

Desde la racionalidad cosmopolita a la ontología política y la cosmopolítica

Diálogo con Mario Blaser en el aniversario de la revista *Runa*




Mario Blaser¹ y Mariela Eva Rodríguez²

doi: 10.34096/runa.v43i3.10285


¹ Profesor de la Cátedra de Investigación Canadiense sobre Estudios Aborígenes, Memorial University of Newfoundland, Terranova, Canadá

Correo electrónico: mblaser@mun.ca

 <https://orcid.org/0000-0001-5613-6669>

² Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnología, Argentina.

Correo electrónico: marielaeva@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6715-4379>

Resumen

Este diálogo con Mario Blaser recorre su trayectoria desde Argentina a Canadá, en el cual revisita uno de sus primeros artículos, que fue publicado en la revista *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*. A pesar de la perspectiva culturalista que hegemonizaba la Antropología argentina a comienzos de la década del noventa, y de la falta de conceptos adecuados para canalizar las inquietudes en aquél entonces, Blaser encuentra allí preocupaciones que han marcado su trayectoria como investigador. Este diálogo reúne reflexiones sobre el giro ontológico, la ontología política y la cosmopolítica, además de otros temas que involucran a las prácticas antropológicas y las relaciones entre la Arqueología y la Antropología Social o Sociocultural.

Palabras-clave

Ontología política; Cosmopolítica; Giro ontológico en Antropología; Pueblos indígenas; Canadá

From cosmopolitan rationality to political ontology and cosmopolitics. Dialogue with Mario Blaser in the anniversary of the journal *Runa*

Abstract

This dialogue with Mario Blaser traces his trajectory from Argentina to Canada, in which he revisits one of his first articles that was published by the journal *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*. Despite the culturalist perspective that dominated Argentine Anthropology at the beginning of the nineties, and

Key words

Political ontology; Cosmopolitics; Ontological turn in Anthropology; Indigenous Nations; Canada



the lack of adequate concepts to channel his curiosity during that time, Blaser finds there some concerns that have marked his trajectory as a researcher. This dialogue brings together reflections on the ontological turn, political ontology and cosmopolitics, aside from other issues that involve anthropological practices and the relationships between Archaeology and Social or Sociocultural Anthropology.

Da racionalidade cosmopolita à ontologia política e cosmopolítica. Diálogo com Mario Blaser no aniversário da revista *Runa*

Resumo

Palavras-chave

Ontologia política;
Cosmopolítica; Virada
ontológica na Antropologia;
Povos indígenas; Canadá

Esse diálogo com Mario Blaser traça sua trajetória da Argentina ao Canadá, onde revisita um dos seus primeiros artigos publicado na revista *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*. Apesar da perspectiva culturalista que dominou a Antropologia argentina no início dos anos noventa, e da falta de conceitos adequados para canalizar as inquietações da época, Blaser encontra, aí, preocupações que marcaram sua trajetória como pesquisador. Este diálogo reúne reflexões sobre a virada ontológica, a ontologia política e cosmopolítica, além de outros temas que envolvem as práticas antropológicas e as relações entre a Arqueologia e a Antropologia Social ou Sociocultural.

Mariela E. Rodríguez: Cuando con Ana Cecilia Gerrard comenzamos a barajar nombres de colegas para invitar a este *dossier*, con motivo del septuagésimo aniversario de la revista *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, pensé que sería una buena ocasión para entrevistarte. Tu recorrido, que se inicia en la licenciatura en Ciencias Antropológicas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y continúa en universidades canadienses, resulta seductor —en esta retrospectiva— para reflexionar sobre el devenir de la Antropología en contextos muy diferentes. Pero, además de estas consideraciones formales, hay una razón personal, que remite a las incontables conversaciones que hemos tenido, desde los años ochenta, que para mí han sido un estímulo importante para pensar desde otros posicionamientos. Recuerdo con mucha nitidez un verano en Río Gallegos, en 1987. Yo tenía dieciséis años y vos veintiuno, quizás, y regresabas de una campaña arqueológica en Tierra del Fuego. Una tarde, te acompañé al museo a llevar un par de bolsas gigantes, que contenían material lítico, y me comentaste con tono abúlico: “Tengo que clasificar todo esto”. Si no me equivoco, ese año o el siguiente te pasaste desde Arqueología a Antropología Social. Me pregunto, entonces, ¿qué te motivó a cambiarte de área? Y, en relación con el tramo final de la licenciatura, ahora sí, en Antropología Social, ¿hay alguna genealogía académica en la que te hayas inscripto, o bien en la que te hayan inscripto?, ya que no siempre es posible tener control sobre los nichos donde otras personas nos imaginan y localizan.

Mario Blaser: Respecto al pasaje desde la Arqueología a la Antropología Social no sé si tengo algo profundo para decir; simplemente me aburrí. En ese momento, y como parte de un equipo integrado por mucha gente, me tocaba contar

espinas de pescado. Eran los años ochenta, la época de la Arqueología procesualista de Lewis Binford, que terminó resultándome aburridísima. Cuando regresé de Tierra del Fuego, justo comencé a cursar Antropología Sistemática III, con Edgardo Cordeu como titular, y también creo que Epistemología de las Ciencias Sociales, con Félix Schuster. Esas materias me llevaron a cuestionar muchas cosas, pero sobre todo a cuestionar el cientificismo de la Arqueología procesualista, lo cual hizo aún más intensa mi sensación de futilidad, ¡de estar contando espinas de pescado! En este sentido, si tuviera que imaginar un linaje, pienso en la influencia de las lecturas propuestas por Miguel Olivera, que fueron como una punta de lanza en la facultad. Él trabajaba con Cordeu y era muy amigo, muy compañero de Claudia Briones. Miguel me abrió un panorama que, seguramente, tuvo un peso en mi recorrido inicial, ya que introdujo en la carrera de Antropología a Michel Foucault y al giro interpretativo, entre otras lecturas. También la lectura de Paul Feyerabend en el curso sobre epistemología tuvo un impacto muy grande. Poco después, tomé un par de seminarios con Claudia Briones y Beatriz Kalinski, que afianzaron esas influencias, lo cual hizo que quedara un poco a la deriva en términos de inserción; en relación con los grupos estudiantiles más organizados en la carrera. En esa época, la mayoría de la gente que cursaba era de izquierda y, en los pasillos, subyacía una dicotomía según la cual, de acuerdo a quien te mirara, o eras “psicobolche” o, en su defecto, eras “posmo”. No había más opciones. Para colmo, esta dicotomía se superponía con otra serie de polarizaciones, o *feudos*, que se arrastraban desde la reapertura democrática en 1983. Mi impresión, a la distancia, es que en ese momento hubo como una especie de decantación, donde se asignaron recursos y rótulos. Algo similar a lo que plantea Jacques Rancière: con el regreso de aquello que había sido silenciado durante la dictadura, el periodo democrático que se inauguraba rompió un orden, un *status quo* dentro de la universidad, y esto llevó a una nueva asignación de roles, partes y lugares entre quienes volvían del exilio y quienes habían permanecido durante los años que siguieron al golpe de Estado. Parecía haber una profunda desconfianza por parte de aquellas personas que regresaban, hacia las que nunca se fueron, en algunos casos — aparentemente — con fundamentos y, en otros, no tanto. Así, cuando ingresé como estudiante a la Facultad de Filosofía y Letras, en 1986 — al terminar el Ciclo Básico Común (CBC) —, me encontré con un terreno que ya estaba particionado por los epítetos lanzados de unos grupos hacia otros, pero también institucionalmente, ya que esa partición de roles se reflejaba en centros de estudios, institutos, secciones y demás estructuras. Esta partición le daba una legibilidad particular tanto a los quehaceres antropológicos locales como a lo que se entendía de lo que llegaba desde el exterior. Entonces, si leías *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986) y te enganchabas con lo que comenzaba a perfilarse como *políticas de identidad*, eras neoliberal; si te interesabas en cuestiones de *cosmología*, mitología y temas por el estilo, eras “facho” o apolítico, que era casi lo mismo. De esa manera, las nuevas generaciones también íbamos cayendo y reproduciendo esa grilla de enfrentamientos, desconfianzas y competencias. En fin. Esto es todo muy impresionista y está mirado desde una distancia temporal muy grande; no es que en ese tiempo se me presentaba tan claramente como lo cuento ahora. De hecho, no sé si estos comentarios tienen resonancia para otra gente que fue estudiante en esa época y, menos aún, para la gente más joven. Es que, después de terminar la licenciatura, en 1992, estuve un tiempo entre Buenos Aires y Río Gallegos y, en 1995, me fui a Canadá. Si bien continué trabajando en Paraguay, no volví a pasar por Buenos Aires, más que uno o dos días, en tránsito hacia a Río Gallegos, y tampoco mantuve contacto con el ámbito académico de la Universidad de Buenos Aires (UBA), hasta que me invitaste para aquel *workshop* en la Facultad de Filosofía y Letras, en 2016. En este sentido,

como vos vivís en Argentina y yo no, pienso que más que una entrevista, preferiría plantear este encuentro como un diálogo, donde también puedas expresar tus reflexiones y, a su vez, podamos comparar notas.

Mariela E. Rodríguez: Bueno, será un híbrido entonces, en el que iré intercalando preguntas con algunos comentarios. Aprovecho este espacio para agradecerle por aquel *workshop*; una de las actividades académica que más disfruté. En comparación con otras experiencias creo que, además de la posibilidad de discutir tus trabajos, fue el tipo de encuentro lo que resultó tan estimulante: un cupo máximo de veinticinco personas, con la consigna y el compromiso de leer previamente los artículos a discutir o, en su defecto, dejar lugar a otras personas que estaban anotadas en lista de espera. Los dos artículos que circulamos previamente — “Is Another Cosmopolitics Possible?” (Blaser, 2016) y “On the Properly Political (disposition for the) Anthropocene” (Blaser, 2019), publicados en *Cultural Anthropology* y en *Anthropological Theory* respectivamente— se encontraban en prensa, lo cual nos permitió tener una discusión prácticamente *en tiempo real*; algo que no suele ser tan frecuente.

Volviendo al pasado, en un salto cualitativo en relación con tu producción académica, hay otra razón que nos llevó a invitarte para participar en este *dossier*. Entre las personas convocadas incluimos a algunas que publicaron en la revista *Runa* y ahí está de testigo un artículo tuyo — “El emerger de otras voces: Discursos globales y textos locales” (Blaser, 1994)— publicado poco antes de tu partida hacia Canadá. Este texto evidencia ciertas preocupaciones en germen, que fueron tomando forma durante tu doctorado en McMaster University (1997-2003) y en los años posteriores. Más precisamente, allí reflexionás críticamente sobre *el buen salvaje ecológico*; sobre las proyecciones —y también sobre las apropiaciones— que el discurso ecologista hace de los indígenas. En uno de los pasajes mencionás, por ejemplo, que “los problemas ecológicos han servido para poner de relieve otras cuestiones, tales como el desarrollo desigual entre el norte y el sur [y] la soberanía de las naciones sobre los recursos naturales existentes en sus territorios” (p. 90). A partir de tu etnografía en Paraguay con el pueblo *Yshir* —que en ese entonces solían ser referidos como *chamacocos*— planteás que los indígenas recurrieron al discurso ecologista “para construir una imagen de sí mismos [...] que pudiera ser consumida fuera de la cultura local” (p. 93). Indagás, asimismo, “cómo ciertas condiciones históricas, y los discursos generados por ellas, en la formación de la actual cultura global han permitido a algunas culturas locales introducir sus propios textos en los discursos dominantes” (p. 93) y desarrollar “estrategias para manejar diferentes clases de discursos y diferentes situaciones históricas y políticas” (p. 93). También mencionás que lo que se nos presenta como *conciencia ecológica* suele responder a cuestiones religiosas. En relación con este contexto, recurriendo a la categoría de Pierre Bourdieu (2007) y Michel Rolph Trouillot (1997), ¿cuáles eran tus *impensables* en ese momento? ¿Qué era aquello que podías intuir, pero no podías terminar de comprender debido a la falta de conceptos o herramientas analíticas, a pesar de que tu preocupación por lo político y la política ya estaban presentes?

Mario Blaser: Cuando leí el artículo de *Runa* —en las vísperas de este encuentro— sentí una distancia enorme, que va más allá del paso de un cuarto de siglo. No solo cambió el arsenal conceptual, sino también el lenguaje. Hoy no podría hablar tan suelto de cuerpo de *lo global* y *lo local*, por ejemplo. Sin embargo, también me di cuenta —y coincido con vos— que algunas preocupaciones ya estaban allí. Se evidencian en el texto algunas preguntas e intereses, que

recién pude articularlos con mayor coherencia bastante tiempo después. De hecho, esa fue mi segunda publicación. La primera es de 1993, en un número de una revista sobre epistemología y Ciencias Sociales (Blaser, 1993) editado por Kalinsky. Era un texto de esos en los que las páginas se encontraban unidas con presillas, con ganchitos, que parecía hecho en casa. Se hacían así las publicaciones en esa época. En ese primer articulito, mi preocupación se relacionaba con la propuesta de una racionalidad discursiva, o comunicativa, planteada por Jürgen Habermas (1999), que contrapuesta con la racionalidad instrumental enfatizaba en la posibilidad del consenso democrático por medio de la razón; una racionalidad que ya era cosmopolita — *cosmopolita*, no *cosmopolítica*. El problema que me surgía de esa propuesta era ¿quién define qué es esa discusión racional? Como si hubiera siempre un trasfondo común asumido, que en todo caso está desdibujado por la ideología, por el conocimiento erróneo. Y allí aparece el analista que, al mismo tiempo que te señala las distorsiones de la ideología, o el error, también te señala ese trasfondo común, que nos permitiría ponernos de acuerdo. Esa preocupación por una especie de metaposicionamiento, que automáticamente legisla el terreno de lo político, es lo que se ha mantenido entre mis intereses hasta el presente. En este sentido, y volviendo al artículo de *Runa*, en aquel entonces me llamaba la atención algo que comenzaba a visibilizarse en la esfera pública, en el espacio discursivo que había abierto el discurso medioambiental tras la cumbre de Río de Janeiro de 1992. Analizo en ese texto distintos momentos de un espacio de discusión política, en el cual se pueden observar las trazas y los modos en que se han ido generando las asimetrías que obligan a los interlocutores indígenas a hablar en los términos — para ponerlo en palabras simples — del colonizador. Pero, en la medida en que — también de a poco — los discursos indígenas presionan en sentido contrario, sin dejar de enredarse con los discursos dominantes, van introduciendo algo más. Me hace mucha gracia releer ese artículo y darme cuenta de los enormes puntos ciegos que arrastraba, lo dicotómico de mi concepción sobre la política. Tenía cierta idea de que había *algo* que escapaba a lo que aparecía en el espacio público de discusión, pero no tenía los elementos ni siquiera para ponerle el dedo e identificar qué era eso que excedía lo pensable dentro de ese espacio. ¡Lo único que se me ocurrió fue decir que era religión! En fin, lo que capté es que se estaba expresando una forma local de la política, a través de los discursos disponibles; es decir, que no siempre se trataba simplemente de imposición y captura, y que todos quedábamos dentro de un mismo espacio discursivo. Una obviedad; nada más, algo muy básico. Pero, para mí, es interesante releer ese trabajo y redescubrir que mis preocupaciones han sido constantes. Lo que ocurre es que, una vez que emigré de Argentina, a mediados de los noventa, comencé a conectarme con otras corrientes de pensamiento, que no estaban tan presentes en los debates cuando vivía allá, y así fueron cambiando los conceptos y los lenguajes, al punto que casi me olvidé que lo mío... ¡se parece bastante a una obsesión! Ese artículo refleja, de algún modo, un momento particular, una época de esa obsesión.

Mariela E. Rodríguez: Al adentrarnos en el corpus de *Runa*, sumado al trabajo de edición de los artículos de este *dossier*, es posible observar el peso que ha tenido el culturalismo, la cultura como representación. Incluso, creo que la resistencia de mucha gente frente a la ontología, un término que vos usas bastante, tiene que ver, justamente, con negarse a la propuesta de que se trata de mundos diferentes, no de *representaciones* sobre un mismo mundo. En la materia en la que doy clases en la carrera de Ciencias Antropológicas — que podría sintetizarse como un recorrido desde las teorías sobre cazadores recolectores de la década del sesenta, hasta las luchas actuales de los pueblos

1. La materia Sistemas Socioculturales de América I. Cazadores, Recolectores y Agricultores Incipientes se dicta en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Desde que se entró en vigencia el plan de estudios inaugurado en los años ochenta, las profesoras titulares fueron S. Siffredi, C. Briones, M. Carrasco y, actualmente, la materia está a cargo de D. Lenton. Recientemente, A. Szulc y yo pasamos a ser profesoras adjuntas. En el nuevo plan de estudios (2020), hemos reemplazado el nombre de la materia por Sociedades Indígenas Americanas y, si bien sigue siendo obligatoria para Antropología Social, dejé de serlo para la orientación en Arqueología.

indígenas en el continente americano— repasamos distintas corrientes de pensamiento y conceptos claves de la Antropología, que han surgido a partir de determinados contextos etnográficos.¹ A pesar de las distintas renovaciones del programa conservamos un artículo de Harvey Feit (1994), tu director del doctorado y coautor de uno de los libros que compilaste junto con Glenn McRae. Este artículo ha sobrevivido a los cambios porque funciona muy bien pedagógicamente; es un texto de los años noventa, que se ha vuelto una suerte de clásico en esta materia. Se encuentra en la segunda unidad, que trata sobre temas económicos y en la cual realizamos una revisión del concepto de *modo de producción* desde distintas perspectivas. Sin embargo, podría estar también en la tercera unidad, donde tratamos la relación naturaleza-cultura y cuestiones simbólicas y ontológicas, o bien en la siguiente, que es sobre política, liderazgo, organización social, etc. En este artículo, Feit logra articular estos distintos niveles al vincular la lucha del pueblo *Cree* de Quebec para acceder a los territorios despojados por el capitalismo, con cuestiones ontológicas, lo cual lo lleva a prestar atención a las relaciones entre los seres humanos y los no humanos, es decir, en las negociaciones con los *dueños* o amos de los animales, que habilitan la regeneración de la vida. Me gustaría saber, entonces, ¿qué tanto influyó en tu investigación el haber trabajado con Feit?

Mario Blaser: Yo llegué a Canadá en 1995, después que había pasado — y también sedimentado— el *linguistic or interpretive turn* (giro lingüístico o giro interpretativo), que en la UBA se conoció como Antropología posmoderna. Trabajar con Harvey fue fantástico en muchos sentidos. Él venía de la Filosofía y estaba muy involucrado con el movimiento por la paz y con lo que en Canadá se conoció como *la nueva izquierda*. Así pues, su formación antropológica tenía más resonancias con mi propia experiencia de la disciplina, que las que sentí con otros profesores que tuve en la maestría y en el doctorado. Además, Harvey tenía una relación muy fuerte y de mucho compromiso con la *Nación Cree* de Quebec y también con el ambientalismo, que había sido un aliado muy importante de los *cree* a principios de la década del noventa, cuando se enfrentaron con la provincia de Quebec por la construcción de una serie de centrales eléctricas. Cuento esto porque lo que nos conectó inmediatamente fue cómo jugaba el ambientalismo en la política indígena. Él tenía una percepción mucho más aguda que yo de que *eso* que excedía al discurso ambientalista era, también, algo que excedía la categoría de *religión* o, al menos, que esta categoría le quitaba pragmatismo y materialidad a *eso* que yo estaba tratando de capturar. En este sentido, su participación en el campo que en América del Norte se había ido definiendo como Ecología Política le permitía darme elementos conceptuales que yo desconocía. En los años setenta y ochenta, cuando comenzó a tomar cuerpo, el énfasis de la Ecología Política estaba en conectar la crítica elaborada desde la Economía Política de corte marxista, con un amplio *corpus* de trabajos en torno a la noción de *cultura* como sistemas socioambientales. Esa conjunción se había desarrollado en términos de pensar los conflictos como lucha por los recursos naturales. Cuando llegué a Canadá, esas miradas estaban virando hacia una lectura más culturalista, si se quiere; es decir en términos de cómo esas luchas eran también acerca de las distintas percepciones culturales de *eso* referido como *recursos naturales*. Para ilustrar el punto: en este enfoque se hacía mucho más evidente, por ejemplo, que la forma en que los *cree* negociaban con el Estado estaba impactada por el margen de negociación que tenían con los *dueños* (o *amos*) de los animales, que por supuesto no eran simplemente recursos ni creencias religiosas. Pero, sin embargo, aún se arrastraba un problema central, y es que el concepto de *cultura* remitía a cierto relativismo, que dejaba los análisis en una posición un poco endeble. Así, por ejemplo, un análisis en términos culturalistas no

puede escaparse del típico argumento positivista según el cual, más allá de las perspectivas que pueda haber sobre la realidad, la realidad es una y, en el preciso momento en que se hace ese planteo, se habilita la idea de que algunas perspectivas —generalmente la del *analista*— son algo más; son conocimiento. En fin, cuando comencé a adentrarme en estas discusiones, en la Antropología de América del Norte —y en alguna medida también en la Geografía— primaba un relativismo *soft* emparejado con una crítica en la que se mezclaba un poco de marxismo con Foucault; un estilo de análisis del que, creo, podría ponerse a Michael Taussig como una de las versiones más potentes. Pienso que la cuestión sobre la ontología desestabilizó —de algún modo— ese *statu quo* posterior a la publicación del libro *Writing Culture*.

Mariela E. Rodríguez: Entonces, ¿Cómo fue que comenzaste a profundizar en las lecturas sobre ontología en Antropología? Y ¿Cómo te vinculaste con los autores del *giro ontológico*?

Mario Blaser: La cuestión ontológica no me llegó inicialmente desde la Antropología, sino desde los Estudios de Ciencia y Tecnología (*Science and Technology Studies*, STS), a través de las lecturas de Bruno Latour y de la Teoría del Actor-Red (*Actor Network Theory*). Recuerdo que, al comenzar el doctorado, en 1997, Harvey me dijo: “¿Por qué no le pegás una mirada a este libro, que me lo recomendó un colega francófono?”. El libro era *We have never been modern*. Lo leí y ¡fue un flash! Encontré ahí los elementos para empezar a articular eso que antes vos llamaste *lo impensable*, y que me incomodaba de las formas de análisis establecidas. Mover la discusión del ámbito de la representación al ámbito de las prácticas y sus materialidades me pareció que rompía un *impasse* que me resultaba agobiante. En simultáneo, también había estado leyendo a Donna Haraway (1990), su libro *Simians, cyborgs and women*, que también reposicionaba a la *reflexividad* como algo más que estar mirándose el ombligo, que también se había convertido en todo un género en la década del noventa. Y para rematar, también me cayó entre las manos un librito editado por Philippe Descola y Gisli Palsson, cuyo título es *Nature and society*, donde comenzaban a perfilarse algunas intuiciones que, más tarde, se consolidaron como el *giro ontológico en Antropología*. Pero, la verdad, ese *ontological turn* asociado a Eduardo Viveiros de Castro, no lo encontré sino hasta bastante más tarde, creo que en 2004 o 2005.

Mariela E. Rodríguez: Retomando la cuestión de la ontología, en ocasiones me encontré con situaciones —como las que describiste de la época en la que eras estudiantes— en las cuales la gente plantea que, si te dedicas a los relatos sobre los orígenes del mundo, a los mitos, entonces inevitablemente eso te deja fuera del interés por la política y, también, de un trabajo comprometido políticamente. En el mejor de los casos, a los análisis ontológicos se les reconoce una preocupación por comprender las relaciones políticas entre los seres humanos y los no humanos, pero no parecería haber un interés en comprender el contexto del movimiento indígena en el marco de tal o cual Estado, las luchas por las recuperaciones territoriales, las negociaciones con la gestión pública, con las ONG, etc. Quisiera saber qué pensás en relación con este tema, ¿cómo se relaciona el giro ontológico con las *urgencias*, con las situaciones que vulneran a los pueblos indígenas? Por otro lado, la *ontología política* permite vincular, justamente, estos campos que suelen estar distanciados. Te pregunto, entonces, ¿cómo surge este concepto y cuáles fueron tus aportes en esta discusión?

Mario Blaser: Acá hay varias cuestiones que vale la pena ordenar. Primero, es importante tener claro que ese rótulo del *giro ontológico* es una bolsa de gatos, donde se mezclan cosas que, más allá del uso del término *ontología*, no tienen mucho en común. Sería muy largo hacer un mapeo de todo lo que contiene esa bolsa y cómo se diferencian y relacionan unas cosas con otras. Pero, en línea con lo que planteás, y que es parte de lo que yo concibo como *ontología política*, tiene que ver precisamente con preguntas tales como: ¿Qué es la política? ¿A qué llamamos política? ¿Cómo se expresa y cómo se visibiliza? ¿Por qué recurrir a una definición y no a otra? ¿Cuáles son las relaciones de asimetría o de poder que se juegan en esas definiciones? No son preguntas abstractas; son muy concretas, porque esas definiciones juegan a la hora del conflicto, y esto sucede de modo fractal, desde el ámbito de las luchas y controversias en el espacio universitario, pero también en los espacios de los debates si se quiere nacionales. Por ejemplo, como decís, si sos marxista, o un seguidor de Friedrich Hayek, obviamente sos político, pero si trabajás con mitos, entonces no sos político; o si es político es político *feo*, porque se supone que se trata de una persona que no se ha involucrado. Esta definición de lo político va estableciendo quiénes puede participar de la discusión, aunque sea como adversarios.

Precisamente, es lo que hemos visto que ocurre, por ejemplo, con los desarrollos mineros en muchos lugares: podés discutir si la minería debería estar manejada por el Estado o por las corporaciones, pero no podés poner en entredicho la minería que trae el supuesto desarrollo. O, si ponés la minería en entredicho, a lo sumo lo podés hacer en términos ambientalistas, en relación con los no humanos (en este caso animales, plantas, etc.), como mencionaste. Pero si traés a colación otras entidades, como ancestros, espíritus o cuestiones por el estilo, bueno, ahí se supone que nos desviamos de cualquier discusión racional. Y, en este punto, vale la pena marcar una de esas diferencias al interior del giro ontológico que, como decía, es muy diverso. Claro que hay a quiénes les interesa, precisamente, traer a los no humanos a la discusión. Pero, la pregunta de la ontología política no es acerca de los no humanos, ¡sino de los mundos, que no se constituyen sobre la partición entre humanos y no humanos! Para nosotros, esos términos de *humanos* y *no humanos* no alcanzan. Y, en este punto, lo que se conoce como giro ontológico en Antropología está mucho más atento a la diferencia irreducible como a sus consecuencias, que son políticas de comienzo a fin. Este es el planteo que trataron de hacer Martin Holbraad, Morten Pedersen y Eduardo Viveiros de Castro (2014) en el artículo “The Politics of Ontology: Anthropological Positions”, que publicaron en *Cultural Anthropology*.

Ahora bien, también yo tengo algunas diferencias, especialmente con Martin, quizás, uno de los que más quiere pasar como *apolítico*, en cierto sentido. Él plantea que la ontología es fundamentalmente una metodología antropológica, una forma mejor de hacer análisis. Yo le respondo que, al sostener que su propuesta implica una manera mejor de hacer análisis, está introduciéndose en el terreno de la política, porque está comparando y valorando. Cuando supone que la suya es “una forma mejor” de hacer Antropología, la pregunta es ¿mejor para qué?, ¿mejor en relación a qué? ¿Por qué esta forma de análisis es mejor que esta otra? Es decir, involucra juicios de valor, un llamado a hacer las cosas de un determinado modo; un modo que se considera mejor que otros, y ahí está la base de la crítica. Planteé estas cuestiones en las respuestas a los comentarios del artículo “Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe” (Blaser, 2013), que publiqué en *Current Anthropology*. Pienso que, si la ontología se queda solamente al interior de la Antropología, como

una disquisición teórica, insular, se vuelve irrelevante; algo circunscrito que solo sirve para el juego intelectual en sí mismo.

Por otro lado, he escuchado, por ejemplo, que a Viveiros de Castro no le preocupa la política. Yo pienso que sí le preocupa. Su actividad como académico no está relacionada con las políticas del gobierno, pero sí está asociado con distintas ONG y con el movimiento indígena. Como en sus escritos pareciera que estuviera haciendo solo filosofía, entonces la conclusión suele ser que no le interesa la política. Pero lo que hace es otro tipo de política; está operando en otro espacio de la política, en otra escala temporal. Es decir, no se trata de considerar cada intervención particular, sino de tomar en cuenta las relaciones con otros colegas y movimientos; los vínculos entre grupos o conglomerados de gente que van interviniendo en el espacio académico, o en el espacio público, y van ayudando a cambiar ciertas formas de encarar y de definir las problemáticas que enfrentamos. Eso no es algo que se perciba a simple vista, parece que no tuviera ningún efecto o que solo fueran devaneos mentales, pero no lo son. Por eso, creo que también es importante tener en cuenta estas cuestiones: las escalas temporales, los sitios de intervención y el hecho de que no todos podemos, ni debemos, estar involucrados en los cambios concretos de las políticas implementadas por las distintas gestiones de gobierno. Claro que hay urgencias, pero no hay *una* urgencia definida desde el vamos para todos, ya que siempre las urgencias son situadas.

El libro sobre la brujería capitalista —*Capitalist sorcery. Breaking the spell*— de Phillippe Pignarre e Isabelle Stengers (2011), me ha ayudado a pensar en estas cuestiones. Stengers menciona que en los barcos del siglo XVIII había un marino que, desde la proa, bajaba una soguita para ir midiendo la profundidad. Era el *depth sounder*, el precursor del sonar. Esta persona tenía que sentir, en su mano, la profundidad; tenía que sentir si era suficiente para que el barco no encallara. Y cuando navegaban entre islotes o los perseguían barcos piratas, mientras la tripulación corría a sus puestos detrás de los cañones, el capitán les gritaba a todos para que se apuraran a ajustar la puntería y, al que medía la profundidad, le gritaba para que se apresurara, todo lo cual tiene sentido porque había una urgencia. Pero, la tarea del que debía apuntar con las armas tenía sus requerimientos, que no son los mismos que para el que medía la profundidad. Los primeros, tal vez, podían equivocarse y fallar un disparo, pero el segundo no podía apurarse; tenía que dedicar el tiempo necesario para poder tomar la medición o el barco se iba a pique. Este relato me lleva a pensar, desde una posición más generosa, que hay lugar para todos; que no todos tenemos que estar haciendo lo mismo, y que no todos tenemos que estar atendiendo las mismas urgencias. Lo importante es cómo y para qué nos coordinamos, y esa es la pregunta política por antonomasia.

Mariela E. Rodríguez: Me pregunto qué tan posible es pensar desde categorías diferentes a aquellas que nos han formateado; es decir, si es posible reflexionar desde las epistemologías y cosmologías *otras* que se presentan en el trabajo etnográfico. A veces suelo pensar que los métodos y las técnicas de investigación que se enseñan en las universidades restringen, por momentos, la posibilidad de conectarse con las personas desde otras posiciones, en las cuales lo importante es la relación que se establece —no solo la producción de datos—, donde lo importante son los seres, los sujetos, y el conocimiento es una consecuencia de esa relación. Te pregunto entonces, ¿cómo se vinculan teoría y praxis en el ámbito académico canadiense? Por otro lado, en algún momento comentaste que el departamento de Antropología y Arqueología

de Memorial University de Newfoundland se dividió poco antes de que vos llegaras, y que por una cuestión cuasi administrativa te quedaste en el de Arqueología. Volviendo a las preguntas del comienzo y a tu pasaje desde la Arqueología a la Antropología Social —o cultural, o sociocultural, según los distintos nombres que recibe en diferentes lugares— ¿qué implica que tu lugar de trabajo esté en ese departamento? ¿Hay afinidad entre tus colegas de Arqueología sobre las investigaciones vinculadas a la *ontología política*? ¿Cómo es la relación con las comunidades indígenas? ¿Encontrás similitudes entre Canadá y Estados Unidos?

Mario Blaser: Cuando llegué a Canadá fue interesante porque había otra especie de gran división —que era diferente a la que había en la UBA— entre quienes hacían *políticas* y quienes hacían *política*. Es decir, entre quienes hacían Antropología aplicada (vinculados a the Society for Practicing Anthropology) y quienes hacían Antropología académica. La Antropología aplicada se orientaba a resolver cuestiones concretas, temas específicos. Se le solía criticar que, al no abordar los problemas más estructurales, terminaba jugando con las reglas establecidas; se le reprochaba que desarrollaba una Antropología acrítica. Por otro lado, a la Antropología académica se le reprochaba que vivía en su torre de marfil, y que producía conocimiento poco útil o sin ninguna utilidad. En este sentido, tuve mucha suerte con Harvey, pues él no solo tenía una producción académica muy sólida, sino que su trabajo con los *cree* era profundamente práctico, ya que asesoraba y asistía, de diferentes maneras, en las negociaciones y enfrentamientos con el Estado. Él conectaba ambas formas de trabajo constantemente, lo cual me mostró un modo de cómo hacerlo, pues, aunque yo ya tenía varios años de trabajar con los *yshiro*, de alguna manera reproducía la división entre mi trabajo aplicado, por así llamarlo, y lo académico.

De todas maneras, en Canadá esta distancia entre lo más concreto y lo académico se ha ido achicando cada vez más, especialmente en el trabajo con las naciones indígenas —tal como se suele referir a los pueblos originarios en este país—. La cuestión indígena tiene una centralidad que no es la misma en Estados Unidos; es diferente allá. En Canadá, cada vez es más difícil hacer trabajo antropológico o arqueológico sin un involucramiento profundo por parte de las comunidades y, sus demandas, apuntan generalmente a que las investigaciones produzcan resultados concretos ante las problemáticas que enfrentan.

En relación con la Arqueología, lo que se hace acá, fundamentalmente, es lo que se llama Arqueología comunitaria (Community Archaeology); un abordaje que define los parámetros y las preguntas en conversaciones con las comunidades. El giro ontológico, en su versión Science and Technology Studies (STS), abrió posibilidades de concebir a *la ciencia* en términos novedosos; comentario en el que incluyo a la *ciencia arqueológica*. Hasta ese momento, por ejemplo, la Arqueología canadiense se percibía a sí misma como una ciencia cuya meta era reconstruir el pasado lo más cercano a como realmente fue. El enfoque de STS abrió la posibilidad de concebirla como una práctica que construye relatos y, para que estos sean validados por una comunidad de practicantes, deben contar con una serie de requisitos, a través de los cuales se garantiza que estamos frente a una narrativa robusta sobre la cual se pueden construir otras prácticas. Pero, es evidente que tal robusticidad también depende de los contextos. Por ejemplo, es posible que un análisis de laboratorio legitime el relato sobre la antigüedad de un sitio entre integrantes de una red en la cual los laboratorios, supuestamente, proveen hechos. Pero, también es posible que ese análisis no tenga ninguna solidez o importancia para gente a la cual lo

que pueda decir un laboratorio le resulta irrelevante. Y estos son, a veces, los sujetos o los colectivos involucrados en un sitio arqueológico. De hecho, en la actualidad, las naciones indígenas están habilitadas a intervenir en los sitios donde se realizan las excavaciones. Entonces, la Arqueología ya no puede continuar decidiendo unilateralmente dónde ni qué investigar; necesita construir sus narrativas en diálogo con esas comunidades. Esta situación ha llevado a la Arqueología a reformular la práctica profesional y, especialmente, a aprender a negociar con las naciones indígenas sobre por qué algo considerado de interés científico podría llegar a ser interesante para las comunidades, organizaciones o naciones indígenas. El escenario ha cambiado radicalmente y la práctica arqueológica ha sido reformulada por completo. Las investigaciones tradicionales sobre isótopos estables continúan haciéndose, pero en otro marco, consensuadas con los indígenas. La historia que se construye, cómo se narra y cómo se moviliza es resultado de las negociaciones y los acuerdos previos entre las partes. Entiendo que en Argentina esto es diferente.

Mariela E. Rodríguez: Bueno, en Argentina, no hay lineamientos precisos en la práctica antropológica sobre la implementación del *consentimiento informado*. En el caso de la Arqueología, la Ley nacional N° 25.743 de Patrimonio Arqueológico y Paleontológico no favorece el diálogo con las comunidades indígenas, ya que considera a la materialidad asociada a su pasado como el pasado de la nación, como *bienes* patrimoniales, bajo gestión estatal. Los pueblos originarios no fueron consultados en el proceso de promulgación de esta ley, en 2003, ni tampoco figuran como sujetos de derecho entre los artículos. A su vez, los enterratorios que tienen más de cien años, los restos humanos, también son considerados como bienes patrimoniales; tema que he analizado en algunos trabajos (Rodríguez, 2013, en prensa). En consecuencia, son muy pocos los equipos que establecen vínculos con las comunidades indígenas cuyo pasado están estudiando, aunque desde la Arqueología pública sí se suelen realizar tareas con algunas instituciones locales (municipalidades, museos, colegios, etc.), las cuales generalmente entran en el marco de la transferencia y/ o extensión.

En Antropología Social, por otra parte, tampoco hay procedimientos establecidos sobre el consentimiento informado y, en ocasiones, entre quienes trabajan con pueblos originarios, este suele confundirse con el *consentimiento libre e informado*, que deriva del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Es decir, suele confundirse el *consentimiento informado*, que se solicita a los sujetos involucrados en una investigación —lo cual es una consecuencia de la revisión de prácticas aberrantes cometidas en el pasado por la ciencia, que afectaron a sectores de la población considerados vulnerables—, y la solicitud de consentimiento a las comunidades indígenas, ante situaciones que afectan a sus territorios y a su existencia misma (que pueden finalmente darlo o negarse a consentir). Este último no remite a relaciones entre sujetos, sino a los procesos de *consulta, previa, libre e informada* que los Estados están obligados a implementar, antes de iniciar proyectos de envergadura (estatales o privados) que atañen a las comunidades indígenas.

Hace poco, en un artículo colectivo que publicamos desde el Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) —en relación con la situación de los pueblos originarios en el contexto de pandemia— tuve la oportunidad de compartir algunas reflexiones sobre este asunto en el que vengo pensando desde hace años, desde que me tocó hacer el examen de ética

del Institutional Review Board (IRB) durante el doctorado en Georgetown University, para que me autorizaran a comenzar el trabajo de campo en la Patagonia. En la Antropología local, en Argentina, dicho consentimiento queda a criterio de quienes llevan adelante sus etnografías y, en los casos en los que se implementa, suele ser de modo informal, cuando al inicio del trabajo de campo se suele explicar en qué consistirá la investigación. No es un acuerdo de una vez y para siempre, sino que resulta de las negociaciones y —según los contextos— puede involucrar a personas o a colectivos (familias, grupos, comunidades, organizaciones, etc.). Dichos acuerdos se revisan continuamente, debido a que los cambios derivados de los procesos de subjetivación —o bien de las estructuras organizativas— pueden afectar lo que se haya consensuado previamente. Entiendo que en Canadá es similar a Estados Unidos, que la solicitud del consentimiento informado (previo y libre) es obligatoria en el ámbito de las Ciencias Sociales, las Humanidades y en los estudios de Psicología. En relación con tu experiencia, y para no extender esta conversación mucho más, comparto las últimas inquietudes. Quisiera saber, entonces, cómo se materializa este asunto en la práctica, si ha sido internalizado en la vida cotidiana, si es un efecto del marco jurídico-normativo o si responde a alguna otra cuestión.

Mario Blaser: No es una cuestión que responde solo al marco jurídico, sino también —y especialmente— al marco político-cultural generalizado. En el ámbito académico, cada vez hay más cuidado respecto a estos temas, en parte porque las propias universidades quieren evitar juicios y denuncias públicas realizadas por las naciones indígenas, pero también porque, en general, se ha establecido la idea de qué éticamente no corresponde trabajar sin el consentimiento de las personas. Esta situación presenta, no obstante, algunas paradojas. En Canadá, y también en Estados Unidos —lo habrás notado en los cursos que diste en las universidades de allá—, el *campus* suele estar separado de la ciudad y tenemos estudiantes profesionales; jóvenes que fueron estudiantes toda su vida, que llegan a la maestría o al doctorado sin haber tenido otras experiencias de vida fuera del *campus*. Entonces, cuando les toca hacer sus proyectos de investigación, las herramientas con las que cuentan son básicamente el *corpus* de lecturas, pero no han tenido vínculos ni experiencias con personas, grupos, comunidades u organizaciones. El punto es que, para realizar investigaciones con alguna comunidad indígena, primero se debe pasar por varios pasos de revisión de ética y, a veces, este proceso se vuelve parte de una burocracia absurda. De este modo, el primer paso consiste en demostrar ante el comité de ética de tu propia universidad, que ya le pediste permiso a la comunidad y le informaste sobre tus intenciones de hacer una propuesta de investigación, pero luego, nuevamente, tendrás que pedirle permiso a esa misma comunidad para iniciar la investigación. Es más, en mi universidad, por ejemplo, se reglamentó que los permisos deben ser aprobados por el gobierno de la comunidad, pero hay comunidades que no tienen una organización con un gobierno definido, o hay sectores dentro de las comunidades que están enfrentadas con sus gobiernos. Es como si yo te pidiera que traigas un permiso de un gobierno de derecha para trabajar con gente de la oposición, que vive en una jurisdicción gobernada por sus enemigos políticos. ¡Es un disparate, que se funda en una noción muy cuadrada de lo que implica una comunidad! Pero bueno, así es la lógica burocrática; cuadrada. El punto es que, como estudiante, cada vez se hace más difícil trabajar con comunidades indígenas desde la universidad, si es que no construiste relaciones desde antes, o si los profesores no te habilitaron o no te incorporaron en un proyecto ya en marcha. En general, en América del Norte, la Antropología se está retirando del trabajo con naciones indígenas, especialmente desde que los departamentos y programas de estudios indígenas han comenzado a proliferar, generalmente manejados y atendidos por ellos

mismos. Este contexto, también obliga a las personas no indígenas a repensar desde dónde posicionarse respecto a las luchas contra el colonialismo. La posición del estudiante profesional comprometido *bueno*, que está para ayudar a los *otros* en sus luchas, está cada vez más jaqueada, y ya no alcanza para justificar por qué alguien quiere trabajar con una comunidad. No es que no se puedan plantear razones muy sólidas, que obviamente las hay, pero la demanda de justificar con mucha solidez la propia práctica es, cada vez, más fundamental. En otras palabras, ya sea en el rol de estudiante o también como investigador o investigadora, tenés que ser capaz de responder en forma muy concreta, y no con generalidades que refieran a tu buena conciencia, la primera pregunta que te van a plantear las comunidades: ¿por qué estás acá?

Biografías

Mario Blaser es Doctor en Antropología por McMaster University, Magíster en Antropología por Carleton University (ambos en Canadá) y Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Ha sido investigador visitante en University of North Carolina at Chapel Hill (Estados Unidos), en University of California Davis (Estados Unidos) y en York University (Canadá). Publicó *Storytelling globalization from the Chaco and beyond* (Duke University Press, 2010) y su traducción: *Un relato de la globalización desde el chaco* (Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2013). También coeditó otros tres libros: *In the way of development: Indigenous Peoples, life projects and globalization* (Zed Books/IDRC, 2004) e *Indigenous Peoples and autonomy: Insights for a global age* (University of British Columbia Press, 2011) y *A World of Many Worlds* (Duke University Press 2018). Desde 1991 trabaja con la nación *Yshir* de Paraguay y, más recientemente, con la nación *Innu* de la península de Labrador, en Canadá.

Mariela Eva Rodríguez es Doctora en Literatura y Estudios Culturales por Georgetown University (Washington DC, Estados Unidos), Magíster en Literatura Hispanoamericana por University of Notre Dame (Estados Unidos) y Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Es Investigadora Adjunta del CONICET y profesora de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la UBA. Junto a otras colegas fundó la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP) y el Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS), en cuyo marco coeditó el libro *Memorias fragmentadas en contexto de lucha* (en coautoría con A. M. Ramos, Teseo, 2020).

Referencias bibliográficas

- » Blaser, M. (1993). ¿Yo?.., científico gracias a dios. B. Kalinsky (Ed.) *Ser antropólogo: Dilemas y desafíos* (pp. 15-19). Serie Epistemología de las Ciencias Sociales: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- » Blaser, M. (1994). El emerger de otras voces: Discursos globales y textos locales. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 21, 83-97.
- » Blaser, M. (2013). Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568. <https://doi.org/10.1086/672270>
- » Blaser, M. (2016). Is Another Cosmopolitics Possible? *Cultural Anthropology*, 31(4), 545-570. <http://doi.org/10.14506/ca31.4.05>
- » Blaser, M. (2019). On the Properly Political (disposition for the) Anthropocene. *Anthropological Theory*, 19(1), 74-94.
- » Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Clifford, J. y Marcus G. (Eds.). (1986). *Writing culture. The poetics and politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- » Descola, P. y Palsson, G. (1996). *Nature and society*. Nueva York: Routledge.
- » Feit, H. (1994). The enduring pursuit: Land, time, and social relationships in Anthropological models of hunter-gatherers and in Subarctic hunters' images. En E. Burch y L. Ellana (Eds.), *Key issues in hunter-gatherer research* (pp. 421-439). Oxford: Berg.
- » Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) (2020). Etnografía con pueblos indígenas en épocas de pandemia: Reflexiones sobre las políticas públicas y las políticas científicas en el proceso de elaboración de informes voluntarios y urgentes. *Textos y Contextos Desde el Sur, Número Especial sobre Sociedad y COVID-19*, 57-85. <http://www.revistas.unp.edu.ar/index.php/textosycontextos/article/view/172/145>
- » Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- » Haraway, D. (1990). *Simians, cyborgs and women*. Nueva York: Routledge.
- » Holbraad, M., Pedersen, M. A. y Viveiros de Castro, E. (2014). The politics of ontology: Anthropological positions. *Cultural Anthropology website*, <http://culanth.org/field-sights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- » Latour, B. (1993). *We have never been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- » Pignarre, P. y Stengers, I. (2011). *Capitalist Sorcery. Breaking the Spell*. Nueva York: Palgrave Macmillan [A. Goffey, traductor].
- » Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- » Rodríguez, M. E. (2013). Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas. En C. Crespo (Ed.), *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios* (pp. 67-100). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia.
- » Rodríguez, M. E. (En prensa). Los enterratorios indígenas como campo de disputa. Reflexiones desde la ontología política. En C. Jofré y C. Gnecco (Eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*, Olavarría: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- » Trouillot, M. R. (1997). *Silencing the past. Power and the production of history*. Boston: Beacon Press.