



Intersticios Sociales

E-ISSN: 2007-4964

intersticios.sociales@coljal.edu.mx

El Colegio de Jalisco

México

Lamberti, María Julieta

¿El Avatar mexicano? Una sociología no sociocéntrica de los conflictos derivados de la
instalación de empresas mineras en territorios indígenas

Intersticios Sociales, núm. 8, septiembre-febrero, 2014, pp. 1-27

El Colegio de Jalisco

Zapopan, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421739501003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Resumen del artículo

¿El *Avatar* mexicano? Una sociología no sociocéntrica de los conflictos derivados de la instalación de empresas mineras en territorios indígenas

María Julieta Lamberti

Este trabajo presenta una reflexión teórico-metodológica a partir de una comparación entre la película *Avatar*, de James Cameron, y el caso de la instalación de mineras en Wirikuta, intentando hacer una propuesta de enfoque, perspectiva y sensibilidad que permita indagar en conflictos socioambientales. La primera parte expone algunas posturas académicas que han guiado las investigaciones sobre este tipo de conflictos, como la idea del noble salvaje, la visión modernista y el problema de la instrumentalización e invisibilización de los actantes no-humanos. A continuación se explican algunos conceptos que han permitido (la teoría del actor-red, revisiones posteriores de ésta y un conjunto de investigaciones relativas a la minería en territorios indígenas del sudeste asiático y Oceanía) reflexionar de manera crítica acerca de estos problemas y plantear investigaciones menos antropocéntricas y sociocéntricas sobre este tipo de fenómenos. Se concluye que esta otra forma de investigar y generar conocimiento a partir de los conflictos socioambientales, incorporando en las explicaciones a otros actantes además de los humanos y sociales, tiene, además de un valor académico y de aporte al conocimiento, implicaciones ético-políticas para la defensa y conservación de los bienes comunes y de sostenibilidad de la biosfera de la que los humanos formamos parte.

Abstract

This paper presents a theoretical and methodological statement based on a comparison of the movie *Avatar* by James Cameron and the case of mining

Palabras clave:

Avatar, antropocentrismo, conflictos socioambientales, teoría del actor-red.

Keywords:

Avatar, anthropocentrism, socio-environmental conflict, actor-network theory.

companies in Wirikuta. I propose an approach, perspective and sensibility to investigate socio-environmental conflicts. I begin by questioning academic approaches that use the idea of the “noble savage” to guide research on this type of conflict for adopting a modernist point of view and for objectifying or making non-human actants invisible. Then I present concepts (the actor- network theory, subsequent revisions of this and a series of research on mining in indigenous territories in Southeast Asia and Oceania) that have allowed us to think critically about these issues. It has also allowed us to propose a less anthropocentric and sociocentric type of research. This paper concludes that this other way of generating research and knowledge of socio-environmental conflicts, by incorporating non-human and non-social actants into explanations, has ethical and political implications for the protection and conservation of the common good and for the sustainability of the world we live in.

¿El Avatar mexicano? Una sociología no sociocéntrica de los conflictos derivados de la instalación de empresas mineras en territorios indígenas¹

Introducción

Las reflexiones teóricas y metodológicas que a continuación se presentan han surgido a partir de una investigación que estoy realizando acerca de los conflictos generados por la instalación de empresas mineras en territorios que son propiedad de o reclamados por pueblos indígenas en México. En específico, en este artículo se aborda el caso del conflicto en Wirikuta, uno de los sitios sagrados del pueblo wixárika, ante la posibilidad de instalación de empresas mineras que han obtenido concesiones para extraer mineral dentro del polígono del Área Natural Protegida Sitio Sagrado Natural Wirikuta en el estado de San Luis Potosí, México.

Cuando comencé a leer bibliografía e investigaciones respecto de conflictos por el nuevo auge de la minería en América Latina, percibía un discurso académico que planteaba la presencia de un “nuevo actor social” preocupado ya no por la lucha de clases sino por anclar sus demandas en la “la tierra y el respeto a la naturaleza”, en lo que fuera denominado un “giro ecoterritorial” de los movimientos y las luchas, ya no sociales sino socioambientales.²

Con mi experiencia previa de investigación sobre el tema, pude percatarme que, en primer lugar, los conflictos por la construcción, apropiación y control del territorio, así como la base territorial de las luchas, no eran algo novedoso, al menos desde que se conformaron los primeros movimientos campesinos; y ni qué decir de las reclamaciones territoriales por parte de los pueblos indígenas desde la Colonia.

1 La investigación que dio sustento a las reflexiones presentadas en este trabajo fue realizada como parte de mi tesis doctoral para obtener el grado de Doctora en Sociología en El Colegio de México con una beca del Conacyt. Agradezco los comentarios de los dictaminadores; han sido muy pertinentes y me han ayudado a seguir reflexionando al respecto.

2 Maristella Svampa. “Consensus de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina”. OSAL. Observatorio Social de América Latina. Buenos Aires, CLACSO, vol. III, núm. 32, 2012, pp. 15-38 (<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf>), 8 de junio de 2013.

- 3 Raymond Hames. "The Ecologically Noble Savage Debate". *Annual Review of Anthropology*. Palo Alto, vol. 36, núm. 1, 2007, pp. 177-190 (<http://dx.doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123321>), 12 de marzo de 2013.
- 4 *Avatar* es una película de ciencia ficción estadounidense de 2009; escrita, producida y dirigida por James Cameron y protagonizada por Sam Worthington, Zoe Saldana, Stephen Lang y Michelle Rodríguez. Ambientada en el año 2154, los acontecimientos que narra se desarrollan en Pandora, una luna del planeta Polifemo habitada por una raza humanoide llamada Na'vi con la que los humanos se encuentran en conflicto debido a que uno de sus clanes está asentado alrededor de un gigantesco árbol que cubre una inmensa veta de un mineral muy cotizado y que supondría la solución a los problemas energéticos de la Tierra: el unobtainium. Jake Sully, un marino que quedó parapléjico, es seleccionado para participar en el programa *Avatar*, un proyecto que transporta la mente de los científicos a unos cuerpos artificiales de na'vi para que la comunicación con los nativos resulte más sencilla. A pesar del fin científico del proyecto, el coronel Quaritch, quien dirige la defensa de la base humana en Pandora, convence a Jake para que le proporcione información sobre los nativos en caso de que fuera necesario recurrir a la fuerza para que

Por otro lado, los estudios abocados al análisis de los movimientos, organizaciones o grupos de opositores al modelo de desarrollo extractivo-minero en territorios reclamados por, o que son propiedad de pueblos indígenas, encontraban apoyo en la tesis del noble salvaje, misma que genera muchas dudas y que no ha podido llegar a ser comprobada.³ Ésta sostiene la idea del indígena amante y cuidador de la naturaleza, y del capitalista depredador, conquistador y colonizador cuyo objetivo es la acumulación, destruyendo y saqueando todo lo que encuentra a su paso. Tal es la premisa de la película *Avatar*.⁴

La primera vez que compararon mi investigación con esa película me molesté un poco. Al llegar a casa reflexioné al respecto y a pesar que la película me gustaba bastante, desde la primera vez que la vi algo me causaba conflicto y era la idea de que ese grupo de habitantes originarios del pueblo Na'vi no podían enfrentar solos el modelo que les quería ser impuesto por la empresa cívico-militar que llegaba a extraer el metal unobtainium. En otras palabras, necesitaban que alguien no Na'vi se convirtiera en uno de ellos para poder "ser salvados".

A raíz de esto fueron presentándose algunas cuestiones de difícil resolución a la hora de desarrollar una investigación acerca de este objeto de estudio que invita a repensar y a reflexionar sobre algunos conceptos teóricos y metodológicos con los cuales abordarlo.

¿Cómo interpretar la llegada de un "extraño" no tan "extraño" a Wirikuta (han existido empresas mineras en la región desde la Colonia) y la conformación de un Frente en Defensa en el que convergen actantes indígenas y no indígenas? ¿Cómo son posibles estas asociaciones, sin caer en la idea del falso mesías "oenegero" que viene a comandar la lucha de los pobres indígenas desposeídos, que no saben qué hacer ante el avance de estos tan sofisticados, modernos y tecnológicos procesos de conquista de sus tierras sagradas? Y al igual que en la película *Avatar*, ¿cómo analizar el caso de la existencia de una red de actantes no-humanos que participan en el conflicto y son clave para comprender el significado de Wirikuta para los diferentes colectivos en conflicto?

Con estas inquietudes como base pude observar que la mayoría de las investigaciones, por cierto, un importante antecedente de mi trabajo, estaban todavía cruzadas por un cierto dejo de “modernismo”⁵ y que la mayoría de estas investigaciones más presentaban el punto de vista de los investigadores que el de aquellos que estaban involucrados en el conflicto. En este sentido tiene que quedar claro que las opiniones técnico-científicas intervienen en estos conflictos pero siempre en relación con otros puntos de vista, de otros actantes, que también tienen mucho que decir al respecto.

Así fue que empecé a comprender que no sólo era importante tomar en cuenta otras perspectivas sino que era necesario dialogar seriamente con otras maneras de entender el trabajo científico y de hacer investigación en el campo, en terreno, dejándose sorprender por esas otras etnosociologías, etnobiologías, etnoteorías y etnometodologías que también explicaban desde su propia experiencia lo que estaba ocurriendo. La propuesta teórico-metodológica para llevar a cabo este tipo de investigación es lo que se presenta a continuación.

Este trabajo comienza discutiendo, a partir de una comparación entre la película *Avatar* y el caso de la instalación de mineras en Wirikuta, algunos de los enfoques académicos que han guiado las investigaciones relativas a este tipo de conflictos, el mito del noble salvaje y la importancia de poner al menos entre paréntesis algunos de los dualismos fundantes del pensamiento moderno, para luego presentar algunos conceptos que han permitido (la teoría del actor-red,⁶ revisiones posteriores de ésta⁷ y un conjunto de investigaciones que abordan la minería en territorios indígenas en el sudeste asiático y Oceanía⁸) poner en discusión algunos de los problemas, ocultamientos e invisibilizaciones en algunos estudios relacionados con los conflictos derivados de la minería en América Latina.

Avatar y el mito del noble salvaje

Cuando se dio a conocer públicamente el conflicto ocasionado por la posible reactivación de la minería en Real de Catorce, San Luis Potosí, en las

se marchen. En un principio, Jake cumple profesionalmente su misión, pero se enamora de una de las nativas, Neytiri, y se da cuenta de que éstos jamás renunciarán a su tierra, haciendo inevitable un conflicto armado.

- 5 El problema del modernismo ha sido bien explicado por Latour; para un desarrollo acabado del concepto véase Bruno Latour. *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007. Para Latour la constitución modernista, que hasta ahora ha fundamentado la forma de producción del conocimiento científico y de la actividad política en occidente, se basa en la asunción de una división fundante de la cultura y la naturaleza. Consecuencia de esta gran división, la constitución modernista separa a la ciencia encargada de la representación de las cosas, los objetos y los hechos de la política que se encargaría de representar a los humanos. Latour muestra en su ensayo que aunque la modernidad esté todo el tiempo trabajando para estabilizar esta separación, en cada momento se nos hacen presentes múltiples híbridos sicionaturales que lo llevan a concluir que “nunca fuimos modernos”.
- 6 Bruno Latour. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- 7 Véase John Law. *After Method Mess in Social Science Research*. Nueva York: Routledge, 2004; Christopher Gad y Casper Bruun Jensen. “On

the Consequences of Post-ANT". *Science, Technology & Human Values. Journal of the Society for Social Studies of Science*. Vol. 35, núm. 1, 2010, pp. 55-80 (<http://sth.sagepub.com/content/35/1/55.full.pdf+html>), 21 de abril de 2014; John Law y Vicky Singleton. "ANT and Politics: Working in and on the World". *Qualitative Sociology*. Vol. 36, núm. 4, 2013, pp. 485-502; John Law y Annemarie Mol. *Complexities Social Studies of Knowledge Practices*. Durham: Duke University, 2002; Gianpaolo Baiocchi, Diana Graizbord y Michael Rodríguez-Muñiz. "Actor-Network Theory and the Ethnographic Imagination: An Exercise in Translation". *Qualitative Sociology*. Vol. 36, núm. 4, 2013, pp. 323-341.

- 8 Chris Ballard. "It's the Land, Stupid! The Moral Economy of Resource Ownership in Papua New Guinea". Australia: Pete Larmour (ed.). *The Governance of Common Property in the Pacific*. Australia National University, 1997, pp. 47-65; Glenn Banks. "Mining and the Environment in Melanesia: Contemporary Debates Reviewed". *The Contemporary Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press, vol. 14, núm. 1, 2002, pp. 39-67 (http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/contemporary_pacific/v014/14.1banks.pdf), 25 de julio de 2012; Eric Hirsch. "New Boundaries of Influence in Highland Papua: 'Culture', Mining and Ritual Conversions". *Oceania*. Sidney: University of Sidney, vol. 71,

cercanías del Cerro del Quemado, uno de los sitios sagrados del pueblo wixárika, varias notas en los medios de comunicación comparaban el problema con la trama de la película *Avatar* de James Cameron.⁹ Al ver el largometraje no resulta extraño que dicha comparación sea traída a colación: una empresa que quiere extraer el mineral en uno de los sitios sagrados de un pueblo originario (el unobtenium bajo el árbol madre de los Na'vi y el oro y la plata en el sitio sagrado Wirikuta de los wixaritari).

Ahora bien, aunque para llamar la atención de la opinión pública este tipo de comparaciones pueden resultar útiles, en cuanto al análisis del caso, pueden llevar a interpretaciones simplistas que no dan cuenta de las complejidades y heterogeneidades propias de estos casos de estudio.

Al proponer una manera de abordar el problema de la instalación de empresas mineras en territorios indígenas resulta adecuado acudir a la tesis del noble salvaje ecologista que lucha contra los capitalistas depredadores entre paréntesis para intentar abordar el caso desde la complejidad del mismo.

La tesis del noble salvaje no es algo nuevo en las ciencias sociales. Como afirma Raymond Hames,¹⁰ el término *noble salvaje* fue usado por primera vez en inglés por Dryden en 1672, pero se originó en los escritos del explorador francés Lescarbot en 1609 desde el Nuevo Mundo, aunque por muchas razones se le asocia con Rousseau y sirvió como una crítica a la sociedad moderna europea. Como un estereotipo, fue empleado para destacar los problemas de los modernos europeos poniéndose énfasis en una forma de vida en la cual esos problemas estaban ausentes.

Más cercano al debate de hoy, Hames subraya la asociación del término noble salvaje con los conservacionistas de finales del siglo XIX, George Bird Grinnell, Ernest Seaton, y más recientemente Gifford Pinchot, quienes sostienen que los nativos americanos fueron originalmente conservacionistas.¹¹

Más allá de las múltiples investigaciones que se han realizado para comprobar la tesis del noble salvaje, de las cuales muchas son reseñadas en el citado trabajo de Raymond Hames, queda claro que no existe evidencia que permita comprobar ni rechazar esta hipótesis, más bien, muchos

indicios advierten que el comportamiento conservacionista o depredador de los pueblos indígenas no tiene que ver con su condición de pueblos indígenas sino con las situaciones concretas y con las características particulares de cada caso de estudio.

Sin embargo, la idea del noble salvaje ecologista, defensor de los territorios y los bienes comunes ante el avance de las corporaciones mineras capitalistas depredadoras es un discurso muy instalado en los estudios relativos a los conflictos por el emplazamiento de empresas mineras en territorios indígenas.

Algunas de las investigaciones sobre la instalación de minas en territorios indígenas en Papúa Nueva Guinea muestran evidencia de las diferentes concepciones acerca de la conservación ambiental y el riesgo ambiental en las comunidades indígenas respecto de las visiones occidentales del Estado y las empresas. No obstante, hay que ser cuidadosos y evitar caer en el primitivismo romántico que afirma que existe una ética de la conservación ambiental en los pueblos indígenas; esta idea de “primitivo noble ecologista” es rechazada por los propios pueblos indígenas por ser racista y paternalista, aunque muchas veces utilicen este argumento discursivo como una estrategia de defensa en los conflictos con las mineras y cuando les hacen reclamos de compensación por los daños a su medio ambiente.¹²

El trabajo de Stuart Kirsch¹³ es un estudio etnográfico que indaga en los modos de análisis indígena y nos muestra cómo el enfoque de los yonggom de las relaciones sociales y ambientales continúa dando forma a las interacciones contemporáneas con el Estado y la economía global. Se centra en el estudio de caso de la campaña política y las acciones legales de las comunidades afectadas por los impactos ambientales de la mina de oro y cobre Ok Tedi, la cual produce un porcentaje significativo de los ingresos de Papúa Nueva Guinea. La pregunta que guía al autor es cómo el análisis de las relaciones sociales y ambientales de los yonggom los ha ayudado a interpretar y responder a los retos que han experimentado viviendo río abajo de la mina, y si éste ha conformado la base para la acción política. Kirsch examina también las relaciones complejas entre la antropología y

núm. 4, 2001, pp. 298-312 (<http://www.jstor.org/stable/40332110>), 13 de abril de 2011; Stuart Kirsch. *Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press, 2006; Marilyn Strathern. “Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua-Nova Guiné”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. Río de Janeiro, Scielo, vol. 4, núm. 1, 1998, pp. 109-139 (http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100005&lng=pt&nr=iso&tlng=pt), 15 de noviembre de 2011.

- 9 Véase Cristian Chávez y Tunuary Chávez. “First Majestic y La Irreal Bonanza (primera Parte)”. *La Jornada Jalisco*. Guadalajara, *La Jornada*, 26 de marzo de 2011 (<http://www.lajornadajalisco.com.mx/2011/03/26/index.php?section=opinion&article=008a1pol>), 10 de noviembre de 2011; Lydia Cacho. “El Avatar Mexicano”. *Vanguardia*, 2011 (<http://www.vanguardia.com.mx/elavatar-mexicano-674175-columna.html>), 3 de febrero de 2012; Quo Redacción. “Wirikuta, ¿el Avatar Mexicano?”. *Revista Quo*, 24 de mayo de 2012 (<http://quo.mx/2012/05/24/pragmatas/wirikuta-el-avatar-mexicano>), 24 de mayo de 2012.
- 10 Raymond Hames. “The Ecologically Noble Savage Debate”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 36, núm. 1, 2007, p. 179.

- 11 *Idem.*
- 12 Véase Martha Macintyre y Simon Foale. *Politicised Ecology: Local Responses to Mining in Papua New Guinea*. Australia: Resource Management in Asia-Pacific Program, Division of Pacific and Asian History, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University, 2002 (<http://hdl.handle.net/1885/41853>), 19 de marzo de 2011.
- 13 Stuart Kirsch. *Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- 14 Alex Golub. "Who Is the 'Original Affluent Society'? Ipili 'Predatory Expansion' and the Porgera Gold Mine, Papua New Guinea". *The Contemporary Pacific*. Honolulu, University of Hawaii Press, vol. 18, núm. 2, 2006, pp. 265-292 (<http://hdl.handle.net/10125/13945>), 17 de abril de 2012.
- 15 Julieta Lamberti. "Abajo del Amanecer el corazón del universo en disputa. El caso de la instalación de empresas mineras en Wirikuta". México: El Colegio de México, 2014 (tesis de doctorado).

el análisis indígena. Cuando los modos de este último son ignorados, la aplicación de categorías sociológicas que son naturalizadas en occidente pueden llevar a problemas artificiales; lo mismo ocurre cuando el análisis antropológico toma la misma forma del análisis indígena. Para evitar esto, Kirsch compara explícitamente los modos de análisis de los yonggom con las formas más familiares del análisis propio de las ciencias sociales valiéndose del concepto de antropología inversa (*reverse anthropology*). Es muy importante el aporte de este estudio, al mostrar que el análisis indígena y la modernidad, presentados muchas veces como opuestos o mutuamente excluyentes, en el caso de los yonggom es diferente. Kirsch trata de hacer explícita la contribución de los modos de análisis yonggom a su habilidad de comprender y aprender de sus relaciones con el capital, el Estado y las fuerzas globales que podría esperarse que los abrumaran.

Acerca de las relaciones entre las empresas con su visión occidental en contra de las comunidades indígenas (nobles cuidadores de la tierra y la naturaleza) y del cuidado que hay que tener con este tipo de perspectivas también da cuenta el trabajo de Alex Golub.¹⁴ Esta investigación nos advierte de la necesidad de explorar las relaciones entre estas dos formas de entender al mundo y cómo se van conociendo e interpretando y utilizando estas formas de conocimiento como estrategias en las disputas.

Por ejemplo, en mi trabajo sobre el conflicto en Wirikuta,¹⁵ adherir la idea del noble salvaje conllevaría, por lo menos, dos problemas importantes: por un lado, la idea que los indígenas son inocentes y nobles cuidadores que pueden ser presas fáciles del engaño de las empresas extractivas, y que por lo tanto necesitan de otros iluminados que les enseñen y les hagan visibles estos engaños (por ejemplo las ONG ambientalistas o los investigadores); por el otro, este tipo de interpretaciones reproduce los dualismos propios del pensamiento moderno que han sostenido las teorías sociológicas desde su origen, en particular la iconicidad modernidad-progreso-sociedad vs. tradición-primitivo-naturaleza.

A medida que se avanza en el trabajo de campo y se conoce más acerca del modo de vida del pueblo wixárika, es posible ver cómo esta posición

que asimila a los pueblos indígenas a formas premodernas de vida se pone en entredicho.

Desde la sociología y la antropología clásica se habían pensado las culturas indígenas americanas como “tradicionales” y a decir de Pitarch y Orobitg, “en la medida en que la modernidad es imaginada como lo opuesto de la tradición, ‘indígena’ y ‘modernidad’ son términos estimados intuitivamente como incompatibles”,¹⁶ es decir, en cualquiera de estas perspectivas la relación entre culturas indígenas y modernidad occidental era planteada como la puesta en contacto de dos formas socioculturales incompatibles entre sí. En consecuencia, la relación entre ambas fue pensada siempre en términos de cambio o persistencia: ya de sustitución de las culturas indígenas, ya de mezcla o ya de reproducción cultural de éstas.¹⁷

Sin embargo, las etnografías más contemporáneas acerca de estos pueblos muestran cómo aspectos aparentemente tradicionales de las culturas indígenas no sólo coexisten con la modernidad occidental y sacan provecho de ella, sino también que los indígenas producen sus propias formas de modernidad.

Aunque no resulte sencillo evitar la dicotomía tradicional-moderno al referirse a los pueblos indígenas, se debe tener presente y, por lo menos, aceptar el reto de pensar en la relación entre los indígenas y la modernidad occidental (en este caso entre los indígenas y las corporaciones mineras), no como la puesta en contacto de formas contrarias sino en términos de afinidades, contrastes e intercambios. En este sentido hay que tener en cuenta que algunos pueblos indígenas como los huicholes “son particularmente hábiles en reproducir su cultura en el contexto de un mundo globalizado”.¹⁸

Hay que dar cuenta entonces de la forma en que los huicholes se apropiaron de la cultura dominante.¹⁹ Uno de mis informantes me decía que ellos se resisten ahora a la minería porque han aprendido que esta es una forma de demostrar que no son un grupo que no tiene poder y que se deja manipular o cooptar y que pueden hacerlo bien porque los huicholes conocen más al gobierno y a los empresarios que lo que estos los conocen a ellos.

Si lo que se quiere hacer es reflexionar, interpretar y explicar estos conflictos, es necesario poner en el centro estas relaciones complejas y

16 Pedro Pitarch y Gemma Orobitg (eds.). *Modernidades indígenas*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2012, p. 11.

17 *Ibid.*, p. 16.

18 Pedro Pitarch y Gemma Orobitg (eds.). “La dialéctica de La Ilustración antropológica: mitología huichola como crítica de la modernidad”. Madrid- Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2012, p. 21.

19 Paul Liffman. “Huichol Territory and the Mexican Nation Indigenous Ritual. Land Conflict, and Sovereignty Claims”. *First Peoples, New Directions in Indigenous Studies*. Tucson: University of Arizona Press, 2011.

cuestionar aquellos presupuestos sociológicos que se han sostenido con base en la reproducción de ciertos dualismos. Esto permitirá moverse de la “constitución modernista” a una ontología que podría llamar relacional:

[...] en la ontología moderna tenemos una división entre culturas y naturaleza que adjudica agencia al primer término pero no al segundo; en la ontología relacional “todo lo que existe” tiene 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.²⁰

20 Mario Blaser y Marisol de la Cadena. “Introducción”. *WAN e-journal*. Vol. 4, 2009, p. 7 (http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf), 24 de noviembre de 2013.

Para ello, a continuación se presentan algunos conceptos y herramientas teórico-analíticas que permiten poner en discusión estas cuestiones.

Las deidades, la naturaleza y las cosmogonías, una sociología no sociocéntrica del conflicto en Wirikuta

Hay algo que se destaca en el filme *Avatar* y que es una cuestión importante a tener en cuenta: la relación que existe entre los humanos, los no-humanos y los objetos y cuasi objetos. Estas particulares relaciones entre objetos y humanos, entre agentes humanos y no-humanos, pueblo originario-dioses-naturaleza, no es una cuestión pura y exclusivamente atribuible al pueblo indígena, como se da a entender en la película, dejando de lado las relaciones entre los humanos de la tierra con los objetos (soldados-máquinas, humano-avatar) y con los actantes naturales (empresarios-metal precioso).

En el caso de Wirikuta, al igual que en la película, los ensamblajes y los actores-redes formados por la hibridación de actantes humanos y no-humanos no son exclusivos de los wixaritari, sino que es una característica de los diferentes colectivos en conflicto. Por ello se necesita incorporar un enfoque teórico que permita acceder y describir estas redes y colectivos híbridos, retomando y repensando críticamente aquellos otros enfoques

que sirvan para dar cuenta de este tipo de conflictos pero en los cuales los actantes no-humanos y la naturaleza terminan siendo el contexto en donde se dan los conflictos, o bien, el objeto o recurso en disputa.

Existen dos características de las explicaciones sociales que vuelven difícil escapar de los argumentos sociocéntricos y antropocéntricos necesarios para comprender los problemas complejos y heterogéneos que analizo.²¹ Primero, que la teoría social opera típicamente relacionando casos particulares con patrones o procesos más generales (la historia del nacionalismo y su desarrollo, las clases sociales, el surgimiento del Estado-nación, el desarrollo del capitalismo o el surgimiento de la modernidad). Segundo, y este factor se deriva del primero: todos los actores son humanos. No es que el análisis social, necesariamente, ignore las enfermedades, la agricultura, los químicos o la tecnología sino que éstos son externos —la naturaleza, las herramientas, los obstáculos, los recursos— y su papel es esencialmente pasivo. Los protagonistas de la historia de la nación, de la modernidad y del capitalismo, son personas. Los seres humanos son los agentes alrededor de cuyas acciones e intenciones la historia está escrita. Este es el motivo por el que la intencionalidad o la racionalidad de los agentes humanos otorga a las explicaciones su lógica, y permite que los casos particulares encajen como instancias de algo general.²²

Para sortear estos problemas en mi investigación, me serví de algunas de las premisas de la teoría del actor-red (ANT por sus siglas en inglés) propuesta por Bruno Latour,²³ y algunas reflexiones y relecturas de dicha teoría que conforman el enfoque que podría denominarse post-ANT o *reflexive ANT*.²⁴ Partiendo de una apropiación crítica de este marco teórico conceptual he podido incorporar estos actantes no-humanos al análisis del problema de investigación.

LA ANT es un enfoque sociológico que surgió en el campo de los estudios de la ciencia durante los años ochenta en la Escuela de Minería de París. Sus principales exponentes son Bruno Latour, Michel Callon, John Law, Madeleine Akrich, Andy Barry, Annemarie Mol, entre otros.

21 Timothy Mitchell (ed.). "Can the Mosquito Speak?". Berkeley: University of California Press, 2002, p. 28 (<http://es.scribd.com/doc/72443635/Mitchell-Timothy-Rule-of-Experts-Egypt-Politics-Modernity>), 3 de octubre de 2012.

22 *Ibid.*, p. 29.

23 Principalmente en Bruno Latour, *Reensamblar lo social...*

24 John Law y Annemarie Mol. "Notes on Materiality and Sociality". *Sociological Review*. Núm. 43, 1995, pp. 274-294 (<http://heterogeneities.net/publications/LawMol1995MaterialityandSociality.pdf>), 8 de marzo de 2012; Gad y Jensen. Christofer Gad y Casper Brunn Jensen. "On the Consequences of Post-ANT". *Science, Technology*

& Human Values. Vol. 35, núm. 1, enero de 2010. "On the Consequences of Post-ANT"; John Law y Annemarie Mol. *Complexities Social Studies of Knowledge Practices*. Durham: Duke University Press, 2002; John Law. *After Method Mess in Social Science Research*. Oxford: Routledge, 2004; John Law y Vicky Singleton. "ANT and Politics: Working in and on the World". *Qualitative Sociology*. Oslo: University of Oslo, Faculty of Social Sciences, vol. 36, núm. 4, septiembre de 2013; Gianpaolo Baiocchi, Diana Graizbord y Michael Rodríguez-Muñiz. "Actor-Network Theory and the Ethnographic Imagination: An Exercise in Translation". *Qualitative Sociology*. Oslo: University of Oslo, Faculty of Social Sciences, vol. 36, octubre de 2013; Marianne de Laet y Annemarie Mol. "The Zimbawe Bush Pump: Mechanics of a Fluid Technology". *Social Studies of Science*. Vol. 30, núm. 2, 2000, pp. 225-263 (<http://www.jstor.org/stable/285835>), 6 de mayo de 2012.

- 25 Blanca Callen et al. "Díasporas y transiciones en la teoría del actor-red". *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*. Vol. 11, núm. 1, 2011, pp. 3-13 (<http://psicologia-social.uab.cat/athenea/index.php/atheneaDigital/article/viewFile/852/563>), 8 de septiembre de 2012.

Siguiendo el trabajo de Callon,²⁵ defino a la ANT brevemente en estas propuestas:

- La ANT es un conjunto de pequeños relatos o historias. En ellos, el analista siempre pone su mirada sobre relaciones y no sobre entidades fijas o estaciones establecidas. Del mismo modo, su preocupación es siempre cómo se producen las mencionadas relaciones, cómo éstas se ensamblan, giran alrededor de ciertas entidades o constituyen otras nuevas.
- Tales narraciones no respetan las barreras disciplinares, es decir, en ellas aparecen preocupaciones típicas de los sociólogos, psicólogos, antropólogos, economistas, tecnólogos, geógrafos, etc. Tampoco las metodológicas. Sus relatos se elaboran desde etnografías convencionales, alternativas, desde análisis del discurso, entrevistas de todo tipo, análisis documental, elementos periodísticos o literarios. Otro límite importante que no se respeta es el ontológico, uno de los elementos más conocidos de la ANT es su negativa a partir del *a priori* que distingue entre seres humanos y otras entidades.
- En los análisis ANT, la teoría es fundamentalmente empírica.
- Las herramientas ANT no suponen un marco único de interpretación, de hecho, es exagerado afirmar que ofrecen un marco. Su oferta es simplemente la de un punto de partida para movernos.
- La no asunción de la definición que ofrece el pensamiento social tradicional sobre la idea de "lo social".
- La ANT atiende, precisamente, a los procesos y a cómo la realidad llega a ser, antes que a sus resultados. En las historias ANT interesan las diferencias, las similitudes, los detalles.

Siguiendo sus premisas, la ANT no puede ser definida como una teoría o como un método, más bien, como una predisposición o una manera de construir un enfoque meticuloso, flexible y empírico-experimental del estudio de la ciencia, la tecnología y la sociedad. Por ello, es una premisa central que en estudios ANT, las categorías y presuposiciones del investigador no deberían dominar las descripciones.

La ANT es probablemente mejor entendida como una sensibilidad, como un set de inferencias empíricas en el mundo, una práctica mundana, o un arte lleno de vida que valora el lento proceso de conocer más que la búsqueda inmediata de resultados o clausuras. En particular es una sensibilidad por la materialidad, relacionalidad, heterogeneidad y el proceso. A lo mejor se entiende a sí misma como trabajando en el mundo para crear contextos analíticos, pero también sobre el mundo, para articular y presionar en contextos particulares y sus políticas. Como parte de esto explora las contingencias del poder, generando herramientas para deshacer la inevitabilidad de ese poder, mientras trabaja en la asunción de que otros y mejores mundos son posibles.²⁶

26 Law y Vicky, *op. cit.*, p. 485.

Dos conceptos propios de la ANT parecen particularmente pertinentes a la hora de investigar acerca de conflictos por la minería. Estos permiten reconceptualizar el andamiaje accionalista que sostiene a las teorías del conflicto y la acción colectiva, e incorporar al análisis a entidades no-humanas problematizando los dualismos fundantes de la sociología moderna, así como la concepción de agencia y de los actantes y su definición de lo social como la producción de asociaciones.

Siguiendo este enfoque teórico, consideramos a la acción como no transparente. La acción no se realiza bajo el pleno control de la conciencia; la acción debe considerarse como un nodo, un nudo y un conglomerado de muchos conjuntos sorprendentes de agencias que tienen que ser desenmarañados minuciosamente.²⁷

27 Latour, *Reensamblar lo social...*, p. 70.

Entonces, ¿quién realiza la acción? Los diferentes actantes en su relación, es decir, el agente 1 más el agente 2 más el agente 3. Para la ANT y para Latour en particular, la acción es una propiedad de entidades asociadas. Son los demás agentes quienes permiten, autorizan, capacitan y generan al agente 1.²⁸

28 Bruno Latour. *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa, 2001, p. 217.

Estas múltiples agencias, entendidas como la capacidad de hacer actuar, son los actantes. Estos actantes pueden ser humanos o no-humanos. Para Latour “cualquier cosa que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor o, si no tiene figuración aún, un actante”.²⁹

29 Latour, *Reensamblar lo social...*, p. 106.

Así pues, cualquier objeto, cualquier humano, cualquier texto, cualquier ente no humano (piedra, mineral, tierra, dioses, demonios) que incide en un curso de acción es un actante. Aunque nunca podamos saber con certeza qué o quién hace actuar, sí existen algunas pautas o aspectos que siempre están presentes en relatos, narrativas, textos y registros de lo que ha sucedido. Latour afirma que las agencias son siempre parte de una explicación, se les da algún tipo de figura, se las opone a otras agencias rivales y, finalmente, van acompañadas de alguna teoría de acción explícita.³⁰ Siempre existirá una prueba, un rastro o un registro de una agencia; si no ha habido una transformación no hay agencias y si hay transformaciones, o sea, si hay acciones, habrá algún registro de lo que hizo que eso sucediera.

Entonces debemos partir de la idea de que la acción no es una propiedad atribuible a los humanos sino a una asociación de actantes. Como afirma Latour, si podemos atribuir papeles provisionales “de actor” a los actantes es sólo porque esos actantes se encuentran inmersos en un proceso de intercambio de competencias, es decir, se están ofreciendo mutuamente a nuevas posibilidades, nuevas metas, nuevas funciones.³¹

De este modo, no se debe confundir a los actantes (a las múltiples agencias actuando para producir una acción) con los actores. A lo que realiza la acción, como ya dijimos, siempre se le provee en la explicación con alguna característica que hace que tenga alguna forma o figura, y existen más figuras además de las antropomórficas.³² Así, un actor siempre está figurado y en este sentido siempre es la emergencia de una relación entre varias agencias, una red de actantes, un actor-red.

En la siguiente transcripción del relato del *mara'akame wixárika* Eusebio de la Cruz González, realizado en la mañana del 7 de febrero de 2012 durante el peritaje tradicional que se llevó a cabo en el Cerro del Quemado, en Wirikuta, se ejemplifican estos conceptos:³³

El portavoz de las deidades nos informa que los primeros ancestros poblaban desde tiempos inmemoriales este mundo y lo recrearon en varias ocasiones, hasta crear este nuevo mundo humano y así dar pie a esta

30 Ibid., p. 82.

31 Latour, *La esperanza de Pandora...*, p. 218.

32 Al respecto nos dice elocuentemente Latour: “dar a una agencia carácter de anónimo le otorga una figura tanto como cuando se le da un nombre, una nariz, una voz o un rostro. Simplemente significa hacerlo ideomorfo en lugar de antropomorfo”. Latour, *Reensamblar lo social...*, p. 83.

33 Este mensaje es una traducción y por lo tanto se trata de un ensamblaje particular de otras agencias que participaron en adivinación colectiva que duró toda una noche. Eusebio de la Cruz ofreció este mensaje en su lengua originaria y el mismo fue traducido a diferentes idiomas. El video del mensaje está disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=xKttZYPPWo>.

etapa, en la que vivimos. A partir de los cuatro elementos del universo se crearon los lugares sagrados, los cuales se enlazan con los cuatro puntos cardinales y también con los centros ceremoniales, en donde se lleva a cabo la práctica espiritual de las deidades.

Esta noche también floreció la palabra del Abuelo Fuego a través del canto. En ella nos indica que no existe diferencia entre los centros ceremoniales de las distintas comunidades wixaritari, porque todos estamos sujetos a la guía de Tatewari Tutzi (el Abuelo Fuego), Tamatzí Kauyumarie (el Venado Azul) y Tawexika (el Padre Sol), quienes son la única guía de la humanidad y de todos los seres vivientes del universo.

En el canto las deidades nos piden que todos estemos unidos, que hagamos planes de cómo actuar y comencemos los preparativos para la ceremonia en la estación del tiempo de lluvias (T+karipa). Nos piden que tengamos definidas nuestras acciones antes de que entre el año nuevo.³⁴

34 Mensaje de las deidades durante el peritaje tradicional en el Cerro del Quemado, 6 y 7 de febrero de 2012.

Una deidad es un actante en términos de la ANT, o sea que tiene agencia porque hace actuar. En el relato, los dioses piden que estén unidos y que hagan planes de cómo actuar, hecho que llevará a futuros cursos de acción. Ateniéndonos a lo que dicen los dioses podría esperarse que los wixaritari realizaran acciones tendientes a mantenerse unidos para enfrentar los peligros que se avecinan. Sin embargo, si seguimos a esta red de actantes puede observarse que existen divisiones, que unos grupos continúan divididos, algunos más cercanos al gobierno y otros más cercanos a las organizaciones que trabajan en la defensa de Wirikuta. En este sentido se aprecia cómo estas entidades no humanas piensan, sienten y ordenan, pero esto no quiere decir que determinen la acción. En los cursos de acción, que son procesos de traducción, siempre hay ruidos, traiciones, ocultamientos y cercenamientos, por lo que la presencia y la actancia de los diferentes actantes que componen un actor-red provocan enrolamientos pero también des y contraenrolamientos.

Asumir como premisa la extensión del principio de la simetría generalizada no quiere decir que todas las agencias que participan en un

curso de acción sean simétricas y que las relaciones sean democráticas. Este principio pone en el centro la posibilidad de que todas estas agencias sean convocadas en la explicación pero por supuesto no significa que la forma de participación sea distinta, que no exista una disputa política por la hegemonía o imposición de algunas redes, versiones o explicaciones sobre otras.

En el relato se pueden observar figuraciones de los dioses “el Abuelo Fuego”, el “Hermano Venado” y “el Padre Sol”. Hay otros actores figurados como “el *mara’akame*”, en quien actúan otras agencias y el peyote, que le permite convertirse en divinidad y escuchar el mensaje de los dioses y transmitirlo. Más importante entonces que describir a las múltiples agencias participantes, es encontrar a aquellas que funcionan como mediadores y traductores, que realizan el trabajo de mantener unidas las redes, las asociaciones y los ensamblajes. En este relato las preguntas importantes serían quiénes y qué trabajos realizarán para unir a los wixaritari, qué significa que sólo el *mara’akame* que ha cazado al venado (comido el peyote) y se ha convertido en ancestro sea el que puede transmitir (traducir) el mensaje del Abuelo Fuego, cómo el peyote se convierte en un mediador que aglutina a otras agencias (peyoteros, huicholeros, neoindígenas, practicantes del turismo etnoreligioso, etc.) para la defensa de Wirikuta ante la amenaza de las mineras.

Aunque no conozcamos estas agencias siempre habrá otros narradores que sepan y que estén definiendo a los actores que los rodean (qué quieren, qué los causa y las formas en las cuales pueden ser debilitados o unidos):

Estos narradores atribuyen causas, datan eventos, dotan a entidades con cualidades, clasifican actores. El analista no necesita conocer más que ellos; él tiene solamente que empezar en algún punto, mediante el registro de lo que cada actor dice de los otros. [...] La única tarea del analista es seguir las transformaciones que los actores convocan en las historias que están experimentando.³⁵

35 Bruno Latour. *The Pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press, 1988, p. 10.

Como ya se ha dicho, para la ANT y en esta investigación en particular, los actantes no son exclusivamente humanos reflexivos con intenciones y motivos, por lo que será fundamental describir no sólo a los “actores sociales” participantes en el conflicto sino también a los actantes no humanos involucrados (minerales, tierra, cactáceas, especies endémicas, leyes, reglamentos, pactos, estadísticas, dioses, etc.). Estos “objetos” tienen que tomar parte de la investigación porque de alguna u otra manera están participando del curso de acción y su incorporación nos posibilitará cuestionar algunos de los dualismos planteados en otras investigaciones así como la pasividad de los agentes no-humanos.

Latour³⁶ señala que la principal razón por la que los objetos no tenían posibilidad alguna de cumplir un rol antes no era sólo la definición de lo social usada por los sociólogos, sino también la definición misma de actores y agencias que se elige con más asiduidad:

Si la acción está limitada *a priori* a lo que los humanos “con intenciones” y “con significado” hacen, es difícil ver cómo los objetos pudieran actuar. Podrían existir en el dominio de las relaciones “materiales” y “causales”, pero no en el dominio “reflexivo” y “simbólico” de las relaciones sociales. En cambio, si partimos de las controversias sobre actores y agencias, entonces cualquier cosa que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor o, si no tiene figuración aún, un actante. Por lo tanto las preguntas que deben plantearse sobre cualquier agente son simplemente las siguientes: ¿Incide de algún modo en el curso de la acción de otro agente o no?³⁷

36 Latour, *Reensamblar lo social...*

37 *Ibid.*, p. 106.

Ahora bien, tener en cuenta los mecanismos en que los actores no-humanos hacen actuar no significa que “determinen” la acción, es decir, estos actantes inciden en los cursos de acción pero no producen una acción por sí mismos sino que una acción emerge de la relación y de los vínculos entre actantes y agencias heterogéneas:

38 Ibid., p. 107.

Además de “determinar” y servir como “telón de fondo de la acción humana”, las cosas podrían autorizar, permitir, dar los recursos, alentar, sugerir, influir, bloquear, hacer posible, prohibir, etc. [...] Ninguna ciencia de lo social puede iniciar siquiera si no se explora primero la cuestión de quién y qué participa en la acción, aunque signifique permitir que se incorporen elementos que, a falta de mejor término, podríamos llamar no-humanos.³⁸

En resumen, se pretende retomar dos de las premisas de los estudios etnográficos basados en la ANT. Por un lado, la importancia de adoptar el principio de la simetría generalizada y, por tanto, incorporar todas las agencias que sean convocadas en los relatos de los cursos de acción que nos interesan y por el otro, la idea del rastreo de asociaciones, seguir a los actores en sus relaciones y describir los procesos de formación de las redes de actores estables.

Además, será importante incorporar algunos de los conceptos de autores más contemporáneos que han discutido y, a partir de algunas críticas, redefinido la ANT. Las principales críticas a los estudios clásicos (si así se pueden llamar) de la ANT de Latour han consistido principalmente en su excesivo empirismo, la falta de compromisos teóricos fuertes y la poca atención prestada a las asimetrías e inequidades.³⁹

Los principales exponentes de los análisis post-ANT, sin alejarse de los principios expuestos al comienzo de este apartado, han complejizado la reflexión teórica y ontoepistemológica que sustenta la ANT.

Una primera advertencia de los enfoques post-ANT es que, si bien la ANT despliega el principio de la “simetría” como una herramienta para disolver dualismos como sociedad/tecnología, humano/no-humano y así sucesivamente, al considerar las cosas en relación (relacionalmente),⁴⁰ desmantelar esos márgenes puede crear nuevos márgenes sin intención y quizá sin reconocerlos.⁴¹ La lección emergente es que los estudios basados en post-ANT no deben imaginar que las distinciones tradicionales pueden ser disueltas y reconfiguradas de una vez y para siempre, sino que serán con-

39 Donna Haraway. *Modest Witness@Second Millenium. Female-Man Meets OncoMouse*. Londres: Routledge, 1997; Miquel Domènech y Francisco Tirado. “Clave para la lectura de textos simétricos”. *Sociología simétrica*. Barcelona: Gedisa, 1998, pp. 30-38; Scott Kirsch y Don Mitchell. “The Nature of Things: Dead Labor, Nonhuman Actors, and the Persistence of Marxism”. *Antipode*. Vol. 36, núm. 4, 2004, pp. 687-705; Chris McLean y John Hassard. “Symmetrical Absence/Symmetrical Absurdity: Critical Notes on the Production of Actor-Network Accounts”. *Journal of Management Studies*. Vol. 41, núm. 3, 2004, pp. 493-519.

40 Christopher Gad y Casper Bruun Jensen. “On the Consequences of Post-ANT”. *Science, Technology & Human Values*. Vol. 35, núm. 1, 2010, p. 67.

41 Ibid., p. 70.

tingentes y estarán en continua resignificación.⁴² Esta cuestión es central para esta investigación ya que se ha partido de la idea de poner en cuestión los dualismos que simplifican el análisis de los conflictos por los bienes comunes y los territorios, encasillando a los colectivos de actores en dos lógicas rivales (los indígenas y comuneros cuidadores y respetuosos de la naturaleza en contra de los empresarios capitalistas depredadores). Estos dualismos forman parte de los discursos y relatos de los actores y son utilizados estratégicamente para poner en acto y materializar sus demandas.

El punto de vista del enfoque post-ANT, a diferencia del de Latour, es que muchas redes diferentes existen y producen versiones múltiples del problema, las cuales podrían parecer singulares al principio. Efectivamente, al plantear la investigación en un inicio partí de la existencia de un conflicto en Wirikuta por la imposición de un proyecto de territorialidad y, por lo tanto, la idea era identificar la red de actores involucrados en este conflicto. A medida que avancé en la investigación, me percaté de que dependiendo de qué Wirikuta esté rastreando, las redes de actores ensamblados son también diferentes. Recordé entonces las reflexiones de Viveiros, quien advierte que a todo perspectivismo le corresponde un multinaturalismo o pluriversalismo.⁴³ Esto se relaciona también con las premisas de la post-ANT, para las que se estudia la complejidad y la multiplicidad no sólo porque existan múltiples puntos de vista sobre la realidad, sino porque la realidad misma es múltiple y compleja.

Por esta razón la elucidación de las diferentes versiones del fenómeno y sus traslapamientos, relaciones fractales, conexiones parciales y sus efectos, es una tarea central para los post-ANT.⁴⁴ Los conceptos de multiplicidad, complejidad, heterogeneidad, simetría generalizada y multiversalismo son centrales. Para estos autores

no existe una realidad singular, independiente, objetiva sino que hay: conocimientos diferentes y válidos que no pueden reconciliarse o rechazarse enteramente, y sugieren que conocer es o puede ser correctamente, un proceso que está descentrado, distribuido pero también parcialmente

42 Idem.

43 Eduardo Viveiros de Castro. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Trad. de Stella Mastrangelo. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

44 Gad y Bruun Jensen, op. cit., p. 66.

45 John Law cit. por Gavan Watson. *Actor Network Theory. After-ANT & Enactment: Implications for Method* (http://www.gavan.ca/wp-content/uploads/2007/01/ANT_comp.pdf), 9 de abril de 2013.

46 Latour, *Reensamblar lo social...*

47 John Law y John Urry. "Enacting the Social". *Economy & Society*. Londres, Routledge, vol. 33, núm. 3, 2004, p. 1 (<http://www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/law-urry-enacting-the-social.pdf>), 18 de noviembre de 2012.

48 Anders Blok. "Mapping the Super-Whale: Towards a Mobile Ethnography of Situated Globalities". *Mobilities*. Vol. 5, núm. 4, 2010, pp. 507-528.

conectado. La lógica de la yuxtaposición hace que resulte inapropiado e incluso imposible componer las cosas juntas en la singularidad.⁴⁵

De esta manera la inclusión de los objetos en el análisis debe permitir mostrar las confusas, multifacéticas y múltiples realidades que son performatadas y experimentadas por los actantes teniendo siempre presente que estas múltiples realidades también son producidas y actuadas por los investigadores y las investigaciones o los "informes textuales".⁴⁶ Como afirma Law, "la investigación social y sus métodos son productivos: ayudan a hacer las realidades sociales y los mundos sociales. No simplemente describen el mundo como es sino que lo ponen en acto".⁴⁷ Esto es precisamente lo que vuelve políticas a nuestras investigaciones, con ellas mostramos y ayudamos a hacer ciertas realidades e invisibilizamos y obstaculizamos la producción de otras.

Convocar a la ANT a la investigación, entendiéndola como una "mesa de trabajo" o como un "conjunto de sensibilidades para la investigación" para pensar con los informantes y con otros campos teóricos, permite reflexionar acerca de algunos olvidos (intencionales o no) de las ciencias sociales. Además, permite abrirse hacia las complejidades y relacionalidades, y además mostrar cómo las colectividades van produciendo los contextos de sus acciones, poniendo en el centro que las "globalidades son situadas".⁴⁸ Creo que la ANT, en diálogo con las demás perspectivas que se discuten en esta investigación, puede ayudar a mostrar las maneras en que las asociaciones y ensamblajes particulares pueden volverse dominantes y hegemónicos.

Estas formas de reconceptualizar la acción, la agencia y la incorporación de otros actantes, además de los humanos, tienen implicaciones en la forma de entender las asociaciones y agrupaciones de actantes que intervienen en los conflictos por la minería y, en general, en los conflictos socioambientales.

Los colectivos híbridos en los conflictos por los bienes comunes y los territorios

Las acciones colectivas y los agregados sociales para la ANT, no son producto de acciones de un conjunto de individuos/personas/actores humanos, sino de una asociación de actantes que no son necesariamente humanos. Esta idea permite a la teoría del actor-red superar la división entre acción individual y colectiva, y pensar en cómo dar cuenta de otras posibles configuraciones.

Para problematizar esta división se propone una teoría de la acción colectiva basada en cuatro principios:

- Lo social es heterogéneo en su carácter
- Todas las entidades son redes de elementos heterogéneos
- Estas redes son variables en su geometría y en principio impredecibles
- Cualquier arreglo social estable es simultáneamente un punto (un individuo) y una red (un colectivo)

Para que la sociología traspase la división holismo-individualismo debe atender a las configuraciones híbridas, es decir, que lo social es materialmente heterogéneo; lo que constituye lo social, los vínculos, son de diferentes géneros o materiales y todos participan en el ordenamiento social independientemente de si son humanos o no-humanos. En este sentido, los actantes y mediadores son relaciones que producen lo social.⁴⁹ Es así que los simples intermediarios se convierten en mediadores, “o sea, actores dotados de la capacidad de traducir lo que transportan, de redefinirlo, de desplegarlo, y también de traicionarlo”.⁵⁰

Para entender quiénes son los hacedores de los procesos de materialización de los mundos, la propuesta de Latour parte del punto donde la relación entre los dos polos (agente-estructura, cultura-naturaleza, individuo-sociedad) genera crisis; tal es la manera de historizar los procesos, entender los contextos y ubicar en cada proceso el papel que desempeñan humanos y no-humanos: los colectivos. Entender a los colectivos, ubicados en un momento histórico determinado, implica dar cuenta de las mediaciones y traducciones que se dan en el espacio en que se cruza la

49 Bruno Latour nombra a estos híbridos cuasiobjetos, pues no tienen un espacio definido ni en lo social ni en lo científico exclusivamente y no son del todo sujetos ni del todo cosas; tienen características de ambas y de ninguna específicamente. Latour, *Nunca fuimos modernos...*

50 *Ibid.*, pp. 120-121.

naturaleza y la sociedad. Es durante estos procesos que los simples intermediarios se convierten en mediadores, “o sea, actores dotados de la capacidad de traducir lo que transportan, de redefinirlo, de redesplegarlo, y también de traicionarlo. Los siervos han vuelto a ser ciudadanos libres”.⁵¹

51 Idem.

Ahora bien, analizar y describir los colectivos, las traducciones y mediaciones de todos los actores no tiene por objeto establecer la igualdad de los mismos, sino justamente registrar las diferencias y comprender los medios prácticos que permiten que los colectivos se dominen unos a otros.⁵²

52 Idem.

Para la teoría del actor-red, las redes y los actantes son coextensivos; los actantes no difieren del conjunto de elementos que actúan en esa configuración y esto es de real importancia para la acción colectiva, si ésta es entendida como un actor-red que es más que la suma de los miembros humanos del colectivo, es decir, son las consignas, sus documentos, las relaciones, los comunicados, los espacios, la calle, las banderas, las pintadas, los aerosoles, las brochas, los dioses, sus proyectos y estrategias; “estas entidades –humanos, técnicas, objetos y textos– están componiendo realidades que son el producto de ese proceso de composición”.⁵³

53 Michel Callon y John Law. “After the Individual in Society: Lessons on Collectivity from Science, Technology and Society”. *The Canadian Journal of Sociology. Cahiers Canadiens de Sociologie*. Vol. 22, núm. 2, 1997, p. 170 (<http://www.jstor.org/stable/3341747>), 6 de abril de 2013.

Los pedazos y las piezas de las redes son efectos relacionales, lo que significa que su forma, contenido y propiedades no están fijos. Sus identidades emergen y cambian en el curso de la interacción. Los objetos, las personas y los textos que conforman las acciones colectivas son procesos de transformación, compromiso y negociación; esto significa que las entidades son variables, aunque no todas las variaciones sean igualmente posibles. Lo que es posible y lo que no, es decidido en la interacción; es decir, al hablar de los colectivos lo que interesa son sus objetivos, proyectos, preferencias e identidades y la forma en la que estos reflejan que los elementos heterogéneos que se asocian no son estables, son negociados y renegociados continuamente y no son objetivos, proyectos, preferencias e identidades sociales en sí.

54 Michael Callon y John Law. “Agency and the Hybrid Collectif”. Barbara H. Smith y Arkady Plotnitsky (eds.). *Mathematics, Science and Postclassical Theory*. Durham: Duke University Press, 1997, p. 97.

Para Callon y Law, “la acción deriva desde el colectivo (*collectif*)”.⁵⁴ De esta afirmación deriva una alternativa al dualismo metafísico: una entidad es un actor porque es una forma particular de efecto emergente, un

arreglo de partes y piezas; la agencia es una propiedad emergente, ser un agente es una forma de acción que deriva de un arreglo. Por sí mismas las cosas no actúan y no hay cosas por sí mismas. Hay relaciones que a veces hacen cosas.⁵⁵

55 Ibid., p. 98.

Algo es un actor porque su voz representa un colectivo híbrido y porque es una parte de dicho colectivo. Un colectivo no es lo mismo que una colectividad (no es en absoluto un grupo de personas que ya están allí y que decide entrar en una organización común); un colectivo es un efecto emergente creado por la interacción de partes heterogéneas que lo constituyen, por lo que son las relaciones —y su heterogeneidad— y lo que es importante.⁵⁶

56 Idem.

Las redes pueden ser individualizadas (el movimiento ambientalista, el frente en defensa de Wirikuta), es decir, los arreglos sociales (como los movimientos sociales, un gobierno o una empresa) son individuales pero también colectivos. Así poseen esta doble naturaleza y a veces es necesario hablar de ellos como objetos discretos, aunque es también apropiado tratarlos como efectos colectivos, como redes, y nuevamente estas redes no sólo son redes de individuos-sujetos-personas.

La ANT es un cuerpo teórico que nos advierte que hay muchas entidades en el mundo pero que muchas de éstas no han sido incluidas en las historias contadas por los científicos sociales. Han sido ignoradas —tecnologías, animales, procesos ambientales, ángeles o hadas, están simplemente ausentes de las historias de las ciencias sociales— o han sido tomadas como pasivas, como partes; son tratadas como si fueran simples instrumentos, quizás instrumentos colectivos de las personas y sus acciones.⁵⁷ Por eso hablaremos de colectivos híbridos, porque los agentes son efectos generados en configuraciones de diferentes materiales.⁵⁸

57 Ibid., p. 96.

58 Ibid., p. 112.

Entonces, la principal pregunta a tener en cuenta partiendo de este enfoque, es cómo se producen los actores colectivos, cómo los microactores pueden generar macroactores. Para responder esta pregunta la tarea central del análisis es dar cuenta de los mediadores y de su labor de traducción. Por traducción se entienden todas las negociaciones, intrigas, celos, actos de persuasión y violencia, gracias a los cuales un actor o fuerza toma

59 Michael Callon y Bruno Latour. "Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macro-Structure Reality and How Sociologists Help Them to Do So". K. Knorr-Cetina y A.V. Cicourel (eds.). *Advances in Social Theory and Methodology. Towards an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*. Boston: Routledge-Kegan Paul Ltd., 1981, p. 279.

60 Ibid.

61 Marilyn Strathern. "Cutting the Network". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 2, núm. 3, 1996, pp. 517-535 (<http://www.jstor.org/stable/3034901>), 25 de febrero de 2013.

62 David Mosse. "Anti-Social Anthropology? Objectivity, Objection, and the Ethnography of Public Policy and Professional Communities". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Londres, Royal Anthropological Institute, vol. 12, núm. 4, 2006, pp. 935-956 (<http://www.jstor.org/stable/4092573>), 29 de marzo de 2014.

o hace que se le otorgue la autoridad de hablar o actuar en nombre de otros actores o fuerzas.⁵⁹

Evidentemente esto tiene que ver con el poder de las relaciones y la construcción de redes que eludirían el análisis si hubiéramos supuesto *a priori* que los macroactores son más grandes o superiores que los microactores.⁶⁰ Un actor crece con el número de relaciones que puede reunir, por la fuerza y el poder que la red puede producir. De esta manera, lo que se debe describir es cómo se van produciendo y cómo se van formando estas redes de actores/actantes, cómo van consiguiendo el poder de hablar en nombre de otros actores/actantes y cómo se va dando el proceso de traducción a medida que la red va creciendo y el colectivo híbrido va haciéndose más fuerte.

Desde el punto de vista metodológico, los principales problemas que se presentan a la hora de describir los procesos de formación de las redes, los traductores y la producción de las acciones de estos actores-redes son las constantes transformaciones de las redes. Siempre hay inclusiones y exclusiones de actantes que transforman la red. Entonces, ¿cuándo dejamos de describir?, ¿cuándo, como bien se pregunta Strathern, "cortamos la red"?⁶¹ El otro problema, del que da cuenta el trabajo de Mosse,⁶² es el del papel del investigador en las redes que estudia y describe. Ateniéndose a la idea que se expuso antes sobre la productividad de la investigación social, debe quedar claro que al "seguir a los actores" se está ingresando a las redes y por tanto, se están modificando. Si bien es imposible evitar modificar los mundos que se investigan, sí es necesario reflexionar y tener presente la producción de estas modificaciones y dar cuenta de ellas en la investigación.

La importancia de los actantes natural-sociales para la comprensión de los conflictos socioambientales

A modo de conclusión, es importante reflexionar acerca de la importancia que tiene para la comprensión del desarrollo de un conflicto socioambiental hacer visibles e incorporar en el análisis a estas otras agencias además

de las humanas. En casos de estudio como el conflicto por las mineras en Wirikuta, estas agencias no sólo intervienen en la explicación académica del mismo sino que son convocadas al debate público como actores activos participantes en la comunidad política.

De acuerdo con la afirmación de Blaser y De la Cadena, “lo impensable no es que ‘los indígenas crean que los animales o los cerros tengan vida’ –por el contrario, así es como pensamos–”.⁶³ Lo más difícil es

63 Blaser y de la Cadena, *op. cit.*

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.⁶⁴

64 *Ibid.*

En efecto, el problema está en desestimar la participación de las agencias no-humanas (y humanas también) por considerarlas “creencias”, “metáforas” y “representaciones”. Como bien advierte Ramos, “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-modernos”.⁶⁵

La sacralidad de Wirikuta no es una creencia del pueblo huichol sino justamente la posibilidad de existencia de este pueblo; por lo mismo, Wirikuta no es el polígono delimitado por coordenadas geográficas que ellos consideran (los wixaritari) sagrado, sino un lugar que se crea, recrea y pone en acto en cada una de las peregrinaciones, en cada uno de los cantos y en cada una de las visiones. Es un híbrido, una dividualidad. Tomando prestado el término de Marilyn Strathern, es un híbrido porque forma parte de más de un mundo (el sagrado y el profano) y menos de dos mundos (no es uno o el otro, ni uno ni el otro).

En este sentido, lo que casos como el de Wirikuta ponen en el centro de la reflexión sociológica es la necesidad de, aunque no se cuente todavía con elementos conceptuales sofisticados para dar cuenta de estas cuestiones,

65 Ana Ramos. “El Nawel y El Pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche”. *WAN e-Journal*. Núm. 4, 2009, p. 60 (http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/3-ramos.pdf), 24 de noviembre de 2013.

66 Marisol de la Cadena. "Indigenous Cosmopolitics In The Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics". *Cultural Anthropology*. Vol. 25, núm. 2, 2010, p. 336 (<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x/abstract>), 22 de febrero de 2012.

67 Viveiros de Castro, *op. cit.*, pp. 34-35.

comenzar a tomar seriamente la presencia en la política de estos otros actantes que "siendo otra cosa que humanos, la disciplina dominante los ha asignado sólo a la esfera de la naturaleza (donde pueden ser conocidos por la ciencia) o al campo metafísico y simbólico del conocimiento".⁶⁶

En definitiva, esta emergencia política, esta aparición de otros seres además de los humanos en los conflictos y acciones colectivas de protesta ante el avance de la minería, nos lleva a pensar en otra de política, como dice Viveiros de Castro:

una teoría cosmopolítica que describe un universo habitado por distintos tipos de actantes o de agentes subjetivos, humanos y no humanos –los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también los objetos y los artefactos–, dotados de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo, de almas semejantes.⁶⁷

Con el presente trabajo pretendo, por lo menos, empezar a pensar en la posibilidad de incluir estos distintos tipos de actantes en las reflexiones sociológicas acerca de los conflictos socioambientales por el avance de la minería en territorios indígenas, cuestionando incluso mis reflexiones anteriores al respecto para poder ampliar las miradas antropocéntricas y sociocéntricas que sustentan muchas de las perspectivas teóricas hasta ahora utilizadas para analizar estos conflictos.

Tomar como base los conceptos de *acción*, *actante* y *social* de la teoría del actor-red me ha permitido cuestionar aquellas teorías para las cuales la tierra es el telón de fondo de los conflictos o el recurso natural en disputa.

Al complejizar las teorías existentes, incorporando al análisis a otros actantes además de los humanos y sociales, se podrán discutir y redefinir algunos de los conceptos centrales de la teoría sociológica como el de acción, actor, agente, social y sociedad, permitiendo avanzar en la discusión sobre la sociología relacional que cuestiona a la teoría social por haberse estancado en discusiones y polémicas entre "devotos de alguna fe" que

dividen la realidad en elementos que son más bien continuidades (individuo/sociedad, agente/estructura, naturaleza/cultura, sujeto/objeto).

Por último, además del valor académico y de los aportes al conocimiento que podría implicar la incorporación de estos actantes que también intervienen en la construcción de lo social, la construcción de una teoría social menos antropocéntrica tiene implicaciones ético-políticas para la defensa y conservación de los bienes comunes y de sostenibilidad de la biosfera de la que los humanos formamos parte.

Artículo recibido: 12 de febrero de 2014

Aceptado: 30 de mayo de 2014