



PRÁCTICAS ARTÍSTICAS EN UN PLANETA EN EMERGENCIA

Cuando comenzó el aislamiento social obligatorio, nos encontrábamos curando una extensa exposición en la que artistas argentinos contemporáneos investigan de diversas maneras las transformaciones de las relaciones entre los seres humanos y los seres no humanos (animales, plantas, piedras, microorganismos, pero también cosas, máquinas, sus propios cuerpos). Aunque la fecha de apertura se ha pospuesto, seguimos trabajando. Para compartir nuestro proceso, publicamos esta serie de textos que componen nuestros marcos teóricos y que no se han traducido al español o publicado hasta ahora. Elegimos en el título la palabra “emergencia” por su doble alusión a una situación de alerta frente a un peligro, pero también al surgimiento de algo nuevo: quizás un planeta más solidario, más generoso, más frugal y equilibrado, más imaginativo. Más rico, entendiendo que tenemos la oportunidad de volver a preguntarnos qué es la riqueza.

NATURALEZA FUERA DE LO COMÚN*

Por Marisol de la Cadena

El 5 de junio de 2009 al atardecer, tuvo lugar una violenta confrontación entre la policía y un grupo de ciudadanos peruanos que se reivindicaban como miembros de la tribu Awajun-Wampis. El objetivo de la policía era desarmar una barricada en la autopista principal cerca de la ciudad de Bagua, en las tierras bajas amazónicas del norte de Perú. Los Awajun-Wampis habían tomado el control de la autopista a la altura de la llamada La Curva del Diablo, como parte de la manifestación general que comenzó el 9 de abril del mismo año, organizada por numerosos grupos de indígenas amazónicos. Protestaban contra una serie de decretos legislativos que concedían su territorio a la explotación de petróleo sin respetar el Convenio con los indígenas y pueblos tribales (ILO No 169) que exige al gobierno consultar a los habitantes de los territorios acerca de las corporaciones que quieran acercarse para exploración y explotación de los mismos. Por ende, la concesión era ilegal. El enfrentamiento dio lugar a la muerte de más de treinta personas, entre policías y Awajun-Wampis, según el conteo oficial. El 19 de junio del mismo año, contra la voluntad del presidente Alan García, el congreso canceló los decretos. El gobierno local ordenó el arresto de varios líderes indígenas entre los cuales se contaba a Santiago Manuin Valera, el prominente líder de los Awajun-Wampis. Durante su testimonio, el 10 de abril de 2014, Manuin dijo:

El gobierno está llevándose nuestro territorio, el territorio de los Awajun-Wampis, para que nos volvamos dependientes de su modo de desarrollo. El gobierno nunca nos preguntó: ¿quieren desarrollarse? No nos consulta-

**Uncommoning Nature*, en el original. Nótese que en la traducción se elimina el matiz de acción implicado en el gerundio (N. del T.).

Fuente: *e-flux journal* #65 SUPERCOMMUNITY, 56a Bienal de Venecia, mayo-agosto, 2015; publicación electrónica:

<http://supercommunity.e-flux.com/authors/marisol-de-la-cadena>.

Traducción realizada para uso interno del seminario "Arte y Naturaleza" impartido por Valeria González y Pablo Méndez (CNB Contemporánea, Buenos Aires, 2017)



Anónimo, *Virgen-Cerro*, c. 1730
 Óleo sobre tela, 92 x 72 cm
 Museo de la Casa Nacional de Moneda,
 Potosí.

ron. Respondimos: “Cancelen los decretos legislativos que afectan nuestra existencia como pueblo”. En vez de escuchar nuestros pedidos, el gobierno quiso castigarnos; otros pueblos se rindieron, nosotros no. El gobierno ordenó el desalojo forzoso.

Este evento es parte de lo que yo llamo el *antropo-no-visto*:¹ el proceso de creación de mundos en el cual mundos heterogéneos que no se han hecho a través de la división entre humanos y no humanos –y que tampoco necesariamente conciben las relaciones entre diferentes entidades a través de tal división– son obligados a esa distinción, y *al mismo tiempo* la exceden. Desde el siglo XV, en lo que sería América, el antropo-no-visto fue –y continúa siendo– el proceso de destrucción de esos mundos y la imposibilidad de tal destrucción. Puede representar muy bien el primer apocalipsis histórico: la voluntad de acabar con los varios mundos que produjeron el *mundo-uno* y sus excesos.²

Los académicos han discutido el Antropoceno como la transformación de la humanidad en una fuerza geológica capaz de afectar –y posiblemente destruir– lo que conocemos actualmente como mundo. El antropo-no-visto ha sido sostenido como tal

1. *anthropo-not-seen*, en el original. Nótese que en español desaparece el juego fonético entre este término y el de *Anthropocene* [Antropoceno en español] (N. del T.).

2. Utilizaré ejemplos de eventos y condiciones de vida en Latinoamérica porque es el espacio que me es familiar. Sin embargo, el antropo-no-visto sucede en todo el planeta.

desde sus tempranos inicios por la fuerza de una moral humana que fue considerada como constructiva, invisibilizando así su dinámica destructiva. Contra-intuitivamente, esta partícula del mundo (la no-vista) no refiere sólo al antropos –“el que mira hacia arriba desde la Tierra”– y es capaz de destruir todo aquello que se niegue a ser hecho a su imagen.³ Excediendo esta destrucción, el antropo-no-visto incluye conjuntos más-que-humanos,⁴ tanto en el sentido usual (esto es, que puede incluir humanos y no-humanos) como en el sentido de que estas categorías (humanos y no humanos, y por lo tanto, especies) son *también* inadecuadas para aprehender tales composiciones que, como dijimos más arriba, pueden no provenir de estas categorías.⁵ Los conjuntos del antropo-no-visto pueden ser traducidos como “colectivos articulados” de naturaleza y humanos, e incluso pueden expresar condiciones de “no naturaleza, no cultura”.⁶

El antropo-no-visto fue –y continúa siendo– una batalla librada contra las prácticas hacedoras-de-mundo que ignoran la separación ontológica entre naturaleza y cultura y *también* la resistencia a esta guerra. El antagonismo fue claro en el siglo XVII: clérigos cristianos caminaron los Andes desde Colombia hasta Argentina y Chile “extirpando idolatrías” que los frailes concebían como “cultos inducidos por el diablo”. Extirpar requería dividir las entidades entre la naturaleza creada por Dios (montañas, ríos, bosques) y los humanos, salvando el alma de estos últimos. La invención de la política moderna secularizó este antagonismo: la guerra contra la resistencia a distinguir la naturaleza de la humanidad continúa silenciosamente en nombre del progreso y contra el atraso: el mal que reemplazó al

3. Karolina Sobeca, “Last Clouds”, en Heather Davis and Etienne Turpin (eds.), *Art in the Anthropocene*, London, Open Humanities Press, 2015, p. 215. Disponible en: http://openhumanitiespress.org/books/download/Davis-Turpin_2015_Art-in-theAnthropocene.pdf

4. *more-than-human assemblages*. (N. del T.).

5. Dorion Sagan, “The Human is More than Human: Interspecies Communities and the New ‘Facts of Life’”, *Cultural Anthropology Online*, 24 de abril de 2011. Disponible en: <https://culanth.org/fieldsights/228-the-human-is-more-than-human-interspecies-communities-and-the-new-facts-of-life>

6. Donna Haraway, “Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles”, *Política y sociedad*, n° 30, 1999, pp. 121-163. <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9999130121A/24872>

diablo.⁷ Humanos incipientes se volvieron objeto de una benévola e inevitable inclusión, enemigos que ni siquiera cuentan como tales. Hasta hace poco, esta era la situación.

La guerra ya no es silenciosa (pero sigue sin declararse)

La expansión de los mercados de minerales, petróleo y energía, así como de las nuevas tecnologías que permiten su rápida y rentable extracción, estimula lo que aparece como una indetenible corporación todopoderosa, y sin precedentes, de extracción de recursos en lugares anteriormente marginales para los capitales de inversión. La construcción de infraestructura (necesaria para introducir los recursos en el mercado) patrocinada por instituciones financieras centrales –tales como el FMI, el Banco Mundial y nuevas entidades financieras regionales como el Latin American Development Bank– hicieron de los territorios, incluso los más remotos, objeto de inversiones financieras. El nivel al que ha llegado la actual destrucción de mundos indígenas no tiene paralelo en la historia; el antropo-no-visto (la destrucción de mundos y las resistencias a ello) adquirió un alcance y una velocidad que los extirpadores de idolatrías y exploradores decimonónicos (quienes se volvieron inversores en plantaciones de goma y azúcar) envidiarían.

Superponiéndose a la devastación ambiental y convergiendo con las fuerzas antropocénicas a nivel planetario, la transformación de territorios en tierras de inversión se encontró con la fuerte oposición y el desacuerdo local, transformando la guerra silenciosa en una implacable demanda de políticas que revelan, parafraseando a Rancière, la presencia de muchos mundos forzados a volverse uno. Excavar una montaña para abrir una mina, perforar el subsuelo para encontrar petróleo, dañar todo río existente y arrasar con los árboles para construir rutas transoceánicas y vías férreas, se traduce, por lo menos, en la destruc-

7. *the evil that replaced the devil.* (N. del T.)

ción de las redes de emplazamiento que hacen la vida local posible. Entre otras reivindicaciones, los mundos locales –etiquetados como indígenas o no– desafían el monopolio de las prácticas modernas para hacer, habitar y definir la naturaleza. Poniendo en juego sus esperanzas de crecimiento económico y amenazando la soberanía de sus reglas territoriales, los Estados nacionales oscilan entre rechazar las propuestas políticas que extienden los mundos locales y terminar con la guerra silenciosa para librarla abiertamente, siempre en nombre del progreso. La confrontación de 2009 en La Curva del Diablo es un emblema de la guerra que comienza a volverse pública: aquellos que se oponen a la transformación de la naturaleza universal en recursos y se oponen a la posibilidad del bien común como misión del Estado nación son sus enemigos y merecen, cuando menos, la prisión.

Conceptualizada a través del antropo-no-visto, la guerra es, sin embargo, peculiar. Defendiéndose a sí mismos, los mundos cuyo sacrificio es requerido por el progreso revelaron públicamente sus prácticas a través de canales de televisión y diarios. Así lograron que el público prestara atención (mayoritariamente en tono de burla) al hecho de que la naturaleza, declarada como la base para el bien común,⁸ no es sólo eso. Por ejemplo, advirtiendo sobre la destrucción de su mundo, el líder de los Awajun-Wampis describió su relación fraternal con el bosque amazónico: “El río es nuestro hermano, nosotros no matamos a nuestro hermano contaminándolo ni tirando desechos en él”. El parentesco transforma ríos, plantas y animales en entidades que el capital financiero, la infraestructura y la contaminación pueden matar, más que “apenas” destruir o agotar.

Tan ubicuas como la guerra, estas revelaciones reducen la velocidad de traducción de estas entidades en naturaleza universal. El mundo, aquel que el cristianismo y la modernidad colaborativamente construyeron y sostuvieron, está posiblemente siendo desafiado por

8. *the common good*, en el original. El uso del adjetivo es similar en español, como cuando se aplica a nociones del tipo “bien común” o “interés común” en la terminología gubernamental. Un sentido diferente emana de la historia del sustantivo *commons*. (N. del T.)

primera vez con un grado de publicidad sin precedentes desde su comienzo hace quinientos años. Esta posibilidad necesita ser atendida y cuidada.

Naturaleza fuera de lo común: o, un común a través de la divergencia⁹

Similar a la proclamación de parentesco con el río de los Awajun-Wampis, en una disputa sobre la extracción de petróleo en Vaca Muerta (Argentina), un grupo mapuche declaró: “nuestros territorios no son ‘recursos’ sino vidas que hacen el *Ixofijmogen* del que somos parte y no propietarios”.¹⁰ En contraste, los desarrolladores de Neuquén definieron a Vaca Muerta como uno de los estados incluidos en el presunto depósito de hidrocarburos: “Vaca Muerta es un inmenso páramo. Un desierto que se extiende más allá de la vista. [...] Es un territorio hostil que alberga suficiente energía para que Argentina sea auto-suficiente e incluso exporte gas y petróleo al resto del mundo”. El duro contraste sugiere que la disputa sobre la extracción de petróleo es también una disputa acerca de la partición de lo sensible entre una naturaleza universal y una humanidad culturalmente diversificada, parafraseando a Rancière y Latour, respectivamente.¹¹

Desde el énfasis en las relaciones inherentes a las enti-

9. *Uncommoning Nature: Or, a Commons through Divergence*. El uso del sustantivo commons se remonta a la temprana Edad Media (en regiones distintas de Inglaterra y Gales recibe otros nombres, como allmende, bien communal, ejido, etc.), y proviene de los acuerdos de uso colectivo de tierras, bosques, fuentes de agua, etc. por parte de pequeñas comunidades. El término cobra relevancia actual con los movimientos de crítica a la globalización, refiriendo a menudo como “bienes comunes” a algo distinto, tanto de la propiedad privada como de la propiedad estatal o colectiva. Como en *Creative Commons*, el término se volvió sobre todo popular en el campo paradigmático de la lucha por el libre intercambio de conocimiento a través de tecnologías digitales. (N. del T.)

Divergencia es un concepto que tomo prestado de Isabelle Stengers. Refiere a la diferencia constitutiva que hace de las prácticas lo que son y lo que las conecta a través de la diferencia, incluso la diferencia ontológica. Ver Isabelle Stengers y Philippe Pignarre, *Brujería capitalista. Prácticas para prevenirla y conjurarla*, Buenos Aires, Hekht libros, 2018.

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

11. Jacques Rancière, “Ten Theses on Politics”, en *Theory and Event*, vol. 5, n° 3, 2001.

dades locales (entre humanos y otros seres),¹² la disputa cuestiona la universalidad de la división: lo que es decretado como humanos y naturaleza *no sólo* es decretado como tal.¹³ John Law distingue entre la capacidad que llama “de *ambos/y*” de la de “o *esto/o lo otro*”. La interrupción de la división universal es un evento creador-de-mundos político y conceptual; lo que emerge a través de ella no es un “mix” de la naturaleza y lo humano. Estar compuestos como humanos *con* naturaleza –si es que mantenemos estas categorías del ser– hace, de cada uno, más. Las entidades emergen como material específico desde (iy con!) la relación que inherentemente las conecta. Un ejemplo localizado son los Andes de Cuzco: la materialidad que emerge en el relato moderno de humanos y montañas es diferente de aquella que hace al *runakuna* (palabra local quechua para designar al pueblo) *con* seres-de-la-Tierra, entidades que son también montañas.¹⁴

Los procesos que cuestionan la universalidad de dividir lo sensible entre naturaleza universal y humanos, por supuesto, no requieren de *runakuna* con seres-de-la-Tierra. He aquí otro ejemplo: en los Andes, en el norte de Perú, una empresa minera planea vaciar varias lagunas para extraer cobre y oro de algunas y para tirar desecho mineral en otras. A cambio, construirán reservorios de agua con una capacidad muy superior a la que tenían las lagunas. Oponiéndose al plan, los ambientalistas argumentan que las reservas de agua destruirán el ecosistema de las lagunas, un paisaje constituido por terrenos de agricultura, tierras húmedas de altura, ganado, humanos, árboles, cultivos, arroyos y fuentes de agua. La población local agrega que las lagunas son *su* vida: sus plantas, animales, suelos, árboles; las familias son *con* esa agua específica que no puede ser reemplazada por agua de reservorios, inclu-

12. *other-than-human beings*. Nótese que a menudo la autora evita usar la definición por la negativa implicada en el término “no humano” (N. del T.).

13. He explicado esto en otros trabajos. Las prácticas que habitan a través de mundos que son más que uno y menos que muchos pueden implicar no solo entidades: seres otros-que-humanos emergen no solo como tales sino también como naturaleza y humanos. Ver Marisol de la Cadena, “Indigenous Cosmopolitics in the Andes”, en *Cultural Anthropology*, vol. 25, n° 2, mayo 2010 y *Earth Beings*, Durham, NC, Duke University Press, 2015.

14. Marisol de la Cadena: “Runa: Human But Not Only”, en *Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 2, otoño 2014. <http://haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.2.013/1128>

so si se provee más agua (como las compañías mineras prometen). No sería la *misma* agua, aquella que definen como “guardianes de las lagunas”. Mucha gente murió en esta otra instancia en la que se vuelve pública la guerra contra aquellos que se oponen a la traducción de la naturaleza en recursos. Ahora bien, los “guardianes de las lagunas” nunca dijeron que el agua es un ser: es agua local, naturaleza y –como tal– intraducible a H₂O.

Un ícono de los “guardianes de las lagunas” es una campesina a quien las compañías mineras quieren comprarle sus tierras para legalizar el acceso a los territorios que planean excavar. La mujer se niega a vender, incluso por un monto de dinero que, probablemente, nunca más verá en su vida. Incontables veces, las fuerzas policiales nacionales la han atacado a ella, a su familia, e incluso a sus animales; mientras yo escribía este artículo, la policía estaba destruyendo sus cultivos. La propiedad lleva tres años bajo asedio. “Lucho para proteger la laguna” ha sido una de sus respuestas. Y remarcando su lazo con el lugar, agrega: “no voy a parar; me desaparecerán, pero yo moriré con la tierra”. Como Bartleby, ella “preferiría no” vender; y, aún así, ella no es políticamente a-gramatical, al menos no en el sentido habitual.¹⁵

Al interior de la gramática que separa a los humanos de la naturaleza universal, esta mujer puede ser interpretada como una defensora del ecosistema: como una ambientalista y, en consecuencia, una enemiga (y una tonta) o una aliada (y una heroína), dependiendo de quién hable. En ambos casos ella es un sujeto en relación a un objeto. Sin embargo, su “negarse a vender” puede expresar una relación diferente: una desde la cual mujer-y-laguna (¡o plantas-rocas-suelos-animales-lagunas-humanos-arroyos-canales!) emergen inherentemente juntos: un enredo ecológico necesitado de cada uno, de modo que separarlos los transformaría en

15. Gilles Deleuze, “Bartleby, o la fórmula”, en AA.VV., *Preferiría no hacerlo*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2009, pp 57-92. <https://primeraparadoja.wordpress.com/publicaciones/gilles-deleuze-bartleby-o-la-formula/>

otra cosa.¹⁶ Negarse a vender es también negar la transformación de las entidades mencionadas en unidades de naturaleza o de medio-ambiente, pues son parte unas de las otras. El rechazo de esta mujer implica localmente una naturaleza ecologizada de entes interdependientes que simultáneamente coinciden, difieren e incluso exceden –porque también incluyen humanos– el objeto que el Estado, las compañías mineras y los ambientalistas pretenden traducir como recursos, ya sea para su explotación o para su defensa. Visto así, ella es a-gramatical para la relación de sujeto y objeto, o bien ella es *no sólo* una ambientalista.

Ocupando el mismo espacio (que “no puede ser mapeado en términos de un simple conjunto de coordenadas tridimensionales”), esta forma compleja y heterogénea (naturaleza universal, medio-ambiente y lo que yo estoy llamando naturaleza ecologizada, o naturaleza resistente a la universalidad) permite alianzas y provoca antagonismos.¹⁷ Confrontados con la propuesta de las compañías mineras de vaciar las lagunas, sus guardianes locales y los ambientalistas unieron sus fuerzas. Aún así, su interés compartido –de defender la naturaleza o el medio-ambiente– no es *el mismo* interés: la naturaleza ecologizada y la naturaleza universal se exceden mutuamente; el acuerdo entre ellas también es sostenido por lo *fuera de lo común*.¹⁸ Esta condición permite la posibilidad de una alianza alternativa que, a lo largo de las coincidencias, pueda incluir las divergencias constitutivas de las partes, incluso si esto abre una discusión sobre la partición de lo sensible e introduce la posibilidad de un desacuerdo ontológico dentro de la alianza. En tanto condición oximorónica, esta alianza puede albergar cierta esperanza para un común que no requiera la división entre naturaleza universal y humanos diversificados: un *común* que emerja constantemente de lo *fuera de lo común* como

16. Otro ejemplo de una materialidad relacional similar: campesinos en el Istmo de Juchitán (Oaxaca, México) se negaron a la instalación de molinos de viento que habrían transformado su relación con el aire, los pájaros, el océano, el agua, los peces y las personas. Ver, Cymene Howe, “Anthropocenic Ecoauthority: The Winds of Oaxaca”, *Anthropological Quarterly*, vol. 87, n° 2, primavera de 2014.

17. Annemarie Mol y John Law, “Complexities: An introduction”, en Annemarie Mol y John Law (eds), *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, Durham, NC, Duke University Press, 2002.

18. *uncommonalities* (N. del T.).

tierra fértil para negociaciones políticas sobre lo que el interés en común podría ser.¹⁹ En vez de la expresión de relaciones compartidas en el gobierno y la administración de la naturaleza, este común sería la expresión de un hacer-mundo de varios mundos ecológicamente relacionados a través de su divergencia constitutiva. Como una práctica de vida que cuida y atiende los intereses en común, aunque no sea el mismo interés para todos, la alianza entre los ambientalistas y los guardianes locales (de lagunas, ríos, bosques) podría afectar a la requerida distribución de lo sensible entre una naturaleza universal y humanos localmente diferenciados, rompiendo así el acuerdo que generó el antropo-no-visto y cuestionando la legitimidad de su guerra contra aquellos que cuestionan esta distribución. La alianza también volvería extraño el requerimiento de políticas por la semejanza²⁰ y provocaría un desacuerdo ontológico *entre aquellos que comparten semejanzas*, inaugurando una práctica completamente diferente de la política: una que se da a través de la divergencia.

19. *commons/uncommons/interest in common* son los términos originales reiterados en esta extensa oración y las que siguen (N. del T.).

20. *sameness* (N. del T.).



MARISOL DE LA CADENA

Antropóloga nacida en Lima, Perú. Enseña en la Universidad de California-Davis. Estudió en la Universidad Católica de Lima, en la Universidad de Durham (Inglaterra), en la École des Hautes Etudes (París, Francia) y en la Universidad de Wisconsin-Madison (EE.UU.) Su primer libro, *Mestizos indígenas* (2000), trata sobre la manera en que la formación racial en América Latina articula jerarquías raciales tanto sobre nociones culturales como biológicas. Luego publica *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (2007) e *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* (De la Cadena y Starn, 2010). En su último libro, *Seres-Tierra. Ecologías de práctica a través de mundos en los Andes* (2015), de la Cadena conversa con Mariano y Nazario Turpo (padre e hijo, quechua hablantes, nacidos en una aldea remota en Cuzco ubicada alrededor de la montaña Ausangate, figura central del libro) sobre las conexiones parciales –las inconmensurabilidades que también se sobreponen– entre sus mundos. En la actualidad hace trabajo de campo en Colombia, donde visita fincas ganaderas, conversa con veterinarios y participa en clases de anatomía animal para entender las relaciones entre vacas y humanos.