 2002. *Forest Hunter-Gatherers and their World: A Study of the Mbendjele Yaka Pygmies of Congo-Brazzaville and their Secular and Religious Activities and representations*. Ph.D Thesis, University of London.
- Lewis, Jerome. 2005. 'Whose Forest is it Anyway? Mbendjele Yaka Pygmies, the Ndoki Forest and the Wider World,' in *Property and Equality, Vol. 2 Encapsulation, Commercialization, Discrimination*. Edited by Thomas Widlok and Wolde Tadesse, pp. 56-78. Oxford: Berghahn
- McIntosh, Alastair. 2001. *Soil and Soul: People versus Corporate Power*. Aurum Press, London
- McIntosh, Alastair. 2003. '4 Stages of Land Reform – Scotland' in *The Hebridean*, Stornoway, 2 October 2003, pp. 8-9.
- Marcus, George and Michael Fischer. 1986. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human science*. Chicago: University of Chicago Press
- Miller, Alice. 1983. *For Your Own Good: The Roots of Violence in Child Rearing*. London: Virago.
- Milton, Kay. 2002. *Loving Nature: Towards an Ecology of Emotion*. London: Routledge
- Niezen, Ronald. 2003. *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press
- Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logic of Transnationality*. Durham: Duke University Press.
- Povinelli, Elizabeth A. 1998. Shame and Australian Multiculturalism. *Critical Inquiry* 24 (2): 575-611
- Quinn, Naomi. 2005. Universals of child rearing. *Anthropological Theory*, 2005 Vol 5(4): 477-516 London: SAGE

- Ramazanoglu, Caroline. 1993. *Up against Foucault: exploration of some tensions between Foucault and feminism*. London: Routledge
- Ramos, Alcida Rita. 2003. Comment on 'The Return of the Native'. *Current Anthropology* Vol 44 (3) 397-398.
- Rata, Elisabeth. 2005. Rethinking biculturalism. *Anthropological Theory*. 5 (3): 267-284.
- Republic of Botswana 2006. *Tautona Times* no 2 of 2006, The Weekly Electronic Press Circular of the Office of the President. (29/1/06): OP Press Circular no. 2 of 2006 (c)
- Rose, Deborah Bird. 1992. *Dingo makes us human: life and land in an Australian Aboriginal culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, Deborah Bird. 1999. 'Indigenous ecologies and an ethic of connection', in *Global ethics and environment*. Edited by Nicholas Low, pp 175-187. London: Routledge.
- Sahlins, Marshall. 1974. *Stone Age Economics* London: Routledge.
- Sangren, Steven. 1995. "Power" against ideology: a Critiques of Foucaultian Usage. *Cultural Anthropology* 10(1) 3-40
- Saugestad, Sidsel. 2001. *The Inconvenient Indigenous: Remote Area Development in Botswana, Donor Assistance and the First People of the Kalahari*. The Nordic Africa Institute.
- Saugestad, Sidsel. 2004. *On the Return of the Native*. *Current Anthropology*, April 2004, Vol. 45 (2): 263-4. Chicago: University of Chicago
- Sheridan, Alan. 1980. *Foucault: The Will to Truth*. London: Tavistock Publications.
- Solomos, John and Les Back. 1994. Conceptualizing Racisms: Social Theory, Politics and Research. *Sociology*. Vol 28 (1):143-161.
- Solway, Jacqueline (ed) 2006. *The Politics of Egalitarianism: theory and practice*. Oxford: Berghahn.
- Survival International. 2003. *Bushmen aren't forever. Botswana: diamonds in the Central Kalahari Game Reserve and the eviction of Bushmen*. <http://www.survival-international.org/pdf/>

[Bushmen arent forever.pdf](#)

- Suzman, James. 2002. Kalahari conundrums: relocation, resistance and international support in the Central Kalahari Botswana. *Before Farming* 2002/3_4 (12)
- Trevarthen, Colwyn. 1993. 'The self born in intersubjectivity: the psychology of an infant communicating', in *The perceived self: ecological and interpersonal sources of self knowledge*. Edited by Ulric Neisser. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trevarthen, C & K. Logotheti. 1989. 'Child in society, and society in children: the nature of basic trust', in *Societies at peace: Anthropological perspectives*. Edited by Signe Howell and Roy Willis. London: Routledge.
- Turnbull, Colin. 1983. *The Mbuti pygmies: Change and Adaptation*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Wallerstein, Immanuel. 2003. Anthropology, Sociology and other dubious disciplines. *Current Anthropology*. Vol 44 (4) 453-466
- Weiner, James. 1999. 'Psychoanalysis and anthropology', in *Anthropological Theory Today*. Edited by Henrietta Moore Cambridge: Polity Press.
- Widlok, Thomas. 2001. The illusion of a future? Medicine dance rituals for the civil society of tomorrow. *African Study Monographs*, Supplementary Issue no 27, pp. 165-183
- Widlok, Thomas and Wolde Tadesse (2005) *Property and Equality, Vol. 2 Encapsulation, Commercialization, Discrimination*. Oxford: Berghahn
- Wightman, Andy. 2003. Now we've established the principle of land reform for the countryside, we must apply it to urban areas too. *Sunday Times Ecosse Section*. 2 Feb 2003.
- Wilmsen, Edwin. N. 1989. *Land filled with flies: a political economy of the Kalahari*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wolf, Eric. 1990. *Europe and the people without history*. London: University of California
- Woodburn, James. 1998. "Sharing is not a form of exchange": An Analysis of Property Sharing in Immediate-Return

Hunter-Gatherer Societies', in *Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition*. Edited by Chris Hann. Cambridge: Cambridge University Press

Woodburn, James. 1997. Indigenous discrimination: the ideological basis for local discrimination against hunter-gatherer minorities in sub-Saharan Africa. *Ethnic and Racial Studies*, 20/2: 345-361.

Woodburn, James. 1982. 'Egalitarian societies', in *Man* (N.S.) 17:431-451.

Zips, Werner. 2006. The Concept of Indigeneity - Discussion of Alan Barnard's 'Kalahari revisionism, Vienna and the 'indigenous peoples' debate'. *Social Anthropology* Vol 14(1): 27-29.

EL *NAWEL* Y EL *PILLAN*. LA RELACIONALIDAD, EL CONOCIMIENTO HISTÓRICO Y LA POLÍTICA MAPUCHE

Ana Ramos¹

En el año 1995 realicé mi primer trabajo etnográfico en las comunidades mapuches y tehuelches de la provincia de Chubut (Argentina); desde entonces ha sido éste el lugar de encuentro entre mis compromisos antropológicos y los distintos “trabajos” conjuntos que en estos años hemos emprendido. En aquellos primeros años, la movilización política mapuche y tehuelche de la provincia comenzaba a adquirir mayor visibilidad entre distintos sectores de la sociedad civil y política al crearse organizaciones indígenas regionales que buscaban articular las luchas que las personas y las comunidades venían realizando (Ramos y Delrio 2005, Briones y Ramos 2005). La evaluación hegemónica sobre estas prácticas, percibidas como una emergencia coyuntural, implicó la sospecha de su autenticidad, ya sea por no ser “indígenas” o por no ser “políticas”.

Para algunos sectores más conservadores, la “nueva” política mapuche es entendida como una invención, resultado de las prácticas impuestas desde el exterior por dirigentes formados en centros urbanos y, en consecuencia, sin conexión con lo que se comprende como la “verdadera” aboriginalidad².

Para los sectores más progresistas, estas mismas prácticas son, en ocasiones, sospechadas de no ser políticas. Contaminadas con escenificaciones “folklóricas” ellas se alejarían de los fundamentos modernos de la política.

1 Dra. en Antropología Social y Magíster en Análisis del Discurso. Docente de la Universidad de Buenos Aires e Investigadora del CONICET.

2 La “aboriginalidad” como categoría analítica tiene en cuenta las definiciones metaculturales de “política” y “cultura” que los procesos hegemónicos de territorialización y diferenciación establecen como criterios de autenticidad indígena (Briones 1998).

Asimismo, para las miradas dominantes, mientras los parlamentos que la Organización de Comunidades Mapuches y Tehuelches 11 de Octubre comenzó a convocar en el año 2003 son catalogados como una estrategia política de corte moderno, los camarucos (rituales mapuches) son evaluados como reservorios de las tradiciones religiosas sin efectos en la política real.

Con el fin de discutir éstos y otros supuestos, propongo dos caminos yuxtapuestos. Por un lado, reconocer la posibilidad de otros modos de “relacionalidad” (Carsten 2000) en la construcción de colectivos, para lo cual resulta necesario dejar en suspenso un conjunto particular de supuestos acerca de lo que es establecido en las definiciones modernas como sociedad y naturaleza. Por otro, identificar las bases epistemológicas en las que se enmarca la política mapuche teniendo en cuenta tanto los vínculos establecidos entre el pasado y el presente como la forma particular de su historicidad.

Para estos propósitos, describo primero algunas de las premisas centrales —en algunos casos gestadas desde el campo académico— que produjeron el desplazamiento de ciertos fenómenos como impensables. En segundo lugar, refiero brevemente a la noción de “pliegues del linaje” (Ramos, en prensa) que entiendo aquí como una forma particular de construir relacionalidad —relaciones con uno mismo, con otros humanos y no humanos. Esta relacionalidad, como veremos luego, se construye desde mediaciones diferentes a las establecidas por la epistemología “moderna” —en el sentido en que la define Latour (2007)— pero, al mismo tiempo, al poner en relieve las definiciones que subyacen en ambas, se reestablece la posibilidad de confrontación. Es decir, la fuerza política que reside en las formas mapuches de pensar la sociedad.

En este ensayo intento bosquejar algunas de las reflexiones que fueron surgiendo tanto de mi investigación personal como de las discusiones grupales que seguimos manteniendo con colegas mapuches y no mapuches en el marco de una investigación grupal³.

3 En este momento participé como investigadora del Pict 2005: “Memorias, trayectorias y espacializaciones de grupos parentales mapuche en Patagonia”, dirigido por la Dra. Claudia Briones y el Dr. Walter Delrio; proyecto enmarcado en el Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica, Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.

Las premisas de lo impensable

La imposibilidad de aceptar en sus propios términos una “política mapuche” responde, en gran medida, a una concepción moderna sobre el tiempo en la que todo lo que pasa es eliminado para siempre. Esta “sensación de una flecha irreversible del tiempo” implica capitalizar el pasado como un escalonamiento hacia el progreso (Latour 2007: 104). En el pasaje de la pre-modernidad a la modernidad, en el cual el estado nación ha inscripto su propio devenir, los mapuches se han quedado sin historia y, lo que es aun más importante, se asentaron las bases epistemológicas para que estos pasados no puedan emerger.

En primer lugar, el tiempo del calendario de la historia hegemónica sitúa los acontecimientos del sometimiento indígena respecto de una serie regulada y sucesiva de fechas. La selección y acumulación de fechas, desde una perspectiva épica y nacional, ha permitido la construcción de un marco narrativo e interpretativo “moderno” sobre el pasado, un marco en el cual otras formas de historicidad pasaron al ámbito de lo impensable. Desde esta perspectiva, la llamada “conquista del desierto”⁴ —en imágenes de hombres uniformados y a caballo— produce su propia historicidad al definirse como una mera línea vacía que cruza el devenir del tiempo marcando el pasaje hacia la modernidad y el progreso. La “conquista del desierto” es la divisoria de aguas donde los indígenas permanecen atrás o la traspasan con la nueva etiqueta de arcaísmos. Después de la conquista los pueblos mapuches y tehuelches ya no tienen historia propia, por lo tanto, tampoco política propia.

Es esta historicidad de la conquista del desierto la que ha operado como “fórmula de borramiento” (Trouillot 1995) produciendo los silencios que, hoy en día, forman parte de las distintas fases de la elaboración histórica —desde la misma creación de los hechos y archivos autorizados hasta la formación de narrativas y significaciones retrospectivas. La conquista inaugura en el conocimiento sobre el pasado lo que Trouillot ha denominado los no-eventos.

En relación con este mecanismo más evidente y trabajado, aparecen otras formas de negación. Si la historia ha sido borrada —o se ha pretendido borrar— en la confección de los archivos

4 La “conquista del desierto” es el modo en el que se denominan oficialmente las campañas militares (1878 y 1885) para la incorporación de la población indígena y la anexión de su territorio al estado nación.

oficiales, el pasado perdura en, o vuelve desde, los lugares de memoria que las personas mapuches han ido construyendo a través del tiempo. Pero ahora, como “versiones del pasado”, éstas ocupan el medio vacío del discurso –alejado tanto de la objetividad del referente como de la propia subjetividad mapuche. Es siempre el presente –y las relaciones interétnicas– el marco situado desde el cual se construyen las versiones del pasado sin la posibilidad de restaurar la veracidad sobre lo que “realmente sucedió”. En la distribución moderna de autoridad, un pasado que ha sido desplazado al ámbito de la oralidad, la transmisión y la enunciación ya no puede ser recuperado más que a partir de sus usos situados en el presente.

En segundo lugar, las mezclas entre géneros híbridos de naturaleza y cultura, aun cuando proliferan en el mundo moderno, quedan del otro lado de la línea, como la representación de las “creencias” de quienes son identificados como pre-modernos⁵. ¿Cómo pasan los archivos de la memoria social mapuche al tiempo del progreso y la modernidad? Clasificados, separados y organizados en diferentes compilaciones, colecciones y museos. Así, el volcán (*pillan*) sagrado que puede enojarse o el tigre (*nawel*) que se seca las lágrimas con su brazo ante un canto sagrado (*tayil*), formarán parte de las leyendas o historias folklóricas que “cuentan los mapuches” o, en tanto mitos, serán clasificados como “creencias religiosas”. Entre ambos campos suelen distribuirse también las explicaciones y descripciones del ritual (específicamente del camaruco). En los compartimientos de la política suelen incluirse los acontecimientos que han quedado registrados en formatos escritos por diferentes cronistas, pero sólo refieren a los tiempos de los “grandes caciques” y las confederaciones, una época que, tras el límite de la conquista, ha quedado atrás. Más cerca del polo objetivo de la naturaleza se han organizado las genealogías del parentesco que clasifican a los mapuches como grupos patrilineales y los estudios sobre los huesos y cráneos que a fines del siglo XIX fueron formando parte de las colecciones de los museos.

Estas divisiones epistemológicas son las que, siguiendo a Trouillot (1995), limitan los términos bajo los cuales se pueden

5 Remito aquí a la tesis de Latour (2007) en la cual sostiene que occidente nunca fue moderno en los términos en que se definió la modernidad. La relación entre dos conjuntos de prácticas modernas, el trabajo de purificación y el trabajo de traducción, tiene aun que hacerse explícito. Estas prácticas esconden lo que él llama la Constitución moderna donde política (Sociedad) y ciencia (Naturaleza) fueron ficticia pero efectivamente separadas una de otra (Bouquet 2000).

plantear las preguntas. Entendemos “lo impensable”, entonces, como aquello para lo cual no se dispone de instrumentos adecuados para conceptualizarlo, aquello que no se puede pensar por falta de inclinaciones éticas y políticas pero, principalmente, por no poseer los instrumentos de pensamiento.

Los pliegues del linaje

Las empresas de reponer datos “trasapelados” en los archivos oficiales, de incluir relatos orales o de reunir lo discontinuo no parecen ser tareas sencillas de llevar a cabo desde los mismos marcos epistemológicos que ocultaron, negaron y dividieron.

La búsqueda de epistemologías alternativas tampoco resulta una vía fácil en un mundo donde las redes de conocimiento y formas de pensar se han extendido asimétricamente. Los mapuches también sostienen, como sugiere un anciano de la comunidad Cushamen (provincia de Chubut), que “ahora ya estamos todos modernos”. Para él no es sencillo aceptar en cualquier contexto de comunicación que un volcán se puede enojar. Las trayectorias sociales en las que se han constituido las subjetividades —modos de sentir, pensar y actuar— también incluyen la experiencia de transitar lugares estratégicos y de apego como “civilizados”, “argentinos”, “humildes” o “campesinos”. Las redes se cruzan e intersectan, sin embargo, y en esto acuerdo con el planteo de Latour (op.cit.), nunca se globalizan totalmente. Es en esta dirección que considero que la noción de “pliegues del linaje” nos permite encontrar los nodos en que otras redes de conocimiento también se fueron expandiendo para resguardar lugares de memoria alternativos y marcos de interpretación del pasado, el presente, la naturaleza y la sociedad donde sus mediaciones vuelven a ser el foco.

La metáfora del *pliegue* o *doblez*, tomada de la lectura que Nikolas Rose (2003) hace del trabajo de Gilles Deleuze (1989), constituye un marco adecuado para pensar modos alternativos de relacionalidad. En éste, la subjetividad es entendida como un interior sin esencias, un plegamiento del afuera que incluye el mundo de las relaciones sociales, el mundo de los objetos y el mundo natural. El proceso de subjetivación implica, entonces, sucesivos plegamientos que reúnen de forma discontinua y sin totalizar las experiencias de circular el espacio social. En otras palabras, el sujeto afectivo es el producto de aquellos eventos del acontecer histórico que lo han troquelado de múltiples maneras. Las personas son representadas por mandatos, consejos, técnicas,

hábitos, emociones, rutinas y normas que se extienden más allá de sus cuerpos, en el mundo físico y material.

Pero el pliegue también impone un reordenamiento permanente de la subjetividad en tanto permite la modificación de sus bordes y la reconstrucción reflexiva de las experiencias históricas, en otras palabras, las relaciones con uno mismo no cesan de traducirse y renacer en otros sitios y con otras formas. Los pliegues se asocian a una experiencia y ésta no es repetible más que con otra experiencia, es decir, cuando por el ejercicio de la traducción misma se establece una relación evocadora y creadora entre el adentro y el afuera (Benjamín 1991). El afuera se transforma en el adentro al mismo tiempo que el interior es localizable más allá de los límites del propio cuerpo.

Si la noción de pliegues hace referencia al proceso de mediación entre los mundos subjetivo y objetivo, la idea de “linaje” es el plegamiento de un tipo de relacionalidad particular entre sujetos, objetos y discursos. La noción de linaje utilizada aquí da cuenta de una forma particular de definirse como parte de un grupo parental. Por un lado, implica criterios de familiarización mucho más amplios que las genealogías construidas por relaciones de matrimonio y procreación, puesto que la práctica de dar nombres, la adopción (crianza), la herencia de los conocimientos u objetos familiares y las experiencias compartidas *crean* las relaciones de parentesco y de consanguinidad. De este modo, escuchar un *tayil*, participar de un ritual o soñar con el *pillañ* pueden ser los nodos de una red que se entreteje con las trayectorias y experiencias de ser parte de un linaje.

En torno a estas experiencias, las personas mapuches renacen, desde el reordenamiento de sus pliegues, como miembros de un linaje. Es entonces cuando una red particular de conocimientos y afectos, real como la naturaleza, narrada como el discurso y colectiva como la sociedad (Latour 2007:22) comienza a vislumbrarse como alternativa en la producción de conocimientos. En esta epistemología, el pasado mapuche vuelve como una madeja de vínculos, asociaciones y uniones de sentido con fuerza política para pensar y fijar sentidos sobre la sociedad.

Las prácticas aparentemente inconexas como las historias del *navel* y del *pillañ*, las genealogías, los rituales y la política se encuentran para transformar los impensables de las epistemologías modernas en objetos de reflexión.

La relacionalidad en el *navel* y el *pillañ*

En relación con la definición de pliegues del linaje, entendemos que la misma práctica de familiarización plantea la necesidad de dejar en suspenso las divisiones modernas entre los polos biológicos y sociales. Por otro lado, los antepasados, aún cuando ya no formen parte del mundo humano y no humano del mismo modo que los vivos, siguen siendo parte del linaje y, por consiguiente, de ese mundo. Ellos son los que portan la historia, los conocimientos, las fuerzas y las experiencias para orientar las acciones en el presente. Es esta segunda característica de la relacionalidad mapuche la que será el centro de este apartado.

Los ancestros, y con ellos el pasado mismo, permanecen o vuelven de múltiples maneras. Las personas mapuches se relacionan con sus antepasados a través de los sueños cuando, por ejemplo, heredan los conocimientos para “hablar bien”, para tocar un instrumento de viento como la *trutruka* o reciben el *tayil* (cantos sagrados) de su familia. En sueños también se heredan los cargos rituales, los mandatos políticos y los conocimientos necesarios para emprenderlos. Por otra parte, esta relación se construye recíprocamente cuando las personas mapuches promueven distintas tareas para “no olvidar” a quienes estuvieron antes. De lo contrario, se desconocería de dónde vino y quién es uno y, en consecuencia, la misma subjetividad mapuche. En las tumbas y en los altares de cañas (*rene*) estos ancestros son recordados confirmando el flujo de intercambios entre unos y otros. El linaje, como un tipo de relacionalidad entre personas vivas y antepasados, evoca esta misma conjunción entre historia y subjetividad en animales, objetos, conocimientos, volcanes, ríos u otros lugares geográficos. De estas relaciones complejas y diversas, retomo aquí sólo dos de las formas en que se exteriorizan: el tigre (*navel*) y el volcán (*pillañ*).

Mauricio Fermín, un anciano mapuche de la comunidad de Cushamen, hablando precisamente de la historia que no se contaba en los libros, decide “sacar”⁶ de sus pliegues del linaje el siguiente *ngütram* (“historia verdadera”):

Su abuela venía escapando, en la “época de la guerra”, para encontrarse con sus parientes. En su huida se encuentra con el

6 Expresión que suele utilizarse precisamente para señalar que ésta es una historia que, recibida alguna vez, es albergada y atesorada entre los objetos constitutivos del ser mapuche. Se “saca” un *tayil*, un ritmo de la *trutruka* o una historia verdadera (*ngütram*) del linaje.

navel quien la acompaña, la protege, la alimenta y la guía hasta el lugar de sus familiares:

“Y ese, dijo ella, es bueno. Entonces le empezó a hacer rogativa y se la quedó mirando así, el tigre, lloraba así con la manito, como ser humano. Después entonces siguió el viaje... Dice que le dijo ‘yo estoy de viaje’. Dice que el tigre le hacía señas que vaya yendo nomás, y ella lo acompañó, de que eso debe ser así, y se fue con el tigre a la par, no cerca pero iba al par. Y después que llegaron a un lugar, ya habían salido lejos, como diez leguas o veinte leguas de donde se encontraron, oyeron un bramido y encontraron el animal ese [un toro salvaje o *chipey* toro⁷]. Bajaron un valle y había uno de esos animales salvajes, entonces de ahí se subió a un palo blanco. El toro que empezó a escarbar el árbol, con las manos así, daba vuelta en el árbol y de repente dice que se empezó a mover el árbol ‘bueno, ahora estoy lista’, pensó ella. Y el tigre estaba muy echadito... y de repente estiró los brazos, estiró bien, y pasó el rasguño entre la piedra, para afilar las uñas, y se vino despacito, atrás del animal, y se vino despacito, despacito, dice que se vino, cuando se acercó un poco dice que pegó el salto y le rajó la panza al animal. Y dice que lo miraba desde arriba la compañera. Como lo estaba mirando le dijo que bajara y que comiera algo, y ella bajó a comer. Dice que no pudo... como era todo grasa, pura grasa era el animal. Y se fue, comió un poco y se fue... ahí estaba el compadre. Llegaron donde están los parientes de ella, dice que desapareció el compañero, no lo vio más. Ahí llegó” (Mauricio Femín 2004).

Las almas o espíritus de los grandes guerreros o grandes hombres no pueden morir. Ellas entran en ciertos animales, como el *navel* (Alonso Kintul, en Koessler-Ilg 2006), por ello, el tigre es tanto una objetivación de los ancestros como el lugar donde se resguardan las imágenes de fortaleza y resistencia. En Cushamen, el tigre que se seca las lágrimas con su mano también es evocado en otras historias relacionadas con el liderazgo o cuando se “saca” el *tayil* (canto familiar) del *navel*. Las veces que he escuchado el

7 Este animal, que aparece en muchas narrativas mapuches, es definido por Adolfo Meli de Colonia Cushamen (em comunicación personal con Lucía Golluscio) como “*animal peligroso que viene del norte y ataca y mata a la gente*” (Golluscio 2006:247).

*navel ngütram*⁸ éste ha estado asociado con la “historia verdadera” de lo que sucedió en el pasado.

Hace unos años atrás, en la comunidad Cushamen, estábamos hablando con Martiniano Nahuelquir sobre “los tiempos de la guerra” (las campañas militares) y él sostenía que las historias no habían sido aún contadas de la primera hasta la última. Fue entonces cuando decidió compartir con nosotros el *pillañ ngütram*:

“las historias no están contadas de la primera hasta la última (...) El pillañ. Ese me contaron mis viejos, viste, lo que te acabo de conversar, mi papá, mi mamá y todo eso. Mi padre no sé cuántos años tenía, tendría once o trece años. Dice que cuando llegaron ahí [hablábamos del pillañ], cuando iban disparando (...) Ahí se quedaron varios meses. Entonces, bien arriba, dice... a la tarde ya empezaba el movimiento de la gente (los ancestros), que hacía ronda de a caballo... ya empezaba el movimiento... se sentía clarito allá arriba. Y bueno, entonces el abuelo... así como decir que ya sabía ¿viste? ya había soñado, que él tenía que tomar ese camaruco y llevar a los hijos hasta el pillañ para hacerlos conocer. Llevó todos los hijos allá... subió bueyes... después pasaron para aquí. Entonces allí fue mi abuelo a hacer primero el camaruco. Y allá es donde le dijeron las cosas que tenían que hacer, todo. Tenían pura plata y tenían... abanderado... caballo... todo (menciona los elementos utilizados en el camaruco). Plata, pura plata. Así dicen que veían ellos, clarito ¿viste? Y el abuelo, que le habían comentado que tenía que ser él (el dueño del camaruco), y entonces tenía que hacer él y hacer entender a su gente. Y todo lo que llevaba él, su trabajo con el camaruco, dicen que a todos les caía bien, todos le tenían ese cariño, ese aprecio... por *ese* camaruco. Y así fue que tuvieron toda la suerte. Cuando estaba seco y pedían agua, así se juntaran unos pocos, llovía. Pedían agua serenito... sereno” (Martiniano Nahuelquir 1996).

8 El *navel ngram* ha circulado entre las personas mapuches desde hace mucho tiempo y por distintas regiones, con variaciones y estilos diferentes. Para un análisis detallado del mismo ver Lucía Golluscio (2006).

Después de esta primera vez en que escuché la historia del *pillañ*, conversé muchas veces con Martiniano sobre ella. En aquel volcán, en la cordillera “peligrosa”, se constituye el linaje de los Nahuelquir; en ese entonces conformado por familias dispersas que escapaban de los ejércitos estatales chilenos y argentinos. La ronda que ellos veían a lo lejos era el camaruco que hacían sus antepasados y que, en adelante, ellos siguieron levantando todos los años, aun cuando ya fueron relocalizados en las actuales tierras de Cushamen.

En el interior del *pillañ* habitan los antepasados que, en ocasiones, pueden tomar parte en la vida de los seres queridos (Koessler-Ilg 2006). A fines del siglo XIX, cuando los Nahuelquir recientemente arribaban en las tierras de Cushamen, fallece una persona de la familia e interpretan aquella desgracia como resultado del enojo del *pillañ* por haber sido olvidado. Deciden, entonces, regresar y hacer allí el último camaruco que se realizaría fuera de la zona de Cushamen. Aquel *pillañ* específico, hoy distante de la zona en la que viven, es el lugar donde siguen estando los ancestros y hacia donde se dirigen las palabras que se pronuncian en cada camaruco que se “levanta” en Cushamen. Allí también viajaron, incluso después de la radicación en comunidades, algunos ancianos para recibir los conocimientos para oficiar como cabecillas o ayudantes del camaruco, esto es, para formarse en los conocimientos sobre el linaje.

Presentadas ambas historias me centraré ahora en mostrar las formas en que, al construir la relacionalidad de este modo específico, también resultan diferentes los nexos que se pueden establecer entre pasado y presente. Pertenecer a un linaje es una forma específica de internalizar las relaciones exteriores, heredadas y vividas, entre humanos y no humanos. Un colectivo donde las personas vivas, los ancestros, los volcanes, los tigres, las tumbas y los espíritus que se sueñan co-existen entramando sus fuerzas en la definición del ser mapuche.

Ahora bien, cuestionar las dicotomías dominantes entre naturaleza y sociedad, implica, al mismo tiempo, repensar las divisiones establecidas entre objetividad y subjetividad. El ser mapuche implica también un modo específico de percibir el mundo existente —pasado o presente— en el que las experiencias que han sido heredadas, escuchadas, soñadas, cantadas y vividas forman parte de los eventos. En esta conjunción entre lo que “realmente sucedió” y las experiencias personales y sociales que forman parte de esa misma realidad se inscribe el sentido de ser parte de la trayectoria de un linaje.

El evento

Las relaciones con el pasado, con aquello que “realmente sucedió”, emergen en los *ngitram*. Los mapuches consideran estas historias como verdaderas y consideran que la memoria social no puede reducirse a los sentidos que la gente hace de ellas en sus interpretaciones presentes. En estos archivos, los “documentos” perduran como obras de arte con un gran potencial trascendente y poético (Benjamín 1967) y, en este sentido, transmiten imágenes precisas sobre el pasado, independientemente de los sentidos que adquieren en determinado momento (Kohn 2002). El poder político de la tradición consiste en su capacidad para referir “a lo que realmente sucedió” en términos que son culturalmente significativos para las experiencias del pueblo mapuche.

El *navel* y el *pillañ* pueden estar relacionados con trayectorias familiares y de grupo diferentes, dependiendo de cuál es el linaje que en cada caso protagonice la historia. Pero, al mismo tiempo, y precisamente porque estas historias han circulado por diferentes regiones mapuches, construyen una epistemología propia sobre los tiempos pasados de la llamada “conquista”. Cuando estas historias no son aisladas de sus propias redes, el *navel* y el *pillañ* reponen su valor autónomo —aun cuando siempre enigmático (Kohn 2002)— sobre el pasado.

Como ya hemos dicho, estas redes de conocimiento se entrelazan con los *ngitram* o historias verdaderas, con distintas prácticas cotidianas y rituales, con los consejos, con el espacio físico, con los sueños y con los cantos familiares o *tayil*. Haciendo referencia a un tipo de *tayil* particular, uno que suele asociarse con la historia más profunda del linaje al que llaman *kempeñ*, Celinda Leviú, de la comunidad de Costa de Lepá, afirmaba:

“proviene muchas cosas del kempeñ, muchas cosas buenas y tiene que tener mucha historia para poder saber (...) es mucho más que un canto para sacar, es algo muy grande y doloroso también, le dan ganas de llorar” (2005).

De igual forma, el *navel* y el *pillañ* refieren a un pasado “doloroso”. En la comunidad de Futa Huao, Catalina Antilef comenzaba su *ngitram* diciendo: “sabía llorar mi abuelita cuando contaba” (2005). Antes de comenzar la historia del *navel*, Mauricio Fermín decía: “estas son las historias tristes” (op.cit.).

Estas significaciones subjetivas sobre el pasado no se encuentran tanto en el sentido literal de las historias, cantos y rituales,

sino en los silencios que, en su conjunto, todas estas prácticas construyen. Pero el silencio no se crea aquí para negar, sino para no olvidar. Las imágenes precisas del pasado no residen sólo en lo dicho sino también en lo que no hace falta decir.

En los circuitos mapuches donde estas historias son retransmitidas a través de las generaciones, los silencios no están vacíos y crean su propia historicidad sobre la “conquista del desierto”. Ésta deviene un evento, con sus intensidades y densidades, un marco insoslayable para pensar el pasado mapuche de las relaciones interétnicas. La abuela de Fermín escapaba de un campo de concentración antes de encontrarse con el tigre que la guiaría en el camino de regreso y el abuelo de Martiniano huía con su gente de las torturas y deportaciones de familias cuando recibe el camaruco en el volcán que se puede enojar.

“Triste, sí (...) Mi abuela sufrió mucho. Cuando ella vino. Se entregaron los viejos de ella y la llevaron a Buenos Aires, se entregaron porque dicen que los mataban ahí nomás. Entonces ella después vino, no sé si vino al año o al año y medio. Creo que estuvo ahí un año y medio parece que estuvo ahí. Prisionero de Roca⁹ (...) Entonces por eso mi abuela disparó de allá de la guerra, se escapó... donde estaban todos los compañeros muriendo, y ella se salvó, dejaron heridas pero salvó. Dice que como vio que se retiraban un poco los que andaban matando gente, dice que se rodó para allá para el lado de un zanjoncito, hecho un canalito, y se metió ahí. Fue rodando, fue rodando... y después... al rato... aparecieron de vuelta, porque la iban a matar. Entonces dice que venían recorriendo, encontrando otros muertos, como diez muertos ¿vío? Y ella calladita nomás, calladita, dice. Pero ese que venía pasó al ladito de ella y no lo vieron nada. Y cuando se fueron otra vez, vio que se alejaron... dice que rodó para abajo. Quería ir para el pueblo de los otros parientes que tenía, entonces dice que había salido como tres leguas de donde la habían atropellado... de repente cuando apareció el tigre” (Mauricio Fermín 2004).

9 El general Julio Argentino Roca estuvo a cargo de las campañas militares que se denominaron como “conquista del desierto”, entre los años 1878 y 1885.

Fermín también recordaba que su abuela contaba que los hacían cavar zanjas en la tierra para enterrar a la gente que allí moría. Ella había estado prisionera en los cuarteles de Buenos Aires donde la “*pusieron a hacer harina*”. Allí, donde estaban encerrados, pasaban mucha miseria y, para sobrevivir, robaban harina atando bolsitas en el cuerpo de los niños con el fin de pasar las pesquisas de los militares que hacían guardias. Sólo en algunas ocasiones los “*sacaban a caminar fuera de los cuarteles*”.

Martiniano, por su parte, recuerda cómo los ejércitos de las campañas mataban a los niños o torturaban a las mujeres. Su familia estuvo prisionera en otro campo de concentración (Chinchinales), donde también las personas morían de hambre. Catalina Antilef nos ha contado cómo una mujer de su familia escondió a una de sus hijas menores bajo su vestido cuando estaban prisioneros para que no sea deportada hacia el norte. Y así los silencios pueden devenir en múltiples historias, detalladas, repetidas e igualmente dolorosas.

La “conquista del desierto” deja de ser un límite sin tiempo entre el antes y el progreso. En los silencios significativos de las redes mapuches de conocimiento, ésta deviene un evento, una experiencia real, que, hasta hoy en día, es constitutivo de los pliegues de la subjetividad. El pasado no queda atrás sino que permanece.

Ninguno de estos acontecimientos “tristes” han tenido imágenes en la historia oficial, y hasta hace muy poco, tampoco las habían tenido en el campo académico¹⁰. El valor de los silencios no podía comprenderse desde la escucha atenta pero compartimentada de los relatos de la memoria social. En tanto éstos siguieran siendo creencias pre-modernas sobre un navel que llora y un volcán que se enoja iban a seguir siendo clasificados como leyendas folklóricas y la red de conocimientos en la que se fundan sus nexos con el pasado continuaría siendo negada.

La agencia

En sus reflexiones sobre el *kempen*, Celinda Leviú explicaba que en estos cantos familiares residían historias dolorosas, pero también “algo muy grande”. En una dirección similar, un dirigente mapuche decía que “comprenderse a sí mismo desde las creencias originarias” era “saber el linaje”, esto es, “conocer de *dónde viene uno*”; un conocimiento que se hereda a través de “historias tristes”

10 Al respecto ver los trabajos de Walter Delrio (2005) y Diana Lenton (2005).

pero también de “historias de lucha” (C. Lliempe 2005). Este segundo énfasis, uno en el que la agencia política de los mapuches es puesta en primer plano, también encuentra sus imágenes en el *ngitram nawel* y en el *ngrtram pillañ*.

Aquello que “realmente sucedió” no sólo se encuentra en los silencios significativos, sino también en lo que la memoria recorta como piezas del arte verbal y la tradición política. En éstas, las relaciones con los *kwifike che* (los ancestros o los antiguos) han sido la principal alianza en la reconstitución del pueblo mapuche. El *nawel* es quien acompaña a las cautivas de regreso al poblado de sus parientes, a su “casa” y al reencuentro. El *pillañ* reúne a las familias dispersas que escapaban por la Cordillera de los Andes y las define como un nuevo linaje, con su propia historia.

Las historias del *nawel* —o sus versiones equivalentes donde pueden ser un ave o un pie de piedra quienes acompañan a la personas de regreso— continúan siendo transmitidas hasta hoy en día y, en su circulación, el pasado vuelve con su propia historicidad del retorno. De este modo, los jóvenes mapuches que viven en los centros urbanos pueden asociar sus experiencias de “estar en lucha” con el reencuentro de las memorias familiares y con el conocimiento de sus orígenes. Recibir un *ngitram* puede ser, entonces, una forma de enmarcar los propios desplazamientos impuestos en un nuevo reencuentro, donde los itinerarios de los ancestros se continúan en los recorridos actuales de un pueblo que todavía sigue luchando por su reconstitución (Cañuqueo 2005).

Las historias del *pillañ* también se renuevan en otras experiencias y de múltiples formas. La relación creada entre los ancestros y los vivos en el volcán no sólo es la base sobre la que se han mantenido los sentidos afectivos y cognitivos de pertenencia de los grupos en contextos de traslados sino que, también, habilita nuevas formas de solidaridad y agrupamiento. En el presente, y a partir de sus historias compartidas, familias aparentemente sin relaciones consanguíneas, vuelven a encontrarse en un mismo lugar de apego (“familiarización”) y de compromiso político (“estar en lucha”). A través de los sueños y de las conversaciones sobre los tiempos antiguos, los ancestros siguen reuniendo, orientando y habilitando las formas de estar juntos.

Los miembros de la sociedad mapuche consideran las experiencias buenas y malas de sus antepasados como una parte constitutiva de su cultura. Es decir, experiencias y luchas que no han sido elegidas operan como orientaciones, señalan sentidos e indican direcciones (Sider 1997). Por lo tanto, el poder de los antepasados no proviene sólo de su función mediadora, sino

también de que ellos representan “la historia total de su cultura”, constituyendo de este modo las fuentes de conocimiento para todo pensamiento y acción humanos (Foerster 1993: 75). La historia no se construye con acontecimientos cronológicos sino con los pensamientos y reflexiones que producen conocimiento del pasado¹¹ a partir de imágenes precisas como las del *nawel* y el *pillañ*.

En territorio recuperado por el pueblo mapuche, un *werken* (mensajero) de la nueva comunidad afirmaba para los medios de comunicación que, con el paso del tiempo, valoraba más las palabras de su abuela, puesto que en ellas encontraba la historia negada de la agencia mapuche, una historia sobre las formas en que “ante la adversidad hicieron lo que nadie podía creer que iban a hacer, que era sobrevivir y después reconstruirse como pueblo, eso es maravilloso...” (Mauro Millán, Indymedia 16/02/07).

El valor político del *nawel* y del *pillañ* se encuentra, entonces, en la constitución de un tipo de relacionalidad particular. Las definiciones de una sociedad-naturaleza, donde los que ya no están vivos siguen estando presentes y son parte del mundo objetivo, crean el marco epistemológico en el que se piensan las relaciones con uno mismo, con otros humanos y no humanos. Los lugares de memoria, permanentemente relocalizados en prácticas innovadoras, resguardan los nexos con el pasado como vínculos de retorno y de reestructuración.

La política y el ritual

De acuerdo con el modo en que hemos descripto la relacionalidad mapuche y sus nexos con el pasado, la distinción usual entre los campos del ritual y de la política también se revelan arbitrarios. El *longko* (cacique) de la comunidad de Tramaleo terminaba su *ngitram nawel* del siguiente modo:

Cuando la mujer llegó al poblado de sus parientes, “enseguida ahí, ahí lo *tayilquearon* (le sacaron *tayil*) al *nawel*, lo *tayilquearon* las paisanas, al tigre, dice (...) Ahí se terminó la política” (Prudencio Tramaleo 2006).

Según Prudencio Tramaleo, “se terminó la política” entre unos y otros porque, después de realizar el *ngillatun* (rogativa) y sacar

11 Moira Millán (comunidad Pillañ Mahuiza), comunicación personal.

los *tayil*, su gente logró establecer un nuevo acuerdo con el *nawel*. En el *pillañ* donde los Nahuelquir heredan su camaruco y se constituyen como un linaje con historia propia, una *machi* del grupo media entre los espíritus de los ancestros y los vivos para traducir los mandatos de los primeros, quienes nombran a Miguel Ñancuche Nahuelquir como el cacique de este nuevo grupo de pertenencia.

En esta misma dirección, el protocolo de los saludos entre anfitriones y visitantes, la ejecución de *tayil* y la participación conjunta en algún *ngillatun* se encuentran superpuestos en las descripciones que los cronistas realizan de los parlamentos mapuches y tehuelches de fines del siglo XIX, al punto que, en algunos casos sería muy difícil catalogarlos —desde las definiciones usuales de creencias religiosas y acciones políticas— como camarucos o como parlamentos.

Sin detenernos en éstas u otras demostraciones sobre la existencia de yuxtaposiciones entre formas consideradas rituales o políticas, entiendo, de un modo más general, que la política no puede entenderse por fuera de la relacionalidad mapuche y sus vínculos entre humanos, no humanos, pasado y presente.

Comienza un parlamento (*fita travin*) mapuche y tehuelche cuando sus participantes van llegando de puntos distantes para encontrarse y discutir sobre el rumbo que orientarán sus acciones conjuntas. La primera madrugada, de un encuentro que puede durar tres días, las personas se encuentran en el *reve* (altar) de los anfitriones para participar del camaruco o *ngillatun*. Los ancestros, la historia y el conocimiento mapuche guiarán entonces las “buenas palabras” de quienes, luego, disertarán en el *fita travin*.

“Este gran encuentro no sólo será un paso más hacia la recuperación de nuestro conocimiento ancestral sino que será una clara manifestación del compromiso con la lucha de nuestro Pueblo” (OCMT 4/04/03).

“En el rescate y desarrollo de nuestra espiritualidad encontramos el fundamento de nuestra lucha y garantizamos el cumplimiento de nuestros objetivos” (Pronunciamento del Parlamento Mapuche 28/04/03).

El parlamento es el ámbito en el que se discuten los conflictos de las comunidades o personas presentes con el estado, el sector privado o las empresas internacionales. Allí se resuelven estra-

tegias conjuntas de lucha que pueden abarcar desde ocupar una oficina gubernamental, cortar una ruta, recuperar tierras, participar en algún camaruco, establecer alianzas con otros sectores de la sociedad civil o producir un documento público con respecto a algún tema en particular.

Estas medidas colectivas --generalmente puestas bajo sospecha de inautenticidad aborígen, de invención moderna o de resultar de influencias foráneas-- para los participantes del parlamento se enmarcan en la historia de lucha de sus antepasados. En estos espacios, donde participan jóvenes, adultos y ancianos de los centros urbanos y de las zonas rurales, las personas se encuentran consigo mismas y con otros a partir de una historia compartida de trayectorias familiares de desplazamiento --persecuciones, deportaciones, expropiaciones y desalojos. Los vínculos con el pasado producen solidaridad y los antepasados orientan la acción. En este sentido, las subjetividades políticas resultan de los afectos más entrañables, de los lugares de memoria --internos y externos-- que conforman la subjetividad afectiva: sueños, consejos antiguos, *ngütram*, *tayil*...

La segunda luna llena del año, los pobladores mapuches y tehuelches de Cushamen se reúnen para “levantar el camaruco” de sus abuelos. Desde distintos parajes, van llegando los carros tirados por bueyes --y los autos-- de las familias que participarán, desde la madrugada, en la ceremonia que durará dos días más. Una vez colocadas las cañas que representan a las distintas familias en el *reme*, y ubicados los carros en la distribución por parajes, comienzan los distintos actos del ritual. Este ritual es vivido como la principal vía colectiva para actualizar los lazos con los ancestros de los linajes y las historias familiares compartidas. Allí se evocarán los *ngütram* del *navel* y del *pillañ* a través de los cantos (*tayil*), en las conversaciones espontáneas a la hora del almuerzo cuando las familias se visitan en sus carros y, en ocasiones, en los discursos finales donde los principales ancianos recuerdan las historias de desplazamiento y de arribo al lugar. En el *kushito*, uno de los actos centrales del camaruco de Cushamen, las personas más prestigiosas de la comunidad preparan los animales que serán usados como señales sobre el devenir de la comunidad¹² con cantos y palabras privadas que el viento o las aves más grandes de la zona llevarán hasta el *pillañ* donde se inició el grupo de pertenencia.

12 Esos potrillos y corderos serán soltados para “leer” la forma en que se dispersan como una señal.

El tercer día de camaruco, en el momento al que llaman “la terminación”, los participantes más antiguos agradecen al resto su presencia y colaboración en los trabajos, pero también aconsejan, recuerdan e intercambian puntos de vista sobre el rumbo de la comunidad.

En ese momento, el espacio y el tiempo vuelven a ser aquellos de la cotidianeidad, pero el ánimo de sus participantes se ha fortalecido. Así se dirigía uno de los ancianos a los presentes durante “la terminación”:

“Wiñolantvletuayin, pu ce.

Estaremos volviendo el día, gente (estaremos volviendo a la vida normal)

Kvmey tamvn yafvlwvn tati, pu lamgen, pu ñaña, pu maje, cokvm.

Es muy bueno que se hayan dado ánimo, hermanas, hermanos, sobrinos.

Penmagen kvmeyawaymn rakiꝑuam mew, fey mew ga xipakey txfaci ꝑugu.

Ojalá anden bien en su pensamiento, pues de este pensamiento se realiza esta ceremonia (si uno tiene bien el pensamiento se puede hacer esta ceremonia)

Txfi mew ga ñi mogepan tayin fta maje,

Aquí es donde vivió nuestro viejo tío

famueci ga elgepayin txfaci mapu mew.

Así es como nos dejaron en esta tierra (se refiere a la ceremonia que se está haciendo en ese momento)

Penmagen ga kꝑme wiñotuayin. Kꝑme amulniefiliyin txfaci ꝑugu kꝑme ga felenmuayin,

Ojalá estemos volviendo bien (cada uno a sus hogares). Si continuamos llevando bien esta ceremonia estaremos bien, pues”¹³ (Discurso final, 1996).

Después que este anciano terminara de pronunciar sus palabras, las señoras del coro de mujeres se acercan y, con lágrimas en

13 Traducción e interpretación en colaboración Fresia Mellico.

los ojos, lo saludan afectuosamente. La reacción de la audiencia también emociona al orador quien contesta los agradecimientos con breves comentarios en lengua mapuche a cada una de las personas que se le acercan: “*rume mañumeyu, ñañā*” [te agradezco, hermana], “*kumey mi pifiel*” [bueno por decirme]. El próximo turno es tomado por una anciana muy reconocida en el lugar, quien comienza su discurso diciendo en castellano:

“yo le agradezco por acordarse (de nuestros abuelos), y a usted que tiene contada como hermano legítimo, le agradezco mucho y todos los de mi gente, y le mando abrazo como hermano que volvió a resucitar estas cosas. Ojalá que lo siga siempre. Gracias. Eso. Nada más.” (Gregoria Nahuelquir 1996).

Este intercambio de palabras, entendido como una reflexión sobre lo que el camaruco significa en la vida de las personas mapuches, destaca la importancia que el ritual posee en la socialización del conocimiento sobre la sociedad-naturaleza. Pero también es el espacio-tiempo en el que las experiencias compartidas, heredadas o vividas redefinen los bordes, el interior y el exterior de las subjetividades. El camaruco continúa en la vida cotidiana de cada participante —en el ánimo y los buenos pensamientos— como un nuevo plegamiento en los procesos de subjetivación.

Cuando alguien en Cushamen califica una práctica social como estando “en forma con la política mapuche”, está haciendo referencia, tal como lo expresaba el pronunciamiento del parlamento mapuche y tehuelche citado más arriba, a estos conocimientos y experiencias ancestrales que conforman la subjetividad. En este sentido, “sacar un *tayil*” en la intimidad del hogar o heredar en la cocina de la casa el *ngitram* de la familia, son también prácticas constitutivas de la política. “Seguir los ritmos (o los caminos) antiguos” consiste en actualizar, en prácticas más o menos cotidianas, y más o menos formales, los principios de la relationalidad mapuche.

Las visitas o el envío de *werken* (mensajeros) entre familias y comunidades diferentes, las rogativas en las tumbas de los antepasados, el encuentro colectivo en el *rewe*, la circulación de historias, los sueños donde se heredan conocimientos o se reciben mandatos, o la posibilidad de reencontrarse con su propio *tayil* son algunas de las tantas prácticas en las que se han sostenido, a través del tiempo, las relaciones de familiarización entre humanos y no humanos. En cada una de estas prácticas sociales, las experiencias se reorganizan en la subjetividad de ser miembro de un linaje y, en consecuencia, de una historia común.

Aun en épocas de mayor sometimiento, en los años de los campos de concentración estatales y de las deportaciones, las personas se reunían, hacían camarucos, sacaban *tayil*, hacían parlamentos y decidían estrategias conjuntas (Delrio y Ramos 2006). A pesar de los mecanismos de poder estatal basados históricamente en la dispersión y la imposición de desplazamientos, las familias se reencontraban y los procesos de familiarización recomenzaban. En los pliegues del linaje, en el sentido aquí descripto, residió la fuerza política de un pueblo que hoy en día sigue anunciándose “en lucha”.

Los nexos con el pasado no implican ni invención, ni mimesis, ni esencialismos estratégicos, en cuanto nos despojamos de la idea de un tiempo que transcurre (progres) dejando atrás el pasado. Las imágenes de “lo que realmente sucedió” son parte de las subjetividades políticas que renacen en diferentes objetos y prácticas de la vida exterior y, en consecuencia, no han dejado de ser vehículos de pensamiento y de acción.

Esta subjetividad también es política en la medida que incorpora como silencios significantes los no-eventos de las historias dominantes y, cuando ya no era posible pensar una historia política indígena desde las epistemologías “modernas”, repone la continuidad —con cambios e innovaciones— de la agencia mapuche y tehuelche.

La confrontación entre estos dos modos de conocer es en sí misma política, puesto que la crítica comienza en la misma redefinición de los conceptos, las preguntas, las clasificaciones e imágenes del pasado. El intento de restituir las diferencias epistemológicas que orientan la política mapuche—empresa que, desde hace un tiempo, han comenzado varios intelectuales mapuches y tehuelches— también implica revisar el modo en que se han construido —e invisibilizado— las mediaciones entre naturaleza y cultura en las historias del estado moderno argentino. La comparación —y no la mera traducción— permiten establecer el diálogo y restaurar el potencial impugnador de las epistemologías alternativas. Por un lado, en términos de relacionalidad, los procesos de familiarización definen otras relaciones entre naturaleza y cultura. Esto se puede ver, por ejemplo, en los criterios mapuches y tehuelches que establecen la afinidad parental incorporando en el mundo existente del linaje a los antepasados y a las fuerzas no humanas del entorno. Por otro, en términos de historia, no sólo emergen eventos impensables en la historicidad del tiempo lineal, sino que también resultan “pensables” la agencia indígena y los

fundamentos políticos de las prácticas compiladas en colecciones de creencias, cuentos, leyendas, rituales y mitos.

Por un lado, la convicción de formar parte de un proyecto político se va anclando, en el transcurso de la vida, en un retorno a las imágenes precisas del pasado en las que se sustenta la reflexión permanente del pensamiento mapuche. Por el otro, el pasado vuelve en los silencios y las expresiones del arte verbal y en las prácticas cotidianas y rituales, estableciendo las metas, los criterios y las solidaridades de los distintos proyectos políticos de lucha o impugnación. El *navel* y el *pillañ* no son meras estrategias retóricas de dirigentes formados en centros urbanos e influenciados por redes globales, tampoco son creencias con tinte folklórico que contaminan la política real. En este artículo hemos querido mostrar algunos de los nodos de una extensa red en la que el *navel* y el *pillañ* son formas de conocer desde las experiencias, más o menos compartidas, de historias tristes e historias de lucha.

Referencias citadas

- Benjamín, W. 1967. *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: Ed. Sur.
- Benjamin, W. 1991 [1936]. "El narrador". *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus Ed.
- Bouquet, M. 2000. "Figures of relations: reconnecting kinship studies and museum collections". En: *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 167-190.
- Briones, C. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, C. y A. Ramos 2005. "Audiencias y Contextos: la historia de 'Benetton contra los Mapuche' ". *E-misférica*, Hemispheric Institute of Performance and Politics, New York University, Issue 2(1), spring.
- Cañuqueo, L. 2005. "Los ngutram: relatos de trayectorias y pertenencias mapuches". *VI Congreso Internacional de Etnohistoria*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, noviembre.
- Carsten, J. 2000. "Introduction". Carsten, J. (ed.) *Cultures of*

- Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-36.
- Deleuze, G. 1989. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.
- Delrio, W. 2005. *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Quilmes.
- Delrio, W. y A. Ramos 2006. "Reunidos en Fütä Trawün. Agencias políticas y alianzas identitarias desde los parlamentos mapuches". *VIII Congreso Argentino de Antropología Social*, Universidad Nacional de Salta, septiembre.
- Foerster, R. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Golluscio, L. 2006. *El Pueblo Mapuche: Poéticas de Pertenencia y Devenir*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Koessler-Ilg, B. 2006 (Foerster, R. ed.). *Cuenta el pueblo mapuche. Crónicas del tiempo*. Santiago: Mare Nostrum Editores, Vol. 1
- Kohn, E. 2002. "Infidels, Virgins and the Black-Robed Priest: A Back Woods History of Ecuador's Montaña Region". *Ethnohistory* 49:3, 545-582.
- Latour, B. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lenton, D. 2005. "La cuestión de los indios y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política". *Historia de Nosotros. Políticas genocidas del estado argentino: campaña del desierto y guerra de la triple alianza*. Buenos Aires: Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2: 10-16.
- Ramos, A. (en prensa). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*, Buenos Aires: Eudeba.
- Ramos, A. y W. Delrio. 2005. "Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut". Briones, C. (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires:

Antropofagia, pp. 79-118

Rose, N. 2003 "Identidad, genealogía, historia". *Cuestiones de Identidad*. S. Hall y P. Du Gay (eds.) Buenos Aires: Amorrortu. pp.: 214-250.

Sider, G. 1997. "Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope among a Native American People". G. Sider y G. Smith, *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemorations*, Toronto: University of Toronto Press, 62-79.

Trouillot, M. R. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE UN PROGRAMA DE CAZA SUSTENTABLE¹

Mario Blaser

En 1999, después de cuatro años de respetar estrictamente una prohibición sobre la caza comercial, las comunidades Indígenas Yshiro del norte del Paraguay se enteraron que la actividad sería de nuevo permitida bajo la supervisión de la Dirección de Parques Nacionales. A través de su recientemente creada federación, la *Unión de las Comunidades Indígenas de la Nación Yshir*, los líderes Yshiro requirieron de la Dirección de Parques permisos para cazar carpincho (*Hydrochoerus hydrochaeris*), yacaré (*caiman sp.*), y anaconda (*Eunectes notaeus*). Al hacer este pedido fueron notificados que, aunque la institución estaba dispuesta a permitir la caza comercial, esta no podía emitir los permisos ya que carecía de los medios necesarios para enviar inspectores que supervisarán la actividad. Siguiendo el consejo dado por la Dirección de Parques, los líderes Yshiro buscaron el apoyo de Prodechaco, un proyecto de desarrollo sustentable financiado por la Unión Europea (UE) en Paraguay y que tenía como beneficiarios a los pueblos Indígenas. Los directivos de Prodechaco aceptaron proveer los medios para que se pudiera realizar la actividad con la condición que la cacería debería ser organizada en forma sustentable, y para que el concepto quedara claro uno de ellos lo explico así: “La población animal se tiene que mantener constante a través de los años. Vos cazas pero asegurándote que siempre van a haber suficientes animales para mañana.”

Teniendo como marco metodológico un ‘enfoque participativo,’ Prodechaco planteó la relación con la federación Yshiro como una asociación a la cual los Yshiro aportarían formas ‘tradicionales’ de usar los recursos naturales. Así, habiendo acordado sobre el objetivo de hacer la cacería sustentable, la

1 Este artículo es una traducción con ligeras modificaciones de un artículo en inglés a ser publicado en el Volumen 111 número 1 del 2009 de *American Anthropologist*.

federación Yshiro y Prodechaco dividieron tareas: los primeros promoverían una serie de discusiones en las comunidades Yshiro para poner en claro el objetivo de sustentabilidad del programa de caza y para organizar las operaciones de acuerdo con este objetivo; por su parte Prodechaco arreglaría con la Dirección de Parques los aspectos legales y técnicos de la temporada de caza, que desde entonces comenzó a denominarse como Programa de Caza Sustentable. En los meses siguientes, cada grupo participante contribuyó sus propias ideas, visiones y demandas al proceso de constituir el programa. Así, cuando el programa comenzó todo parecía indicar que todos los participantes estaban operando de acuerdo a una serie de parámetros comunes acerca de cual era la finalidad de este. Sin embargo dos meses después del comienzo el Programa de Caza Sustentable, Prodechaco y los inspectores enviados por la Dirección de Parques aseguraban que los cazadores Yshiro no estaban respetando las reglas que se habían acordado, convirtiendo así el programa en una 'devastación' y 'depredación' a medida que incursionaban en propiedades privadas y en territorio Brasileño (Gonzales Vera 2000a). Esta situación reveló que el programa de caza había estado basado en un desentendimiento acerca de cómo lograr la sustentabilidad de la población animal, aunque como mostraré luego, este desentendimiento fue de una clase particular.

Desentendimientos y conflictos asociados a los intentos de integrar Conocimientos Indígenas (Indigenous Knowledges, o IK, en la jerga de las organizaciones internacionales) en las agendas de conservación y desarrollo han sido analizados desde los marcos de la economía política y la ecología política (ver Ellen et al 2000; Fernando 2003; Martín and Vermeulen 2005; Spak 2005). Con sus inflexiones propias, y mas allá de su foco común sobre cuestiones de poder, ambos marcos analíticos tienden a ver lo que ocurre en estas situaciones en términos de epistemologías diferentes, es decir, que los conflictos y los desentendimientos ocurren entre perspectivas sobre el mundo, o formas de conocer el mundo, que son diferentes e interesadas en diversas formas. En este artículo intentaré desarrollar un tipo de análisis diferente, un análisis inspirado por un marco analítico emergente y que tentativamente llamaré ontología política. El término ontología política tiene dos significados interconectados. Por una parte, se refiere a las negociaciones que se dan dentro de un campo de poder en el proceso de gestación de las entidades que conforman un determinado mundo u ontología. Por otra parte, el término se refiere al campo de estudio que se enfoca en estas negociaciones pero también en los conflictos que se generan

cuando esos mundos u ontologías tratan de sostener su propia existencia al mismo tiempo que interactúan y se mezclan con otros diferentes. De esta manera, la ontología política reconfigura las tradicionales preocupaciones de la economía y la ecología política con cuestiones de poder y conflicto a la luz de la noción de ontologías múltiples que esta emergiendo del encuentro de trabajos etnográficos sobre ontologías Indígenas, por un lado, y etnografías de practicas científicas, por el otro.

El primer grupo de trabajos etnográficos ha subrayado los contrastes entre las ontologías Indígenas y la ontología moderna, especialmente en relación con la presuposición básica de esta ultima acerca de una división entre naturaleza y cultura y todo una gama de nociones asociadas a esta división, incluyendo las características que constituyen a una persona con agencia (ver Descola and Palsson 1996; Descola 1996; 2005; Ingold 2000; Viveiros de Castro 1998, 2004a,b; Bird-David 1999; Grim 2001).² La noción de ‘multinaturalismo’ asociada a este tipo de trabajo etnográfico y desarrollado por Viveiros de Castro (1998)) para describir filosofías Indígenas Amazónicas, es de particular interés para la ontología política y nos ayuda a resaltar sucintamente como esta difiere de la economía y la ecología política. Mientras la economía y la ecología política operan mayormente dentro del paradigma moderno ‘multiculturalista’ de acuerdo al cual existimos en un mundo (ciertamente atravesado por relaciones de poder) de una naturaleza (o ‘mundo real’) y muchas perspectivas culturales acerca de esa naturaleza, la ontología política opera dentro del paradigma ‘multinaturalista’ de que hay muchas clases de ‘naturalezas.’ Así, en contraste con la preocupación ‘multiculturalista’

-
- 2 Cuando hablo de la ontología moderna en singular sigo el uso común en la mayoría de las referencias citadas como parte del marco conceptual de la ontología política. Sin embargo soy conciente que este uso puede resultar problemático para varios colegas que argumentan que la modernidad no es singular sino múltiple (ver Eisenstadt 2002; Kahn 2001). En otro trabajo, un colega y yo argumentamos que la noción de modernidades múltiples es problemática en varios sentidos (ver Aparicio and Blaser 2008), sin embargo este debate excede el tema de este artículo. Así para los propósitos específicos de mi argumento será suficiente señalar que cuando me refiero a la ontología moderna me estoy refiriendo a la expresión dominante de los que Latour (1993) llama la constitución moderna que esta construida sobre la división naturaleza-cultura. En este sentido, mi uso el singular no excluye la existencia de otras ontologías que puedan operar en forma diferente de lo que describo aquí y sin embargo ser definidas como modernas por otros autores.

acerca de como diferentes culturas se arreglan para conocer el mundo, o acerca de si conocer el mundo es posible (ambas, preocupaciones epistemológicas), la preocupación multinaturalista es acerca de que clases de mundos existen y como se generan (una preocupación ontológica).

Las etnografías de practicas científicas han respondido a la pregunta de como se generan mundos u ontologías diferentes mostrando que “la realidad no precede a las prácticas mundanas con que interactuamos con ella sino que es formada por esas practicas” (Mol 1999:75).³ Siguiendo esta línea, Latour (1999:266-276) ha argumentado que los ‘hechos’ o lo “fáctico” (la real) es mejor concebirllos como ‘factiches.’ El término busca escapar la discusión modernista y estéril acerca de si las ‘cosas’ que vemos en el mundo son datos ‘facticos’ (objetos autónomos y puramente externos) o ‘fetiches’ (la objetivación o proyección de nuestras subjetividades). El término asume que ‘lo que existe’ es siempre el efecto permanente de prácticas o performances. Así, lo que llamamos un dato ‘fáctico’ (o realidad) es mejor concebirlo como un ‘factiche’ en el que la objetividad y la subjetividad (y por tanto la naturaleza, la cultura, la moralidad y la política) están enredadas unas con otras en un nudo indisoluble porque los datos ‘fácticos’ son al mismo tiempo reales y hechos, o mejor dicho, son reales porque están siendo hechos.

La variedad de formas concretas y potenciales de hacer ‘factiches’ (o realidades) fundamenta algunas ideas clave dentro del marco de la ontología política: la noción de que existen ontologías o mundos múltiples y la idea que estas ontologías o mundos no son entidades que existentes por si mismas sino mas bien son el producto de prácticas históricamente situadas, incluyendo aquellas prácticas asociadas con sus interacciones mutuas (ver también Haraway 1997; Law and Hassard 1999; Mol 2002). Sobre la base de estas ideas argumentaré que los ‘desentendimientos’ que ocurren cuando se intenta integrar conocimientos Indígenas y conocimientos científicos modernos pueden ser ejemplos de lo que Viveiros de Castro (2004a) llama equivocaciones sin control, “un tipo de falla comunicativa donde los interlocutores no están hablando de la misma cosa y no se dan cuenta.” Una equivocación sin control se refiere así a una falla comunicativa que ocurre no entre quienes comparten un mismo mundo sino entre aquellos cuyos mundos u ontologías son diferentes. En otras palabras, estos desentendimientos no suceden porque hayan diferentes perspectivas acerca del mundo sino porque los interlocutores no

3 Todas las traducciones al español son del autor.

se percatan que el otro esta en-actuando (y asumiendo) un mundo diferente. Por ejemplo, como mostraré aquí en mas detalle, la apariencia de un acuerdo acerca del significado de ‘caza sustentable’ tuvo como resultado el hacer invisible que ‘los animales’ – y por extensión, los mundos de los que son parte – eran entidades radicalmente diferentes para los Yshiro y para los burócratas y expertos involucrados en el programa de caza. Significativamente, en vez de generar un intento de establecer un acuerdo sobre bases mas sólidas, el descubrimiento que el programa se había basado en una equivocación genero una respuesta coercitiva por parte del gobierno Paraguayo que apuntaba a contener las conductas de los Yshiro, las cuales se consideraron irracionales (y por lo tanto amenazante). Sobre esta base argumentaré que los conflictos que se generan de esta clase particular de desentendimiento van más allá de luchas (complejamente interesadas) sobre la primacía de diferentes perspectivas culturales sobre la naturaleza o el mundo y de hecho involucran la en-actuación, estabilización y protección continua de mundos u ontologías diferentes pero conectadas asimétricamente.

La caza comercial, antes y ahora

El pueblo Yshiro vive en la parte noreste del Chaco paraguayo, sobre la ribera del río Paraguay. Aunque el estado Paraguayo comenzó afirmar su posesión del área a fines del siglo XIX, la presencia gubernamental se ha mantenido tenue hasta el presente. Bahia Negra, con 1,000 habitantes y una base militar, es el único pueblo en el área con algunos servicios gubernamentales. La única conexión con la mayoría de las comunidades Yshiro es através del río Paraguay, y lleva entre siete y ocho horas alcanzar la más lejana. La única conexión física regular que Bahia Negra tiene con el resto del país es un barco que viaja semanalmente desde la ciudad de Concepción en un recorrido de tres días.

La falta de presencia gubernamental ha sido la norma desde el siglo XIX ya que el estado Paraguayo se baso en empresas privadas para tomar control de los territorios Chaqueños que reclamaba como herencia del periodo colonial Español. Así, compañías madereras interesadas en el tanino y misiones religiosas, ayudadas por intervenciones policiales y militares puntuales, funcionaron como la cabeza de lanza del estado Paraguayo desde 1880s en adelante. En las primeras décadas del siglo XX, los Yshiro fueron incorporados (mas o menos forzadamente) como mano de obra barata de los obrajes madereros. Sin embargo, después de los 50s cuando las compañías madereras colapsaron, los Yshiro

terminaron asentándose en dos misiones y en unas cuantas estancias en la costa de río Paraguay. La mayoría de las tierras en el territorio Yshiro fueron vendidas a especuladores, lo cual permitió a los Yshiro acceso irrestricto a ellas hasta fines de los 80s cuando estas tierras comenzaron a ser vendidas de nuevo y convertidas en estancias ganaderas.

Luego del colapso de la economía maderera, los Yshiro comenzaron a depender en la caza comercial para su subsistencia, que se había vuelto progresivamente mas dependiente de productos de mercado (ver Susnik 1995; Renshaw 1996). La caza comercial se centraba en los patrones, autoridades locales, es decir Paraguayos civiles o militares, quienes por medio de un sistema de endeudamiento operaban como intermediarios entre los familias cazadoras y las fabricas que procesaban y exportaban los cueros. Es importante remarcar primero que la caza comercial era un 'negocio paralelo' para las autoridades Paraguayas, y segundo que la política dominante del estado Paraguay hasta los 90s fue la de promover la conversión del monte en tierras para agricultura y ganadería (ver Stunneberg 1993). Consecuentemente y en contraste con lo que paso con el comercio de pieles en Norte America (ver Feit 1995; Nadasdy 2003), en ningún momento la economía de caza comercial generó un interés por la conservación o el manejo racional de los recursos, y menos aún una preocupación por entender como los Yshiro concebían la cacería y los animales. Recién a fines de los 80s, cuando se hizo claro que varias especies estaban reduciéndose peligrosamente, el gobierno Paraguay comenzó a establecer prohibiciones de caza comercial. De todas maneras, con la connivencia de las autoridades locales involucradas en el negocio, los Yshiro continuaron cazando aunque en números decrecientes. Dos procesos permitieron a los Yshiro desprenderse progresivamente del sistema de endeudamiento y de la caza comercial. Uno fue el establecimiento de una comunidad libre de control externo en tierra recuperadas a mediados de los '80s; el otro fue la aparición en escena de la pesca comercial que ofrecía a los Yshiro acceso a un mercado sin intermediarios. Estos procesos, en combinación con controles más efectivos sobre el comercio internacional de vida silvestre, pusieron punto final a la vieja economía de caza a mediados de los 90s.

Mientras que la caza comercial no era algo nuevo para los Yshiro cuando estos hicieron el pedido a la Dirección de Parques para reiniciar la actividad, la forma en que esta sería llevada a cabo en el marco del programa de caza sustentable no tenía precedentes. Esta sería la primera vez para los Yshiro en que la caza comercial

se realizaría con el apoyo legal y técnico de ‘expertos’; con reglas establecidas por el gobierno; (supuestamente) como socios en vez de subordinados de otros participantes; y en el contexto de la reciente unificación de facciones internas. De hecho, una consecuencia importante de la creación de la comunidad independiente fue la formación de facciones entre los Yshiro. Lejos de la tutela de los misioneros, algunos Yshiro reiniciaron o intensificaron prácticas que habían sido abandonadas o habían permanecido ocultas por cerca de tres décadas. Estas practicas involucraban la comunicación con varias clases de seres poderosos a los que los Yshiro se refieren con el termino genérico de *ukurb’deio* (poderes o potencias). Siguiendo las instrucciones de los *ukurb’deio* acerca del la forma apropiada de comportarse hacia los otros (humanos y no humanos), los contornos de un grupo de ‘tradicionalistas’ comenzó a emerger entre los Yshiro.⁴ Mas tarde se generó un conflicto entre este grupo y otros miembros de la comunidad que veían estas prácticas como contrapuestas a su fe Cristiana y. mas generalmente, como un paso atrás en el ‘desarrollo’ del pueblo Yshiro. De esta manera se consolidaron dos facciones opuestas que eventualmente llevaron a la formación de dos comunidades separadas.

Aunque las diferencias entre facciones eran menos pronunciadas que lo que sus respectivos líderes argumentaban, estas diferencias mantuvieron a las comunidades Yshiro separadas y mas vulnerables a las fuerzas que comenzaron a cambiar la fisonomía del área en los 90s.⁵ Sin embargo, para 1999 aquellos que rechazaban fuertemente las practicas de los ‘tradicionalistas’ se habían convertido en una minoría haciendo así las diferencias entre los grupos aun menos pronunciadas y permitiendo las negociaciones que llevaron a la creación de la federación Yshiro que mencione en la introducción (ver Blaser 2004). Este era el

4 Observadores externos fueron los primeros en aplicar el rotulo de tradicionalistas pero luego los lideres de este grupo lo comenzaron a usar.

5 En 1991, Paraguay se unió al Mercosur, así se abrió las puertas a inversores Brasileños quienes comenzaron a comprar y usar las tierras en territorio Yshir que habían estado en manos de especuladores. El incremento del comercio asociado con el Mercosur también alimento grandes planes de desarrollo como la Hidrovia y la autopista bioceánica que conectará el atlántico al pacífico. Además de los planes de mega-desarrollo, la tala masiva que los nuevos dueños de la tierra realizaron generó la creación de varios planes internacionales de conservación medioambiental que como veremos afecto el acceso de los Yshiro a los recursos naturales.

contexto en el que, como había pedido Prodechaco (el proyecto financiado por la UE), los líderes Yshiro comenzaron a promover discusiones comunitarias acerca de la idea de hacer el programa de caza sustentable. Como veremos, la forma en que los Yshiro concibieron la sustentabilidad fue bastante diferente de la forma en que la concibieron los expertos y burócratas.

Sustentando la reciprocidad, conservando el Yrmo

En 1999, mientras estábamos en una salida de pesca con un amigo Yshiro le pregunté que opinaba de las regulaciones que sobre la pesca que había comenzado a establecer el gobierno hacia poco, servirían para mantener la población de peces? Como mi amigo me miro con perplejidad, seguí comentando que las autoridades decían que las restricciones impuestas eran para proteger el recurso y que este no desapareciera. Mi amigo contesto que esto no tenía sentido ya que la cantidad de peces en el río no tenía nada que ver con la cantidad que se pescara dado que los peces vienen con los pájaros de la lluvia (los Osasero). En tanto haya lluvia habrá peces. “Entonces porque piensas que ellos ponen estas reglas? Pregunte. Mi amigo respondió:

No sabes? En la Biblia dice que por el año 2000 los ricos se reirán de los pobres. Mira esos turistas que vienen en sus deslizadoras. Ellos son gordos, comen bien. Mira nosotros estamos flacos y nuestro niños a veces lloran porque no hay comida. Y el gobierno los deja llevar a ellos todo el pescado que ellos quieren pero no nos deja trabajar para alimentar a nuestros hijos. Ellos se ríen de nuestra pobreza.

Mi amigo no estaba perplejo acerca de la explicación dada para justificar las restricciones, que el como otros Yshiro había escuchado en la radio con anterioridad, lo que le sorprendió fue que yo expresara esta justificación sin cuestionarla. Con distancia luego me di cuenta que mi amigo había esperado que después de muchos años de trabajar con los Yshiro yo debería saber bien que esa justificación para las restricciones no representa las nociones que muchos de ellos tienen acerca de las relaciones entre humanos y animales y que, dado la distribución desigual de las consecuencias de las restricciones, uno debería estar preparado a asumir en dichas restricciones motivos no expresados. De hecho para muchos Yshiro la disponibilidad de fauna esta solo indirectamente

conectada con la forma en que los humanos la tratan.⁶ Por esto, antes de discutir como el programa de caza fue concebido en las comunidades Yshiro es necesario clarificar algunas concepciones implícitas de lo que, con cierta distorsión ya que este no es su objetivo, podríamos llamar la ‘conservación Yshiro.’

Los Yshiro llaman a su medio el *yrmo*, una palabra que connota tanto el monte como el mundo y el cosmos, que de acuerdo a varios ancianos esta gobernado por el principio de relacionalidad o la dependencia mutua de todo lo que existe. La reciprocidad entre todas las entidades que co-constituyen el *Yrmo* es fundamental para mantener el flujo de energía que lo sostienen. Es con este trasfondo que las formas Yshiro de entender las relaciones entre humanos y no-humanos, incluyendo los animales, deben ser comprendidas.⁷ Desde la perspectiva de muchos Yshiro, especialmente aquellos que se autodefinen como tradicionalistas, los animales individuales son el *abo* (emanación) del espécimen original de la especie, el *bahlut*. Los *bahluts* son una clase de *ukurb’deio* (poderes/potencias) con quienes los Yshiro ‘tradicionalistas’ re-establecieron o intensificaron comunicaciones cuando la primera comunidad independiente fue establecida. Generalmente los *bahluts* y los humanos mantienen relaciones de reciprocidad con la intermediación de los *konsabo* (hombres o mujeres chamanes). Los *bahlut* dan regalos a los *konsabo* que son de beneficio para toda la comunidad, por ejemplo, el poder de atraer animales hacia los cazadores, curar enfermedades o hacer que el monte fructifique. Estos ‘dones’ deben ser retribuidos por los *konsabo* en formas rituales que a menudo involucran a otros humanos en una red expansiva de reciprocidad y prestaciones que esta formada en buena medida por las instrucciones de los *bahluts*. No tomar en cuenta estas instrucciones puede tener resultados negativos en la forma de enfermedades, muerte, sequía y, especialmente relevante para nuestra discusión, la disponibilidad de animales. En el *yrmo* entonces el nexo mas critico entre la conducta humana y la disponibilidad de animales se da en la reciprocidad que debe primar en la red compuesta tanto por humanos como por *bahluts*. Si los animales no están disponibles significa que

6 Similares conceptos indígenas de ‘conservación/manejo’ han sido descriptos en otras regiones geográficas (ver Brightman 1987; Feinup-Riordan 1990).

7 Concepciones indígenas de redes de sociabilidad que trascienden la división naturaleza/cultura han sido bien documentados en America (see Arhem 1996; Cajete 2000; Descola and Palsson 1996; Descola 1996; Hallowell 1960; Reichel-Dolmatoff 1976; Rival 1993; Tanner 1979; Viveiros de Castro 2004b; Waters 2004)

en ciertos puntos de la red el flujo de reciprocidad esta fallando, usualmente esto sucede en una interfase humano-humano. La emergencia y expansión de la red de reciprocidad formada en parte sobre la base de las instrucciones de los *babluts* y otros *ukurb'deio* fue precisamente uno de los elementos que contribuyeron a la formación de un grupo tradicionalista relativamente identificable. Pero se debe señalar que esta forma de entender las complejas relaciones entre humanos y no-humanos no son compartidas por todas las personas en las comunidades Yshiro. Sin embargo, es remarcable que esta forma de comprender el yrmo se hizo presente cuando los líderes explicaron en reuniones comunitarias que uno de los objetivos del programa era asegurar que 'el numero de animales no disminuya' por la cacería. En efecto, ya fuera presentando estas ideas acerca del yrmo como una red de reciprocidad o no, en cada reunión la gente concluyo que si el viejo sistema de caza era usado para el programa, los animales comenzarían a desaparecer o disminuir como en el pasado cuando los patrones solo se preocupaban por sus ganancias. Por ejemplo un cazador con mucha experiencia dijo en una reunión: "Todos sabemos que los patrones pagan muy poco por los cueros, así que para mantener a tu familia tienes que cazar un montón de animales." Este comentario impulso a los lideres a aclarar que habría limites para el numero de cueros que un cazador estaría habilitado a comerciar. Esto a su vez genero un fuerte debate acerca de quien se beneficiaria del programa.

Era claro que los cazadores experimentados que poseyeran canoas y rifles serian los principales beneficiarios pero se plantearon argumentos acerca de las responsabilidades de la federación Yshiro hacia aquellos que habían apoyado su creación – prácticamente todas las personas. Se debe señalar que la federación se creó después de un proceso largo y muy movilizante durante el cual la mayoría de los Yshiro, con gran sacrificio personal, contribuyeron sus escasos recursos económicos para que los líderes viajaran a la capital, Asunción. En este proceso, la gente comenzó a referirse a la federación como un 'bebe' que necesitaba ser apoyado hasta que creciera y tuviera capacidad para apoyar y mantener a sus 'parientes.' Es en este contexto que alguna gente planteo en las reuniones comunitarias que la federación debía retribuir su apoyo. Estos planteos a su vez abrieron el debate más general sobre reciprocidad y los deberes hacia los otros. Por ejemplo, algunos preguntaron como las madres solteras y las viudas que no tenían parientes varones cercanos pero que sin embargo participaban en los rituales organizados por los konsaho se beneficiaria de la temporada de caza. Algunos ancianos señalaron el role de los

bahluts y los konsaho en una buena temporada de caza y, en una de las reuniones, Don Veneto, un konsaha muy prestigioso señalaos la contradicción de “querer que siempre esten animales abundantes pero sin compartir los regalos de los bahluts ampliamente.” Hasta un pastor Pentecostal dijo, “que hay acerca de nuestros vecinos paraguayos pobres que han compartido comida y herramientas con nosotros en los malos tiempos? Es de buenos cristianos no compartir con ellos ahora?” En síntesis, de una manera u otra la cuestión de mantener una reciprocidad amplia terminó primando en como los Yshiro concibieron como conservar los animales que pueblan el yrmo.

Después de largos debates, en el cual fueron sopesadas cuestiones como el principio de relacionalidad, las instrucciones de los bahluts, la oportunidad política, el dios Cristiano, la poción relativamente reforzada de los tradicionalistas y consideraciones económicas, un consenso emergió que la federación Yshiro debería obtener los derechos exclusivos para intermediar entre los cazadores y la industria exportadora. En esta posición la federación podría asegurar que los beneficios del programa de caza alcanzaran a cada hogar Yshiro y aun mas a algunos de sus vecinos Paraguayos, asegurando así la conservación de los animales que pueblan el yrmo.

Es importante subrayar que el yrmo que emergió de estas discusiones en las comunidades no era una entidad esencial fuera de la historia sino mas bien una performance muy particular y situada, era un ‘factiche.’ Recordemos que un factiche no es un objeto autónomo ni una proyección reificada de un sujeto sino una performance en la cual la objetividad y la subjetividad, así como la moralidad y la política, están indisolublemente ligadas. En la ontología política del yrmo, es decir, en las negociaciones involucradas en la performance que le dio existencia a este factiche en particular, varias elementos estaban incorporados. Además de los elementos mencionados antes, había también la novedad de concebir la reciprocidad entre humanos como mediatizada por la federación en vez de ser realizada a través de relaciones de persona a persona, y en general toda la noción de cómo asegurar la reciprocidad en el yrmo estaba influida por el hecho de que el programa era acerca de caza comercial, agregando así otro elemento de complejidad a la forma en que los Yshiro conciben la relacionalidad hoy en día. Tomando esto en consideración no es imprudente concluir que este yrmo en particular no podría ser el mismo que existía antes del contacto con los blancos, y probablemente antes del programa de caza sustentable. Sin embargo, y como veremos, este yrmo sigue siendo claramente

diferente a los diversos medioambientes que son preformados por burócratas y científicos.

Hay dos características del yrho que contrastan fuertemente con los medioambientes que le conciernen a la conservación promovida por burócratas y científicos. La primera característica es la centralidad que tiene la interfase humano a humano en la 'conservación Yshiro', la cual contrasta con lo que parece ser el foco central de la conservación burocrática/científica, es decir, las relaciones entre humanos y animales. En efecto, las reglas para la conservación parecen enfocarse en la cantidad de animales que pueden ser cazados, el tamaño y la edad y el periodo en el que pueden ser recolectados. Estas reglas se basan en 'estudios científicos' de la conducta animal, los patrones de reproducción y el tamaño de las poblaciones. Una vez que estos 'hechos' son establecidos, la tarea de las reglas para la conservación es adecuar la conducta humana a ellos. Aquí entra el segundo contraste, que es el grado de agencia que los no-humanos tienen en el yrho. En comparación, los animales que son parte del 'medioambiente' están más cercanos a ser objetos sin voluntad propia, lo que los moviliza es su 'naturaleza.' Precisamente porque se los concibe como objetos, sus conductas pueden ser tratadas como asuntos de facto y no como expresiones plenamente agentivas de las relaciones y comunicaciones que los animales mantienen con los humanos, entre otros seres.

Dada las características del medioambiente performado por burócratas y científicos, no sorprende que cuando las noticias de que se abriría una temporada de caza comercial llegaron a Bahía Negra, se levantaron las voces de unos biólogos de una ONG medioambientalista española que operaba en el área Yshiro. De acuerdo a estos biólogos, los estudios sobre la fauna local no se habían realizado apropiadamente y por lo tanto un programa de caza basado en ellos sería desastroso para el medioambiente. Para darles la tranquilidad de que el programa no sería un desastre, los líderes Yshiro invitaron a los biólogos a una de las reuniones donde los detalles del programa estaban siendo discutidos. Después de escuchar a los líderes explicar como planeaban ellos hacer el programa sustentable por medio de asegurar una reciprocidad amplia, uno de los biólogos le habló a los presentes:

Nos alegra mucho que estén usando sus tradiciones para organizar los trabajos. Nosotros no tenemos ningún problema con esto, al contrario creemos que esto es muy importante y bueno para las comunidades. Nuestro problema es con los estudios

acerca de los animales que se hicieron mal y que se están usando para abrir la temporada de caza. Ese es nuestro problema.

Para estos biólogos era irrelevante que de acuerdo a los Yshiro la sustentabilidad del programa estaba asegurada por su enfoque en la reciprocidad, en tanto ellos no pudieran comprobar que esta idea no contradecía sus propias concepciones científicas acerca de como funciona el medioambiente, la sustentabilidad del programa estaría en dudas. En otras palabras, los Yshiro podían *creer* lo que quisieran acerca del medioambiente pero las acciones basadas en estas creencias no deberían ir en contra de lo que los biólogos *sabían* acerca del medioambiente. Insatisfechos con la ‘credibilidad científica’ del programa de caza, los biólogos continuaron tratando de complicar el lanzamiento del programa por los burócratas de Asunción. Como veremos, aunque pivotando sobre versiones científicas de este, el medioambiente performado por estos burócratas también tenía sus inflexiones particulares.

Negociando la cultura, protegiendo el medioambiente

Cuando las Comunidades Yshiro concluyeron sus discusiones, la federación pidió a Prodechaco y la Dirección de Parques que se le otorgara el derecho exclusivo de intermediar entre los cazadores y la industria exportadora. Uno de los líderes explico que la exclusividad aseguraría que los beneficios fueran distribuidos ampliamente y aclaro: “Nuestros ancianos dicen que todos se tienen que beneficiar o los animales van a disminuir.” Los burócratas aceptaron el pedido pero no hicieron ningún esfuerzo para entender la lógica que ligaba la exclusividad en la intermediación con la conservación. Para ellos, así como para los biólogos españoles, dicha lógica era en realidad irrelevante para la sustentabilidad en la medida en que el pedido de exclusividad podía ser incorporado como un ‘rasgo cultural’ que no requería mas atención. Así, en la traducción de las discusiones comunitarias a la planificación legal y técnica, la lógica subyacente al pedido de exclusividad fue transformada en algo equivalente a preocupaciones acerca de gerenciamiento y ganancias económicas. Esto es evidente en un comunicado de prensa preparado por Prodechaco para contestar a los reclamos públicos de los medioambientalistas acerca de los peligros del programa de caza sustentable.⁸ En el comunicado,

8 Como la federación Yshiro fue invitada a firmar el comunicado ahí se perdió una oportunidad para aclarar la lógica de la demanda Yshiro de exclusividad en la intermediación. Sin embargo, sin la

Prodechaco afirmaba que los derechos exclusivos dados a la federación Yshiro asegurarían la sustentabilidad del proyecto porque los Yshiro “tienen mecanismos sociales basados en la reciprocidad que desalientan la acción individual” y por lo tanto harían mas fácil controlar que la caza se realizara de acuerdo a los parámetros establecidos por los expertos. También el comunicado declaraba que la mayor ganancia que la exclusividad generaría para los Yshiro podría ser reinvertida en el etnodesarrollo (ver periódico *ABC* Abril 6, 2000, p.6). Como veremos, la intención económica y gerencial que se atribuyo al pedido de exclusividad en la intermediación fue una traducción que permitió acomodar la demanda Yshiro dentro de lo que Prodechaco y la Dirección de Parques consideraban la protección del ambiente.

El mismo Prodechaco fue el producto negociado de las relaciones bilaterales de la Unión Europea y el Paraguay. Por eso, el medioambiente que esta institución tenía que conservar era un factiche que emergió (mas inmediatamente) del encuentro entre dos tipos de mediaambientes. Por un lado, estaba el medioambiente de la UE que incorporaba explícitamente la idea que la diversidad cultural y biológica estaban ligadas, e implícitamente demandaba del estado Paraguay que entregara grandes cantidades de tierras a los Indígenas para así conservar tanto el medioambiente como sus culturas. Por otro lado estaba el medioambiente del gobierno Paraguay que aparecía como un recurso poco explotado y que necesitaba el impulso privado apoyado por el estado para ser desarrollado. Dejando de lado los detalles de la negociación entre las dos partes quiero señalar brevemente que la ontología política del medioambiente que Prodechaco tenía que proteger implicaba mantener en equilibrio dos demandas: retener en alguna medida la conexión entre la diversidad cultural y la diversidad biológica y honrar el acuerdo tácito entre la UE y el gobierno Paraguay que las intervenciones de Prodechaco evitarían cuidadosamente antagonizar o inmiscuirse con los intereses de los poderosos terratenientes Paraguayos. Para hacer esto Prodechaco terminó promoviendo una revalorización puntual de practicas de uso de recursos naturales evitando señalar el contexto colonial que ahoga las formas de vida en las que dichas prácticas tienen sentido (Prodechaco 1998:153-154). Esta actitud se condice

previsión de lo que sucedería mas tarde, ni los lideres ni yo mismo consideramos de importancia critica el hacer dicha aclaración cuando tuvimos la oportunidad. En parte esto se debió a que como Poirier (2008:83) señala, los Indígenas han aprendido a no expresar aquellos aspectos de sus ontologías que pueden ser considerados, desde un punto de vista moderno, como poco serios.

con la tendencia dominante en los círculos conservacionistas donde los conocimientos y las prácticas medioambientales Indígenas son convertidas en paquetes de conocimientos discretos que pueden ser incorporados en la caja de herramientas de los expertos, generalmente como información (ver Banerjee and Linstead 2004; Briggs and Sharp 2004; Nadasdy 2003).

A la base de este tratamiento del conocimiento Indígena esta la noción 'multiculturalista' que discutí en la introducción, de acuerdo a la cual las diferencias culturales son negociables en última instancia porque son mutuamente conmensurables vía lo que es común a todos, el mundo o la 'realidad ahí afuera' (ver Povinelli 2001). Recordemos que en este sentido, el multiculturalismo excede la política liberal que tiene ese rotulo; en este caso se refiere al presupuesto ontológico moderno que las culturas son perspectivas mas o menos parciales acerca de una naturaleza o realidad única. Esta naturaleza o realidad única que todas las culturas comparten es lo que las hace mutuamente conmensurables. Mas específicamente en el contexto de la conservación, lo que hace a diferentes culturas conmensurables es el medioambiente. Teniendo una variedad de 'herramientas' (es decir, culturas) con que la conservación se puede realizar, el que uno use una u otra cultura es indiferente en tanto el medioambiente sea afectado en la misma manera. En otras palabras, la cultura es negociable pero el medioambiente no lo es. Sin embargo, es conveniente recordar que el medioambiente es un *factiche*, que en nuestro caso y dado la ontología política envuelta fue en buena medida formado bajo la demanda de no molestar el statu-quo económico-político Paraguay, y en particular a los terratenientes. Así, al arreglar las cuestiones técnicas del programa con la Dirección de Parques, Prodechaco insistió en que se prohibiera explícitamente la caza en propiedades privadas. La Dirección de Parques a su vez quería el mecanismo más simple de control y por lo tanto insistió en restringir los permisos de caza solo a los Yshiro.

Después de larga negociaciones y un atraso de dos meses, el programa de caza comenzó con un marco legal y técnico que aparentemente tomaba en cuenta los intereses de todos los participantes ya que establecía: la prohibición de caza en propiedades privadas (como lo había pedido Prodechaco); una restricción que solo permitía cazar a los Yshiro (como había pedido la Dirección de Parques); y la exclusividad en la intermediación (como había pedido la federación Yshiro). Como sabemos por la introducción de este artículo, dos meses mas tarde el personal de Prodechaco y de la Dirección de Parques estaban planteando que el programa se había convertido en depredación y devastación provocada

por los Yshiro y por cazadores Paraguayos. También adelanté que estos sucesos evidenciaron que un elemento central de la ontología política del programa de caza había sido lo que Viveiros de Castro (2004a) llama una ‘equivocación sin control,’ una clase particular de malentendido que sucede no porque hay perspectivas diferentes acerca del mundo sino porque hay diferentes mundos y esto no se reconoce.

La ‘conservación Yshiro’ (implícita en el pedido de exclusividad) implicaba una serie de presupuestos que, basados en el principio de relacionalidad eran profundamente subversivos de las preocupaciones dominantes que las otras partes habían introducido en el programa. El primero de estos presupuestos, implícito en la crítica de mi amigo a las regulaciones de pesca impuestas sobre los Yshiro mientras los ricos son dejados hacer, indica que a nadie se debe negar los medios para mantenerse, mas aun considerando la generosidad de los bahluts que dan los animales. El segundo presupuesto indica que una relación responsable entre humanos hace que el acceso a los recursos para la supervivencia debe ser inclusivo y no exclusivo. Como vimos, una preocupación central en las comunidades fue a quien se debería incluir en la distribución de beneficios del programa para asegurarse que las redes de reciprocidad estaban siendo respetadas. El tercer presupuesto indica que la disponibilidad futura de los animales depende en gran medida de cómo estas responsabilidades entre humanos son honradas en el presente.

Seguir la lógica de estos presupuestos hasta sus ultimas consecuencias implica que la ‘conservación Yshiro’ esta al menos en conflicto sino directamente en contradicción con la propiedad privada, valores de mercado y aun de jurisdicciones internacionales que estaban implícitas en los reglamentos del programa de caza. Sin embargo, los otros participantes en el programa ni siquiera sospecharon que estos presupuestos estaban a la base del pedido de exclusividad hecho por la federación Yshiro. Por el contrario, los otros participantes asumieron que el pedido expresaba preocupaciones e intereses similares a los suyos (es decir, eficiencia, gerenciabilidad y ganancias económicas) y dieron forma al programa en función de dicha presunción. Los lideres Yshiro por su parte encontraron dificultades en explicar a sus comunidades como reglas tales como la restricción sobre los cazadores Paraguayos, la prohibición de cazar en propiedad privada o la demandas de respetar jurisdicciones nacionales, se relacionaban

con el objetivo de sustentabilidad.⁹ En consecuencia, la gente en las comunidades actuó sin consideración por estas reglas que parecían estar completamente desconectadas del problema central de honrar las relaciones de reciprocidad. Por ejemplo, madres solteras se asociaron con vecinos Paraguayos con quienes las comunidades tenían relaciones de amistad y confianza y quienes poseían los elementos necesario para rastrear y cazar animales. Por hacer esto los Yshiro fueron acusados de vender las cuotas de caza, implícitamente argumentando que el pedido de exclusividad no tenía nada que ver con las nociones de conservación Yshiro sino con sacar la ‘carta cultural’ para incrementar sus ganancias (Gonzales Vera 2000b). Finalmente, y aunque los Yshiro y los cazadores Paraguayos no cazaron mas allá de la cuota establecida por los estudios de población animal, su desconsideración hacia la propiedad privada y las jurisdicciones nacionales termino siendo vista como depredación y devastación medioambiental.

Evidentemente, la conservación Yshiro’ no fue reconocida mas que como un interés traducible como equivalente a los intereses de los otros participantes del programa y así fue subordinada y reducida a la forma de entender la conservación de esos otros participantes. Pero una vez que se hizo claro que esta traducción estaba basada en una equivocación, la conservación Yshiro fue vista ya sea como una manipulación inteligente de la cultura o como basada en el error. En cualquier caso, se hizo evidente que la conservación burocrática/científica podría ser establecida entre los Yshiro solo por medio del uso o la amenaza de fuerza. No sorprenderá entonces saber que comenzando en el 2001, el gobierno Paraguay creó la Secretaria del Ambiente, estableció la oficina del fiscal ambiental, y reforzó la vigilancia policial en el área de los Yshiro, esto además de declarar la mayor parte del territorio Yshiro una reserva de biosfera y de establecer sin ninguna consulta un Parque Nacional cerca de la comunidad Yshiro mas grande.

Encuentros ontológicos, equivocaciones, y los límites de lo negociable

Debido a las performances diferentes que los trajeron a la existencia, el *yrimo* y el medioambiente se encontraron en el programa

9 Nunca antes los Yshiro (ni los viejos patrones de caza) se preocuparon de saber si donde cazaban era propiedad privada o no, ni tampoco los dueños pusieron obstáculos para la caza. Esto era así porque el uso efectivo de la tierra solo comenzó cuando la vieja economía de caza comenzó a declinar.

de caza sustentable como mundos u ontologías diferentes. Hablar de diferentes mundos u ontologías no es otra manera de reins-talar las viejas nociones antropológicas, largamente criticadas, de culturas autocontenidas y claramente delimitadas. Los mundos y las fronteras que los delínean tienen que ser trazados constantemente pues están un constante proceso de devenir que involucra sus interacciones mutuas (ver Strathern 1996), incluyendo en estas las equivocaciones sin control que se generan. En nuestro ejemplo, aquellos que manejaban los aspectos técnicos y legales del programa de caza concibieron que su rol era hacer equivalentes los diversos intereses o perspectivas de los Yshiro, Prodechaco y la Dirección de Parques por medio de un medioambiente que (supuestamente) existía independientemente de ese encuentro de las partes - mientras que en realidad este medioambiente fue tomando forma en el mismo procesos de establecer las equivalencias. De este modo, los expertos no podían ver que los derechos exclusivos de intermediación que habían reclamado los Yshiro eran un indicador de la presencia de otro mundo, el *yrmo*. Argumentaré que la particularidad de este caso de ‘equivocación sin control’ – y las respuestas generadas cuando la equivocación se hizo evidente – revela que el mundo u ontología moderna se sostiene por medio de performances que tienden a suprimir y/o contener las performances de otros mundos.

En el contexto de arreglos de co-manejo de vida silvestre, Paul Nadasdy (2003:114-221) ha demostrado que aun cuando los burócratas y expertos pueden entender y sentir simpatía hacia los conocimientos Indígenas, estos conocimientos terminan siendo dejados de lado porque a menudo contradicen los presupuestos sobre los que están basados las preocupaciones e intereses burocráticos y científicos. Como hemos visto, este fue el caso con los burócratas involucrados en el programa de caza y también con los biólogos que se opusieron al programa. En otras palabras, estas diferentes performances del medioambiente, aunque antagónicas, tenían algo en común: la relación jerárquica que establecían con el *yrmo*. Esta jerarquía estaba basada en lo que Latour (1993) llama la constitución moderna. Para mis propósitos aquí quiero recordar un aspecto del argumento de este autor: que lo que el llama las dos “Grandes Divisiones” centrales a la constitución moderna están intrínsecamente conectadas. El dice:

La Gran División Interna [entre Naturaleza y Cultura] da cuenta e la Gran División Externa [entre Nosotros y Ellos]: nosotros [los modernos] somos los únicos que diferenciamos absolutamente entre Naturaleza y Cultura, entre Ciencia y Sociedad,

mientras que a nuestros ojos todos los demás – ya sean Chinos o Amerindios, Azande o Baruya – no pueden realmente distinguir los que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de los que es cosa, lo que viene de la Naturaleza en sí de lo que sus culturas requieren (Latour 1993:99. Mi traducción).

Precisamente, al descartar la ‘conservación Yshiro’ como si fuera irrelevante, un producto de la mala fe o el error, los biólogos y burócratas implícitamente reclamaban para sí una posición epistemológica superior porque no estaba distorsionada por la cultura (o intereses mezquinos). Sin embargo para que esta idea pudiera sostenerse, otra idea tiene que haberse establecido primero: que el medioambiente es uno, la realidad externa. Aquí es donde el conflicto generado por el programa de caza se revela como ontológico mas que como epistemológico, ya que los que esta en juego no son perspectivas culturales diferentes acerca del mundo sino el propio presupuesto de que este mundo de una naturaleza y varias culturas - y no un mundo relacional de humanos y no-humanos plenos de agencia - es la realidad ultima. Así, aun si los biólogos y burócratas dijeran que su manera de conocer el medioambiente es una mas (ni superior ni inferior a la de los Yshiro), la división ontológica moderna entre cultura y naturaleza, implícita en la posición multiculturalista, se impone sobre una ontología que no opera sobre la base de dicha división.

Pero, como se consigue la unidad del medioambiente como una realidad única externa a pesar de las diversas performances que hay de él? A través de lo que Mol (2002) llama coordinación y distribución: operaciones por medio de las cuales performances diferentes se mantienen unidas como una entidad única o, por el contrario, se las mantiene separadas para evitar interferencias mutuas. Brevemente, la coordinación funciona por medio de agregar las performances diferentes como si fueran perspectivas múltiples sobre un mismo objeto (la idea es que a mayor numero de perspectivas que se agreguen se tiene una imagen mas acertada de la realidad) o sino por medio de descartar perspectivas disonantes (la idea es que algunas perspectivas son erróneas). La distribución funciona por medio de mantener separadas performances diferentes de forma tal que las disonancias entre ellas no se conviertan en choques en los cuales se tiene que adjudicar a alguna el status de verdad para mantener la unidad de un objeto. Mi argumento es que la incorporación de conocimientos Indígenas en el manejo de recursos naturales, así como

la posición multiculturalista' en que se basa esta política, tienen efectos de coordinación y distribución que aseguran la unidad de factiches específicos y, mas generalmente, protegen la constitución moderna.

Para los biólogos españoles, la forma 'cultural' de entender el medioambiente de los Yshiro era interesante y debería preservarse, pero también debía ser 'distribuida' (es decir, mantenida aparte) de las practicas concretas de conservación. Para Prodechaco y la Dirección de Parques, la 'conservación Yshiro' fue (inicialmente) simplemente otra perspectiva sobre el medioambiente que podía se 'coordinada' (agregada) con las propias. En cualquiera de los casos, en tanto los presupuestos ontológicos de la demanda de exclusividad de los Yshiro pudieran mantenerse entre paréntesis, parecía que estos presupuestos se podían agregar o mantener aparte sin complicaciones. Pero cuando estos presupuestos se hicieron manifiestos a través de conductas que no se podían soslayar fueron dejados de lado y silenciados. Esto pareció una respuesta razonable de parte del gobierno. En efecto, ya sea por estar basadas en el error o la mala fe, las conductas de los Yshiro justificaron el establecimiento de controles mas rígidos basados en ultima instancia en la presencia coercitiva de fuerzas policiales. Como lo ha argumentado Elizabeth Povinelli (2001) la restricción en el uso de coerción dentro del paradigma que plantea que las culturas diferentes son igualmente validas se aplica en la medida en que los Indígenas se comporten dentro de los límites de los que es razonable y concebible. Estos limites están definidos por la realidad exterior, en este caso seria el medioambiente que fue formado por los burócratas y los expertos en el contexto del programa de caza sustentable.

Bajo esta luz podemos apreciar que en el proceso de coordinar y distribuir diferentes performances de realidad, el multiculturalismo tolerante al mismo tiempo delimita los términos de los que es razonable y concebible y hace aparecer la coerción como una respuesta razonable frente a las conductas irracionales. El multiculturalismo asegura así que las performances de otras realidades no interferirán o desafiarán la unidad de la realidad 'externa.' La importancia que tiene el proteger esta unidad de la realidad externa para la ontología moderna se hace evidente si uno considera que la consecuencia de aceptar la existencia de ontologías o mundos múltiples seria el fin de la Gran División Interna entre cultura y naturaleza y, por lo tanto, de la característica fundamental que diferencia (y supuestamente hace superior) a los modernos en relación con los otros. En esta línea de argumento varios exponentes de el programa de investigación sobre moder-

nidad/colonialidad (ver Dussel 1995, 1998; Escobar 2003) han argumentado que la división moderna entre Naturaleza y Cultura y la división entre moderno y no-moderno son co-emergentes y co-dependientes. Esto significa que la performance de un mundo en el que la naturaleza (o realidad externa) y la cultura están absolutamente diferenciados requiere mantener bajo control el riesgo que supone la existencia de otros mundos.

A la luz de este argumento es importante remarcar que las implicancias políticas de tratar a las ontologías Indígenas seriamente van más allá de los manejos micro-políticos de una determinada institución o proyecto e incluyen la política más amplia de la colonialidad inherente a la ontología moderna. De hecho, si los mundos u ontologías Indígenas son tomados con seriedad, la constitución moderna colapsaría. Esta es la razón por la que en la práctica el enfoque multicultural pone la carga sobre los mundos diferentes al decirles “se otro así no nos anquilosamos, pero hazlo en forma tal que no nos deshagamos, es decir hazte aceptable para nosotros” de otro modo “el mensaje indica las consecuencias de negarse a ser aceptable: represión legal, económica y social” (Povinelli 2001:329). Todo lo cual corresponde al caso Yshiro como hemos visto precisamente porque las practicas asociadas con el yrmo constituyen, desde una perspectiva moderna, una anomalía recalcitrante que constantemente hace evidente lo que la modernidad no puede negociar seriamente sin deshacerse: es decir, la existencia de mundos u ontologías múltiples.

El conflicto que se generó por el programa de caza señala la necesidad de entender estas situaciones desde una perspectiva de ontología política que se enfoque en las dinámicas de poder producidas en el encuentro entre una ontología moderna dominante y las ontologías indígenas en sus manifestaciones practicas concretas. Las diversas ontologías políticas que dieron forma a los mediaambientes de los burócratas y los expertos ponen en evidencia que los factiches modernos – así como cualquier factiche – son variadamente interesados y por tanto no son enteramente coherentes entre si. Sin embargo esto no debería cegarnos con respecto al substrato común que provee la presuposición multiculturalista que los sostiene. De hecho, mientras que los desacuerdos entre gente que comparte los mismos presupuestos ontológicos pueden ser muy significativos para ellos, desde una perspectiva Indígena estos desacuerdos pueden ser menos significativos que sus puntos en común. Por lo tanto, desde la perspectiva de la ontología política uno no debe nunca asumir que lo que esta en juego en un conflicto o negociación son diferencias culturales acerca de un mundo común, mas bien es

importante el prestar atención a la posibilidad de que lo que este en juego sean mundos diferentes. De otro modo una arriesga el caer en la trampa de las equivocaciones sin control y así reducir otros mundos al nuestro. Como he tratado de mostrar aquí, y otras etnografías de encuentros ontológicos revelan (ver Clammers et al 2004; Cruikshank 2005; de la Cadena 2007; Nadasdy 2007; Poirier 2008; Povinelli 1995), esta reducción no es inocua, mas bien sienta las bases para continuar la subordinación de otros mundos. Así, una pregunta critica es que implicaría el hacer una antropología que evite la trampa de las equivocaciones sin control? Mientras que no puedo tratar este tema aquí quiero remarcar que esta es tal vez la pregunta fundamental a la que el futuro desarrollo de la ontología política debe responder. Puesto de otra manera, como damos cuenta de los encuentros ontológicos cuando para contar algo siempre operamos sobre una base ontológica? Espero que este artículo invite a los lectores a encarar este desafío.

Agradecimientos

Las ideas presentadas aquí son el producto de la colaboración con varios colegas que sin necesariamente acordar con este rotulo están contribuyendo a dar forma al campo de la ontología política. Ellos son Marisol de la Cadena, Arturo Escobar, Harvey Feit, Justin Kenrick, Brian Noble y los miembros del Colectivo Crabgrass. Elena Yehia me ha impulsado a valorar las posibilidades inherentes a la ontología política. A todos ellos mi profundo agradecimiento. Las debilidades e inconsistencias en el argumento son enteramente mías.

Referencias citadas

- Aparicio, Juan, and Blaser, Mario. 2008. The "Lettered City" and the Insurrection of Subjugated Knowledges in Latin America. *Anthropological Quarterly* 81(1): 59-94
- Arhem, Kaj. 1996. The Cosmic Food Web: Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. In *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (eds) P. Descola and G. Palsson. London: Routledge. pp.185-204.
- Banerjee, Subhabrata Bobby, and Stephen Linstead. 2004. *Masking Subversion: Neocolonial Embeddedness in Anthropological Accounts of Indigenous Management.*

Human Relations 57(2):221-247.

Bird-David, Nurit. 1999. "Animism" Revisited - Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40(sup.):67-91.

Blaser, Mario. 2004. Indígenas del Chaco Paraguayo: Proyectos de Vida o Proyectos de Desarrollo? *Suplemento Antropológico*. 39(1): 193-229.

Briggs, John, and Joanne Sharp. 2004. Indigenous Knowledges and Development: A Postcolonial Caution. *Third World Quarterly* 25(4):661-676.

Brightman, Robert. 1987. Conservation and Resource Depletion: The Case of the Boreal Forest Algonquians. In *The Question of the Commons: the Culture and Ecology of Communal Resources*. B. McCay and M. Acheson, eds. Pp. 121-141. Tucson: University of Arizona Press.

Cajete, Gregory. 2000. *Native science: natural laws of interdependence*. Santa Fe, N.M.: Clear Light Publishers.

Clammer, J. R., Sylvie Poirier, and Eric Schwimmer. 2004. *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations*. Vol. 25. Toronto: University of Toronto Press.

Cruikshank, Julie. 2005. *Do Glaciers Listen? : Local Knowledge, Colonial Encounters and Social Imagination*. Vancouver: UBC Press.

De la Cadena, Marisol. 2007. El movimiento Indígena-Popular en los Andes y la Pluralización de la Política. Una Hipótesis de Trabajo. *Forum* 38(4):36-38.

Descola, Philippe. 2005. *Par-Delà Nature Et Culture*. Paris: NRF: Gallimard.

Descola, Philippe. 1996a. Constructing Natures: Symbolic ecology and social practice. In Descola, P. and Pálsson, G. (Eds.). *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge. Pp. 82-102.

Descola, Philippe. 1996b. *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. New York: New Press.

Descola, Philippe and Gísli Pálsson (eds.). 1996. *Nature and*

- Society: Anthropological Perspectives. London; New York: Routledge.
- Dussel, Enrique. 1995. *The Invention of the Americas: Eclipse of "the other" and the myth of modernity*. New York: Continuum.
- Dussel, Enrique. 1998. *Beyond Eurocentrism: The World System and the Limits of Modernity*. In Miyoshi Masao and Frederick Jamieson (Eds.). *The Cultures of Globalization*. Durham: Duke University Press. Pp. 3-31.
- Ellen Roy; Peter Parkes; and Alan Bicker (eds.). 2000. *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations*. Amsterdam: hardwood academic publishers.
- Eisenstadt, Shmuel. 2002. *Multiple Modernities*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Escobar, Arturo. 2003. 'Worlds and Knowledges Otherwise': The Latin American Modernity/Coloniality Research Program." *Cuadernos del CEDLA* 16: 31-67.
- Feit, Harvey. 1995. *Hunting and the Quest for Power: The James Bay Cree and Whitemen in the Twentieth Century*. In *Native Peoples: The Canadian Experience*. R. Bruce Morrison and C. Roderick Wilson, eds. Pp. 181-223. Toronto: McClelland & Stewart.
- Fernando, Jude. 2003. NGOs and production of indigenous knowledge under the condition of postmodernity. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 590(0), 54-72.
- Fienup-Riordan, Ann. 1990. *Original Ecologists? The Relationship Between Yup'ik Eskimos and Animals*. In *Eskimo Essays: Yup'ik Lives and How We See Them*. Pp. 167- 191. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Gonzales Vera, Roque. 2000a. *Cazadores invaden pantanal Brasileño*. ABC Color, July 30:18.
- Gonzales Vera, Roque. 2000b. *Indígenas vendieron cupos a cazadores de Bahia Negra*. ABC Color, August 1: 18.
- Grim, John (ed.). 2001. *Indigenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Community*. Cambridge,

- MA: Distributed by Harvard Press for the Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School.
- Hallowell, Irving. 1960. Ojibwa Ontology, Behavior, and Worldview. In *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. S. Diamond, ed. Pp. 19-52. New York: Columbia University Press.
- Haraway, Donna Jeanne. 1997. Modest-Witness@Secon_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse. New York: Routledge.
- Kahn, Joel. 2001. 'Anthropology and Modernity' (with CA Comment)", *Current Anthropology* 42(1): 651-680.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. New York; :London, U.K.: Routledge.
- Latour, Bruno. 1999. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 1993. *We have Never been Modern*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Law, John, and John Hassard. 1999. *Actor Network Theory and After*. Boston, Mass.: Blackwell Publishers.
- Martin, George and Saskia Vermeulen. 2005. Intellectual property, indigenous knowledge, and biodiversity. *Capitalism, nature, socialism*, 16(3): 27-48.
- Martinez-Alier, Joan. 2002. *The Environmentalism of the Poor*, Cheltenham: Edward Elgar.
- Mol, Annemarie. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.
- Mol, Annemarie. 1999. Ontological Politics. A Word and Some questions. In Law, John, and John Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After*. Boston, Mass.: Blackwell Publishers. Pp 74-89.
- Nadasdy, Paul. 2003. *Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*. Vancouver: UBC Press.

- Nadasdy, Paul. 2007. The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality. *American Ethnologist* 34(1):25-43.
- Poirier, Sylvie. 2008. Reflections on Indigenous Cosmopolitics-Poetics. *Anthropologica* 50: 75-85.
- Povinelli, Elizabeth A. 2001. Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability. *Annual Review of Anthropology* 30:319-335.
- Povinelli, Elizabeth A. 1995. Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. *American Anthropologist* 97(3):505-518.
- Prodechaco. 1998. Plan Operativo Global. Volumen II: Informe Principal. Asunción: Prodechaco.
- Raichel-Dolmatoff, Gerardo. 1976. Cosmology as Ecological Analysis: a view from the rainforest. *Man* 11(3): 3007-318.
- Renshaw, John. 1996. Los Indígenas Del Chaco Paraguayo: Economía y Sociedad. Asunción: Intercontinental Editora.
- Rival, Laura. 1993. The Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest. *Man* 28(4):635-652.
- Spak, Stella. 2005. The position of indigenous knowledge in Canadian co-management organizations. *Anthropologica*. Special Issue: Co-management and indigenous communities: Barriers and bridges to decentralized resource management, 47(2), 233-246.
- Strathern, Marilyn. 1996. Cutting the Network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(3):517-535.
- Stunnenberg, P. 1993. Entitled to Land: The Incorporation of the Paraguayan and Argentinean Gran Chaco and the Spatial Marginalization of the Indian People. Saarbrücken: Verlag breitenbach Publishers.
- Susnik, B. 1995. Chamacocos I: Cambio Cultural. Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbero.
- Tanner, Adrian. 1979. Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree

Hunters. New York: St. Martin's Press.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004a. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* (2)1: 3-22.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004b. Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian cosmologies. *Common Knowledge*; (10)3: 463-484.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-488.

Waters, Anne. 2004. *American Indian thought : Philosophical essays*. Malden, MA: Blackwell Pub.

K'e, Hozhó, and Non-governmental Politics on the Navajo Nation: Ontologies of Difference Manifest in Environmental Activism

Dana E. Powell¹ & Andrew Curley²

Introduction

Like many other American Indian tribes in the United States, customary practices of governance on the Navajo Nation have been reshaped over time in order to streamline governance and mirror the very system that many hold responsible for ongoing colonial conditions in U.S.-tribal relationships. This disjuncture often generates friction between the informal Navajo “grassroots” and formal Navajo tribal council, but at the same time creates an opening for seeing other forms and practices of politics that proliferate in contemporary Navajo (Diné) society. One of the central points of friction generating non-governmental forms of political action is the question of what modes of “development” are most appropriate for the Diné and their land, *Diné Bikeyah*. As others have recently shown, this problem is not uncommon in indigenous communities, particularly so in regions rich in minerals and other natural resources (Gedicks 2001, LaDuke 2006, Sawyer 2004, Tsing 2005). In our intellectual collaboration as a Diné (Navajo) and a non-Native researcher, we are finding that this political debate over the question of “development” is perhaps more a problem of differing, and possibly incommensurate ontologies and epistemologies than it is a disagreement over specific development technologies. Furthermore, within this zone of difference, the boundaries between “modern” and “indigenous,” as well as “Western” and “Diné” are increasingly blurred and redefined through the shifting social practices of governance and environmentalism.

1 PhD Candidate, Dept. of Anthropology, Univ. of North Carolina-Chapel Hill. depowell@email.unc.edu.

2 Researcher, Diné Policy Institute, Navajo Nation.
curley.andrew@gmail.com

In this paper, we explore how non-governmental political action on the Navajo Nation, and environmental activism, in particular, is organized around the perennial question of development, and the ontological frictions that produce and continue to shape these debates. At the same time, we suggest that these ontological differences are never complete or total, but in fact are the result of historical processes of lived experience, as much dependent upon the circulations of “outside” forces such as popular culture, higher education, global pan-Indigenous movements, and the traveling discourses of environmentalism, climate change, and environmental justice, as upon anything inherently Diné. The effects of such global forces work to produce political actors who very often move and operate across the boundaries of well-worn categories such as “tradition” and “modernity,” “grassroots” and “governmental.” The experience of indigeneity itself is forged in and through encounters, always a relational, unpredictable, and “open-ended process,” as others have shown (see de la Cadena and Starn 2007). The result is a process of frictions, fractures, and flows of political action, in which differing senses of what the world is and should be (what we herein call “ontologies”) generate an opening for exploring how a sense of unique identity (what it means to be specifically Diné) is being worked out through environmental activism and contested interpretations of ethics, “nature” and “culture.” In this sense, social movement actors are contributing in an active and meaningful way to local, regional, and national debates on the future of particular extractive industries (in this case, mining) on indigenous territories. The knowledge they bring forth and mobilize is, we will show, integral to the Nation-wide debates on the future of energy for the tribe and the region. Through this paper, we aim to contribute to the interdisciplinary fields of social movements studies and development studies, which have largely overlooked, as Bebbington points out, “the roles of rural social movements in mediating the effects of large scale capital investment on rural livelihoods and territorial change” (Bebbington et al 2008: 4). Like others (see Escobar 1998 and Hess 2005), we view the work of social movements to be crucial in shaping the discourse, knowledge, and future of not only how development technologies are implemented (or not) in particular places, but how the very conceptual framework of “development” itself is thought, spoken, and transformed.³

3 This emphasis on understanding social movement actors as producers of knowledge follows work of Powell and other co-authors elsewhere. See for instance, Casas-Cortés, M., Osterweil, M. and Powell, D. “Blurring

This work is based on our independent ethnographic, policy, and historical research; on Curley's work with a Navajo policy institute; on Powell's preliminary dissertation research; and our engaged and collaborative research with environmental groups on the reservation. We locate our work as one collaborative node within a very active network of other researchers, activists, policymakers, and intellectuals exploring similar problems of "development." We hope this discussion contributes to what we believe is one of the most pressing political and theoretical issues facing the Navajo Nation as well as indigenous communities across North America.

In what follows, we first offer a very brief overview of the Navajo Nation, followed by a cursory historical summary of the emergence of the tribal government and the concurrent emergence of non-governmental politics on the Navajo Nation during the 20th century. We then consider some of the more recent difficulties that have arisen in the process of attempts to translate a set of customary, previously unwritten, ethical principles into modern tribal governance and policies and how these principles have been taken up by non-governmental Navajo actors – environmental groups, in particular – to advance what we identify as an "ontology of difference," which becomes manifest in their movements against extractive industries on the reservation. Finally, we look at how such ontological frictions occur not only between Navajo and non-Navajo worldviews, but also between activists and tribal leaders, as well as in the internal differentiations among environmental groups themselves. The common denominator throughout the discussion is the question of "development," and how differing experiences and analyses of what is real confront one another in the pursuit of an answer.

Background of the Navajo Nation

Located on a semi-arid, high desert plateau in the American Southwest, the Navajo Nation is the largest American Indian reservation in the United States, with a land base at 27,000 square miles, roughly the size of Ireland. The Navajo Nation has the second-largest population among American Indian tribes, numbering close to 300,000 enrolled members. Yet only slightly more than half of tribal members currently live on the reservation, with much of this out-migration caused by a lack

of employment opportunities close to home. The Navajo (who call themselves *Diné*, or “The People”) maintain their language, ceremonies, creation stories, and other cultural practices, despite (and perhaps because of) centuries of contact and change. After the United States military displaced and incarcerated the Diné in the 1860s at Bosque Redondo in eastern New Mexico, their reservation was formally established in 1868 through a “treaty”⁴ with the U.S. government. This treaty returned the Diné to their ancestral homeland, *Diné tah* -- the land between the “four sacred mountains.”

Notably, the Diné are among the very few Native North American tribes that were displaced by the U.S. government and then returned to their ancestral homeland, as opposed to being removed onto a “reservation” in foreign terrain⁵. This centuries-old occupation of the same territory has forged a deep and historical sense of place and dwelling among the Diné, evident in the stories, ceremonial practices, and place-names that animate and give meaning to the landscape.⁶ Historically, the Diné traded with neighboring tribes and incorporated refugees from the Pueblo and Spanish colonial wars of the 17th and 18th centuries into their society and clan system prior to American expansionism in the 19th century (Iverson 2002: 14). And yet, despite the fractures and frictions of internal difference, the Diné have retained a strong sense of what it means to be uniquely Diné. This sense of uniqueness is perhaps no more evident than in late 20th and

4 A treaty between the United States and American Indian tribes is not similar to treaties between two equal sovereigns. Rather, since the “Marshall Trilogy,” or more specifically, since *Cherokee Nation v. Georgia* in 1831, the U.S. has maintained that American Indian tribes are “domestic dependent” nations. They enjoy “trust” relationship today with the U.S. federal government. Meaning, since they were militarily conquered, primarily in the 19th Century, the U.S. federal government has enjoyed absolute political control over Indian tribes—how and to what degree it exercises this authority has changed from year-to-year. “Treaties” in effect became the frameworks for how the U.S. federal government would absorb tribes into its geopolitical boundaries as it expanded westward. For more on U.S.-American Indian relations, see: David E. Wilkins, “American Indian Politics: And the American Political System” (2002).

5 Many Indian tribes from the eastern seaboard of North America were forcibly relocated to the present-day state of Oklahoma, at the time called “Indian Territory.”

6 For a full discussion of Navajo sacred places and connections between stories and landscape, see Klara Bonsack Kelley and Harris Francis. 1994. *Navajo Sacred Places*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

early 21st century struggles over energy development and tribal governance.

However, throughout the 20th century, the sense of being Diné was continually challenged, reshaped, and amalgamated through a series of historical incursions from missionaries, traders, ranchers, railroad and, finally, extractive industries, due to the tribe's wealth in subterranean resources, especially coal, oil, and uranium. The arid, open, Southwestern desert landscapes were considered barren in the 19th century during the forced relocation of Native populations, but in the 20th century these same spaces were reinterpreted as necessary "geographies of sacrifice," their exploitation essential to the growing industrial and military power of the U.S. (Kuletz 1998, Masco 2006). These influences have not only presented a challenge for the use and practice of traditional knowledge, but have also changed how traditional knowledge is mobilized in current energy debates. Meaning, aside from the familiar dichotomy of "Navajo" versus "Western," there are also competing beliefs of what "traditional" Diné is and was, and these interpretations have been largely influenced by the changing, historic relationship to extractive industry development on Navajo lands. These dual valences of power – both fossil fuel power and political power – intertwine to create one of the most urgent problems of "development" and "self-determination" facing Navajo, and many other indigenous communities at the present moment. The Diné thus became the targets of varying regimes of "development," from the Cold War rush for uranium deposits to build nuclear weapons, to the resurgence of coal for electrical production to light up and cool the greater Southwest. As a population to be governed, regulated, and made to live in certain ways (Foucault 2003) and also as a territory to be mapped and mined, the Diné and their world have been rapidly transformed and reorganized in the name of modernity, national security, and economic development over the course of the 20th century. Increasingly, however, the Navajo Nation has become an active and strong agent in these energy negotiations.

The Co-Emergence of Tribal Governance and Extractive Industries

In 1923, the United States' Bureau of Indian Affairs (BIA) created the first Navajo tribal government as a "business" council to legitimate and facilitate Diné concessions to U.S. mining interests, primarily oil interests (Iverson 2002: 134; Kelly 1970: 69; Young 1978: 58; Wilkins 2003: 82). This move was part of broader

federal Indian policy at the time, which sought to institutionally assimilate Native peoples into mainstream society, in an effort to “kill the Indian to save the man.” In this sense, redesigning (essentially imposing) certain forms of governmentality through the official creation of tribal governments was a specific technology of assimilation and regulation of these populations. In an attempt to streamline U.S. relations with Indian tribes, in 1934 Commissioner of Indian Affairs for the BIA, John Collier, campaigned among American Indian tribes to adopt U.S.-style constitutional governments. Though many tribes approved of these new regimes, the Navajo people, in a referendum vote, narrowly rejected it. Navajo disapproval of a constitutional government was largely due to its perceived association with the federal policy of “livestock reduction,” a targeted campaign by the U.S. to reduce Navajo sheep populations and which devastated family and tribal economies (Kelly: 158; Iverson 2002: 139; Young 1978: 82; Wilkins 2003: 85).

The following decades witnessed renewed efforts from the Navajo Nation Council to create a formal constitutional government along the lines of a three-branch government (Wilkins 2003: 89). Extraction of coal, uranium and oil increased revenues into tribal coffers, feeding the expansion and political power of the Navajo Nation government and its capability to provide basic services to the Navajo people (Iverson 2002: 226; Young 1978: 138). Consequently, the Navajo Nation became dependent on the sale of extractives to maintain its status quo (White 1983). It has since become the interest of many Navajo officials to maintain extractive industries for this very reason, often despite the widely recognized negative health, environmental, and social impacts such activities have on Navajo communities. This sense of betrayal on the part of many tribal members has fueled a debate over governance itself – namely, whether to further centralize or begin to decentralize the Navajo Nation government. Such tensions have also had effects on the ongoing and largely unsettled interpretations of traditional Navajo values and principles, especially to the degree that such values and traditions relate to the environment and development.

In 1989 the Navajo Nation faced a severe government crisis following accusations that then tribal Chairman Peter MacDonald embezzled large sums of money from the Navajo Nation. To address a growing concern that the Chairman position had too much power without sufficient oversight, the Navajo Nation adopted a “temporary” three-branch government with separate legislative and executive functions that is still in place today

(Iverson 2002: 294; Wilkins 2003: 92). Thus, what began as a temporary settlement has become the de facto form of governance for the Navajo people, setting the stage for contemporary debates on what constitutes “authentically Diné” governance. As the Diné Policy Institute demonstrated, the Navajo Nation is now structured and influenced from principles largely derived from European political traditions and models (such as a centralized, democratic institutions and the notion of separation of powers) that often conflict with and do not necessarily reflect the needs and concerns of Diné social formations and cultural practices. Such friction is discussed further elsewhere by Lloyd Lee in terms of concerns over community development and local autonomy (Lee 2008: 97). Though the workings of the Navajo Nation tribal government have altered in recent decades, its size and dependency on fossil fuel industries has remained largely unchanged -- though increasingly challenged. Continued dependence on extractive industries has thus far caused major rifts between formal and informal political institutions and actors.

Politics Otherwise: Non-Governmental Action on the Navajo Nation

Michel Feher refers to “non-governmental politics” as the process of seeking political change without the desire to govern (Feher 2007: 7). As such, non-governmental politics tends to be issue-centric as opposed to platform-centric, which in effect alters democratic institutions from representative to participatory -- with non-governmental actors often claiming a voice in the formal political process. Historically decentralized in their governing practices (Reeve 1983: 1; Wilkins 2003: 68), the Diné have initiated political action and dialogue at a community level with local, regional, national and transnational actors, including the Pueblo, Spanish, Mexican and U.S. governing regimes.⁷ The historic Diné

7 For example, political historian David E. Wilkins recounts the story of a Navajo “headman,” attempting to make peace with the ruling Spanish in Santa Fe. The headman expresses discontent at western Navajos who were at the same time preparing for war with the Spanish. This demonstrates that political action involving questions of war and peace in some instances didn’t take on the characteristic of a national policy and was subject to the predilection of autonomous, geographically dispersed communities (Wilkins 1999: 72). Many other examples of this type of treaty making and breaking with the Diné are found throughout the historic Spanish and Mexican records. These governments were frustrated by the fact that they would sign a peace treaty with one regional headman, while another headman would make war on Spanish or Mexican villages. This demonstrates that historic Navajo decision-making was localized,

political institution of the group of elders known as *naataanii* was a form of representative democracy. Leaders were chosen to represent and decide the interest of the community (mainly economic affairs) based on their speaking and analytical skills and their knowledge of either the "Enemy Way" or "Blessing Way" ceremonies (Wilkins 2002: 96). Though a *naataanii* was appointed for life, the selection of the *naataanii* was a collective, community decision with a number of candidates vying for the position. The semi-spiritual *naachid* gathering likewise had no coercive or binding powers and allowed for more political flexibility and local autonomy (Wilkins 2002: 96). Scholars have drawn parallels between the *naachid*, in which decisions were made between twelve regional headmen and women, and parliamentary democracy (Wilkins 2003), although there is limited use to this analogy. Today, Navajo Nation Council delegates are drawn together from throughout the reservation (there are 88 delegates representing 110 chapters, or local communities spanning the 27,000 square mile reservation) to make decisions on behalf of "the nation" as a single political entity. This slow erosion of local autonomy and the increasing dominance and centralization of power in Window Rock (the Navajo Nation's capital city) contrasts sharply with the historic *naachid* gathering, and is the focus of active debate among Diné people at present. Because in many issues most intimately connected with everyday life -- such as grazing permits, home site permits, water and electricity access -- negotiations and final decisions still occur at the level of the local chapter.

At the same time as these evolutions in tribal governance, non-governmental politics has concurrently flourished, often (though not exclusively) in a relational manner with formal institutions and policies. For instance, in the 1930's, Jacob C. Morgan, later to become tribal chairman, led what might be called the first "activist" campaign on the Navajo Nation. He mobilized others to oppose the federal policy of livestock reduction, which devastated the livelihoods and morale of many Diné. Morgan also resisted the U.S. government's "Indian Reorganization Act (IRA)," or Wheeler-Howard Act of 1934, which organized disparate tribal communities into coherent nations with corresponding governments. Yet his efforts were not only directed at Washington; like many of the internal political fracturings to come, he challenged the de facto Diné headman Chee Dodge, who, along with the rest of the tribal council in the early 1930's, cooperated with these measures (Young 1970: 78; Iverson 2002:

dispersed, autonomous, horizontal, and not directed from a centralized entity.

138). And yet, this internal difference is further complicated, as Morgan's cultural politics yielded surprising results, echoing in Navajo political activism today. Morgan, while from the "grass-roots," was also a Christian, and argued for assimilation into the non-Native mainstream society, while Dodge (hand-picked by federal authorities) argued for more culturally distinct governing institutions (Young 1978: 78). Morgan's efforts helped defeat a federally proposed form of government that would have made the Navajo Nation into a constitutional democracy, though the Navajo Nation eventually adopted many of these reforms over time (Kelly 1968: 170). Morgan and his allies were instrumental in convincing rural Navajos to vote against the IRA Constitution. But it should be noted that the majority of Navajos who voted against this proposed constitutional government also did not vote in favor of Morgan's other banner of assimilation. They voted, rather, to maintain their sheepherding traditions and livestock-based economy. Morgan's alliance with sheepherding interests may appear an odd partnering, but demonstrates early concerns over economic development in Indian country and the inextricable relationships between development and governance. In Navajo territory in particular, such concerns are, we argue, not solely matters of a rationalized economics, but are fundamentally open questions of ethics and ontology.

Concerns over development and governance launched onto the national and global scene in the 1960's, when the American Indian Movement gained attention through media-savvy, high profile direct actions such the nineteen-month takeover of Alcatraz Island in 1969 and the 1972 Trail of Broken Treaties march to Washington, D.C and subsequent occupation of the offices of the Bureau of Indian Affairs (Smith and Warrior 1996). Many Navajo intellectuals and leaders were part of this national surge of "Red Power" activism, and as such, were involved in shaping a new discourse of "indigenous rights" and Diné identifications with such rights. These activists developed fresh critiques on colonialism and its legacies, and tried to strengthen tribes' political power in "government-to-government" relations with the United States -- efforts that didn't become manifest until much later in the 1990s. As Todd Andrew Needham shows, this burgeoning activism was largely fueled by a growing Navajo nationalism (itself part of a growing sense of a pan-indigenous, global community), which connected with the question of economic development through extractive industries, especially the extensive coal deposits on the Western and Eastern sides of the Navajo reservation (Needham 2006). And yet, much of this activism was informed

by values inherent in the Western political and philosophical tradition: Kantian concepts of the self and inalienable, individual rights; Cartesian notions of dualities of mind and body; and – perhaps most importantly – concepts of “nature” as fully outside of and distinct from human experience, a force to be controlled and subdued (in the Judeo-Christian tradition) or analyzed with a mechanistic and atomistic methodology (in the Scientific tradition).

The early 1980’s saw the emergence on the Navajo Nation of a form of environmental activism with historical traces in Diné philosophical traditions and traditional teachings, but with incorporations of new notions of “environmental justice.” This new articulation was organized around questions of development interventions in particular landscapes (above and below surface) on Diné territory. For example, in 1987, Diné community members from Dilkon, Arizona protested the construction of a medical waste incinerator as a project of “economic development” for the tribe, on the grounds that this was an unacceptable cultural affront (due to Diné customs surrounding death) and an environmental hazard. Many activists today cite this incident as galvanizing a new moment of Navajo-led environmental activism, which then spread across the reservation, and beyond. This incident was followed by a series of actions led by the group Diné CARE and based in the Chuska Mountains, on the Arizona-New Mexico border, to protect the pinon, cedar, and juniper forests from over-harvesting by the tribal timber industry (see Sherry 2002). These incidents – newly articulated under the rubric of “environmental justice,” which incorporates an analysis of power, racism, place, and class/labor into claims for conservation of nature – helped re-ignite what many explain as an “age-old ethic of protecting Mother Earth,” now in the face of contemporary “development” schemes. This was, in a sense, the re-emergence of a historical ontology of difference, which transported with it knowledge and ways of being rooted in oral histories, creation stories, and experiences of a sacred landscape, which foundation of what many consider to be uniquely and historically Diné (Denetdale 2007, Kelley and Francis 1994).

As many contemporary activists and intellectuals explain, the core of this historical ontology of difference is a series of ethical teachings (only recently translated and written in the English language) known now as “Fundamental Laws of the Diné.” This is not so much a set of Ten Commandments as exists in the Judeo-Christian tradition as it is an explication of the way the world *is*, and the way Diné people should inhabit and dwell and relate

in and to this particular world. The Fundamental (or sometimes called “Foundational”) Laws of the Diné (FLD) are in themselves an example of the frictions and fissures of ontology, in that they are inherently polyvocal, unwritten, malleable, repeated *and* transformed through oral teachings. Only very recently have the FLD been translated into English, codified, standardized, and adopted by the Navajo Nation Council. Many activists have shared their discomfort and outright rejection of the government’s ratification of the FLD, arguing that this not only “freezes our teachings in time,” but also makes the laws available for development policy in a way that is incommensurate with the “spirit of the law” or the ethics and teachings many feel that the FLD represent. The FLD and its contentions are discussed below.

Translating Customary Ethics into Modern Governmentality

Post-1968 awareness of civil rights and the later construction of “multiculturalism,” as well as the effects of a visible Native American rights or “Red Power” movement in the 60’s and 70’s led to dramatic changes in U.S. federal Indian Policy in the late 1970s through the 1990s (including the Indian Self-Determination Act of 1975, the American Indian Religious Freedom Act of 1978, and the Native American Graves Protection and Repatriation Act of 1990). These acts recognized, at least at the level of federal policy, more tolerance for the use of traditional concepts, principles and laws in the official governing affairs and institutions of tribal communities. This shift was significant in the historical picture of U.S.-tribal relations. At least as far back as the 1885 passage of “the Major Crimes Act,” the U.S. Supreme Court has continually eroded American Indian control over their laws and methods of law enforcement. Because the U.S. public and federal officials perceived Indian tribes as more lenient on offenders than Anglo law, it was deemed necessary that reservations come under control of federal authorities for seven major crimes: murder, manslaughter, rape, assault with intent to kill, arson, burglary, and larceny. More crimes have been added to the law since 1885, limiting even more tribal jurisdiction over its people (Pevar 2002: 144). In 1968 the U.S Congress passed the American Indian Civil Rights Act, which further undermined Indian control over their legal systems (Pevar 2002: 278).

Beginning in the 1980s, the Navajo Nation courts incorporated customary principles, concepts and values into its institutional decision-making. In 1985, with the formal establishment of an

independent judiciary,⁸ the Navajo Nation formally recognized peacemaking courts, which allowed for dispute resolution in a more traditional manner. The peacemaking courts are entirely voluntary and offer an alternative to Western models of dispute resolution. With success in introducing traditional principles and concepts into Navajo courts, in 1999 Navajo Nation President Kelsey Begay and Council Speaker Edward T. Begay initiated a project to incorporate “fundamental” or “foundational” Navajo laws into the Navajo Nation Code, the main framework of government on the Navajo Nation (Bobroff 2005). This was encouraged, in part, by a decade in which the Navajo people experienced a series of signs regarding their loss of their culture and tradition. In 1996, Diné elders reported seeing Diné deities who expressed their dissatisfaction with the current state of Diné culture and loss of traditional knowledge (Wilkins 2002: 93). This spiritual and cultural intervention, combined with the late 20th century resurgence of Native identities and discourses of indigenous rights, helped create the conditions of possibility for freshly considering the role of traditional epistemologies and ontologies in modern institutions of governance.

The Navajo Nation Tribal Council’s passage of the Fundamental Laws of the Diné (FLD) in 2002 was an unprecedented act within the history of Navajo law making. And yet, it was a codified, institutional response to the vision of elders and their ethical and spiritual concerns, which – as many argue – is inherently uncodifiable within the framework of Western law and thought. In the six years since its passage, there remains much uncertainty about how the Fundamental, or Foundational Laws of the Diné are actually translated and implemented into the practices and policies of Navajo Nation governance. Many feel that an intrinsic incommensurability exists between this historical code of ethics and being and the contemporary structures and political aims of tribal governance; in other words, the matter of concern is that the former simply cannot be contained, explained, or made sense of within the latter, so much so that one tribal member deemed the FLD “unthinkable” and “perverse” when taken up by the Navajo Nation Council. Some feel that the FLD are already laden with “Western” political concepts such as “rights” and “freedoms” and smuggle in notions of a particular type of “self” or subject that do not reflect historic/traditional Diné ontology and experiences of the world, as expressed in the songs and prayers of Navajo healers and medicine people.

8 There is still debate on the degree of independence enjoyed by the judicial branch of the Navajo Nation government.

However, in the words of a prominent grassroots leader, “the spirit of the FLD is alive” in the work of many non-governmental groups, animating and guiding their discussions on what ought to be done with pressing questions of development and environmental justice. Many non-governmental groups, often working in opposition to the tribal government policies and proposals, actively reference and attempt to embody these laws in their organizing work. What’s more, non-governmental politics on the Navajo Nation have taken “the spirit of the FLD” and have utilized other traditional and historic Diné principles not included in the codified FLD as it is written in the Navajo Nation Code, but ethical principles that are in a similar vein. In short, for many of these non-governmental groups, the FLD signifies a way of being, thinking, feeling, and acting Diné that guides their political work. We contend that their movements, grassroots expertise, and ongoing relations with the very people they challenge (who are, importantly, often their actual kin relations, by immediate family or by clan) is the social practice that helps to define the meaning of FLD, despite hesitation and uncertainty from Navajo Nation government officials in applying the FLD to environmental questions at the level of policy.

In what follows, we consider the important work of non-governmental organizations in defining and translating (both semantically and semiotically) the meaning of the FLD and their related customary ethics and epistemologies. We will demonstrate how, in the present moment, non-governmental environmental organizations on the Navajo Nation are at the forefront of challenging and potentially transforming the paradigm by which the Navajo Nation governs, from Anglo utilitarianism (Giddens 1992: VIII) to Diné principles rooted in ontological difference, yet still products of open-ended, lived experiences.

Environmental Activism and the use of the Fundamental Laws of the Diné (FLD)

By far the greatest proponents for use of traditional Diné principles within governance are Diné non-governmental organizations campaigning for “environmental justice” on the Navajo Nation, especially as the question of justice is tied to specific development technologies. These organizations have focused on elements within Fundamental Laws of the Diné (FLD) to support their arguments against certain development initiatives (e.g., the timber industry, coal and uranium mining, in particular), generally framed as “tribal economic development.” Other non-governmental,

political actors have utilized different traditional/historical Diné concepts of environment beyond the FLD, but following in the spirit of these laws. For example, in 2005, the Crownpoint, New Mexico based Diné organization, Eastern Navajo Diné Against Uranium Mining (ENDAUM) used the FLD to justify and eventually win a prohibition on uranium mining and milling on the Navajo Nation. The prohibition was passed as the Diné Natural Resources Protection Act of 2005 and released by Navajo Nation President Joe Shirley, who condemned the half-century practice of uranium mining as an act of “modern genocide” against the Diné people (Shirley 2006). Scholars, activists, the media, and miners themselves have further documented the devastating effects on human health, communities, and the environment that has resulted from uranium extraction to build the plutonium cores of the nuclear weapons required by the U.S. military complex, a legacy of the Cold War that endures into the 21st century (Brugge et al 2006, see also www.sric.org).⁹ This movement to stop uranium mining on the reservation is perhaps the clearest example of the deployment of FLD by a diverse network of tribal officials, grassroots activists, and state actors toward a common goal – to put an end to uranium mining and milling on Navajo land. This event demonstrates the unexpected political alliances and coalitions that can form around a common matter of concern and the force of an actor such as the FLD to galvanize a movement and enlist a wide range of other interests into a common project.

In conjunction with the FLD, tribal members have used other Diné ethical principles such as *dóó nal yee dah* to support their call for the prohibition on uranium mining and milling on and around Diné territory. *Dóó nal yee dah*, which roughly translates to “certain substances within the Earth that are harmful to the People should not be disturbed,” was derived from consultations by environmental groups with medicine people and other tribal elders with traditional/historical knowledge. Once introduced, use of similar customary principles and concepts have taken hold and proliferated in other struggles. More recently, the group Diné CARE (Diné Citizens Against Ruining our Environment) issued a report on economic and energy alternatives to a proposed

9 Notably, since the cost per pound of uranium has now risen from \$8-\$9/pound in the early 1990's to over \$60/pound in 2007-2008, Navajo communities and the tribal government are under increasing pressure from mining corporations to re-open or explore new uranium mines on the New Mexico territories contiguous to and on the Navajo reservation.

1500-megawatt coal-fired power plant on the Navajo Nation known as the Desert Rock Energy Project, using FLD and other related Diné ethical principles as the basis of their argument in a 200-page report laying out economic and energy alternatives to the proposed coal plant.¹⁰ The report's Introduction cites the 2005 Diné Natural Resources Protection Act (DNRPA) and its use of FLD as an authoritative basis and point of departure for their own argument:

“DNRPA and its incorporation of Diné Fundamental Laws to ban uranium activities make evident the need for Navajo energy development and economy to be “rebalanced” through the traditional concept of *Alch'i Silá* (“they face/relate each other”), rectifying the historical trauma of energy development and mining with sustainable renewable technology in accordance with foundational principles” (Diné CARE 2008).

Building on this call for “rebalancing” through new and different technologies, the report continues to draw upon Diné worldview and values to argue for investment in solar and wind power on the Navajo Nation, instead of coal-fired power. Stressing core Diné ethics of *hozhó* (“beauty, or balance”), *ké'e* (“relations”), and *áná'áál'íi' nít'íiz níná'níl* (“atonement by putting things in place”) and also explicating the technicalities of concentrated solar power technology, the report stands out in its unique usage of Diné ontology and epistemology combined with technical knowledge and renewable energy expertise.¹¹

Also drawing on Diné Natural Law and ontological difference, other non-governmental Navajo groups have sustained long term public campaigns challenging development projects in areas outside of reservation geopolitical boundaries, but in places that are considered part of their historic territory and sacred to the Diné (as well as other Native peoples of the region). In several recent cases, activists have mounted challenges to development

10 For a downloadable copy of Diné CARE's Report, “Energy and Economic Alternatives to the Desert Rock Energy Project,” go to http://www.desert-rock-blog.com/blog/_archives/2008/2/11/3518415.html.

11 For a fuller discussion of recent work of Diné CARE and its allies in working to stop the proposed Desert Rock Energy Project, see Powell, Dana E. and Dailan J. Long, “Landscapes of Power: Renewable Energy Activism in Diné Bikeyah,” in *Indians and Energy: Exploitation and Opportunity in the American Southwest*. Edited by Sherry L. Smith and Brian Frehner. Forthcoming on SAR Press.

activity on what are considered to be holy mountains that play an important role in Navajo cosmology, as sites of the birth and resting places of specific and central deities such as Changing Woman, and her twin sons, Monster Slayer and Born-for-Water. These mountains are sacred in Navajo belief and are the geographic, historical boundaries for *Dinétah*, the Navajo territory. An example of one such struggle is the “Save The Peaks” movement, centered in Flagstaff, Arizona, one of the larger Navajo and non-Native “border towns” of the reservation. The Flagstaff-based Black Mesa Water Coalition (BMWC), a coalition of Navajo and Hopi organizers, along with non-Native allies opposed the city’s plan to use recycled effluent, or city wastewater to create “snow” for the Arizona Snowbowl Ski Area. This ski area was slated as a tourist attraction on the mountain known, in English, as the San Francisco Peaks. This mountain, known as *Dook’shlíd* by the Diné, is the westernmost of their four sacred mountains. In their campaigns, BMWC and the affiliated organizations used the FLD and other traditional/historical principles as a central organizing ethic for their “environmental justice” work. Interestingly, in this particular campaign – as in the campaign that culminated in the moratorium on uranium mining – the Navajo Nation Council has aligned with non-governmental actors against the developers, also deploying FLD and invoking cultural preservation as the basis for protecting these landscapes.

Admittedly, use of customary principles serves as a pragmatic legal strategy, but there remains strong use of these concepts within the meaning-making work that goes on within Diné non-governmental politics. In fact, it is precisely the contested meanings of FLD that fuel the debates over various development technologies, as evidenced in all ten of the public hearings for the Draft Environmental Impact Statement on the Desert Rock Energy Project (coal fired power plant) during the Summer of 2007. The meaning-making work of these social movement actors is crucial to their political subjectivities and epistemologies, which are significant products of the cultural politics they are engaged in. In other words, their efficacy and agency cannot be measured only in terms of “political opportunities” or directly causal factors, but operates as well at the level of knowledge production and resignification.¹² What’s more, many of Navajo non-governmental actors express extreme dissatisfaction with the decision-making

12 For a full discussion of the argument regarding “meaning making in social movements,” accompanied by ethnographic research, see all articles in the special issue of *Anthropological Quarterly*, Volume 81, Number 1, Winter 2008.

processes currently operating in the Navajo Nation government, while at the same time stressing the central importance of tribal sovereignty, self-determination, and good governance.



Members of the group C Aquifer for Diné protest the use of Navajo groundwater for coal mining projects.

Photo by Dana E. Powell, Window Rock, Arizona 2007.

Significantly, leaders within environmental justice organizations critique the structure of the tribal government as a systemic cause for dissonance between industrial/extractive development and traditional notions of environment. These organizations argue (as do many scholars, see Iverson) that because the Navajo Nation government was created by the federal Bureau of Indian Affairs in 1923 as an instrument of extended colonial rule and relations between the U.S. federal government and the Navajo people in the interests of extractive industry, the current government is both non-traditional, colonial, and structured to act more in the interests of large corporations than in the interests of the Navajo people. In other words, grassroots organizations question the legitimacy of formal political institutions on the Navajo Nation, now in existence for only 80 years, while using historical Diné knowledge, which, although it has evolved over time, has a much longer history. As such, the politics of authenticity and heritage is forged where ethical teachings engage modern institutions, implicating and generating a diverse array of Diné identities. This sort of contentious social practice yields shifting

personal and collective identifications, often through these contested ontologies and epistemologies. Following Holland and Lave (2001), relationships between enduring struggles (such as contested modes of governance) and historical subjectivities (the activists, the council members, and others) are mediated through local, situated practice, such as the debate over existing and proposed development projects. And the sides of the debate on which specific actors will fall is never fully foreseeable.

Contentious Ontologies and Common Backgrounds

However, though many consider customary knowledge to be “ancient,” historical processes (including official policies) of assimilation and ongoing incursions from the “West” have created competing schools of thought in this regard. In this case, the coloniality¹³ of knowledge production itself (formalized institutions, the hegemony of the English language and European philosophy, the notion of the individual “discoverer” or sole bearer of knowledge) continually reshapes notions of “ancient” or traditional knowledge, producing new and hybrid epistemologies as well as contested notions of what constitutes “real” Diné knowledge and experience. Indeed, what is considered “traditional” Navajo knowledge is fractured and influenced from externalities that have little to do with Navajo tradition and have everything to do with development and colonization (as an historic event and an ongoing political, cultural, and social process). Currently, there appears to be a strong aversion from Diné environmental NGO’s and the majority of the Navajo population toward the methods and priorities of the technocratic class of the Navajo Nation. This aversion is evidenced in public forums such as the weekly tribal newspaper, periodic public hearings, and local chapter meetings as well as in conversations on and off “the record” with tribal members of various backgrounds.

13 Here we draw upon Anibal Quijano, Walter Mignolo and others’ concepts of the “coloniality of power” and “modernity/coloniality,” in which modernity cannot be thought or understood without coloniality, as an ongoing historical force, with epistemic and ontological consequences. This theoretical and geopolitical approach is described further in Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press and Quijano, Anibal. 1993. “Modernity, Identity and Utopia in Latinamerica,” in *The Postmodernism Debate in Latin America*. Edited by J. Beverley and J. Oviedo, pp. 140-155. Durham: Duke University Press.

Such contention over the future and the “progress” of the Navajo Nation is significant as both leaders of environmental justice organizations and the technocratic class working within the Navajo Nation government often share similar educational backgrounds, both having received higher education off the reservation. The point here is that there is a kind of intimacy and similar experience among the actors who appear to stand at the opposing ends of development debates. More broadly, this cohort in Navajo society is in general disagreement about the future course of the Navajo Nation. All argue for increased sovereignty for the tribe, but the pathways recommended for achieving this still-elusive cultural and political state of autonomy are often at odds. This polarization is not new to Navajo society, but the severity of this seeming dichotomy has increased as more and more Diné people achieve higher degrees of education, often at the expense of deepening their knowledge in cultural practices and experiences of dwelling on and thus more intimately knowing Navajo land. Of course this experience and knowledge are not inherently mutually exclusive, but our research has shown that the perception exists quite widely that higher (off-reservation) education comes at a cultural price. Many organizers involved in non-governmental environmental work claim to have been raised in “traditional households,” where they grew up participating in ceremonies, herding sheep, hauling water and learning from their grandparents’ teachings. Accordingly, such an upbringing has provided a balancing and grounding effect while these future organizers were at off-reservation universities and colleges. And yet at the same time, these same activists credit these off-reservation educational institutions and communities as sites where their political sensibilities and subjectivities were ignited and strengthened.

In this way, post-secondary education away from the Navajo reservation has proven valuable for young Navajo activists in establishing their sense of ethics, critical perspectives, and worldviews. Although from their accounts this experience has been both negative and positive. Some have described their former schools as “oppressive” and lacking an ability to include or make a place for what they understand as uniquely Navajo epistemologies. Others, having attended more regional colleges and universities with larger Native student bodies, have argued that post-secondary education served as an awakening experience and the crucial turn toward a critical view of “development” on the Navajo Nation. For example, one organizer recounted how she changed her opinion on extractive industries after taking a

course on environmental justice and learning about the history of extractive corporations in Navajo territory. For another activist, a combination of classroom education, traditional teachings, and ongoing work to combat endemic racism in border towns brought her into the eventual realm of environmental justice work. Seeing the recursive cycle of alcoholism and poverty as feeders for border town economies sparked her political activism, which in turn led her into further study of Navajo history from a critical perspective. She explained that when she learned about the full extent of Navajo suffering from “outside” (primary U.S.) interests, this caused her to look skeptically at the development schemes proposed for and already operating around her on the Navajo Nation. This newly critical perspective, combined with her ethical grounding in FLD – which she said came from her grandparents – shaped her identity as an “activist” and enabled her to tackle a specific toxic waste storage project slated for her community. Throughout her accounts, she mentions FLD as guiding the direction of political strategy as well as the way of relating to one’s allies and enemies; in other words, it is an ethics that speaks to a way of being political and a way of being in and of the world that serves as the grounding principle for social change.

On the other side of the reservation, organizers involved in the Black Mesa Water Coalition are generally from communities directly impacted by the coal mining industry, and became interested in activism as a response to environmental and economic consequences of mining in their immediate area and among their families. Black Mesa, the female mountain of the Western portion of the reservation in Navajo cosmology, was leased by Peabody Coal Company in 1966 for the mining of Navajo coal and use of Navajo groundwater to slurry raw coal through a 300-mile pipeline to a processing facility in Nevada. The impacts on the sacred mountain, as well as on the local Coconino aquifer has been devastating, and is described in detail elsewhere (Begaye 2006). Thus, many of these organizers grew up in areas dominated by the mining economy, but have familial ties to the land that predate 20th century mining operations. Some of these young activists talked about becoming involved in non-governmental political action after attending youth outreach programs, while others attributed their involvement to their families and the legacy of the American Indian Movement, which has been strong among Navajo leaders – both grassroots and elected officials. Others discussed the legacy of the Hopi and Navajo land dispute (an argument produced by Peabody Coal Company over mining lease

boundaries) as a source of their emergence into radical politics. These activists, through their networks and organizations, have recently been at the forefront of these cultural struggles and have used Diné tradition and epistemology as the base of their opposition to the mining operations. For instance, one of their most enduring claims, “Water Is Life,” draws upon the Diné notion of life – or *iina* – in which “life” itself extends beyond the realm of the human, plant and animal creatures to include a much broader sense of relations or *ke'e*. In this framework, both life and relations are integral to cultivating and maintaining *hozho'*, or beauty, and *sa'ah naghai beke'e hozhoón*, the central Diné life philosophy, often roughly translated as “walking in beauty.”

These epistemologies and their related ontologies are, however, open and fluid processes that incorporate a wide range of experiences. As their stories demonstrate, experiences in non-Diné institutions of higher education, encounters with a diverse range of development interventions, and the interplay of discourses such as “environmental justice” and “human rights” resonate locally in part because they interface with these same traveling, transnational discourses. Therefore, much like formal governmental institutions, non-governmental politics on the Navajo Nation are continually influenced and transformed by “outside,” “foreign” or Western values and institutions, while at the same time retaining a very durable core of identification with FLD and Diné creation stories. Both political systems – governmental and non-governmental – are hybrid, historical forms. And yet, certain patterns are discernable in approaches to the concept and practice of “development,” rooted in the friction of differing, and often competing, ontologies.

Broadly speaking, whereas formal governing institutions espouse development through centralized, privately owned industry, non-governmental organizations stress local decision-making, decentralization and small-scale entrepreneurship. In many cases, however, the question of “development” itself remains unchallenged. And despite the lack of a term in the Navajo language that expresses the concept of “development” in English, there is a general agreement among all involved that certain material improvements are needed to ensure the health and well being of the Diné into the future. The consideration here is thus less over whether or not “development” is desired, but over what modes of development are most appropriate and fitting with FLD and customary ethical principles. The debate over what the FLD mean and how the FLD should be deployed and translated into modern governance produces a sense of

distinction and difference among these diverse political actors. We argue, in tandem with the Diné intellectuals we work with, that non-governmental groups are more focused (than tribal authorities or other related actors) on deploying cultural knowledge and customary principles to pose challenges to existing regimes of development. By asserting their ontological and epistemic difference, these groups practice a certain way of being Diné and analyzing current issues that both reinforces their alterity from “modern” frameworks, while at the same time utilizes the technologies and discourses of “modernity” to advance their vision of a different kind of world.

Fractured Traditions and Traditional Fractures

When organizing on the Navajo Nation, and in using customary Diné principles, environmental NGOs pursue their goals in different ways. That is to say there exists not one, homogeneous Navajo paradigm and approach to issues related to governance and environment, but differing frameworks sharing core similarities and different approaches to activism and uses of environmental principles and customary ethics. In this sense, the ontological friction that exists between grassroots organizations and tribal institutions (as evidenced in the debates over the meaning of the FLD over technologies of development) is not the only fracture; there is complex, internal differentiation within Diné environmental activism that is perhaps as diverse as anything that exists between the people and the government. As Dombrowski shows in his work with Native Alaskan communities, internal differentiation within tribes and various “culture movements” is often far more contentious, complex, and unpredictable than the conventional dichotomies and divisions we might expect to see (Dombrowski 2001). The political value in pointing out these internal differences is not to fracture the Native environmental justice movements we have described and work closely with, or underscore their incoherent nature, but to point to the complex experiences of its actors, who are subjects of diverse backgrounds, desires, life experiences, and intellectual influences while at the same time identifying as Diné people advocating for the preservation of their natural and social worlds. The fact that they are not always in agreement with one another on questions of strategy, or that in terms of style some gravitate toward the anarchist-punk faction of the global justice movement, while others gravitate toward the local “cowboy culture” of the rural Southwest, and yet others gravitate toward a pan-Indian identifi-

cation, does not undermine their common critique of fossil fuel extractive industries or their common vision of tribal sovereignty based on "green" economic development.

Further influencing these contrasts are generational differences, regional differences, distinctions among those who speak and do not speak the Navajo language, educational differences, and the ways in which organizers and activists deploy traditional knowledge to advance their work. Likewise, following the governmental thread of this complex web of internal differences, we see that so-called "traditionalists" in the Navajo government, or those who overtly draw upon Navajo teachings for the operations of contemporary governance, often have greater differences among themselves in their approach to spirituality than do the individuals working with environmental organizations. For example, the Black Mesa Water Coalition (BMWC) on the western section of the Navajo Nation was founded by concerned students at Northern Arizona University about the use of Navajo groundwater to slurry coal hundreds of miles away to a coal processing facility Nevada. The group maintains a focus on educating and involving Native (largely Navajo and Hopi) youth in their work. Their messages on environmental principles and traditional/historical knowledge of the environment are used as a means cultural education, identity formation, and movement building among young, primarily urban Navajos. For instance, in 2007, BMWC hosted their annual youth summit in Window Rock, Arizona, concurrently timed and located just outside of the Navajo Nation's annual fair, which draws regularly over 100,000 people. Outdoors, under a large, white tent, the organizers used music deejays, a fashion show, and a live hip hop performance to draw high school and college aged students, and then with the aide of a solar-powered portable audio system, BMWC leaders gave speeches on the dangers of climate change for indigenous peoples and the need for "climate justice."

The use of urban culture seems to fit, as some of the prime organizers for BMWC spent time in the San Francisco Bay Area of California, and others in major Arizona cities. Their interpretations of traditional/historical Navajo principles mesh with strong emphasis on pan-Indianism and references to broader, multi-issue, global justice and indigenous rights movements. Their work on the Western portion of the Navajo reservation is often supported by national and transnational organizations such as the Indigenous Environmental Network (IEN), which brings the local struggles of BMWC into dialogue with indigenous NGO's and communities worldwide. This emphasis on global connec-

tions contrasts somewhat with organizations on the Eastern side of the Navajo Nation, who focus their work at the level of the Navajo chapter communities and make more historically particular references to “Diné Natural Law” as is codified within the FLD. For instance, these Eastern groups frequently draw upon concepts of *hozó* (beauty or balance), *éé* (relations), and *sa’ah naghai bik’e hozóón* when campaigning on the reservation against environmentally destructive development projects. This is partly a matter of distinctions in language and problems of translation. While many who do not speak the Navajo language may tend to refer to more general, pan-Indian ethical principles and ontologies, those for whom Navajo is a first or very comfortable second language tend to make more specific references to Navajo Creation Stories and to the particular teachings of the FLD found in those stories. As one well-seasoned, older activist expressed: “It’s the interpretation and writing into English [of Navajo Fundamental Law] that stumps me. I hate for the meaning to be lost with translation.” This same colleague shared that she had never heard of “Navajo Fundamental Law” or “Fundamental Law of the Diné” as such until 2002, when the Navajo Nation Council officially adopted it. Rather, she went onto explain, prior to this codification at the level of the tribal government there was always “natural law,” or “how the Navajo people have always lived.” In her estimation, these were the teachings and ethical principles passed to her from her grandparents, having nothing to do with official institutions or structures of governance.

Conversely, some political actors often interpret customary Diné knowledge more narrowly, seeking to restrict the public deployment of Diné Natural Law, a section of the FLD some consider to best represent customary Diné notions of “environment” – again, loosely and perhaps inaccurately translated. The current Chief Justice of the Navajo Nation, for example, stated at a recent public law conference on the FLD that environmental groups who use traditional/historical Diné principles in their environmental justice campaigns are wrong to do so, and do not contribute to the continuing discourse on the nature of the FLD and how these laws should be operationalized Navajo governance. Clearly, the question of what are the FLD, who gets to define and speak for these ethics, translate these polyvocal teachings into modern policy, and deploy them for non-governmental political action remains a contested, and open question.

Another example further illustrates these distinctions. On the Eastern side of the Navajo Nation, the organization Dóóda

Desert Rock holds vigils and large event gatherings organized around Navajo cultural and spiritual elements and maintains a “resistance camp” at the proposed site for the power plant known as the Desert Rock Energy Project. Their campsite is in the badlands area of northeastern New Mexico, west of the Bisti Wilderness, difficult to access, and not immediately visible to the geographically dispersed Navajo public. However, the camp and its leaders have received national and international media attention over the past two years. Dóóda Desert Rock uses half a mobile trailer and a wood-constructed shade house as its main headquarters, powered by a hybrid wind/solar system and satellite internet. This trailer is located many miles from the nearest town or chapter house¹⁴ off unmarked dirt roads. Their camp flies U.S. military flags alongside flags of the Navajo Nation—a display of a particular mode of Diné patriotism more common among an older generation of Navajo activists and a trait seen less often among Navajo youth organizations. Older generations of Diné activists, like many of those affiliated with Doodá Desert Rock and Diné CARE, are able to speak Navajo fluently and can engage with tribal decision makers in their primary language -- and therefore often garner more respect from lawmakers. As some organizers explained to us, the traditional/historical principle of *ke'e* requires tribal decision makers to respect their clan relatives, regardless of where they might align on a particular political issue. Diné CARE emphasizes a respectful and relational approach to negotiations with tribal leaders and decision makers, even those whom they publicly oppose. For other groups, drawing upon methods of civil disobedience and direct action is seen as a more efficacious tactic. In recent years, marches in the capital of Window Rock or acts of resistance at the campsite have created a polemical dynamic in which Navajo tribal officials turn to law enforcement techniques. Such use of the Navajo Nation police force is then subsequently criticized by activists for being a quintessentially Western and “non-Diné” approach to conflict resolution. Such a friction was particularly evident when Navajo police confronted elders (primarily women) who had established a road blockade at the proposed Desert Rock Energy Project site. This police response to a demonstration of grandmothers generated much sympathy for the activists’ cause, but cemented

14 On the Navajo Nation, Chapter Houses are small political units that organize and give political voice to local communities. There are 110 chapters on the Navajo Nation, and they were started in the 1920s originally as agricultural organizations. Today they hold official political standing within the formal Navajo Nation government and send their elected delegates to the Navajo Nation Council.

hostilities between some members of the movement and tribal officials. This negotiation of fraught relations, of recognizing and determining actions based on the principle of *k'iz*, is part of the ongoing, embodied politics of non-governmental political action on the Navajo Nation.

Closing Thoughts

Tracing these diverse contours of experience suggests that the fault lines of ontological friction can be located in the contentious issues of tribal governance and energy development environmentalism – as well as at the place where these two issues converge. Although the deepest fractures are evident as government officials and non-governmental leaders alike attempt to translate customary ethical principles such as the Fundamental Laws of the Diné (FLD) into “modern” or Western structures of governance, there are other hairline cracks as well, marking the internal diversity of beliefs, experiences, and strategies among non-governmental groups. In the first instance, the “spirit of the FLD” exceeds the thinkable from the perspective of Western governmentality; having been translated from Navajo language into English, as well as from a set of polyvocal, open-ended, oral teachings into a codified, authorized official document, the FLD escapes the structures set down (or imposed by) the federal, three-branch system, its policymaking procedures, and the governable subjects such systems seek to produce. This translation process is, as one tribal employee expressed, “like trying to fit a round peg into a square hole.” Arguably, the “spirit of the FLD” also exceeds the very legislative acts that it is meant to support, such as the moratorium on uranium mining (the Diné Natural Resources Protection Act of 2005). In the second instance, the ontological friction cannot be contained by the predictable and reductive dichotomies of “modern” and “traditional,” but rather, is a series of fractures and fissures all the way down, through the non-governmental environmental movement itself, marked by a wide range of diverse life experiences, intellectual influences, generational and geographic distinctions. We maintain that these sub-frictions and ongoing processes of negotiating difference are not weakness of the movement or the politics it generates, but are in fact the opposite: the power and potential of non-governmental, environmental politics on Navajo land lies precisely in its internal diversity, multiplicity, breadth of experience, shifting alliances, and reworking of customary ethical principles in the context of contemporary questions of cultural, political, and economic urgency. As such, non-governmental organizations

in Navajo territory and beyond are poised to help build new directions in tribal governance, epistemic creativity, and Native American identities.

References cited

- Bebbington, Anthony, Denise Humphreys Bebbington, Jeffrey Bury, Jeannet Ligan, Juan Pablo Munoz, and Martin Scurrah. Mining and Social Movements: Struggles Over Livelihood and Rural Territorial Development in the Andes. Forthcoming in *World Development*.
- Bobroff, Kenneth. "Diné Bi Beenahazaañi: Codifying Indigenous Consuetudinary Law in the 21st Century. 5 *Tribal Law Journal* (2004-05). http://tlj.unm.edu/articles/volume_5/dine_bi_beenahazaanii_codifying_indigenous_consuetudinary_law_in_the_21st_century/index.php, Last accessed: 3/15/08.
- Brugge, Doug, Timothy Benally, and Esther Yazzie-Lewis. 2006. *The Navajo People and Uranium Mining*. Albuquerque: UNM Press.
- De la Cadena, Marisol and Orin Starn, Editors. 2007. *Indigenous Experience Today*. Oxford: Berg Press.
- Denetdale, Jennifer Nez. 2007. *Reclaiming Diné History*. Tucson: University of Arizona Press.
- Diné Citizens Against Ruining our Environment. 2008. "Energy and Economic Alternatives to the Desert Rock Energy Project." Durango, CO: Ecos Consulting.
- Dombrowski, Kirk. 2001. *Against Culture: Development, Politics, and Religion in Indian Alaska*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Escobar, Arturo. 1998. Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements. *Journal of Political Ecology* 5:53-82.
- Foucault, Michel. 2003. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76*. New York: Picador.
- Feher, Michel, Editor. 2007. *Nongovernmental Politics*. New York: Zone Books, 2007.

- Gedicks, Al. 2001. *Resource Rebels: Native Challenges to Mining and Oil Corporations*. Cambridge: South End Press.
- Giddens, Anthony. 1992. "Introduction," in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* by
- Max Weber. Translated by Talcott Parsons. New York: Routledge, 1992: vii-xvi.
- Hess, David J. 2005. Technology- and Product-Oriented Movements: Approximating Social Movement Studies and Science and Technology Studies. *Science, Technology, & Human Values* 30:515-535.
- Holland, Dorothy and Jean Lave. 2001. "Introduction," in *History In Person: Enduring Struggles, Contentious Practice, Intimate Identities*. Santa Fe: School of American Research.
- Iverson, Peter. 2002. *Diné: A History of the Navajos*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Kelly, Lawrence C. The Navajo Indians and Federal Indian Policy: 1900-1935. Tucson: University of Arizona Press, 1968.
- Kelley, Klara Bonsack and Harris Francis. 1994. *Navajo Sacred Places*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Kuletz, Valerie. 1998. *The Tainted Desert: Environmental and Social Ruin in the American West*. New York: Routledge.
- Lee, Lloyd L. 2008. "Reclaiming Indigenous Intellectual, Political, and Geographical Space: A path for Navajo Nationhood," *American Indian Quarterly* Vol. 32, No. 1., Winter 2008: 96-110.
- Lee, Lloyd L. 2006. "Navajo Cultural Identity: What Can the Navajo Nation Bring to the American Indian Identity Discussion Table?," *Wicazo Sa Review*, Fall 2006; 79-103.
- LaDuke, Winona. 2006. *Recovering the Sacred*. Cambridge: South End Press.
- Masco, Joseph. 2006. *The Nuclear Borderlands: The Manhattan*, in *Transitions, Environments, Translations*. Edited by Joan W. Scott, Cora Kaplan, Debra Keates. New York and London:

- Project in Post-Cold War New Mexico*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Needham, Andrew Todd. 2006. *Power Lines: Urban Space, Energy Development and the Making of the Modern Southwest*. PhD Dissertation, Department of History, University of Michigan-Ann Arbor.
- Pevar, Stephen L. 2002. *The Rights of Indians and Tribes: The Authoritative ACLU Guide to Indian and Tribal Rights*, Third Edition. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Quijano, Anibál. 1993. "Modernity, Identity and Utopia in Latinamerica," in *The Postmodernism Debate in Latin America*. Edited by J. Beverley and J. Oviedo., pp. 140-155. Durham: mDuke University Press.
- Reeve, Frank D. 1983. *Navaho Foreign Affairs: 1795-1846*. Tsaille: Navajo Community College Press.
- Reno, Philip. 1981. *Mother Earth, Father Sky, and Economic Development: Navajo Resources and Their Use*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Sawyer, Susana. 2004. *Crude Chronicles: Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.
- Sherry, John. 2002. *Land, Wind, and Hard Words: A Story of Navajo Activism*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Shirley, Jr., Joe. 2006. "Remembrance to Avoid an Unwanted Fate." Navajo Nation Press Release. Window Rock, AZ.
- Smith, Paul Chaat, and Robert Allen Warrior. 1996. *Like a Hurricane: The Indian Movement from Alcatraz to Wounded Knee*. New York: The New Press.
- Trafzer, Clifford Earl. 1978. *Navajos and Spaniards*. Tsaille: Navajo Community College Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 1997. *Transitions as Translations*

Routledge.

Wilkins, David E. 2002. *American Indian Politics: And the American Political System*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Wilkins, David E. 2002. "Governance within the Navajo Nation: Have democratic traditions taken hold?," *Wacazo Sa Review*, Spring 2002: 91-129.

Wilkins, David E. 2003. *The Navajo Political Experience*. Revised Edition. New York: Rowman & Littlefield Publishers.

Wilkinson, Charles. 2005. *Blood Struggle: The Rise of Modern Indian Nations*. New York: W.W. Norton and Company.

Young, Robert W. 1978. *A Political History of the Navajo Tribe*. Tsale: Navajo Community College Press.

POLÍTICA INDÍGENA: UN ANÁLISIS MÁS ALLÁ DE ‘LA POLÍTICA’¹

Marisol de la Cadena²

“Se trata de imbuir a las voces políticas con el sentimiento de que no dominan la situación que discuten, que la arena política está poblada de sombras de aquello que no tiene una voz política, que no la puede tener o no quiere tenerla.”

Isabelle Stengers (2005: 996, énfasis de la autora)

“Pero en el nuevo plano es posible que el problema ahora le concierna a aquel que cree en el mundo, y ni siquiera en la existencia del mundo sino en sus posibilidades de movimientos e intensidades, como para una vez más dar lugar a nuevos modos de existencia, más cercanos a los animales y a las piedras.”

Deleuze y Guattari (1996)

La reconfiguración política actualmente en curso en América Latina podría marcar época en el continente. Si bien luego de los resultados electorales en Bolivia, Chile y Ecuador los analistas nacionales e internacionales han interpretado estos cambios como un re-torno (sub)continental a la izquierda, lo no tiene precedentes en estas transformaciones es que muy a menudo han sido motivadas por la innegable presencia del movimiento social indígena regional. Inusualmente, las actuales demandas cuestionan con frecuencia las bases del contrato social imperante, llegando a

1 Si bien estoy suscribiendo este ensayo, las ideas que empleo han sido co-elaboradas con varios amigos. Mario Blaser, Arturo Escobar, Fabiana Li, Kristina Lyons, Nazario Turpo y Margaret Wiener son mis coautores. María Puig della Bellacasa ‘canalizó’ a Isabelle Stengers hacia mí y confirmó la utilidad de usar el trabajo de esta autora más allá de los estudios de la ciencias, el campo de conocimiento de Stenger. Soy, por supuesto, responsable de todas las limitaciones de este trabajo.

2 Universidad de California - Davis

niveles que perturban incluso las agendas y las bases conceptuales de izquierda. Por ejemplo, en mayo del 2007 Humberto Cholango, el presidente de Ecuarunari, firmó una carta protestando contra las declaraciones del Papa acerca de la religiosidad indígena de América Latina.³ “No es concebible que en pleno siglo XXI todavía se crea que sólo puede ser concebido como Dios un ser definido como tal en Europa. [...] Para nosotros la Vida de Jesús es una Gran Luz proveniente del Inti Yaya (Luz Paternal y Maternal que sostiene todo), que ha venido a desterrar todo aquello que no nos deja vivir con justicia y fraternidad entre los seres humanos y en armonía con la Madre naturaleza. [...] Cabe comunicar al Pontífice que nuestras religiones jamás murieron, aprendimos a sincretizar nuestras creencias y símbolos con las de los invasores y opresores” (énfasis en el original). La carta termina expresando el apoyo de Ecuarunari a Evo Morales, Hugo Chávez y Fidel Castro y criticando la alianza entre el Papa y el presidente Bush.⁴ Este es un complejo documento anticolonial que denuncia, hace alianzas y a su vez propone una agenda distinta. Denuncia los más de quinientos años de colonización de parte de la Iglesia Católica dominante, así como la postura neoimperialista del actual presidente de los Estados Unidos. Señala el documento que ambos coinciden en sus consecuencias genocidas frente a las formas de vida de América Latina. Para enfrentar estas consecuencias, Ecuarunari hace alianzas con teólogos de la liberación ecuménica y los así llamados presidentes de izquierda de la región. Finalmente, el documento alerta acerca de que, contra la voluntad de los colonizadores, las prácticas indígenas han prevalecido, que son fuertes y orientan el proyecto político en Abya Yala, la denominación indígena de América Latina. Este último aspecto podría, en términos de Deleuze y Guattari, cambiar el problema desde una preocupación exclusiva con un Dios católico hacia las alianzas de este Dios con las prácticas indígenas de relación con la Tierra—como planeta y como entidad sensible (lo que Cholango llama Madre naturaleza). Y este cambio trasladaría creencias (religiosas) trascendentes a un plano de inmanencia—y ontología—que es más que ‘cultura’ (y creencias) y que obviamente

3 El Papa había declarado que la misión evangélica colonial española en las Américas había sido no violenta y que los grupos indígenas habían estado anhelando la Cristiandad.

4 Posición de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador frente a las declaraciones emitidas por Benedicto XVI en la V Conferencia de Obispos de América Latina y el Caribe (CELAM), en mayo del 2007 en Brasil. <http://www.altercom.org/article148222.html>

está íntimamente relacionado con prácticas políticas indígenas, organizadas y no organizadas. Visto de esta manera el problema analítico que las políticas indígenas presentan es que generalmente exceden la política tal como nosotros la conocemos.

El destinatario de esta carta tiene precedentes (e incluso es evocador de la misiva que envió Guamán Poma al rey de España en el siglo XVII) y no es la primera irrupción de la (así denominada) religiosidad indígena en escenarios políticos públicos hegemónicos. Poco después de que Evo Morales asumiera el cargo, una historia en *The Wall Street Journal* titulada “A Dash of Mysticism: Governing Bolivia The Aymara Way”⁵ informó con evidente menosprecio acerca de la forma en que David Choquehuanca, un intelectual aymara y Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia, había insertado prácticas rituales andinas en su función. Y el “misticismo” se ha convertido en abrumadoramente público en todo Bolivia en los últimos cinco o seis años, donde las popularmente conocidas “ofrendas a la Pachamama” —traducida como Madre Tierra— han devenido en práctica obligatoria en las demostraciones por la nacionalización de los depósitos de hidrocarburos, en las protestas por la privatización del agua y contra el Acuerdo de Libre Comercio. El registro etnográfico andino sobre rituales es rico y las ofrendas —o despachos— han sido obsesivamente centrales en él. Sin embargo, han sido usualmente segregados de la política a tal punto que incluso analizar su co-presencia equivaldría a una contribución académica. Así, se siente la tentación de analizar estos eventos, empleando los marcos interpretativos actuales, como retos indígenas a la secularización del Estado, como prácticas que nos recuerdan que “la religión del gobernante no es la religión de los súbditos” (Asad, 2005) y eso forja una contra esfera pública indígena (Fraser 1997; para el caso de Bolivia véase Marcia Stephenson 2002). Esto no sería inexacto y el “ritual” sería un concepto adecuado de análisis. Sin embargo, al mismo tiempo nos podría transportar demasiado pronto a la muy trillada zona de “lo sagrado” y “lo espiritual” y tal vez nos quedaríamos cortos en la comprensión de la actual presencia de lo que denominamos “ritual andino” en las protestas contra el capitalismo neoliberal. Porque, ¿qué sucedería si lo que llamamos “ritual” en realidad traduce (y por lo tanto traiciona) prácticas cuyos actores son inimaginables como tales en cualquier esfera pública (sea esta hegemónica, contrahegemónica o dominante)

5 José de Córdoba and David Luhnow. “A Dash of Mysticism: Governing Bolivia the Aymara Way.” *The Wall Street Journal*, 7 Julio 2006: A1.v

que quiera ser moderna? ¿Podría “la ofrenda” misma ser parte de una necesaria negociación con fuerzas impensables como políticas para nosotros, pero que a pesar de todo están incluidas en la protesta? ¿Es que estas fuerzas están apareciendo públicamente de la misma manera que los políticos subalternos surgen en escenarios centrales en los Andes? ¿O es esta una estrategia política para interpelar las subjetividades indígenas? ¿Puede la estrategia en sí misma tener una explicación ontológica propia? ¿O es (como muchos de nosotros pensaríamos) una manipulación de políticos matrones, indígenas y modernos, para atraer a sus electores pre-modernos y supersticiosos?

La inusualmente frecuente presencia de estas prácticas en protestas sociales puede evidenciar un momento de ruptura de la política moderna y una emergente indigeneidad.⁶ Con esto no quiero dar a entender un nuevo modo de ser indígena, sino una insurgencia de fuerzas y prácticas indígenas con la capacidad de desestabilizar de modo significativo las formaciones políticas predominantes y reorganizar los antagonismos hegemónicos, interpretando ante todo como ilegítima (y de esta manera desnaturalizando) la exclusión de las prácticas indígenas de las instituciones del Estado- nación. Si bien marca época, este momento podría también ser efímero en la medida en que podría ser reabsorbido en una nueva hegemonía política moderna. No obstante, la presente coyuntura representa una oportunidad epistémica, la cual podría ser mejor utilizada si, como dice Isabelle Stengers, “disminuimos la velocidad del razonamiento” (2005:994) para permitirnos pensar en las sombras que, como dice ella (en la frase que cité al comienzo de este artículo) habitan en la arena política pero cuyas prácticas las disciplinas predominantes han excluido de la definición de lo político al asignarlas a la esfera ritual, metafísica o simbólica (Williams 1977: 125). Disminuir la velocidad

6 He tomada prestada la noción de “formas emergentes de vida” de Michael Fischer. Este es un complejo lugar común de encuentro de a) una realidad empírica (nuestras formas de hacer las cosas y nuestros conceptos ya no son suficientes para explicar los actuales sucesos específicos; b) una perspectiva conceptual-metodológica (la idea de Raymond Williams (Williams, 1977: 121-125 acerca de que las formaciones sociales son un compromiso entre las formas de ser emergentes, dominantes y residuales; y c) una nueva forma de actuar para la cual no existe un conocimiento técnico que sea socialmente reconocido como tal (Fischer 2003:37). “Formas emergentes de vida” discute el nuevo trabajo de las ciencias biológicas y de la ética y política unidas a ellas. El préstamo que hago de esta noción reconoce la co-presencia histórica de las prácticas científicas actuales y el asentamiento indígena en el mundo.

del razonamiento no significa dejar de pensar; por el contrario, es un llamado a pensar lo impensable y a romper nuestro hábito condescendiente –liberal o socialista– a favor de una política inclusivista que previene una discusión del problema que supone una inclusión impuesta (Mouffe 2000). Si la combinación entre “política” y “ritual” que actualmente impregna las demostraciones públicas ha sido aceptada, quisiéramos pensar acerca de la política democrática como la negociación de conflictos que surgen a través de la diferencia radical (ontológica).

Política indígena y lo político

Para comenzar a disminuir la velocidad, tomo prestada la distinción que hace Chantal Mouffe entre la política y lo político, que ella a su vez toma de la atención que le presta Heidegger a la ontología y a los significados del Ser. La política se refiere a las múltiples prácticas de la política convencional tanto de izquierda como de derecha y comprende organizaciones, actividades e instituciones a través de las cuales las discrepancias (ideológicas, económicas, culturales, de género, raciales) son negociadas. Lo político tiene lugar en un plano distinto. Es la dimensión ontológica del antagonismo la que separa “amigos” de “enemigos” en todas las sociedades humanas. La política organiza la relación –hace llevadero al antagonismo– sin anular nunca este. La política son las prácticas a través de las cuales las diferencias antagónicas son doblegadas, transadas (ideológica e institucionalmente) y transformadas en agonismos –los conflictos doblegados– que caracterizan los órdenes hegemónicos, con sus inclusiones y exclusiones (Mouffe 2000). Sin embargo, quisiera añadir a la formulación de Mouffe que la hegemonía no sólo actúa en la esfera de la política. Lo que aprendemos de los movimientos subalternos –y en este caso específico, de los movimientos indígenas– es que el Ser, si bien incluye a todos los seres humanos, también los jerarquiza (Maldonado 2004). Actuando en la esfera de lo político, la hegemonía del liberalismo o del socialismo ha ocluido la relación antagónica entre colonizador y colonizado al reemplazar la visión de su relación como enemigos con una imagen de benevolencia e inclusión progresiva. Ha prevenido así que la negación de la diferencia ontológica emerja como un conflicto en la arena de la política.⁷

7 En la medida en que justamente no todas las relaciones de antagonismo encuentran su expresión a través de la política, no toda sociedad encuniza tampoco los antagonismos políticamente. Este es el caso de los achuar con quienes Philippe Descola ha vivido y trabajado durante muchos años (Descola 1996).

La negación de la diferencia —o el ofrecimiento de integrar la civilización— no fue, por supuesto, exclusiva de los pueblos indígenas de las Américas. Fue expandida por la Europa colonial a pueblos del mundo entero y es integral a la forja de la modernidad, aquel proyecto histórico de creación del mundo que dio origen a lo natural y lo humano como esferas ontológicas distintas y luego ordenó las sociedades humanas de acuerdo a su supuesta distancia respecto de la naturaleza (Hulme y Jordanova 1990; Chakrabarty 2000). La libertad, el principio político fundamental de la identidad de la Europa del siglo XIX tanto liberal como socialista, fue una función de la distancia respecto de la Naturaleza. Tómese el ejemplo de Hegel (aunque él no fue el único):

“Tan pronto como el hombre surge como ser humano se ubica en oposición a la naturaleza y es esto solamente lo que lo hace un ser humano. Pero si él meramente ha hecho una distinción entre él mismo y la naturaleza, se encuentra en el primer estadio de su desarrollo: está dominado por la pasión y no es nada más que un salvaje.” ([1975]1997:126)⁸

La pasión es, en esta interpretación, lo opuesto de la política entendida como la organización del orden humano lejos de la naturaleza y en dirección hacia la razón y la libertad. El “estado de naturaleza” era la negación de la libertad. Conceptualizada como grados de autoconciencia racional, la libertad significaba distancia temporal respecto de la naturaleza y esta distancia significaba también etapas de Historia. El tiempo de viaje en distancia histórica podía ser acortado en la medida en que la Historia podía ser llevada por aquellos organismos ya favorecidos por ella a lugares donde ella estaba ausente. Ahí podía mezclarse con los habitantes locales acelerando el ritmo del proceso evolutivo, el cual se uniría de esta manera al tiempo universal de la Historia. Considérese la siguiente (suculenta) cita nuevamente de Hegel:

“Los únicos habitantes de Sur América y México que sienten la necesidad de independencia son los Criollos (en cursivas en el original), quienes descienden de una mezcla de ancestros nativos y españoles o portugueses. Sólo ellos han alcanzado

8 Hegel, Wilhelm Georg. 1997. “Lectures on the Philosophy of World History ([1975])” en *Race and the Enlightenment* editado por Emmanuel Chukwudi Eze, 115-138. Cambridge: Blackwell.

un nivel más alto de autoconciencia y sienten la urgencia de autonomía e independencia. (...) Por esta razón, los ingleses han adoptado también en la India la política de impedir el ascenso de una población nativa criolla, i.e. un pueblo de sangre europea y nativa mezclada.” ([1975]1997:115)

Usadas para distinguir lo moderno de lo arcaico, la raza y la política (tal como las conocemos, de izquierda a derecha) pertenecen al mismo registro histórico. Por otra parte, la política como la salida del hombre del “estado de naturaleza” apareció primero: Hobbes la inventó en los años 1600. Tres siglos después, la raza ofreció los argumentos científicos que facilitaron la continuidad de la colonialidad de la política (la economía de la libertad) entrado el siglo XX. Durante el Siglo de las Luces, ambas, raza y política, colaboraron íntimamente para crear un contrato social cuyo punto colonial crucial fue el antagonismo naturalizado entre aquellos que podían gobernar y aquellos que no podían gobernar. Más cercanos a la naturaleza, desde aquel momento en 1551 cuando en la Junta de Valladolid Juan Ginés de Sepúlveda comparó a los indios con abejas, aquellos pueblos, elocuentemente denominados naturales, carecían de las cualidades para entrar a la esfera de la política.⁹ Locke y Rousseau confirmaron para la filosofía política que los “naturales” estaban para ser gobernados. Marx concordó. El liberalismo quería civilizarlos, el socialismo transformarlos en proletarios con conciencia de clase; actualmente el neoliberalismo quiere hacer de ellos “mini-empresarios”. El objetivo de las estrategias de mejoramiento sólo se transformaría una vez que estas poblaciones adquirieran acceso directo a la política; antes ellas sólo podían estar representadas, tal como confirmó Marx acerca del campesinado francés en el siglo XIX (Marx, 1981).¹⁰ La colonialidad del poder que Aníbal Quijano identifica como fundante de la modernidad (Quijano, 2000) fue re-configurada en nuestros tiempos con la contribución de los discursos de raza y política, controlando juntos la distribución de la libertad.¹¹ Sin

9 Si tenían o no alma había sido debatido en los años 1550, que no son educados es lo que decimos actualmente. Partha Chatterjee (2004) hace una distinción similar entre ciudadanos y habitantes.

10 Marx, Karl. 1981. “El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte” en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos por C. Marx y F. Engels*, 404-498. Editorial Progreso: Moscú.

11 Quijano Aníbal. 2000. “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, *Journal of World Systems Research* VI,2:342-386.

embargo, a diferencia de la raza, que pasó por una desnaturalización teórica constante casi desde su concepción y ha perdido ahora control hegemónico, la discriminación que la política introdujo entre aquellos que podían gobernar (o intentaban hacerlo) y aquellos que no podían continúa siendo legítima. Si se desconoce el antagonismo, al surgir el conflicto no se orienta a la política. Cancelar esta discriminación requiere cancelar la noción de la política tal como la conocemos. Las relaciones seculares y organizadas de representación de ciudadanos frente al Estado surgen de un momento original de discriminación incluso previo. La herencia de Hobbes a Locke, Rousseau y Hegel o Marx fue más complicada que la sola política. Veamos cómo.

Según el orden moderno de las cosas, la ciencia y la política son una con otra como el agua y el aceite: no se mezclan. La primera simboliza la representación objetiva de la naturaleza, mientras que la segunda es la negociación del poder para representar a la gente frente al Estado. Esta distinción, explican los historiados de la ciencia Steven Shapin y Simon Schaffer, es el resultado del altercado que el autor del *Leviathan* tuvo con Robert Boyle, el inventor del “experimento” como método científico y por ello el creador del campo de la ciencia experimental (Shapin y Schaffer 1985). Este altercado, plantean ellos, es el momento en el que se desarrolla el lenguaje que separó a la “política” de la “ciencia” y cuando los límites entre epistemología y las fuerzas de la sociedad fueron establecidos para la posteridad. Bruno Latour (1994) se basa en este análisis para desarrollar su argumento acerca de la creación de lo que él denomina la constitución moderna (el régimen de vida que creó un orden natural único que era ontológicamente distinto de lo social, separando así las cosas de los humanos, mientras al mismo tiempo permitía su mezcla, pero sin pensar en esta mezcla como un evento). Él sugiere que lo que Hobbes y Boyle hicieron juntos —a través de su altercado— fue crear “nuestro mundo moderno, un mundo en el que la representación de las cosas a través de la intermediación del laboratorio está disociado para siempre de la representación de los ciudadanos a través de la intermediación del contrato social” (Latour 1994: 27). Hobbes y Boyle fueron así “como un par de Padres Fundadores actuando en concierto para promover una y la misma innovación en la teoría política: la representación de los no humanos pertenece a la ciencia, pero a la ciencia no le está permitido apelar a la política; la representación de los ciudadanos le pertenece a la política, pero a la política no le está permitido

tener ninguna relación con los no humanos producidos y movilizadas por la ciencia y la tecnología” (Latour 1994: 28).

Las repercusiones genealógicas de este momento original inscribieron una discriminación ontológica en la política cuya hegemonía es difícil de deshacer. El altercado marca un punto de quiebre en la postura epistémica que creó la naturaleza universal y monopolizó la representación de las cosas para la ciencia. Una vez exportada la separación entre humanos y cosas para medir la distancia entre ellos y los mundos que ellos conquistaron, los europeos vilipendiaron las prácticas que los habitantes de estos mundos empleaban para representar lo no-humano. Finalmente, esto monopolizó la política para aquellos que representaban la Naturaleza a través de la ciencia y la negó para aquellos que querían representar a lo no-humano a través de otras prácticas. Al principio, sin embargo, el antagonismo entre las representaciones europeas y locales de las entidades no humanas era visible. En las Américas, la Inquisición española era su enemiga, encargada de extirpar prácticas indígenas “demoníacas”. Más tarde, cuando se distinguió la razón de la fe como el medio para el conocimiento, la representación de las cosas efectuada a través de estas prácticas pasó a ser irrelevante a través de un proceso de conceptualización que los europeos habían empleado en contra de la representación no científica de las cosas en la propia Europa. Volvamos a escuchar nuevamente a Hegel, en esta oportunidad acerca de su percepción de África, donde “las fuerzas naturales al igual que el sol, la luna, los árboles, los animales son reconocidas como poderes por sí mismas, no son vistas como teniendo una ley eterna o providencia detrás de ellos o como formando parte de un orden natural universal y permanente” (Hegel [1975]1997:130). Y donde “los reyes tienen ministros y sacerdotes –y en ciertos casos una jerarquía completamente organizada de funcionarios– cuya tarea es practicar la hechicería, controlar los poderes de la naturaleza y determinar el clima” (Hegel [1975]1997:130).

No hace falta decirlo, la carencia de comprensión de los africanos acerca de la naturaleza universal era compatible con una organización política basada en las “arbitrariedades del autócrata” y restringida por sus súbditos “hombres con un temperamento igualmente salvaje” (Hegel [1975]1997: 137 y 138). Por tanto, para Hegel –y él era justamente un brillante representante de sus contemporáneos– la incapacidad para reconocer las leyes universales de la naturaleza dio pie a la existencia de creencias en el poder directo del hombre sobre “los elementos”, lo que a su vez se correlacionaba con lo que él veía como la ausencia de la razón política.

Contradiendo siglos de misiones civilizatorias, las representaciones no científicas de lo no humano continuaron, pero, tal como lo hizo la filosofía de Hegel, las disciplinas las preservaron con seguridad (y benevolencia) en el ámbito de la cultura, etiquetándolas de muchas maneras desde superstición hasta creencia, mito y ritual, pensamiento salvaje o religiosidad indígena. El actual surgimiento de la indigeneidad –la erupción del “ritual andino” demandando un lugar en las demostraciones políticas– podría implicar el surgimiento de aquellas prácticas de representación proscritas disputando el monopolio de la ciencia para representar la “naturaleza”. Las indigeneidades emergentes podrían inaugurar una política diferente, plural no porque estén representadas por exigentes derechos de género, raza, etnicidad o sexualidad, sino porque ellas despliegan prácticas no modernas para representar entidades no humanas. Contraponiendo las entidades sensibles –lo que Hegel denominó]”los elementos”– a la Naturaleza, esta pluralidad podría hacer visible el antagonismo que ha existido detrás de la incuestionable hegemonía de la ciencia. Y de esta manera las indigeneidades emergentes marcan una época en la que ellas desafían cuatro largos siglos de quiebre y confluyen con los científicos acerca de sus discusiones por una diferente política de la naturaleza.

Un breve paréntesis preventivo: el problema con la “Cultura”

“Durante las dos décadas pasadas la gente a lo largo del mundo ha estado contraponiendo autoconscientemente su ‘cultura’ a las fuerzas del imperialismo de occidente que por mucho tiempo los afectó” (Sahlins 2000:163).¹² Con estas palabras, Marshall Sahlins, un padre fundador de la antropología contemporánea –y en este artículo un custodio histórico de sus conceptos–, expresa una preocupación desdeñosa de los actuales argumentos de la comunidad antropológica norteamericana acerca de las posibilidades y límites de la cultura. Justamente cuando los pueblos que fueron el objeto original de estudio de los antropólogos están emergiendo en el mundo político desplegando lo que él denomina un “uso auto reflexivo de la cultura”, los antropólogos están

12 Sahlins, Marshal. 2000. “‘Sentimental Pessimism’ and Ethnographic Experience. Or Why Culture is not a ‘Disappearing’ Object” in *Biographies of Scientific Objects*, edited by Lorraine Daston, 158-202. Chicago: University of Chicago Press.

cuestionando e incluso dando de baja el concepto de su léxico teórico. Si bien no necesariamente en alianza con los argumentos que Sahlins ridiculiza, quiero mostrar las limitaciones de su propia discusión y sugerir una posible forma alternativa. Primero, una importante corrección factual: el despliegue de la cultura por gente involucrada en movimientos contra “las fuerzas del imperialismo de occidente” no data de las dos décadas pasadas. El discurso de Amílcar Cabral (*The Weapon of Theory*) en la Conferencia Tricontinental de La Habana en 1966 viene inmediatamente a la mente: la cultura no era sólo un derecho, era una fuente de liberación de la opresión, declaró él. Franz Fanon y otros involucrados en el panafricanismo estuvieron de acuerdo e incluso precedieron a Cabral. De manera que no es reciente y yo estoy de acuerdo con que la cultura ha sido y continúa siendo una bandera de lucha por el reconocimiento. Pero, ¿es la noción de cultura que estos movimientos utilizan y la “cultura” tal como la usamos en antropología, y como el Estado quiere que se use frente a las insurgencias indígenas actuales, la misma noción?

Si la desentrañamos en una dirección distinta a la que él propone, Sahlins podría estar brindándonos el inicio de una respuesta a la pregunta que él hace: “por años la gente ha estado hablando de cultura sin haberla conocido: sólo la estaban viviendo” (Sahlins 2000:197). Pero tal vez lo que los pueblos (que no somos nosotros) estaban “sólo viviendo” va más allá de lo que nosotros —occidentales— conocemos como cultura y que incluiría interacciones que para nosotros pertenecerían a otro orden—muy posiblemente al orden que llamamos naturaleza. Las explicaciones de Justo Oxa, un maestro de escuela que se identifica como indígena, pueden ser un buen ejemplo: “los humanos, las plantas, los animales, los cerros, los ríos, la lluvia, etc. (...) estamos unidos por vínculos de respeto, son familia” (Oxa 2005). Que su “cultura” abarque más allá de los humanos es algo que no se concibe desde nuestra cultura, la cual es definida precisamente por sus diferencias con los no humanos. Y así llegaríamos a una verdad establecida históricamente: todos los humanos tienen cultura, pero algunos están mejor provistos que otros —y este es un hecho cierto no negociable y el límite del éxito de los movimientos indígenas por los derechos culturales—. Sus derechos terminan cuando chocan con el progreso. Y, no obstante, ¿son estos realmente los límites de los movimientos sociales indígenas?

¿Es que los políticos indígenas serían tan ingenuos o altruistas como para estar luchando únicamente hasta el límite de los derechos que les han sido asignados por una constitución que no

es la suya, que no les permite una oportunidad a su no modernidad? Yo sostendría que es aquí donde comienza lo político: más allá de la cultura y más allá de la política. Rebatiendo el sentido común (producido históricamente), la naturaleza es una categoría política importante: está en el centro del antagonismo que continúa excluyendo la esfera de la indigeneidad de la política convencional. La “cultura” tal como aparece en los movimientos sociales indígenas puede ser una extensión articulada de (lo que nosotros denominamos) la naturaleza, la cual permanece de esa manera bajo su sombra y no puede encontrar una voz política. Sugiero, entonces, que no debemos asumir que la “cultura” tal como es usada por los movimientos indígenas corresponde necesaria y cabalmente a nuestros significados del término. Tal supuesto nos evitará pensar los antagonismos que hacen de la relación entre el Estado y los movimientos sociales una aporía: una relación imposible en la que, sin embargo, los movimientos sociales indígenas insisten. En cambio —y en lugar de eliminarla, porque hacerlo sería ignorar el hecho de su ubicación estratégica en la política indígena—, propongo tomar la noción de ‘cultura’ como el lugar de una equivocación controlada entre “nosotros” y “ellos”, es decir los políticos indígenas. Y tal vez también entre ellos. Por “equivocación controlada”, Eduardo Viveiros de Castro, de quien tomo prestado el término, quiere decir una “relación de interpretación controlada a través de dos perspectivas [ontológicas] que emplean términos homonímicos, de manera que la alteridad referencial entre los dos es reconocida e insertada en la conversación, y así en lugar de diferentes visiones de un solo mundo (lo que sería el equivalente al relativismo cultural) se hace evidente una visión de mundos diferentes.” (Eduardo Viveiros de Castro, 2004:ms sin páginas).¹³ Más prosaicamente: la diferencia de significado entre ‘nosotros’ y ‘ellos’ se mantiene y se utiliza en la conversación que entonces comunica dos mundos y mantiene sus diferencias. Un ejemplo etnográfico puede ayudar a entender esto.

A inicios de diciembre del 2006, más de un centenar de campesinos indígenas pobladores de los caseríos ubicados al pie de la cadena de montañas presidida por el Apu Ausangate se trasladaron a Cusco y escenificaron lo que yo observé como

13 Vivieros de Castro, Eduardo. 2004. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation.” Keynote Address for the Meeting of the Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA). Miami: Florida International University, January 17-18.

un peregrinaje invertido. Estaban protestando por la presunta exploración (y explotación) de una mina localizada en las entrañas de la cadena montañosa, la que también alberga, por coincidencia, un santuario que es visitado por pobladores, indígenas y no indígenas, de toda la región de Cusco en un peregrinaje anual. El Ausangate (y sus alrededores) es un icono de “espiritualidad” complejo que irradia a través de todo el Cusco.¹⁴ Desde una perspectiva indígena, el Ausangate es una entidad sensible, la fuente de vida y muerte, de riqueza y miseria, que dependen de mantener relaciones adecuadas con él y sus alrededores, otras montañas, entidades menos sensibles. Desde una perspectiva cristiana, el Ausangate como una cadena de montañas alberga el lugar denominado Sinakara, donde el santuario de Qoyllur Rit’i conmemora la aparición de un pastor divino (llamado Manuel) y una cruz milagrosa. Más arriba mencioné un peregrinaje invertido debido a que este lugar es visitado cada año por miles de visitantes que llegan de todo el Cusco, algunos de los cuales inician la peregrinación en la Plaza de Armas, el lugar donde tuvo lugar la manifestación antiminera. Como ocurre en tales manifestaciones, la Plaza estaba repleta de pancartas; algunas de las cuales decían “¡¡Defenderemos nuestro patrimonio cultural con nuestras vidas: No a la mina!!” En esa oportunidad, sin embargo, había también pancartas inusuales, similares a las que llevan los porta banderas en el peregrinaje a Qoyllur Rit’i. Además de la gente que vestía ponchos multicolores y sombreros de lana —muy frecuentes en los eventos políticos donde la presencia indígena es central para el reclamo—, en esta oportunidad entre los manifestantes estaban los ukukos, danzantes que se cuentan entre los personajes principales de la peregrinación. La manifestación estaba claramente articulada más allá de “la política acostumbrada”, pero me referiré a esto más adelante. El punto que quiero resaltar aquí es la alteridad referencial que sustenta la noción de cultura, específicamente tal como aparece en la frase “patrimonio cultural” con la cual los manifestantes aludían a ese otro ícono internacional, Machu Picchu, que en ese preciso momento era el centro de la atención nacional al competir para ser designado como una de las siete maravillas del mundo moderno en un concurso patrocinado por una organización privada que contaba con el respaldo de la UNESCO. Nazario Turpo, amigo mío y yachaq local (un sabio en quechua) que vive al pie del Ausangate, estaba ahí para protestar

14 Espiritualidad es una noción que no comparto pues puede obstruir la visibilidad de las materialidades de las negociaciones andinas con el paisaje sensible y con las autoridades políticas. La empleo aquí a falta de un término mejor.

por el posible proyecto minero. Es más, él me había llamado para hacerme saber del evento. Indagué acerca de la referencia al Ausangate como “patrimonio cultural”. “¿El Ausangate es igual que Machu Picchu?” —pregunté buscando información acerca de su potencial como una atracción turística y como un icono simbólico regional. Nazario no mal interpretó mi pregunta; su respuesta venía de un mundo en el que yo participaba sólo parcialmente. “No, son diferentes. Yo conozco mucho mejor al Ausangate; yo sé lo que le gusta, él también me conoce. Yo conozco más o menos Machu Picchu porque ahora estoy yendo allá con los turistas. Estoy comenzando a conocerlo. Pero no estoy seguro de lo que le gusta, por eso es que hago lo mejor que puedo para complacerlo. Le doy lo más que puedo para que no se moleste conmigo, él puede molestarse”. Estábamos hablando acerca de los mismos sitios, los cuales sin embargo eran parte de dos mundos distintos. Compartíamos una visión: el Ausangate debía ser defendido, la mina no podía apropiárselo. Mi razón: se destruiría lo poco que les queda a familias como la de Nazario, que se ganan la vida pastoreando alpacas y ovejas y vendiendo su lana y su carne a precios cada vez más bajos. Nazario estaba de acuerdo conmigo, pero por otra razón: pensaba que podía ocurrir lo peor, el Ausangate no consentiría a la mina y mataría a la gente. Para prevenir esa matanza, la mina no debería entrar. Yo ya no podía estar de acuerdo, y a pesar de que no podía inducirme a pensar que el Ausangate podía matar, tampoco era una metáfora. Nazario me había ofrecido otra faceta del Ausangate a la que no hubiera accedido de otra manera y que tendré que tener en cuenta de ahora en adelante.

Las equivocaciones son lugares conceptuales de manifestación de diferencias ontológicas, las cuales, como Viveiros de Castro indica, hacen posible la pregunta antropológica y, yo añadiría, la formulación co-elaborada de proyectos políticos con espacio para diferentes mundos. Sin equivocación y como un “problema entre dos culturas” el destino del Ausangate sería definido por aquella cultura cuya decisión extendería su alcance más allá de las familias circundantes, incluso más allá de la región del Cusco, a todo el país. Esta cultura también proporcionaría soluciones para evitar las potenciales muertes locales, y su definición como “accidentes” causados por “negligencia”. El problema sería establecido así desde una sola perspectiva, aquella de la naturaleza universal. Asolar el Ausangate cavando una mina en él —ignorando aquella otra formación ontológica a la cual también pertenece— no sería un conflicto político, sino el problema cultural frente al cual la modernidad “siempre” se ha encogido de hombros con

complacencia hegemónica y suspiros resignados. El impasse no progresaría mucho cambiando nuestra cultura de la política, en la medida en que ambos términos (cultura y política) pertenecen al régimen que ocluye el antagonismo entre “naturaleza” y las “entidades sensibles”.¹⁵ El problema tiene que ser llevado a un plano distinto, al reconocimiento de tal antagonismo. Esto quiere decir más allá de un problema entre dos culturas y hacia la comprensión de que el monopolio de la ciencia para representar las cosas es el problema político que puede ser negociado. Para tener en cuenta la perspectiva de Nazario —que muchos (si no todos) los manifestantes compartían— se requeriría liberar a la política de su cimentación exclusiva en la cultura, permitiéndole incluir la representación de las cosas. Esto también requeriría de un trabajo en el campo de la ciencia para que ésta declinara su monopolio de la representación de la “naturaleza”. Con esto establecido, el conflicto político surgiría entre dos mundos y, como dice Latour, estaríamos más cercanos a la paz (Latour 2002).

**Y si la “Cultura” necesita precaución, también la
necesita nuestra interpretación de los movimientos
sociales étnicos ...**

En América Latina el antagonismo entre ciencia y (lo que estoy denominando) las “sombras” de la política se ubica en la relación entre “la ciudad letrada” y la indigeneidad.¹⁶ En esta relación, la ciudad letrada es el epicentro para el logro de la modernidad regional. Tiene dos caras benevolentes que juntas naturalizan la enemistad urbano-indígena como históricamente inevitable. Vista desde una de sus caras, la ciudad es la fuente de la así denominada literacidad, la tecnología que contrapone el aprendizaje frente a las formas indígenas de ser. Indio leído, Indio perdido —dice un adagio muy antiguo y muy difundido en la América Latina de habla hispana, suponiendo que, para bien o para mal, el indio letrado ya

15 Aquí me estoy refiriendo a la noción de “culturas de la política” tal como es abordada por Álvarez, Dagnino y Escobar (1998). Si bien esclarecedora, su contribución no incluye a los seres sensibles como entidades que podrían requerir representación política.

16 Ángel Rama, un crítico literario latinoamericano, escribió en 1960 *The Lettered City* (1996, Duke University Press). El término describe el poder del discurso escrito en las formaciones históricas de las sociedades latinoamericanas y el rol central de las ciudades para desplegar y reproducir tal poder. Como un ámbito letrado, la ciudad tuvo el poder mágico de des-indigeneizar a los indios que se trasladaban del campo, el espacio indígena por excelencia.

no es más un indio. Aparentemente, el adagio es también válido para la América Latina de habla portuguesa. Según Azelene Kangiang, mujer indígena y socióloga del Brasil, “uno tiene que ser no un indio para ser considerado capaz”. En su país, dice ella, “el Estado le dice al indio: si tú eres incapaz y vives en la selva entonces yo te protejo, si tú adquieres tu educación y vives en la ciudad, entonces tú te conviertes en brasileño y ya no tienes más derecho a tu cultura y a tu territorio” (Oliart 2002). Lo que desde un punto de vista indígena representa una negación de los derechos ontológicos, el Estado lo expresa como protección y educación. Tal relación no fue reconocida como antagonica sino hasta muy recientemente, cuando los movimientos sociales indígenas la impusieron como un conflicto político a ser negociado. Dejar que los indios murieran era necesario para alcanzar el progreso; por otra parte, se alcanzaba a través de la cultura, vía la alfabetización y la urbanización. Presentada como alfabetización y urbanización, la muerte de los indios era, en realidad, planteada como su nacimiento como ciudadanos. La segunda cara de la ciudad letrada complementa a la primera. Presenta a la ciudad como la cuna de los intelectuales y, por consiguiente, el locus de la política moderna –o viceversa–. La lógica deductiva, que he colocado en cursivas, es importante incluso en nuestros días y también tienen dos lados. Uno de ellos es luminoso: le imprime a los intelectuales latinoamericanos, de izquierda y conservadores, su idiosincrática vocación impetuosa para cosas políticas. El lado oscuro es que tal vocación está mediada por una genealogía racializada de superioridad urbana que se traduce en el derecho absolutamente incuestionable de los “intelectuales” –caballeros letrados y desde fecha reciente también damas– de representar “al resto”: la mayoría no intelectual del país.¹⁷

La indigeneidad, en el otro extremo, es una formación histórica caracterizada por su elocuente adopción de instituciones modernas y no modernas. Nuevamente Justo Oxa, el maestro autoidentificado como indígena que cité antes, explica: “En las comunidades campesinas actuales así como en los pueblos de la sierra y de la costa todavía vivimos nuestras costumbres ancestrales al mismo tiempo que aprendemos de la modernidad, pero continuamos siendo quiénes somos” (Oxa 2005). Y es precisamente este abierto reconocimiento de “nunca haber sido

17 Esto explica la escandalosa naturaleza de la derrota de Mario Vargas Llosa –el caballero letrado por excelencia– ante Alberto Fujimori no sólo por el origen japonés de este último sino también porque, tal vez principalmente, como ingeniero agrícola tenía una baja calificación en la escala intelectual.

modernos” (cf. Latour)¹⁸ el que ha articulado históricamente la relación entre indigeneidad y política. Dada la modernidad fundacional de la política, la relación ha sido siempre sólo parcial y fragmentada. Frases como “los ríos, peces y la selva piden nuestra ayuda, pero el gobierno no sabe cómo escuchar”, hablan del problema que hace imposible una relación cabal entre indios e instituciones políticas modernas.¹⁹ Estas últimas escucharían (en ciertas ocasiones) cuando los indios hablan en términos modernos y los indios –siendo no modernos– saben también cómo hacer eso. Para ser capaces de participar como legítimos adversarios (en términos de Chantal Mouffe) en la negociación de conflictos, es decir de participar en política, los líderes indígenas traducen su práctica en lo que es aceptable, dejando fuera de vista –en sus sombras– lo inaceptable. Estas sombras son de tal manera el exterior constitutivo de la política, análogo a la base del iceberg en la imagen que Gibson-Graham (2006: 69-70) describe como “la punta del iceberg de la economía”. La política étnica –la punta del iceberg– está forjada por prácticas inadmisibles para la política moderna, las cuales sin embargo, fractales en su constitución, son parte de las luchas indígenas conforme estas aparecen en la esfera pública.²⁰ Sin embargo, debido a que no existe “la renuncia a la propia sombra”, el “ritual” o las prácticas “i-letradas”, si bien inadmisibles (y por lo tanto invisibles) en la política moderna, sustentan el conflicto que se acumula en la arena política.²¹

Conectados a los eventos mundiales y a las sombras que los sustentan, durante el período de la Guerra Fría los políticos indígenas en los Andes articularon una opinión campesina para manifestar el conflicto con el Estado-nación a través de la lucha de clases. Ocurrido el derrumbe del Muro de Berlín –un símbolo del colapso de los Estados socialistas y la decadencia de las organizaciones políticas marxistas–, los líderes indígenas continuaron su propósito como adversarios políticos a través de demandas

18 “Un no moderno es cualquiera que toma simultáneamente en cuenta la constitución de los modernos y las poblaciones de híbridos que esa constitución rechaza y permite proliferar” (Latour 1994: 47)

19 En una carta del líder de los yanomami Davi Kopenawa “a todos los pueblos del mundo”. 31 de agosto de 1989. Citado en Laura Graham 2002: 181.

20 En un análisis reciente del actual proceso político de Bolivia, Mario Blaser usa una imagen similar (Blaser en prensa).

21 He tomado esta expresión de Stengers (2005), quien a su vez la toma de Alfred Whitehead (1967).

por derechos culturales. Las demandas políticas del período expresadas a través de la “etnicidad” marcaron lo que algunos han identificado como “el retorno del Indio” (cf. Xavier Albó 1991), conducido públicamente (i.e. en la esfera de la política) por activistas de ascendencia indígena que rechazaron la oferta de asimilación de la ciudad letrada. En cambio, ellos se autoidentificaron públicamente como intelectuales indígenas, una etiqueta oximorónica que, en los años setenta, tenía la intención de hacer implosionar el poder de la educación para formar ciudadanos mediante la muerte de la indigeneidad. Los intelectuales indígenas se presentaban a sí mismos como individuos bilingües, portavoces de los no-letrados, muchedumbre oral que podía también dominar el mundo escrito. Su insurgencia hizo posible la lucha por un nacionalismo plural y en los años noventa, la reformulación de las constituciones nacionales en varios países de la región para hacer espacio al multiculturalismo. Si bien las demandas étnicas coincidieron con algunas propuestas neoliberales, nadie puede negar que los movimientos indígenas y sus representantes se encuentran actualmente entre la oposición más fuerte al capital empresarial en Latinoamérica.

Los movimientos sociales étnicos desafían la exacción de indigeneidad desde la política y expresan la voluntad de reemplazar la representación de tal exclusión como una necesidad moral del cuerpo político, presentándola como un conflicto que tiene que ser confrontado. De esta manera proponen el reconocimiento de un antagonismo histórico y su negociación como un problema político. Pero como señaló Franz Fanon (1952), el problema del reconocimiento es que las herramientas que se tienen a mano para realizar la tarea son las del amo. En este caso, eso significa que antes que desafiar la hegemonía de la política, los movimientos sociales indígenas están hechos para habitarla. Para ser reconocidos como adversarios, los políticos indígenas han forjado su legitimidad en la esfera convencional de la política, desplegando generalmente los vocabularios que esta pone a disposición. Así, ellos eran líderes campesinos y organizaban sindicatos rurales o tomaron tierras de haciendas antes de 1989. Se convirtieron en intelectuales indígenas posteriormente, con grados académicos que les conferían esta legitimidad. En ambos casos, su insurgencia pública ha tenido como precondition su aquiescencia de la subordinación de los mundos i-letrados a la ciudad letrada o, más precisamente, a la política letrada de izquierda.²² Actualmente,

22 La subordinación a la política letrada desde hace poco y gradualmente está siendo identificada como un problema. En un último encuentro de los grupos indígenas de la Comunidad Andina, el

moldear el movimiento dentro del campo de la etnicidad, si bien es efectivo para formular un movimiento político al interior de las estructuras de oposición (convencionales), limita la lucha pública a demandas por “derechos culturales”. La “eticidad” es, después de todo, una población valiéndose del Estado que designa a aquellos que habitan dentro de sus límites. La política étnica puede abrir una discusión e incluso articular la exclusión de la indigeneidad de la política como un conflicto, pero tiene límites claros: contenidas en la cultura, las definiciones de seres sensibles como actores de las controversias son “creencias” respetadas sólo cuando no son un obstáculo para la ciencia, la economía y todo aquello a lo que se refieren las ideas predeterminadas no negociables de eficiencia, crecimiento y bien común.

La etnicidad, o paradójicamente la contemporánea aceptación de la diferencia étnica, es el nuevo punto de apoyo desde donde se renueva la hegemonía de la moderna negación de la diferencia indígena. Si bien la política étnica indígena puede hacer pública la elocuente aceptación de la modernidad y la no modernidad que caracteriza a la indigeneidad, la etnicidad también resalta tal aceptación (y su movimiento) como inadecuada para las prácticas políticas centrales. Para convertirse en una presencia política apropiada, las prácticas andinas tales como los despachos (“ofrendas a la Pacha Mama” es el término con el que la prensa se refiere a ellos) necesitan ser traducidas como “folklore” o “ritual,” características étnicas adecuadas de un movimiento igualmente étnico. Concebido como ritual, el despacho denota la presencia pública de la política indígena y ciertamente éste no es un hecho sin importancia. Sin embargo, la traducción también ocluye el fundamento del despacho en otra esfera ontológica co-existente, donde expresa relaciones con su entorno, concebido como un paisaje sensible. Que estas relaciones son características de la política indígena es inconcebible en la política moderna, la cual desde hace largo tiempo ha tenido que negociar con el tema de la co-habitación con estas prácticas recurriendo a la noción amplia de la “tradición” y sus análogos conceptuales: ritual, folklore, magia, creencia.²³ Incluso si estas categorías dejan detrás formas

término “intelectual” en el nombre original del encuentro fue reemplazado tentativamente con el de ‘conocedores’ acentuando de esta manera el conocimiento no letrado de los participantes (Hugo Blanco, comunicación personal).

- 23 Michel-Rolph Trouillot, basándose en Bourdieu (1980), define lo impensable como “aquello para lo cual uno no dispone de los adecuados instrumentos para conceptualizar”. Y continúa: “Lo impensable es aquello que uno no puede concebir dentro de la

de ser, estos son (literalmente) los términos que el contrato social usa en su relación con aquellos que elocuentemente “nunca han sido modernos” —fin de la discusión—. Los no modernos, su alteridad radical, tienen que permanecer en la sombra del movimiento social indígena o este último corre el riesgo, asimismo, de deslegitimar sus demandas como premodernas.

La insurgencia indígena en Latinoamérica ha sido particularizada como “étnica” y sus acciones han sido relativamente incluidas dentro del recientemente creado campo del multiculturalismo. Si bien este último proceso puede ser considerado el hijo del neoliberalismo, su genealogía se remonta a la política moderna, la cual, al margen de la inclinación ideológica, es por definición histórica incapaz de co-habitar con formas de ser no letradas. La nueva hegemonía (aquella que es articulada por el multiculturalismo y las identidades culturales) la ha absorbido y el antagonismo fundacional de la política latinoamericana —aquel que proscribió la entrada a los iletrados— se mantiene invisible incluso mientras los políticos indígenas negocian sus demandas como ‘étnicas’. Y tal vez esta sea la única alternativa cuando se trata de la política indígena moderna en la actual coyuntura debido a que la indigeneidad excede sus expresiones de clase o étnicas y es este exceso el que no es admitido por la política moderna. Si queremos captar el antagonismo entre la alteridad indígena radical y el Estado-nación, así como la profundidad del reto que los movimientos indígenas pueden plantear, el análisis requiere

variedad de posibles alternativas, aquello que pervierte todas las respuestas porque desafía los términos bajo los cuales se formulan las preguntas” (Trouillot 1995: 82). Por su parte, Bruno Latour, analizando el trabajo de la postura moderna, afirma que si bien todo sucede a través de la traducción (con lo que se refiere a la conexión de dos dominios ontológicos separados), este espacio “es lo impensable... de los modernos” (1994: 37). Combinando ambas perspectivas, sugiero que las categorías que ponen a disposición las modernas disciplinas para efectuar las traducciones dejan atrás aquello que se rehúsa a la asimilación, que poblando lo impensable desafía a las prácticas modernas. Desde esta perspectiva, que coincide con la de Chakrabarty (2000), las categorías, si bien son adecuadas y necesarias para el análisis de la modernidad política, son en efecto instrumentos insuficientes para el análisis que escapa a esta, aunque existe y lo afecta (Chakrabarty 2000: 6) En el caso que me ocupa aquí, la política étnica es una noción necesaria que sin embargo traduce (o captura en el sentido de Deluze y Guattari) el surgimiento público de las interacciones indígenas con el paisaje sensible, el cual efectivamente desafía las nociones históricas de política.

mirar más allá de la política y de los conceptos y prácticas que esta hace posible. La cultura, la etnicidad, el multiculturalismo pueden dar cabida a la diferencia, pero no conjuran (hasta el momento) la alteridad radical de las prácticas albergadas en los muchos mundos que evocan los zapatistas y que habitan las sombras de la política. Sin embargo, estas sombras son de crucial importancia en la medida en que forjan y sostienen el movimiento y pueden filtrarse a través de sus manifestaciones públicas. Emplazados por las demandas de los derechos étnicos, en estos días las filtraciones se reproducen como hongos –incluso aparecieron de manera desafiante en la carta al Papa–. La mayoría de veces, sin embargo, ejecutadas generalmente por personas denominadas chamanes (a partir de tiempos recientes), estas prácticas se mantienen en los límites (al principio o al final de los discursos políticos o en el límite físico del evento, silenciando sus sonidos cuando hablan los políticos) y por ahora parecen haber asumido la simple tarea de hacer de la política moderna algo productivamente incómodo.

Indígenas vernáculos: habitando en las sombras de la política

“El espacio ha reemplazado al tiempo como el principal principio ordenador.”

Latour (2005)

La política étnica (adaptando la imagen de la punta del iceberg de Gibson-Graham) basa con fuerza su emergencia en las sombras que la sostienen y que están pobladas por prácticas que tienen una voz política únicamente cuando son emplazadas. Sin haber sido nunca modernas (para usar palabras bastante conocidas de Latour), las interacciones indígenas con el poder no reconocen la misma división que nosotros le conferimos a la “creencia tradicional” (la base del iceberg) y a la “política moderna” de la cual podrían ser parte los movimientos étnicos. Vistos desde este ángulo, los rituales y las demostraciones callejeras son prácticas para hacerle frente a las fuerzas (de la naturaleza y a los humanos respectivamente) que en ciertas oportunidades se superponen en la misma negociación, como en la confrontación con las empresas mineras descrita antes. Si bien son con-temporáneos con las instituciones modernas, los políticos indígenas son desvergonzadamente híbridos. Concientes de haber sido históricamente despojados de la autorepresentación política y de su derecho a representar al paisaje sensible, los organizadores indígenas no modernos continúan siendo localmente activos, a la vez que

buscan intermediación para su representación trans local.²⁴

Yo aprendí esto de Mariano Turpo (el padre de Nazario), quien era, en nuestros términos, un especialista en rituales andinos y un quechuahablante analfabeto. Cuando murió en abril del 2004 bordeaba los cien años. Allá por los años setenta logró organizar exitosamente un movimiento local para recuperar las tierras que alguna vez habían pertenecido a su comunidad, Pacchanta. Físicamente distante de los centros nacionales, este es un lugar que difícilmente puede ser imaginado por la mayoría de intelectuales peruanos. Sin embargo, en su época de apogeo como organizador, Mariano hizo de esta comunidad un epicentro político conforme fue interactuando con muchos políticos de izquierda en su búsqueda compartida para recuperar las tierras de la hacienda de manos de los propietarios no indígenas. A lo largo de su carrera como organizador sindical, Mariano continuó sus prácticas como sabio local o *yachaq* —o especialista en rituales— y fue crucial para el movimiento campesino en los años 1960 y 1970, a la sombra del cual él actuó. Hoy, su hijo Nazario (quien aprendió las prácticas rituales de Mariano) es uno de los principales defensores de los esfuerzos que hacen las bases para proteger el Ausangate contra la proyectada actividad minera. También trabaja y se gana la vida capacitando a curanderos euro-americanos New Age, quienes conducidos por agencias de viajes nacionales e internacionales con sede en Cusco viajan en grupo a Pacchanta cada verano boreal buscando lo que ellos perciben como la “sabiduría shamánica” de Nazario, aunque ignoran la forma en que esta práctica se vuelve parte de la política étnica. Trabajando a través de lo permitido tanto por las sensibilidades de políticos izquierdistas como por las sensibilidades New Age, Mariano y Nazario resisten la clasificación tanto de “especialistas en rituales” como la de políticos. Mejor dicho, son inseparablemente ambos en la medida en que sus actividades se despliegan a través de relaciones que pasan por alto la distinción entre el mundo natural y el social. Y esto contribuye a una noción diferente de poder. Tal como ambos me mostraron, las fuerzas emergen del paisaje circundante y de las instituciones sociales; mientras que el primero incluye, por ejemplo, montañas voluntariosas y lo que nosotros denominamos “clima” —las tormentas son una respuesta a una falta de respeto o negación—, las últimas incluyen manifestaciones letradas de poder,

24 Los movimientos sociales se sostienen en las sombras que la cualidad antagónica (no reconocida) de la colonialidad de la políticomoderna destierra de su esfera legítima.

tales como aquellas personificadas por los representantes del Estado, los comerciantes locales y los políticos de izquierda.

A diferencia de los políticos de los años sesenta (y de los actuales New Agers) Graciano Mandura, el recientemente elegido alcalde de Ocongate, un oriundo de la región y líder público de los esfuerzos antimineros, forma parte de las nociones locales de poder. Él es también relativamente versado en los requisitos de la política convencional. Exitosamente no moderno, su práctica es doble, un híbrido que le permite a las sombras una presencia en la política. Esta práctica, a la que deseo denominar (tal vez momentáneamente) “política indígena vernacular”, es eminentemente local en la medida en que está relacionada principalmente a, y calificada para la negociación con, las fuerzas circundantes. En palabras de Justo Oxa, a quien he mencionado antes, estas fuerzas provienen de humanos, animales y sus entornos sensibles interactuando entre ellos con respeto y como parientes. Estas interacciones implican una integridad con el lugar que hace eco casi literalmente de la noción de Tim Ingold de “perspectiva de residencia”. Oxa explica: “Yo no soy de Huantura [el nombre de su comunidad]. Yo soy Huantura.” E Ingold, basándose en la discusión de Heidegger acerca de los significados de habitar y construir, explica que ambos están interconectados de tal manera que la frase “Yo habito, tu habitas” es idéntica a “Yo soy, tu eres” en la medida en que comprende la “manera integral en la que uno vive la vida en la tierra” e incluye actividades tales como construir, cultivar y cuidar de los seres (Ingold 2000:185). De manera desconcertante, la similitud conceptual continúa en la medida en que Oxa sigue explicando que el respeto entre las entidades locales es también parte de una relación mutua de cuidado expresada en quechua con el verbo *uyway*, la cual hace eco con cultivar y construir. Oxa lo define como un “concepto’ que tiñe todo lo que está incluido en la vida andina, la Pachamama nos cría, el Apu nos cría, nos cuidan, y nosotros cuidamos de ellos... y nosotros criamos a nuestros hijos y ellos nos criarán cuando seamos ancianos. Nosotros criamos las semillas, los animales y las plantas y ellos también nos crían” (Oxa 2005) *Uyway* como cuidado mutuo es también una relación política que sustenta un orden jerárquicamente organizado que funciona para mejorar la vida con la sola condición de que los participantes de ese orden cumplan con las obligaciones que tienen unos con otros y que deben ser conocidas a fondo por ellos. Enseñarnos unos a otros a cuidarnos es parte de cuidarnos unos a otros y el aprendizaje mutuo es un requisito para la relación de co-habitar que hace que uno sea el lugar antes que del lugar. Las habilidades de habitar son

habilidades políticas: un conjunto de conexiones entre humanos y no humanos que interactúan con respeto, cuidando unos de otros y de esta manera perteneciendo intrínsecamente entre sí y siendo parte de lugar. Esta no es la única forma de relacionarse a o de hacer el lugar en los Andes; pero sí es una forma importante que vive en las sombras de la política (étnica o medioambiental). Y es esta noción de lugar la que actualmente está surgiendo en la política, organizando luchas y reclutando aliados entre los políticos modernos.

En efecto, en otra consecuencia que el neoliberalismo no previó, la incursión del capital de riesgo —con frecuencia de las empresas mineras o madereras— en áreas geográficas consideradas remotas e incluso vacías, ha vuelto la política indígena vernacular —en su postura sensible— más pública que nunca en los últimos cincuenta años. Excavar una montaña para abrir una mina, perforar el subsuelo para buscar petróleo y derrumbar árboles para conseguir madera podría ser algo más que un mero daño ambiental. Si se realizan de manera inadecuada (sin negociar las reglas locales de respeto), estas actividades podrían traducirse localmente como una violación de las redes de asentamiento que hacen posible el habitar. En esos casos, han provocado una oposición de gran capacidad y sorprendentemente exitosa que ha abierto una disputa ontológica (todavía impensable para las mentes modernas) enfrentando a los seres sensibles locales contra la Naturaleza universal y en ciertas ocasiones involucrando a los ambientalistas en la negociación. De esta manera, los conflictos políticos actuales están fuera de lo común. Y tal vez sea su excepcionalidad la que ha hecho que la palabra “conflicto” prolifere en los principales círculos intelectuales y políticos peruanos, donde se usa como una especie de abreviatura para nombrar las numerosas confrontaciones que han tenido lugar en los últimos diez años entre las empresas mineras y los grupos indígenas en los Andes y la Amazonía. De hecho, el rótulo “guerra” empleado para referirse a las confrontaciones alrededor del agua en Cochabamba podría ser una designación más apropiada para lo que pienso que está teniendo lugar. Ambos rótulos (conflicto y guerra) indican el surgimiento público de un antagonismo (aquel entre la política moderna y las prácticas que ha mantenido en las sombras) que podría dar lugar a una nueva configuración de poder y convocar a actores inusuales al centro de la atención política. Los surgimientos requieren una nueva imaginación. Desafían las formas convencionales de pensamiento acerca de la política, la geografía, la religión y los derechos, por nombrar sólo algunas categorías. En las confrontaciones con las empresas mineras, el “conflicto”

resta importancia a lo impensable. “Respeto por las creencias culturales diferentes” es la manera en que los ambientalistas de buen corazón se explican a sí mismos y a otros –rápida y eficientemente porque así lo requiere su búsqueda– la idea de que una montaña se molesta si una retroexcavadora la excava. Detrás de esta explicación momentáneamente conveniente hay algo más. Fabiana Li (antropóloga de la Universidad de California - Davis) analiza en su tesis (en curso) el complejo proceso político a través del cual una montaña en los Andes del Norte del Perú, el Cerro Quilish, se convirtió en protagonista de una controversia que enfrentó a campesinos y a la ONG que los respaldaba frente a la empresa minera transnacional Yanacocha, en la cual el Banco Mundial es uno de los principales inversionistas. Es interesante advertir que un asunto central en la controversia fue la definición del Quilish: mientras que para la empresa minera el cerro era fundamentalmente un depósito de oro –cuatro millones de onzas de este metal– y una fuente secundaria de agua de riego para la agricultura local, para aquellos que se oponen a la mina el Quilish es: a) una fuente de agua tan particularmente preciada que no se traduce en un neutral H₂O. En efecto, los campesinos rechazaron la oferta de la mina de construir un nuevo sistema de irrigación cuando supieron que el agua iba a ser canalizada desde una fuente distinta; b) un depósito legendario de oro que no puede producir riqueza porque ya era rico donde estaba; y c) una entidad sensible cuya desaparición transformaría los alrededores y produciría tal caos que ni siquiera se distinguirían las estaciones climáticas. Mientras que la disputa estaba lejos de acabarse, la mina y sus defensores –científicos, economistas y autoridades estatales peruanas–, usando argumentos referidos al progreso, al desarrollo económico y a la creación de empleos que resultarían de excavar el oro, habían tenido dificultades para rechazar la definición vernácula del Quilish. Curiosamente, la estructura epistémica que contiene la identidad de la montaña como una entidad sensible no estaba establecida dentro de las fronteras sociales y la definición vernácula del Quilish viajó (quizá a través de enmarañadas redes New Age-ambientalistas-turísticas) y consiguió defensores en los Estados Unidos y Europa (Li 2007). Incluso si el Quilish como una entidad sensible es derrotado, el hecho de convertirse en un actor visible en este conflicto –la naturaleza pública de la disputa sobre lo que es– puede indicar que un nuevo registro político está surgiendo de las sombras y se ha hecho visible en respuesta a las perturbaciones provocadas por el capitalismo neoliberal, el cual se peca de esta manera de que no todas las diferencias terminan formando parte de la regulación multicultural y de que ha desatado “algo” (un “conflicto” tal como

se denomina en los altamente letrados círculos peruanos) que sus ciencias predominantes no pueden dominar, de modo que se está viendo cada vez más forzado a negociar. Incluso así sea mínima, que la negociación exista es significativo y desconocerla es un acto político y un hecho empírico digno de consideración analítica.

Los practicantes de la política vernacular se encuentran en todo el país –son identificados como “migrantes” (para designar su origen rural) tanto en la cultura popular como en la literatura académica– y han aprendido a negociar con fuerzas que encuentran en sus nuevos lugares de residencia. De este modo, estas prácticas surgen en público de manera inesperada. Por ejemplo, no hace mucho en una protesta en Lima contra la privatización del agua dos “shamanes” (quizá algunos más, ninguno de los organizadores estaba seguro de cuántos fueron) se hicieron presentes y realizaron voluntariamente una ofrenda a la Pachamama “para limpiar el agua del río Rímac y para propiciar un buen final para la protesta”, como me explicaron sus asombrados organizadores. Incluidas como “folklore” por la prensa que daba cuenta de la inusual presencia y mostradas en público en medio de demostraciones de la oposición, estas prácticas podrían no representar un problema para las prácticas políticas predominantes. Se convierten en un “conflicto”, o incluso en una “guerra” que elude la explicación, cuando los “rituales” –o cualquier otra práctica que pertenece a las sombras de la política– se introducen en el centro de la atención política pública (recuérdese la reacción del periodista del Wall Street frente a lo que él denominó el misticismo del Primer Ministro boliviano). Y luego los “conflictos” pueden hacer evidente el antagonismo que mantiene a la política indígena no moderna en las sombras. Si bien los “conflictos” actuales tal vez no sean resueltos (en la medida en que van más allá de las empresas mineras y las poblaciones locales), su surgimiento podría tener consecuencias. Aunque no sirvan para otra cosa, podrían debilitar la invisibilidad del antagonismo que excluye las prácticas vernaculares de la esfera de la política y las define como manifestaciones étnicas de poblaciones que están desapareciendo. Hasta ahora “el conflicto” entre el capital de riesgo y las prácticas vernaculares ha surgido como un derecho al lugar. Ha hecho evidente que las “creencias locales” no están desapareciendo, que son co-temporáneas con la ingeniería minera, por ejemplo, y que habitando las sombras catalizan la política étnica. Que el conflicto es un conflicto de espacio es evidente y ahora que el tiempo no ofrece una solución en la medida en que es obvio que “nosotros” ya no podemos localizarlos a “ellos” en el pasado, la pluralización de la política podría estar más cerca que nunca antes.

Un final indefinido: ¿qué se requeriría para pluralizar la política?

“Es simplemente que nuestras definiciones usuales de la política no se han puesto al día todavía con las multitud de vínculos ya establecidos.”

Latour (2005: 37)

No he llegado aquí sin temor y no quiero ser malinterpretada. Ser una “intelectual comprometida” era mi identidad cuando vivía en el Perú y eso continuaba marcando mi trabajo intelectual. De hecho, mis redes se entrelazan con las de Mariano Turpo debido a su rol en la política moderna: un activista desconocido en el movimiento que produjo uno de los cambios más importantes en el Perú contemporáneo. De ahí que mi discusión acerca de la “política” no pretende sustraerse del activismo comprometido sino contribuir a él. Me agrada la “sugerencia” de Isabelle Stengers de “disminuir la velocidad del razonamiento” y permitir que “aquello” que no desea tener una voz política (en los términos en que nuestro buen izquierdismo les ofrecería a ellos) afecte mi análisis. Cuando conocí a Mariano Turpo, concluí demasiado rápido que los políticos de izquierda lo habían rechazado debido a su incapacidad de pensar a través de una política ideológica. Esto era tan solo parcialmente cierto puesto que al trabajar a su lado me di cuenta de que él también había rechazado las oportunidades de mis antecesores izquierdistas. Mariano no quería tener la voz política que ellos le ofrecían: su voz podía en efecto traducir su deseo de recuperar las tierras de la hacienda, pero decididamente dejaba detrás que la recuperación de la tierra representaba para Mariano restablecer lo que él tradujo para mí como “respeto” a lo largo del territorio sensible donde él y sus parientes vivían. El “respeto” coincide con la compleja relación que Justo Oxa describe como *uyway*: las interacciones entre humanos y no humanos que transforman el espacio en lugar. La tierra fue una equivocación, el término homonímico que albergó dos mundos diferentes, uno de los cuales tenía una moneda corriente más fuerte y no podía ver al otro. El lugar como una maraña de relaciones entre humanos y no humanos era una categoría impensable en la política convencional de izquierda de los años sesenta, enemistada como estaba con lo que históricamente había sido convertido en irrelevante y en desaparición. La práctica de Mariano era diferente: él sabía que su deseo de respeto había sido descartado, pero él co-elaboró prácticas políticas y eso volvió exitoso el empeño combinado indígena-izquierda. Dos mundos

lucharon conjuntamente por el mismo territorio y el hecho llegó a ser públicamente conocido como el fin del sistema de hacienda y el comienzo de la Reforma Agraria. Que el otro mundo haya recuperado lugar —en su significado cosmológico— permaneció desconocido, en las sombras desde donde ese mundo, a través de los esfuerzos de Mariano, hizo posible el suceso histórico.

Mariano y su hijo Nazario me hicieron tomar conciencia de la colonialidad de la política y de las muchas y complejas características de las cuales obtiene su hegemonía. Una de estas es la cualidad letrada de la política, moldeada por el rol de la ciudad y su herencia intelectual. Aquellos que saben leer mejor y escribir califican más alto en la escala de la política demasiado naturalmente; las excepciones, incluso si son la norma, son consideradas como anomalías y son objeto de escándalo. Y esto podría ser correcto en tanto que la capacidad de leer y escribir es en efecto un elemento necesario en la política. De manera similar trabajar intentando conseguir la colaboración horizontal entre intelectuales de todo tipo y haciendo caso omiso del “rango” es una tarea más bien obvia —una propuesta gramsciana contemporánea—. El problema, sin embargo, surge cuando dicha colaboración se olvida que la política (como una categoría y las prácticas que cuentan como tales) pertenece a una genealogía epistemológica específica que no puede representar la diferencia radical que existe entre los muchos mundos que habitan el planeta. Como consecuencia de este olvido, la “política letrada” se convierte en todo lo que la política puede ser. Actuando como la contraparte de la ciencia, este tipo de política desempeña una representación —una práctica política— incapaz y reacia a negociar los términos en los que se va a hablar sobre el mundo(s). La política representa sólo a los humanos; las representaciones de los no humanos son folklore o creencias que en el mejor de los casos pertenecen a otra cultura de política y en cualquier caso no pueden ser parte de la que es real. El olvido no es un accidente, es histórico. Las exclusiones que resultan están incluidas en el pacto entre la política y la ciencia e interrumpir este pacto parece imposible. Sin embargo, hay que hacerlo y en realidad es lo que los líderes locales han venido haciendo desde que tienen memoria y lo que los movimientos sociales indígenas están haciendo públicamente en la actualidad. La política letrada está siendo desafiada sin que nosotros lo sepamos. Nuestras usuales definiciones de política no se han puesto al corriente de los mundos que se están haciendo públicos. La presencia de nuevos actores está desestabilizando el consenso que excluyó a las prácticas indígenas de la política y las asignó a la religión o al ritual.

La actual emergencia indígena podría forzar la pluralización de la política. Y no me refiero a una pluralidad ideológica o a la incorporación de organizaciones marcadas por la clase, el género, la etnicidad, la educación (o cualquier otra marca diacrítica que pudiera desempeñar la misma función marginalizadora frente al Estado-nación) que las estrategias multiculturales, conservadoras o liberales, pudieran proponer y esforzarse tenazmente por conseguir. En efecto, pluralizar la política no significa la incorporación o la inclusión. Es la propuesta de negociar con las voces que habitando las sombras de la política quieren representar a los no humanos, lo que nosotros denominamos naturaleza y reservamos para que sea representada por la ciencia. Lo que requiere una política plural es la aceptación del antagonismo entre las entidades sensibles y la ciencia (hasta ahora definido hegemónicamente como un “problema cultural”) y su transformación en un conflicto político entre dos formas diferentes de ser. Una política plural tomaría literalmente la definición del Ausangate que hace Nazario Turpo (no de manera metafórica o simbólica, que es a lo que estamos acostumbrados como antropólogos) como un ser sensible, dando cabida al mismo tiempo a su definición como naturaleza. Los dos mundos distintos en los que existe el Ausangate tendrían cabida públicamente y sin ser equiparados de ninguna manera y, entonces, la negociación podría comenzar. Algunos se alinearían con Nazario, otros se opondrían a él. Y la oposición podría incluir a personas indígenas porque esta decisión podría ser política y no cultural. Lo que estaría en juego no sería si el Ausangate es sensible o no. Lo que estaría en juego sería un proyecto político para el futuro de la región. Yo me alinearía con Nazario porque yo quiero lo que él quiere: ser considerada al mismo nivel que el resto, denunciar el abandono en el que ha dejado el Estado a gente como él —mientras que al mismo tiempo amenaza con la asimilación—, denunciar las operaciones mineras si es que no se conducen de acuerdo a las reglas locales de respeto, discutir el deshielo de los nevados, defender a su manera, a mi manera y a la manera que pudiera surgir como nuestra el lugar en el que vive Nazario.

Referencias citadas

- Albó Xavier. 1991. “El Retorno del Indio” en *Revista Andina* (Cusco) 9 (2):299-366
- Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo. 1998. “Introduction: the Cultural and the Political in Latin American Social Movements”. En: *Cultures of Politics/Politics*

- of Culture*. edited by S. Alvarez, E. Dagnino y A. Escobar, 1-32. Westview Press: Boulder.
- Asad, Talal. 2005. "Reflections on Laïcité & the Public Sphere," *Items and Issues* 5(3): 1-11
- Blaser, Mario. 2007. Bolivia: los desafíos interpretativos De la coincidencia de una doble crisis hegemónica." In *Reinventando La Nación En Bolivia: Movimientos Sociales, Estado y Poscolonialidad*, edited by Karin Monasterios, Pablo Stefanoni and Herve Do Alto, 11-21. La Paz, Bolivia: CLACSO/Plural Editores.
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le Sens Pratique*. Minuit: Paris.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe*. Princeton University Press: New Jersey.
- Chatterjee, Partha. 2004. *The Politics of the Governed. Elections on Popular Politics in Most of the World*. Columbia University Press: Nueva York.
- Choy, Timothy. 2005. "Articulated Knowledges: Environmental Forms after Universality's Demise", *American Anthropologist* 107(1): 5-18.
- Cruikshank, Julie. 2005. *Do Glaciers Listen. Local Knowledge, Colonial Encounter and Social Imagination*. Seattle: University of Washington Press.
- Dagnino, Evelina. 2005. "Meanings of Citizenship in Latin America" IDS Working Paper 258, Institute of Development Studies. University of Sussex: Brighton, England.
- de Córdoba José and David Luhnnow. 2006. "A Dash of Mysticism: Governing Bolivia the Aymara Way." *The Wall Street Journal*, 7 Julio 2006: A1.v
- Deleuze, Gilles and Flix Guattari. 1996. *What is Philosophy?* Columbia University Press: New York.
- Descola, Philippe. 1996. *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Fanon Franz. 1952. *Black Skin, White Masks*. Editions du Seuil: Paris.
- Fischer Michael. 2003. *Emergent Forms of Life and the Anthropological*

Voice. Duke University Press: Duke.

Fraser, Nancy. 1997. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy" in *Justice Interruptus: Critical reflections on the 'Postsocialist' Condition*, edited by Nancy Fraser, 69-98. Routledge: Nueva York y Londres.

Gibson-Graham, J.K.. 2006. *A Postcapitalist Politics*. University of Minnesota Press: Minneapolis.

Graham, Laura. 2002. "How Should and Indian Speak?: Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere" in *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*," edited by Jean Jackson and Kay Warren, 181-228. University of Texas Press: Austin.

Hegel, Wilhelm Georg. 1997. "Lectures on the Philosophy of World History ([1975])" en *Race and the Enlightenment* editado por Emmanuel Chukwudi Eze, 115-138. Cambridge: Blackwell.

Hulme, Peter and Ludmilla Jordanova. 1990. *The Enlightenment and its Shadows*. Routledge: Nueva York.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment*. Routledge: Nueva York.

Latour, Bruno. 1994. *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press: Boston.

Latour, Bruno. 2002. *War of the Worlds: What about Peace?* Prickly Paradigm Press: Chicago.

Latour, Bruno. 2005. *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, edited by Bruno Latour and Peter Weibel. MIT Press: Massachusetts.

Li, Fabiana. Phd. Tesis doctoral en proceso. "When Pollution Comes to Matter: Science and Politics in Transnational Mining", University of California, Davis

Maldonado, Nelson. 2004. "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge. Modernity Empire, Coloniality", *City* 8 (1): 29-56.

Marx, Karl. 1981. "El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte"

- en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos por C. Marx y F. Engels*, 404-498. Editorial Progreso: Moscú.
- Mehta, Uday Singh. 1999. *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth Century British Liberal Thought*. University of Chicago Press: Chicago.
- Mouffe, Chantal. 2000. *On the Political*. Routledge: New York.
- Oliart, Patricia. 2002. "Identidad indígena e historias de contacto en América Latina: Las personas, los pueblos y el movimiento transnacional". Documento presentado en la Conferencia Raza y Cultura en Latinoamérica: de la pureza de sangre a los movimientos sociales indígenas. University of Iowa.
- Oxa Diaz, Justo. 2005. Arguedas y mi mundo. Conferencia: "José María Arguedas y La Política". Pontificia Universidad Católica. Lima, Perú.
- Pajuelo, Ramón. 2005. *Municipalidades de centros poblados y conflicto social: Las Lecciones del Caso de Ilave*. Lima: Asociación Servicios Educativos Rurales (SER) - OXFAM.
- Quijano Aníbal. 2000. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", *Journal of World Systems Research* VI,2:342-386.
- Rama, Angel and John Chasteen. 1996. *The Lettered City (Post Contemporary Interventions)*. Duke: Duke University Press.
- Sahlins, Marshall. 2000. "'Sentimental Pessimism' and Ethnographic Experience. Or Why Culture is not a 'Disappearing' Object" in *Biographies of Scientific Objects*, edited by Lorraine Daston, 158-202. Chicago: University of Chicago Press.
- Shapin, Steven and Simon Schaffer. 1985. *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. New Jersey: Princeton University Press.
- Stengers, Isabelle. 1997. *Power and Invention. Situating Science*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- Stengers, Isabelle. 2005. "The Cosmopolitical Proposal" in *Making Things Public* edited by Bruno Latour and Peter Weibel, 994-1003. MIT Press: Cambridge, Massachusetts.
- Stephenson, Marcia. 2002. "Forging an Indigenous Counterpublic

- Sphere: The Taller de Historia Oral Andina in Bolivia”, *Latin American Research Review* 37 (2): 99-118.
- Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Altamira Press: New York.
- Tsing, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press: Princeton.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Beacon Press: Boston.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects en Amerindian Ontologies”, *Common Knowledge* 10(3): 463-484.
- Whitehead, Alfred. 1967. *Adventures of Ideas*. Free Press: New York.
- Williams, Raymond. 1978. *Marxism and Literatura*. Oxford: Oxford University Press.