descolonizar las relaciones con la naturaleza

val plumwood

traducción de nicolás pradilla

t - e - e 32

prisa mata

Val Plumwood
Descolonizar las relaciones con la naturaleza

Publicado originalmente como “Decolonizing relationships with nature”, en William M. Adams y Martin Mulligan (eds.), *Decolonizing Nature. Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*. Londres: Earthscan, 2003. Con licencia de Taylor & Francis Group.

Traducción de Nicolás Pradilla



Licencia de producción de pares

Usted es libre de compartir, copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra, así como hacer obras derivadas bajo las siguientes condiciones: *Atribución*. Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por la autora o licenciante (pero no de manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra). *Compartir* bajo la misma licencia. Si altera o transforma esta obra, o genera una obra derivada, sólo puede distribuir la obra generada bajo una licencia idéntica a ésta. *No capitalista*. La explotación comercial de esta obra sólo está permitida a cooperativas, organizaciones y colectivos sin fines de lucro, a organizaciones de trabajadoras autogestionadas, y donde no existan relaciones de explotación. Todo excedente o plusvalía obtenidos por el ejercicio de los derechos concedidos por esta licencia sobre la obra deben ser distribuidos por y entre las trabajadoras. Al hacerlo, acepta lo siguiente: *Renuncia*. Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso de la titular de los derechos de autor. *Dominio público*. Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.

endefensadelsl.org/ppl_es.html

Primera edición, 2024
Se tiraron 300 ejemplares.

taller de ediciones económicas, 2024

Proyecto sin fines de lucro.

t-e-e.org

descolonizar las relaciones con la naturaleza

colonización, eurocentrismo y antropocentrismo

Este texto parte de delinear a grosso modo la estructura lógica de las relaciones coloniales y centristas. Esto tiene el propósito de arrojar luz sobre diversos problemas más adelante. En primer lugar, a la distancia del debate postcolonial, nos hemos habituado a ver las relaciones coloniales entre los pueblos como algo opresivo, perjudicial y limitante para los colonizados. Las metrópolis coloniales, que durante los siglos XVIII y XIX estuvieron típicamente conformadas por poderes europeos y norteamericanos, se consideran a sí mismas superiores y donadoras de "civilización", lo cual contemplan como un beneficio sin paliativos para los pueblos y regiones atrasadas del mundo. Usualmente el sistema colonial saquea las riquezas y territorios de los pueblos colonizados, aniquila a sus habitantes o les deja en un grave estado de degradación

–social, cultural y política. Quienes colonizan, a menudo utilizan y acentúan las divisiones entre grupos privilegiados y no privilegiados de las sociedades colonizadas y crean fronteras que separan a los grupos colonizados entre sí en beneficio de la metrópoli y les separan de sus territorios mediante formas que garantizan un legado de conflicto y violencia que trasciende por mucho tiempo la retirada de los poderes coloniales.

El sistema colonial eurocéntrico es hegemónico –es un sistema de relaciones de poder en el cual los intereses de la facción dominante se disfrazan de universales y mutuos, pero en los cuales quienes colonizan en realidad prosperan a costa de los pueblos colonizados. El siguiente análisis de la estructura conceptual colonial que lo justifica –a menudo en nombre de traer la razón y la ilustración– está basado en el análisis de algunas de las principales personas que han pensado y se han opuesto a los sistemas hegemónicos eurocéntricos. También abreva de mi propia experiencia a ambos lados de las relaciones coloniales: como parte de una cultura colonizadora –con respecto a los pueblos indígenas australianos y al territorio australiano– y como miembro de una cultura que, en cierto sentido, también ha sido colonizada –con respecto a la "madre patria", así como en relación con la hegemonía global de los EEUU en el contexto contemporáneo. Aunque se ha señalado de manera

insuficiente, se trata de una característica fundamental del tipo de relaciones centristas que muchas personas experimentamos a ambos lados y que pueden engañar, distorsionar y empobrecer a tanto las colonizadas como a las metrópolis –no solamente a aquellas personas que parecen las perdedoras más obvias.

Actualmente se reconoce que los procesos eurocéntricos de colonización, los territorios colonizados y las poblaciones no humanas que habitan esas tierras a menudo sufren de saqueos y menoscabos como un resultado indirecto de la colonización de las personas. Lo que no es tan habitual reconocer es que el concepto de colonización puede ser aplicado directamente a la naturaleza no humana y que las relaciones entre personas humanas –o ciertos grupos humanos– y el mundo más-que-humano pueden perfectamente caracterizarse como coloniales. Esta es una de las cosas que un análisis estructural de la colonización puede ayudar a demostrar. Analizar estas estructuras puede arrojar mucha luz acerca de los errores y puntos ciegos de las relaciones que sostenemos con la naturaleza actualmente, dado que somos mucho más susceptibles de reconocer la opresión en el pasado o en contextos en donde no se trata de nuestro propio grupo el que se caracteriza como opresor. Una característica de los sistemas coloniales y centristas de pensamiento es que disfrazan las

relaciones centristas de modo que quienes colonizan, e incluso en ocasiones las personas que son colonizadas, resultan incapaces de reconocer su rol opresor.

Por lo tanto, un análisis de la estructura general de las relaciones centristas puede ayudarnos a transferir percepciones de casos particulares en los que nos colonizan a casos en los que, en cambio, somos quienes colonizan, y así trascender la perspectiva colonizadora y sus sistemáticas trampas conceptuales.[1] Este tipo de análisis puede ayudarnos a entender por qué están fallando nuestras relaciones con la naturaleza. Para llevar esta discusión a un punto más concreto, este texto se enfoca en dos ejemplos contemporáneos de un sistema de colonización de la naturaleza en la práctica: en primer lugar, la forma en que el marco conceptual de la colonización ha contribuido a que la cultura colonial australiana abuse del territorio al que supuestamente ha traído progreso y razón. En segundo lugar, cómo las formas de nombrar el territorio pueden reflejar y reforzar las relaciones coloniales, como también ofrecernos poderosas oportunidades de subvertirlas.

Aunque en la actualidad se suele considerar como la esfera no humana –en contraste con la verdadera o idealmente humana, que se

1 Val Plumwood, *Environmental Culture: the Ecological Crisis of Reason* (Londres: Routledge, 2002).

identifica con la razón–, en el pasado se asumía que la esfera de la "naturaleza" incluía lo que se perciben como formas menos ideales o más primitivas de lo humano. Esto incluía a las mujeres y a aquellas personas supuestamente "atrasadas" o "primitivas", que se consideraban ejemplos de una etapa del desarrollo humano más temprana y animal. El supuesto déficit intelectual de estos grupos invita a la conquista racional y a la reordenación por parte de quienes se considera que ejemplifican mejor la razón, es decir, los hombres blancos de élite de ascendencia y cultura europeas.[2] De este modo, la "naturaleza" abarca el reverso de los dualismos racionalistas que oponen la razón a la naturaleza, la mente al cuerpo, la mujer emocional al hombre racional, el ser humano al animal y así sucesivamente. Desde esta perspectiva, el progreso es la superación progresiva o el control de una esfera no humana "bárbara" o semihumana por la esfera racional de la cultura europea y la *modernidad*. En este sentido, la cultura de colonización racional sobre aquellos aspectos del mundo que se cuentan como "naturaleza" –ya sean humanos o no humanos–, forma parte de la generalidad de la herencia cultural de Occidente,[3] y apuntala la

2 Edward W. Said, *Orientalismo* (Barcelona: Random House, 2002 [1978]).

3 Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (Londres: Routledge, 1993)

ideología conceptual específica de la colonización europea, así como la bioformación de las neo-Europas.[4]

De este modo, en los procesos específicos de la colonización europea se pone en juego una ideología racionalista abarcadora y subyacente que se aplica tanto a lo humano como a lo no humano. Esta ideología es aplicada no sólo a los pueblos indígenas, sino también a su territorio, el cual, en los argumentos coloniales, suele representarse como en desuso, subutilizado o vacío –como áreas de déficit racional. Por lo tanto, la ideología colonial implica una forma de *antropocentrismo* que subyace y justifica la colonización de la naturaleza no humana a través de la imposición de las configuraciones territoriales e imaginarios ideales del paisaje en el mismo sentido en que el *eurocentrismo* subyace y justifica las formas modernas de colonización europea que consideran "primitivas", menos racionales y más cercanas a las infancias, los animales y la naturaleza a las culturas indígenas.[5] Esta forma eurocéntrica de antropocentrismo se basa en el imperialismo eurocéntrico y es paralela a éste en su estructura lógica. Tiende a considerar que la esfera humana está más allá

4 Plumwood, *op cit*.

5 *Ibid*. y Plumwood, "Anthrocentrism and Androcentrism: Parallels and Politics", en *Ethics and the Environment*, vol. 1 (2) (otoño, 1996), 119-152.

o fuera de la esfera de la "naturaleza", confina la ética a los límites de lo humano –permitiendo una concepción instrumental de la esfera no humana–, asume la *diferencia* no humana como inferioridad y entiende tanto la agencia como el valor de lo no humano en términos hegemónicos que les niega y subordina a una agencia humana hiperbolizada.

Así pues, la colonización de la naturaleza se basa en una serie de estrategias conceptuales que también se emplean en la esfera humana para sostener el supremacismo de nación, género y raza. La construcción de lo no humano como "Otro" implica tanto formas distorsionadas de ver la semejanza, la continuidad o lo común con el Otro colonizado, así como formas distorsionadas de ver su diferencia o independencia. Las distorsiones habituales de la continuidad o la semejanza construyen el campo ético en términos de dualismo moral, lo que implica un gran límite o abismo entre el "Uno" y el Otro que no se puede sortear o cruzar. Vemos esto, por ejemplo, en el abismo entre una élite, un grupo moralmente estimable y un grupo externo que se define en términos de *meros recursos* para los primeros. Este grupo externo no necesita, o no puede ser considerado en términos éticos similares a los del primer grupo. Particularmente en Occidente, este abismo suele establecerse construyendo a lo no humano como deficitario en los

aspectos que la cultura racionalista occidental ha valorado por encima de todo e identificado con lo humano –la inteligencia, la racionalidad o el espíritu– y lo que a menudo se considera la expresión externa de la inteligencia en forma de lenguaje y comunicación. El grupo excluido se concibe, en cambio, en los términos reduccionistas establecidos por el dualismo mente/cuerpo o razón/naturaleza: *meros cuerpos* que, por ende, pueden ser siervos, esclavos, herramientas o instrumentos para las necesidades y proyectos humanos. Las construcciones reduccionistas y dualistas de lo no humano siguen siendo comunes hoy en día, especialmente entre personas dedicadas a la investigación científica.

dualismo: exagerando las diferencias, negando lo común

Los modos centristas y reduccionistas de concebir a la naturaleza como Otro aún prosperan. Al igual que las configuraciones conceptuales que caracterizan el tratamiento de las colonias humanas, las formas de producir *otredad* sobre lo no humano que le subyacen son precursoras de muchas formas de injusticia en nuestras relaciones con no humanos. Éstas impiden considerarles en términos éticos, distorsionan nuestras relaciones distributivas con lo no humano y

legitiman enfoques mercantiles e instrumentales. Mi esbozo de las principales características estructurales del centrismo hegemónico se basa en algunos análisis del centrismo realizados por las feministas Simone de Beauvoir, Nancy Hartsock y Marilyn Frye, así como en críticas al eurocentrismo hechas por personas como Edward W. Said y Albert Memmi. Los análisis enmarcados en términos de modelos coloniales son especialmente apropiados puesto que nos invitan a pensar en los *otros* de la Tierra como otros pueblos "atrapados con nosotros mismos en la trama de la vida y el tiempo",[6] como lo ha expresado tan poderosamente Henry Beston.

La centralidad de lo humano está condicionada por su contexto social; el modelo esbozado a continuación se basa en las críticas de la colonización apropiativa –particularmente las desarrolladas por Edward W. Said. Estas pueden adaptarse para modelar la apropiación científica capitalista de la naturaleza. Dicho modelo se ilustra con ejemplos provenientes de teorías contracéntricas y de las experiencias de colonización de los pueblos indígenas, especialmente de los pueblos aborígenes australianos, cuya opresión combina elementos de etnocentrismo y eurocentrismo.

6 Henry Beston, *La Casa más lejana. Un año de vida en la gran playa de Cape Cod* (San Lorenzo del Escorial: Volcano Libros, 2020 [1928]).

exclusión radical

Bajo este apartado nos encontramos, en primer lugar, con la *hiperseparación* –una forma enfática de separación que implica mucho más que simplemente reconocer la diferencia. Hiperseparación significa definir la identidad dominante de manera enfática frente –o en oposición– a una identidad subordinada, mediante la exclusión de sus cualidades reales o hipotéticas. La función de la hiperseparación es marcar al Otro para tratarle de forma separada y subordinada. Es este el modo en que las identidades *machistas* niegan enfáticamente la continuidad con las mujeres e intentan minimizar cualidades que son consideradas propias de las mujeres o compartidas con ellas. Los colonizadores exageran las diferencias entre las que consideran razas separadas, por ejemplo, al enfatizar su exagerado aseo, las maneras "refinadas" o "civilizadas", la cobertura corporal o las supuestas diferencias fisiológicas. Las personas colonizadoras pueden ignorar o negar vínculos al concebir a las colonizadas como menos que humanas. Las personas colonizadas son descritas por las colonizadoras como de "la edad de piedra", "primitivas" o "bestias del monte" y suelen contrastar esto con las cualidades de civilización y razón atribuídas a quienes colonizan.

Así mismo, el *colonizador* humano considera a la naturaleza como otredad radical, y a los seres humanos como enfáticamente separados de la naturaleza y los animales. Desde un punto de vista antropocéntrico, la naturaleza es un orden menor hiperseparado que carece de cualquier tipo de continuidad con lo humano. Este enfoque hace hincapié sobre todo en los rasgos que diferencian a los seres humanos de la naturaleza y los animales, más que en los que compartimos con ellos. La cultura antropocéntrica a menudo suscribe una visión de lo humano como algo externo y aparte de una naturaleza plástica, pasiva y "muerta", que carece de agencia y significado. Podemos percibir una fuerte discontinuidad ética en las fronteras de la especie humana. Una cultura antropocéntrica tenderá a adoptar conceptos de lo que hace "bueno" a un ser humano, los cuales refuerzan esta discontinuidad al devaluar aquellas cualidades de los seres humanos y las culturas humanas asociadas con la naturaleza y la animalidad. En este sentido, el antropocentrismo asocia la naturaleza a grupos sociales *inferiorizados* y a sus prácticas características. Las mujeres están en este sentido vinculadas históricamente a la naturaleza como cuerpos reproductivos y debido a su supuesta mayor emocionalidad; mientras, los pueblos indígenas son vistos como una etapa previa y primitiva de la humanidad. Al mismo tiempo,

los grupos dominantes se asocian a sí mismos con la superación o el dominio de la naturaleza, tanto interna como externa. La identificación y la simpatía son bloqueadas por estas estructuras de otredad para todo aquello clasificado como naturaleza, como Otro.

homogeneización y estereotipia

El Otro no es un individuo sino parte de una clase estereotipada como intercambiable, reemplazable, se asume que "todos son iguales" –es decir, homogéneos. En este sentido, la esencia de la naturaleza femenina y "racial" es uniforme e inalterable.[7] Se estereotipa a las personas colonizadas como "todas iguales" en su deficiencia y se descarta su diversidad social, cultural, religiosa y personal.[8] Su naturaleza es esencialmente simple y cognoscible (a menos que sean astutos y tramposos); es incapaz de superar el estereotipo homogeneizador.[9] El Otro es estereotipado como la polaridad homogénea y complementaria del Uno. Edward W. Said escribe: "el oriental es

7 Nancy Leys Stepan, "Race and Gender: the Role of Analogy in Science", en Sandra Harding (ed.), *The Racial Economy of Science* (Indianapolis; Indiana University Press, 1993), 359-376.

8 Albert Memmi, *Retrato del colonizado* (Madrid: Edicusa, 1971 [1965])

9 Said, *op. cit*.

irracional, depravado (perdido), infantil, 'diferente'; mientras que el europeo es racional, virtuoso, maduro, 'normal'".[10] La homogeneización es una característica importante de la jerga peyorativa; por ejemplo, cuando se utilizan términos racistas como *slits*, *gooks* y *boongs*.[11] Se suelen utilizar términos similares para las mujeres.

La famosa frase de Ronald Reagan: "cuando has visto una secuoya, las has visto todas", evoca una homogeneización equiparable de la naturaleza. Una cultura antropocéntrica rara vez considera a la naturaleza y los animales como centros individuales de esfuerzos o necesidades que hacen lo que pueden en sus condiciones de existencia. Por el contrario, la naturaleza se concibe en términos de unidades intercambiables y reemplazables, como *recursos*, en lugar de considerarse infinitamente diversa y siempre desbordada en las posibilidades de conocerla y clasificarla. La cultura antropocéntrica concibe a la naturaleza y a los animales como si

10 *Ibid*, 68-69.

11 *Slit*: rendija o hendidura. Se utiliza despectivamente para referirse a las mujeres, como también para aludir a personas con fenotipos asiáticos; *gook*: término despectivo utilizado por soldados norteamericanos durante las intervenciones militares de los EEUU en Corea y Vietnam para señalar a sus habitantes; *boong:* denominación racista para referirse a aborígenes australianos. [n. del t.]

fueran todos iguales en su falta de conciencia, la cual se supone exclusiva del ser humano. Una vez que la naturaleza y los animales se perciben como máquinas o autómatas, las mentes se cierran al alcance y la diversidad de sus cualidades racionales. Los modelos de supremacía humana promueven la insensibilidad ante la maravillosa diversidad de la naturaleza ya que sólo prestan atención a las diferencias en la naturaleza si es probable que éstas sirvan claramente a los intereses humanos, que suelen concebirse separados de los de la naturaleza. La homogeneización conduce a una grave subestimación de la complejidad e irremplazabilidad de la naturaleza. En la cultura antropocéntrica, estas dos características del dualismo humano/naturaleza –exclusión radical y homogeneización– trabajan juntas para producir una comprensión polarizada en la que las esferas humana y no humana corresponden a dos sustancias u órdenes de estar en el mundo bien distintos.

polarización

Es típico que las clasificaciones supremacistas utilicen la exclusión radical combinada con la homogeneización para construir un campo polarizado. Un campo altamente diverso en el cual podemos encontrar múltiples formas de continuidad se reconstruye así, en términos de clases

polarizadas e internamente homogeneizadas de *superiores* e *inferiores*, racializadas, generizadas o naturalizadas que separan un *nosotros* de un *ellos*. En los movimientos de liberación postcolonial se han hecho muchos esfuerzos por contrarrestar esta polarización. Así, por ejemplo, el movimiento de mujeres perturba la estructura de los *estereotipos de género* para revelar que los hombres pueden ser emocionales, hornear pasteles y cuidar a las infancias, mientras que las mujeres pueden ser racionales, científicas y egoístas. En el caso ecológico, estas dos características del dualismo humano/naturaleza –la exclusión radical y la homogeneización– trabajan juntas para producir un entendimiento polarizado en la cultura antropocéntrica en donde la coincidencia y la continuidad entre las esferas de lo humano y lo no humano se rechazan y subestiman.

La naturaleza e identidad humanas se consideran hiperseparadas o *fuera* de la naturaleza y se asume su existencia en una esfera hiperseparada de la *cultura*. La identidad ecológica se asume como un aspecto contingente de la vida humana y sus formaciones culturales. Por otro lado, bajo esta perspectiva, la naturaleza sólo es verdaderamente naturaleza si es "pura", libre de contaminación e influencia humana, como una *tierra salvaje* e intacta. Semejante explicación de la naturaleza nos impide reconocer la importancia y agencia que tiene en nuestras

vidas. De esta forma, la "naturaleza", en lugar de constituir la base de nuestro ser, tiene sólo un vago y elusivo vínculo con la existencia y los seres humanos no la conocemos. La naturaleza y la cultura representan dos órdenes del ser bastante diferentes en los cuales la naturaleza, especialmente la naturaleza pura, se representa como inferior y no esencial. Supuestamente la esfera humana de la cultura es un orden de ética y justicia que no se aplica a la esfera no humana, ya que sólo existe culturalmente. Así, el dualismo humano/naturaleza reconstruye en términos altamente polarizados un campo ante el que es realmente necesario reconocer la superposición y la continuidad para poder comprender nuestra propia naturaleza como seres ecológicos y dependientes de la naturaleza, así como para relacionarnos de formas más éticas y menos arrogantes con el mundo más que humano.

A menudo se piensa que el dualismo está caracterizado por la propia estructura polarizada; pero el dualismo suele ser el síntoma de un centrismo hegemónico más amplio e implica otra dinámica de interacción colonizadora de suma importancia cuyos rasgos expongo a continuación. Se trata de una dinámica de negación, de *puesta en segundo plano*,[12] asimilación y reduccionismo que enmarca y justifica los proce-

12 *Backgrounding* en el original. [n. del t.]

sos de colonización y apropiación a los cuales se somete a aquella parte separada y subordinada radicalmente bajo la lógica de lo Uno y lo Otro.

negación, puesta en segundo plano

Una vez que el Otro es marcado en este sentido, como parte de un grupo radicalmente separado e inferior, existe una fuerte motivación para representarlo como no esencial. Por lo tanto, no se puede reconocer que el centro depende del Otro, ya que reconocer la dependencia de un Otro inferiorizado amenazaría el sentido de superioridad y separación del Uno.[13] En un contexto androcéntrico, el aporte de las mujeres a un proyecto colectivo se niega, se trata como no esencial o como algo a lo que no vale la pena ponerle atención. *El trabajo de las mujeres* se pone *en segundo plano* respecto a los aspectos de la vida considerados importantes o significativos y a menudo se asume que no conlleva ninguna habilidad o cuidado especial, por lo cual se considera *natural*. Esta característica permite la explotación de la clase negada mediante la expropiación de aquello que ésta contribuye a producir; pero al mismo tiempo carga con los problemas y contradicciones usuales de la negación.

13 Esto también responde a las razones más generales que aparecen en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel.

La negación se consigue a menudo a través de una política perceptual de lo que merece la pena observarse: lo que puede reconocerse, *ponerse en primer plano* y premiarse como un logro, y lo que queda relegado a un segundo plano. Las tareas tradicionales de las mujeres en el trabajo doméstico y la crianza de los hijos se tratan como no esenciales, como servicios de segundo orden que hacen posible el trabajo y los logros *reales*, en lugar de considerarse como logros o como trabajo en sí mismas. Así mismo, se niega a las personas colonizadas como un trasfondo de la "civilización" al que no se le da importancia. Devienen "otros" cuyo derecho anterior sobre el territorio, despojo y asesinato se calla y nunca se reconoce. Se niega su huella en el territorio y se les representa como *no esenciales* dado que su territorio y el trabajo acuerpado en éste se consideran naturaleza o tierra salvaje. No se considera agentes ecológicos a los aborígenes australianos, por ejemplo, y se asume que sus territorios están deshabitados, son *terra nullius* (tierra de nadie). Mientras, se celebra la agencia heróica de los pioneros blancos en el "descubrimiento", desmonte y transformación de la tierra.

La naturaleza se representa como algo no esencial y se niega de manera masiva como un trasfondo irrelevante o segundo plano de la sociedad tecnológica. Dado que la cultura antropocéntrica considera a la naturaleza no humana

básicamente como un componente prescindible del universo, las necesidades de la naturaleza se omiten sistemáticamente a la hora de tomar decisiones. La dependencia de la naturaleza se niega sistemáticamente de modo que no se percibe que sus requisitos de orden, resistencia y supervivencia impongan un límite a los objetivos o empresas humanas. Por ejemplo, los servicios biosféricos cruciales y otros servicios prestados por la naturaleza, así como los límites que estos podrían imponer a los proyectos humanos, no se tienen en cuenta en la rendición de cuentas ni en la toma de decisiones. Sólo les prestamos atención cuando se produce una catástrofe, y lo hacemos solamente con el propósito de "arreglar las cosas" durante un tiempo. Cuando no logramos olvidar lo realmente dependientes que somos de la naturaleza, esta dependencia se vuelve una fuente de ansiedad y una amenaza –como un problema tecnológico más que hay que superar. Los relatos de la agencia humana que sitúan en un segundo plano y niegan el *trabajo* de la naturaleza como una co-agencia colaborativa alimentan los conceptos hiperbolizados de la autonomía humana y la independencia de la naturaleza.

asimilación

Esto es sinónimo de lo que Ama Mazama llamó incorporación.[14] En la cultura androcéntrica, la mujer se define en función del hombre como centro y a menudo es concebida como deficitaria en relación con él, en ocasiones de manera cruel (como en la explicación de Aristóteles sobre la reproducción), a veces con más sutileza. Simone de Beauvoir lo expresó bien en su clásica afirmación:

> La humanidad es masculina y el hombre define a la mujer, no en sí, sino en relación con él; la mujer no tiene consideración de ser autónomo. [...] La mujer se determina y se diferencia con respecto al hombre, y no a la inversa; ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la Alteridad.[15]

Los rasgos de él se configuran como si fueran culturalmente universales, convirtiéndola a ella en la excepción, negación o carencia de la virtud del Uno. La Otra está marcada como desvia-

14 Ama Mazama, "The Relevance of Ngugi Wa Thiong'o for the African Quest", en *The Western Journal of Black Studies*, vol. 18 (4) (1994), 211-218.

15 Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2015 [1965]), 50.

ción de la centralidad del Uno, como el color es una desviación de la condición "normal" de la blanquitud. Su diferencia se representa como carencia y se representa como deficiencia en vez de diversidad, se convierte en la base de la jerarquía y la exclusión. La deficiencia del Otro invita al Uno a "controlar, dominar y gobernar a lo Otro (gracias a su conocimiento superior y a su poder de acomodación).".[16]

Así mismo el colonizado es juzgado como un "rol complementario ilegítimo y refractario" respecto al colonizador y no como un ser o cultura independiente;[17] se le juzga como carente en relación con el colonizador, como su negativo.[18] Se devalúa a las personas colonizadas al considerar que carecen de las principales cualidades del colonizador, que normalmente son representadas en Occidente como "la razón". Las diferencias se juzgan como deficiencias, como fundamentos de inferioridad. El orden que posee el colonizado se representa como desorden o sinrazón. Las personas colonizadas, y sus espacios "desordenados", están disponibles para su uso irrestricto, y el proyecto de asimilación

16 Said, *Orientalismo*, 78.

17 Benita Parry, "Problems in Current Theories of Colonial Discourse", en Bill Ashcroft et al (eds.) *The Post-Colonial Studies Reader* (Londres: Routledge, 1995), 42.

18 Memmi, *op. cit.*

del colonizador se enfoca en reconfigurar a los colonizados y sus espacios a imagen y semejanza de los propios espacios, la cultura o los territorios del colonizador, que se representan como paradigmas de la razón, la belleza y el orden. Sólo se reconoce la valía de los discursos, la voz, los proyectos y la religión de las personas colonizadas en la medida en que son asimilados a los del colonizador.

Del mismo modo, en lugar de conceder a la naturaleza la dignidad de un otro o presencia independiente, la cultura antropocéntrica trata a la naturaleza como Otro en el sentido de ser un mero complemento refractario del ser humano. La naturaleza es definida en relación con lo humano, o como ausencia de lo humano y se le atribuye un estatus conceptual que la hace totalmente dependiente de los términos humanos *primarios* para poseer un significado. Así, se juzga a la naturaleza y a los animales como deficitarios y negativos en relación con el colonizador humano y se consideran devaluados al carecer de aquellas cualidades que se dicen esenciales para la condición humana, como la racionalidad. Consideramos inferiores a los animales no humanos porque suponemos que carecen de las capacidades humanas para el pensamiento abstracto. Pero no consideramos superiores las capacidades positivas que tienen muchos animales y de las que, en cambio, carecemos, como sus

notables capacidades de navegación. Las diferencias se juzgan como fundamentos de inferioridad, no como enigmáticos signos de diversidad a los cuales abrazar. El intrincado orden de la naturaleza se percibe como un desorden, como una sinrazón que se debe sustituir en la medida de lo posible por el orden y desarrollo humanos: el proyecto de asimilación colonial. Cuando no somos capaces de ver el orden presente en la naturaleza o consideramos que este representa una limitación para la acción humana, asumimos que la naturaleza es algo disponible para ser usado sin restricción alguna.

instrumentalismo

De manera similar, el Otro colonizado se reduce a ser un medio para los fines del colonizador. Su sangre y su tesoro, como señala Said,[19] están a disposición del colonizador y se utilizan como medios para fortalecer el poder central. El colonizador, como origen y fuente de los "valores civilizados", niega la agencia, la organización social y la independencia del Otro y las subsume bajo las suyas. El Otro no es el agente de sus propios significados culturales, sino que los recibe de la cultura de origen del centro a través de las cultas manipulaciones del Uno.[20] Se

19 Said, *op. cit.*
20 *Ibid.*, 69.

niega, por ejemplo, hasta qué punto los pueblos indígenas son agentes ecológicos que gestionan activamente el territorio y en cambio se les presenta en gran medida como pasivos frente a la naturaleza. En la historia del colonizador, la agencia indígena suele desaparecer: no presentan ninguna resistencia a la colonización y no luchan ni ganan ninguna batalla. Dado que el Otro es percibido en términos de inferioridad, y su propia agencia y creación de valor son negadas, resulta conveniente que el colonizador le imponga su propio valor, agencia y significado, y que los colonizados sean instrumentalizados al servicio del colonizador como un medio para sus fines, –por ejemplo, como sirvientes, o peones. Así concebido, el colonizado, no representa ningún límite moral o de prudencia frente a la apropiación.

En la cultura antropocéntrica se niega la agencia e independencia de la naturaleza, las cuales se subsumen o reconfiguran para coincidir con los intereses humanos, que son considerados la fuente de todo el valor en el mundo. Las visiones mecanicistas del mundo niegan especialmente a la naturaleza cualquier forma de agencia propia. Se considera apropiado que el colonizador humano imponga sus propios propósitos, ya que que se piensa que la esfera no humana carece de agencia propia y está vacía de propósito. La ética centrada en el ser humano

considera que la naturaleza sólo posee significado y valor cuando se pone al servicio del ser humano/colonizador como un medio para alcanzar sus fines. De este modo, se produce la escisión característica de la modernidad en la que las consideraciones éticas se aplican a la esfera humana pero no a la esfera más-que-humana. Dado que se considera que la naturaleza está fuera de la esfera ética y no impone límites morales a la acción humana, podemos tratar con ella como una esfera instrumental siempre que no dañemos a otros seres humanos al hacerlo. Las perspectivas instrumentales distorsionan nuestra sensibilidad hacia la naturaleza, así como el conocimiento que tenemos sobre ella, impidiendo acercarnos con humildad, asombro y apertura a lo más-que-humano. De esta manera se producen formas limitadas y estrechas de comprensión que la reducen a la condición de materia prima para los proyectos humanos.

contrarrestar la estructura centrista

La injusticia de la colonización no se produce en un vacío conceptual, más bien está estrechamente vinculada a estos marcos de insensibilización y *otredad* cuyo propósito es distinguir al yo del otro. La estructura céntrica impone una forma de racionalidad, un marco de creencias que na-

turaliza y justifica cierto tipo de egocentrismo, autoexigencia y despojo. Las empresas de colonización eurocéntricas y etnocéntricas consiguen el despojo del mismo modo que los marcos antropocéntricos. La estructura céntrica lo *logra* al fomentar la insensibilidad ante las necesidades, la agencia y las reivindicaciones históricas del Otro y promoviendo la creencia en la lejanía, la superioridad y el derecho del colonizador a conquistar o dominar al Otro. En cierto sentido, su función es fomentar la insensibilidad. La estructura céntrica proporciona un marco completamente distorsionado para la percepción del Otro; el proyecto de dominio al que da lugar conlleva formas peligrosas de negación, percepción y creencias que *desconectan* al perceptor centrista de la realidad del Otro. Pensemos, por ejemplo, en lo que el marco eurocéntrico hizo creer a los colonizadores sobre los aborígenes australianos. Se pensaba, incluso se *percibía*, que estos pueblos tan diversos que hablaban más de 300 lenguas y cuya compleja cultura giraba en torno a la relación espiritual con la tierra, carecían de toda religión, poseían una única cultura y lengua "primitivas" o de la "edad de piedra", que era un pueblo ecológicamente pasivo y *nómada*, carente de relación profunda alguna con cualquier zona específica del territorio, etcétera. Los marcos centristas no proporcionan una base para la comprensión y observación sensible,

empática o digna de confianza ni del Otro ni del yo. El centrismo es –sería bueno decir "era"– un marco de ceguera moral y cultural.

Para contrarrestar la primera dinámica de polarización del nosotros/ellos, es necesario reconocer y reclamar continuidad y coincidencia entre los grupos polarizados, así como reconocer la diversidad interna dentro de estos. En todo caso, contrarrestar la segunda dinámica de negación, asimilación e instrumentalización exige el reconocimiento de la diferencia, la independencia y la agencia del Otro. En este sentido, es necesario un doble movimiento o gesto de afirmación del parentesco y de afirmación de la diferencia del Otro como presencia independiente con la que hay que comprometerse en sus propios términos. Para contrarrestar la definición de *otredad* de la naturaleza esbozada anteriormente, necesitamos una nueva concepción despolarizadora de la naturaleza no humana que reconozca el espacio negado de nuestra hibridez, continuidad y parentesco, y que también sea capaz de reconocer la diferencia de lo más-que-humano de una forma no jerárquica en contextos pertinentes. Tal naturaleza no sería un mero recurso o periferia de nuestro centro, sino otro centro de poder y necesidad preexistente cuya satisfacción puede y debe imponer límites a la concepción que tenemos de nosotros mismos y a nuestras propias acciones y nece-

sidades. La naturaleza que reconoceríamos en un modelo no reduccionista no es ni una mera ausencia humana ni un Otro conceptualmente dependiente; tampoco una mera precondición para nuestra propia superación, sino una presencia activa y colaborativa que goza de agencia y de otras cualidades cognitivas. Ese Otro biosférico no es un trasfondo de nuestro campo de acción o subjetividad, no es una mera condición previa para la acción humana, no es un rol complementario y refractario del yo. Más bien, los Otros biosféricos pueden ser otros sujetos éticos y comunicativos y otros actores en el mundo, otros con los que tenemos deudas de gratitud, generosidad y reconocimiento como presencias previas y posibilitadoras.

La reconceptualización de la naturaleza en los términos agentivos que la liberan de su construcción como un trasfondo es quizá el aspecto más importante del paso a un marco ético alternativo; desde el punto de vista de la prudencia humana, dejarla en *segundo plano* es quizá el efecto más peligroso y distorsionador de la *alteridad*. Cuando tratamos la agencia del Otro como algo secundario o la negamos, le otorgamos menos crédito del que le debemos; incluso podemos llegar a dar por sentado lo que nos proporciona y sólo prestarle atención cuando algo llega a fallar. Este es un problema tanto para la prudencia como para la justicia. Aunque,

de hecho, dependemos de ese Otro, solemos tener un sentido ilusorio de nuestra propia independencia ontológica y ecológica. Ese sentido es el que parece prevalecer en las desastrosas percepciones sobre la naturaleza respecto a sus relaciones económicas y ecológicas en la cultura contemporánea dominante.

Para contrarrestar los rasgos de *puesta en segundo plano* y negación, ecologistas y activistas medioambientales han intentado desmontar la ilusión contemporánea del desarraigo y el autoaislamiento del ser humano, al concientizar a la gente de lo mucho que depende de la naturaleza y de cómo la negación de la cultura antropocéntrica de esta dependencia se expresa en problemas locales, regionales o globales. Hay muchas formas de hacerlo. A través de la educación localizada, quienes hacen activismo pueden subrayar la importancia y el valor de la naturaleza en la vida cotidiana, al invitar a las personas a poner atención a las formas en que utilizan y atentan contra la naturaleza. De este modo se puede comprender la fragilidad de los sistemas y las relaciones ecológicas. Preparadas para una lucha a largo plazo, las personas que hacen activismo pueden trabajar para cambiar los sistemas de distribución, rendición de cuentas, percepción y planificación de modo que estos sistemas reduzcan las distancias, hagan más evidentes nuestras relaciones de dependencia en la cotidianidad

y permitan tener en cuenta las necesidades y los límites de la naturaleza. La acción política en favor de la sostenibilidad ecológica consiste en provocar estos cambios sistémicos.

Contrarrestar un dualismo hegemónico como el existente entre naturaleza y cultura, implica muchas trampas para las personas que empiezan. Una tentación habitual entre quienes confunden un dualismo hegemónico con una simple jerarquía de valoración es intentar una inversión de dicha valoración sin cuestionar la construcción hegemónica de los conceptos en cuestión.[21] Por ejemplo, podemos asumir que las devaluaciones tradicionales de la naturaleza deben dar paso a valoraciones muy positivas de ésta como una vía para solucionar el problema medioambiental, pero no nos damos cuenta del sentido polarizado que le solemos dar a "naturaleza". Las concepciones dualistas de la naturaleza insisten en que la *verdadera* naturaleza debe estar totalmente libre de influencia humana, lo cual descarta cualquier traslape entre naturaleza y cultura. Esta inversión, que sugiere que sólo la naturaleza *pura* –tal vez en la forma de un "territorio salvaje"– es valiosa o tiene necesidades que deben reconocerse y respetarse, nos deja sin las herramientas adecuadas para reconocer y dar

21 Véase también Marcia Langton, *Well, I Heard It on the Radio and I Saw It on the Television* (Sydney: Australian Film Commission, 1993), 41.

cuenta de la agencia de la esfera más-que-humana en nuestra vida cotidiana, ya que ésta rara vez aparece de forma pura o libre de mezclas. Sin embargo, reconocerla es una de las cosas más importantes que debemos hacer para contrarrestar la extendida y muy perjudicial ilusión de que la vida urbana moderna ha "superado" la necesidad de naturaleza o se ha desconectado de ella.

En el movimiento ecologista, tanto los conceptos polarizados de naturaleza salvaje como el ámbito de una naturaleza pura e idealizada siguen siendo populares; a menudo se recurre a estos con propósitos de conservación, para, por ejemplo, mantener a raya los usos comerciales de la tierra. El concepto de naturaleza salvaje ha sido un elemento fundamental del proyecto colonial y los intentos de los movimientos conservacionistas neoeuropeos de ponerlo al servicio de la resistencia a la continua colonización de la naturaleza deben tener en cuenta su doble filo. Por un lado, representa el intento de reconocer que la naturaleza ha sido colonizada y busca otorgarle un dominio propio; por otro, reitera y extiende el rechazo colonial a reconocer la presencia previa y la agencia de los pueblos indígenas en la tierra. Si entendemos lo salvaje de la forma tradicional, como zonas que pertenecen exclusivamente al dominio de la naturaleza, llamar a Australia, o partes de ella, salvaje es asumir que no ha habido influencia

humana en su desarrollo. Suponemos que es puramente Otro, que no tiene ningún elemento de cultura humana. Sin embargo, la idea de que el continente australiano, o incluso partes sustanciales de éste, son pura naturaleza, es insensible a las reivindicaciones de los pueblos indígenas y niega su historia como agentes ecológicos que han dejado una profunda huella en el territorio. Críticos indígenas como Marcia Langton han objetado, con razón, que esa estrategia se vuelve cómplice de la concepción colonial de Australia como *terra nullius* y con la representación colonial de los aborígenes como meros animales y como "parásitos de la naturaleza".[22] Para reconocer que tanto la naturaleza como los pueblos indígenas han sido colonizados, debemos repensar, reubicar y redefinir nuestros conceptos conservacionistas de la naturaleza como parte de una crítica anticolonial más amplia.[23]

22 Marcia Langton, "What Do We Mean by Wilderness? Wilderness and *terra nullius* in Australian Art", en *The Sydney Papers*, vol. 8 (1) (The Sydney Institute, 1996), 10-31.

23 Como posición céntrica, el antropocentrismo eurocéntrico equipara la ausencia del centro, la falta de una presencia humana europea (racional), con el vacío o, en algunas versiones, con lo salvaje. Este concepto de naturaleza salvaje desempeña un papel clave en la colonización porque justifica un sistema de apropiación basado en la forma en que las tierras de otros →

→ se representan como pura naturaleza, como *terra nullius*, la cual no alberga ningún trabajo de tipo europeo que deba ser reconocido, ni ningún otro rastro de cultura. Esto queda especialmente claro en el modelo de Locke de la adquisición de tierras, que exige que la tierra apropiada sea originalmente salvaje, sin rastro alguno de trabajo humano. Este modelo proporciona la base mitológica de la fórmula para la conformación de la propiedad privada, que fundó el capitalismo contemporáneo. En el contexto del "Nuevo Mundo", también proporcionó, como señala Vine Deloria, la base para borrar la propiedad de los pueblos indígenas y apropiarse de sus tierras. La receta de Locke para la formación de la propiedad permite al colono tomar aquello en lo que ha invertido su trabajo, como propio. De este modo, transfiere la propiedad de sí mismo a aquello en lo que trabaja bajo la condición de que esto entre en la categoría de "naturaleza" y no sea propiedad de alguien más con anterioridad, es decir, *terra nullius*. Pero dado que el colono no es capaz, o no está dispuesto a reconocer ni la propiedad previa de Otros indígenas ni una distinta expresión de trabajo y agencia, la fórmula ha ayudado a la apropiación a gran escala de tierras indígenas por parte de aquellos individuos que impusieron un modelo altamente transformador y destructivo de trabajo agrícola al estilo europeo. La aplicación retrospectiva de la fórmula condujo a un retroceso, a la incapacidad de reconocer la atribución territorial en las actividades indígenas de caza y recolección que no transformaban la tierra de manera significativa en las formas que los colonos europeos reconocen como →

A menudo, los esfuerzos del movimiento ecologista por redefinir el concepto de naturaleza salvaje con el propósito de dar respuesta a estas objeciones, han implicado muy poca energía dedicada a repensarlo y tampoco han despejado realmente las objeciones fundamentales al marco y la terminología convencionales de los

→ "trabajo" suficiente para atribuir la propiedad pasada o presente. Incluso hasta hace muy poco, como señala Deloria, se sostenía que el hecho de que los indígenas no hicieran un uso debidamente individualista y de transformación radical de sus tierras era motivo suficiente para arrebatarlas. En la medida en que los pueblos indígenas son vistos como *naturaleza*, *nómadas* o "parásitos de la naturaleza", incapaces de una agencia ecológica eficaz –o del tipo de trabajo agrícola que se consideraba, según el modelo europeo, la verdadera marca de la humanidad–, la fórmula de Locke contribuía a borrar su derecho al reconocimiento de la propiedad previa. En el contexto de la autonomía hiperbolizada y las concepciones hegemónicas de la agencia asociadas con el individualismo occidental y la formación colonial de la propiedad privada, la fórmula de Locke –incluida la suposición de que la tierra es salvaje– es prácticamente una invitación a apropiarse de lo que otras personas han hecho suyo, a menudo de formas mucho más profundas y menos explotadoras que el método occidental de convertir la tierra a usos basados en los recursos y el mercado. Véase Vine Deloria Jr., *We Talk, You Listen* (Nueva York: MacMillan, 1970).

espacios naturales. De hecho, lo salvaje se suele definir, por ejemplo, como un territorio en un estado previo a su ocupación por asentamientos humanos o que es susceptible de regenerarse para volver a un estado puro. Sin embargo, esta estrategia no es más que un ardid conceptual, pues asume de manera implícita que el estado de la tierra previo a su ocupación era "el estado puro de la naturaleza", porque si la tierra no era salvaje antes de la ocupación por asentamientos humanos, ¿cómo es que se puede restaurar su estado previo a la ocupación para que ahora sea salvaje? Así pues, en lugar de aceptarla, este tipo de fórmula trata de eludir el hecho de que el estado de la tierra antes de su colonización rara vez era naturaleza pura, sino una mezcla de naturaleza y cultura que incluye presencia humana y agencia ecológica significativas. Las definiciones de regeneración de los espacios naturales que intentan explotar la mística colonial –en línea con el discurso desarrollado en Estados Unidos–, contribuyen con las desacreditadas narrativas coloniales de un pasado puro.[24]

24 William Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonists and the Ecology of New England* (Nueva York: Hill and Wang, 1983); William Cronon, "The Trouble with Wilderness: or, Getting Back to the Wrong Nature", en William Cronon (ed.), *Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature* (Nueva York: W W Norton and Co, 1995), 69-90; Mark David →

Los enfoques alternativos sobre los espacios naturales que tal vez eviten contribuir a estas narrativas podrían ser performativos más que descriptivos y estar orientados al futuro en lugar de al pasado, de modo que la designación de dichas áreas como "reservas de la biodiversidad",[25] por ejemplo, representaría la determinación de abordar una gestión adecuada y una postura ética en la que lo no humano esté en primer lugar, más que hacer una reivindicación descriptiva e histórica de la pureza.[26] Un concepto alternativo

→ Spence, *Dispossessing the Wilderness: Indian Removal and the Making of the National Park* (Nueva York: Oxford, 1999).

25 J. Baird Callicott y Michael P. Nelson (eds.), *The Great New Wilderness Debate* (Atenas, Georgia: University of Georgia Press, 1998); B. J. Preston y C. Stannard, "The Re-creation of Wilderness: the Case for an Australian Ecological Reserve System" en Will Barton (ed.), *Wilderness – the Future* (Sydney: Envirobook, 1994), 127-147.

26 Esto podría ser apropiado para algunas zonas, pero para otras, los beneficiarios podrían ser los no humanos junto con algún pueblo indígena específico. Véase *ibid*. Se puede argumentar que la designación de "naturaleza salvaje" ya representa en la práctica una performatividad orientada hacia el futuro, puesto que es bien sabido que muchas de las zonas que el movimiento ecologista quiere proteger ya no son naturaleza "intacta". El énfasis en la pureza actúa tanto a favor como en contra de la conservación. →

de protección podría tener como objetivo identificar en términos estructurales comunidades de biodiversidad saludables y especificar normas para mantenerlas así, proporcionando de este modo una base para determinar qué implica su sobreexplotación sin apelar a narrativas coloniales sobre la pureza pasada de la naturaleza.[27]

Al tiempo que constituye una base para la apropiación y la mercantilización de la tierra, el marco colonial que esbozo aquí y en otros sitios,[28] tiene muchas repercusiones neutralizantes y poco deseables para poder establecer relaciones más profundas con la tierra. En el contexto actual de crisis de nuestras relaciones con la naturaleza, las relaciones coloniales y céntricas del tipo esbozado en este texto resultan especialmente peligrosas ya que son monológicas en lugar de dialógicas. Los seres humanos son vistos como la única especie racional, como las

→ J. Baird Callicott y Michael P. Nelson (eds.), *The Great New Wilderness Debate* (Athens, Georgia: University of Georgia Press, (1998) y Arturo Gomez-Pompa y Andrea Kraus, "Taming the Wilderness Myth", en *BioScience*, vol. 42 (1992), 271-279.

27 Brendan Mackey, "Regional Forest Agreements: Business as Usual in the Southern Region?", en *National Parks Association Journal*, vol. 43 (6) (1999), 10-12.; Barton, *op. cit.*; J. F. Whitehouse, "Legislative Protection for Wilderness in Australia", *ibid*.

28 Plumwood, *Environmental Culture*.

únicas subjetividades y agentes reales del mundo; y la naturaleza se considera un sustrato de segundo plano que está ahí para ser explotado. Esta es la racionalidad del monólogo, que denomino monológica porque sólo reconoce al Otro en un único sentido. Consiste en un modo de interacción en el que los Otros siempre deben escuchar y adaptarse al Uno; nunca al revés. Las relaciones monológicas impiden la adaptación mutua y sus corolarios en la negociación, la adaptación, la comunicación, así como la atención a las necesidades, los límites y la agencia del Otro.[29] La tarea colonizadora consiste en hacer que la tierra se acomode a nosotros y no nosotros a ella, lo que nos lleva a rechazar las relaciones ecológicas de adaptación mutua basadas en la comunicación y la negociación para favorecer las relaciones unidireccionales autoimpuestas. Así, la colonización eurocéntrica de la naturaleza insiste en que la tierra se adapte a los modelos europeos. Las consecuencias culturales generales de la colonización de las relaciones con la naturaleza conducen al menoscabo de la identidad ecológica, así como de la racionalidad ecológica. Éstas incapacitan los modos de relación comunicativos y de adaptabilidad mutua, así como reducen la tierra a una cosa que se experimenta instrumentalmente como recurso,

29 *Ibid*.

más que como una potencia ancestral. Tan sólo por esta razón, es imperativo abandonar el paradigma centrista que ha regido a la civilización occidental durante tanto tiempo y avanzar hacia un marco que propicie la escucha del otro y el encuentro con la tierra en voz activa y no pasiva.

relaciones territoriales incapacitantes: una tierra muda y vacía

Marcos coloniales como los descritos anteriormente pueden ocupar tanto el papel de un contexto general como el de *estructuras de fondo* relativas a la naturaleza –estas estructuras rara vez se someten a un examen consciente–; así mismo, pueden ocupar un papel político más local y específico en la subordinación de las zonas colonizadas a los centros. En el caso de regiones específicas de reciente colonización como Australia, debemos añadir al trasfondo de la conciencia colonial occidental otras actitudes y prácticas que se asocian más específicamente con los orígenes coloniales neoeuropeos y australianos. En este sentido, podemos tener marcos coloniales que operan a varios niveles, reflejando tanto la persistencia del tipo de marco colonial que se ocupa de la relación territorial básica, como una de centro europeo a periferia colonial; asimismo, también del tipo de marco conceptual antropocéntrico que trata la patria

humana de la modernidad racional como el centro y a la naturaleza, en general, como un segundo plano, periferia o mero instrumento –como un espacio vacío y mudo que no proporciona ningún significado ni impone restricción alguna.[30] Ambos marcos persisten en las relaciones postcoloniales predominantes actualmente sobre la tierra. Los australianos modernos se encuentran entre las poblaciones más móviles y urbanizadas del mundo. No obstante, tienen encuentros profundos con la tierra sólo de forma excepcional y la conciben en gran medida como algo no esencial en sus vidas como habitantes de la ciudad globalizada. Tanto para la población urbana como para la rural, la tierra existe principalmente en términos instrumentales como un recurso del cual echar mano para sostener la economía y mantener su sustento o la identificación con los estilos opulentos de vida urbana global. Sin embargo, este papel de materia prima que sirve como complemento y facilitador del "modo de vida australiano" provoca catástrofes a la tierra de manera sistemática en nombre del desarrollo económico.

Por supuesto, los recién llegados debieron familiarizarse con el territorio, y se les pueden

30 Véase William Edward Hanley Stanner, *White Man Got No Dreaming* (Canberra: Australian National University Press, 1979) para una discusión más amplia sobre "el gran mutismo Australiano".

disculpar algunos errores tempranos. Pero este tipo de ignorancia no explica del todo el carácter hostil de las relaciones territoriales australianas como tampoco la persistencia de esta violencia en tiempos recientes. Para entenderlo, debemos volver al marco colonial. En primer lugar, en el contexto del proyecto colonial, la ambición de los gobiernos por expandir su base económica pone un fuerte énfasis en acelerar la conversión de la tierra en propiedad privada rentable y productiva. Por lo general, para los colonos no existen tradiciones de relación con la tierra más antiguas o generosas a las cuales recurrir.[31] En segundo lugar, los proyectos eurocéntricos de asimilación que valoran la tierra en función de su correspondencia con los ideales agrícolas europeos han influido especialmente en la cultura de las relaciones con la tierra en el contexto colonial australiano. La imposición de estos ideales eurocéntricos ha sido particularmente nociva para un territorio frágil cuya ecología poco se parece a la de Europa. El resultado a lo largo de los 200 años de colonización en Australia ha sido un daño sin precedentes a la tierra que se refleja en la pérdida de suelo, la desertificación, la salinización y tasas de extinción de especies que se encuentran entre las peores del mundo. Casi la mitad de las especies nativas de

31 William J. Lines, *Taming the Great South Land* (Atenas, Georgia: University of Georgia Press, 1991)

Australia están amenazadas o son vulnerables. La degradación del suelo en las zonas utilizadas para pastoreo (75% del continente) ha llegado a un punto en el que el 13% se ha degradado más allá de su posible recuperación y más de la mitad se encuentra en una etapa temprana del mismo proceso.[32] Estas cifras no se deben principalmente a la ignorancia sino a las relaciones monológicas con la tierra que los marcos coloniales propician. En muchos casos, como el del cinturón de trigo del oeste australiano, hubo advertencia científica acerca de los graves riesgos de degradación y salinización de las tierras que provocarían los proyectos de extensión y desmonte al menos desde la década de 1920, pero se desestimaron las advertencias y los proyectos de desmonte continuaron.

Evidentemente, detrás de la introducción deliberada de depredadores y competidores ferales procedentes de Europa, como el zorro y el conejo, están los proyectos de asimilación colonial. Estos, junto con la destrucción del hábitat han causado mucho del daño a la fauna autóctona. Los proyectos de asimilación reiteran la insistencia en imponer regímenes agrícolas eurocéntricos inadecuados para entornos frá-

32 *The Australian State of the Environment Report* (Canberra: Commonwealth of Australia, 1996); Deborah Bird Rose, *Nourishing Terrains* (Canberra: Australian Heritage Commission, 1996), 79.

giles y vulnerables. La imposición de modelos agrícolas eurocéntricos parte del supuesto de una naturaleza mansa, benigna y maleable que establece pocos límites a la labranza o el pastoreo de alta intensidad. Lo que se expresa en la destrucción generalizada y a menudo indiscriminada de los ecosistemas indígenas para generar productividad a corto plazo no es sólo el impulso económico y político para desarrollar una agricultura eurocéntrica, sino la incapacidad colonial para valorar la diferencia de la biodiversidad, las plantas y los animales australianos. La tala de bosques y vegetación de zonas áridas que actualmente se lleva a cabo en Australia carece de toda justificación cuando son claramente previsibles las consecuencias que esto tiene a largo plazo respecto a la salinización, desertización y extinción de especies. Sin embargo, las personas en Australia se han aferrado a estas tradiciones colonizadoras y continúan destruyendo la vegetación endémica a una velocidad que se encuentra entre las más altas del mundo para crear un paisaje agrícola estandarizado abierto. Grupos de defensa de las aves han señalado que es probable que de continuar con estas prácticas, se provoque la extinción de incluso un tercio de las especies de aves nativas, especialmente aquellas que dependen de los bosques de zonas áridas.

Los daños causados a la tierra no sólo se deben a la ignorancia o la sumisión racionalista contemporánea a "la economía", sino también a la forma en que los paradigmas coloniales eurocéntricos han imaginado el continente como inferior, mudo y vacío. Las actitudes tradicionales eurocéntricas de devaluación colonial fomentaron la nostalgia por la patria europea, lo que llevó a considerar inferior al nuevo territorio o como una extensión que debía experimentarse y juzgarse principalmente en relación con el viejo mundo y rehacerse a su imagen. No como una presencia independiente con la que había que comprometerse en sus propios términos. Esta práctica corresponde particularmente con la dinámica de asimilación descrita anteriormente, en la cual se considera que el Otro sólo tiene valor o mérito en la medida en que puede verse como un símil o extensión del centro y el Uno. Así, por ejemplo, cuando los colonos británicos llegaron por primera vez a Australia, se encontraron con fauna y flora completamente desconocidas. Para ellos, los extraños pájaros y la tierra eran incomprensibles, así que formaron sociedades de aclimatación para introducir pájaros cantores "reales" en este litoral supuestamente estéril –es decir, unos que resultaran familiares. Parece increíble que no fueran capaces de escuchar a los magníficos cantores nativos, ahora tan queridos, como el picanzo gris, el

zorzal de montaña, el ave lira, la urraca canora y el pájaro carnicero, así como los animados cantos de innumerables aves más pequeñas, como el sedosito gorjigualdo y los numerosos melifágidos.[33] Éstas y muchas otras, forman lo que se considera una de las comunidades de aves más extraordinarias y singulares del mundo.

Aunque podemos interpretar la extrañeza y la falta de familiaridad con la colonia como un elemento constitutivo de la sordera de los colonizadores, otra parte importante es la mentalidad colonial y el marco conceptual eurocéntrico que consideró Australia como una tierra deficiente y vacía, una mera ausencia de las cualidades positivas de la madre patria. No es sólo que los colonos sean ignorantes y aún no hayan "aprendido acerca de esta tierra", sino que el marco conceptual colonial establece barreras poderosas a ese aprendizaje. En el marco colonial, el Otro no es una entidad positivamente distinta por derecho propio, sino una ausencia del yo, del hogar o de centro; algo sin valor ni belleza propios. Belleza y valor a los cuales puede acceder sólo en la medida en que llegue a reflejar los ideales

33 Picanzo gris (*colluricincla harmonica*), zorzal de montaña (g. *zoothera*), ave lira (g. *menura*), urraca canora (*gymnorhina tibicen*), pájaro carnicero (*cracticus*), sedosito gorjigualdo (*neosericornis citreogularis*), melífagos (fam. *meliphagidae*). [n. del t.]

del hogar o ser semejante a éste.[34] De ahí que el territorio colonizado en su estado original tiene que ser –sólo puede ser– mejorado mediante la introducción de la fauna de la madre patria, incluidos el zorro y el conejo. En la medida en que los marcos conceptuales coloniales comprenden o explican la experiencia de forma simplista, pueden tener un importante efecto que bloquea la posibilidad de aprender de la tierra.[35]

Los marcos coloniales, tanto los locales como los de trasfondo cultural, fomentan la insensibilidad hacia la tierra y bloquean el encuentro imaginativo y dialógico con el mundo más-que-humano, tratándolo como un elemento no esencial de la identidad. Tanto las distorsiones de la diferencia –como la asimilación–, así como las distorsiones de la continuidad –como la hiperseparación–, desempeñan un papel en

34 Val Plumwood, "Deep Ecology, Deep Pockets, and Deep Problems: a Feminist Eco-Socialist Analysis", en Andrew Light, Eric Katz y David Rothenburg (eds.), *Beneath the Surface: Critical Essays on Deep Ecology* (Cambridge MA: MIT Press, 2000), 59-84.

35 También establecen un mecanismo de retroalimentación positiva en el que el empobrecimiento conceptual alimenta el empobrecimiento ecológico, como sostiene Weston. Anthony Weston, "Self-validating Reduction: Toward a Theory of Environmental Devaluation", en *Environmental Ethics*, vol. 18 (1996), 115-132.

este sentido. La separación radical entre lo humano y lo más-que-humano, así como la minimización de lo no humano que caracterizan al pensamiento occidental se traducen en que el mundo más-que-humano queda relegado a la condición de objeto y difícilmente puede ocupar el papel de sujeto narrativo. La exclusión de lo no humano del estatus de sujeto y de la intencionalidad, que constituyen al marco colonial, margina a la esfera más-que-humana como sujeto narrativo y agente, y la empuja a un papel secundario como mero paisaje para el pensamiento y la vida humanos. Puesto que el mundo no humano es una fuente fundamental de narrativas y sujetos narrativos que definen el carácter distintivo del lugar, esta exclusión también margina al lugar en general como elemento constitutivo de la identidad y el significado humanos. Por el contrario, estos mismos elementos desvalorizados en los sistemas de pensamiento moderno-occidentales –lugar, narrativa y agentes no humanos como sujetos narrativos y contexto vital– ocupan un lugar estructural central en las relaciones territoriales indígenas y en las filosofías medioambientales. El reconocimiento de los otros de la Tierra como agentes compañeros y sujetos narrativos es crucial para todos los proyectos éticos, colaborativos, comunicativos y mutualistas que les implican, así como para la sensibilización respecto al lugar. Teóricos éticos

contemporáneos han destacado la importancia de los relatos en la constitución de la identidad moral de los actores y las acciones.[36] Es imprescindible legitimar descripciones narrativas ricas acerca de la esfera no humana para liberar la imaginación moral de modo que permita "activar nuestra capacidad de pensar en posibles relatos y descripciones de actos".[37] Esto puede ayudarnos a elaborar configuraciones de la naturaleza como un reino de otros que son centros independientes de valor y necesidad, quienes requieren diversas actitudes de nosotros, especialmente respuestas éticas de atención, consideración y preocupación.

Características del marco colonial, como la exclusión radical, que niegan la intencionalidad y el estatus de sujeto al mundo más-que-humano, no sólo niegan y ponen en segundo plano a la naturaleza como agente y contexto, sino que también niegan la importancia y la agencia del lugar. No podría ser mayor el contraste entre esta anula-ción del lugar y el contexto, así como respecto a la sensibilidad y el reconocimiento de la agencia, la centralidad y la

36 Alasdair Gare, "MacIntyre, Narratives and Environmental Ethics", en *Environmental Ethics*, vol. 20, no. 2 (1998), 3-18 y Karen J. Warren, "The Power and Promise of Ecological Feminism", en *Environmental Ethics*, vol. 12, no. 2 (1990), 121-146.

37 Seyla Benhabib, *Situating the Self* (Nueva York: Routledge, 1992), 129.

especificidad del lugar, que es una característica central de la vida indígena. Al "poner en segundo plano" la singularidad, el lugar y la narrativa como factores del pensamiento y la vida humana, los marcos coloniales convierten los lugares en meros instrumentos pasivos o superficies neutrales para la inscripción de proyectos humanos. En la cultura moderna, la marginalidad de la tierra y el lugar para la identidad contrasta fuertemente con su centralidad para la cultura indígena. Para el filósofo indígena Bill Neidjie, "las obligaciones relativas a la tierra están en el centro de la vida social, moral y religiosa. En nuestro caso, el mundo natural no es el fondo irrelevante de la vida humana, sino que está en primer plano."[38] La afirmación que hace Neidjie de que "Nuestra historia está en la tierra, está escrita en esos lugares sagrados",[39] articula esta centralidad. Si en el mejor de los casos, el pensamiento medioambiental y las cuestiones sobre las relaciones con el mundo natural son marginales dentro de la cultura moderna, sin duda están en el seno de la filosofía y la espiritualidad indígenas. Ahí, las formas de vida no humanas ocupan su lugar como sujetos narrativos en una

38 Val Plumwood, "Plato and the Bush: Philosophy and the Environment in Australia", en *Meanjin*, vol. 3 (1990), 531.

39 Bill Neidjie, *Kakadu Man* (Canberra: Mybrood, 1985), 47.

tierra que habla y participa, colmada de relatos y voces míticas.[40]

Existe una serie de factores que se combinan para explicar el carácter particularmente dañino de las relaciones territoriales australianas. La insensibilidad y la centralidad humana del marco occidental de relaciones entre humano-naturaleza se amplifican en el contexto colonial. Los factores relacionados con el estilo de vida se imbrican con los simbólicos y propician relaciones fundamentalmente instrumentales

40 "Ningún mito aborigen tradicional se contaba sin hacer referencia a la tierra o a una zona específica del territorio donde se creía que habían tenido lugar los incidentes que narraba. Ningún mito flota libremente, sin alguna identificación local. Sin sus anclajes, podrían considerarse simplemente *puros cuentos*". Catherine Berndt y Ronald Berndt, *The Speaking Land: Myth and Story in Aboriginal Australia* (Melbourne: Penguin Books, 1989), 5. La tierra es una tierra de comunicación y participación, y "a través de la atención que [los aborígenes] prestan a su territorio, la comunicación se hace bidireccional". Bird Rose, *Nourishing Terrains*, 13. Otro componente de las cosmovisiones aborígenes, según la antropóloga Deborah Bird Rose, es la idea de que "nada es nada [...] no existe un mundo ajeno de meras cosas, o de cosas sin significado. [...] Para muchos aborígenes, todo en el mundo está vivo: los animales, los árboles, la lluvia, el sol, la luna, algunas rocas y colinas, y las personas, todos son conscientes". Bird Rose, *op. cit.*

con el lugar y la tierra. La sensibilidad hacia la tierra parece requerir una profunda familiaridad con el lugar, o quizá, con una serie de lugares. También requiere la capacidad de relacionarse dialógicamente con el mundo más-que-humano, una fuente crucial de relatos y sujetos narrativos que definen el carácter distintivo del lugar. La movilidad y el urbanismo de la modernidad se conjugan con el marco ético y perceptivo colonial para restar poder tanto al lugar como a la esfera más-que-humana como componentes principales de la identidad y el significado. La mayoría de los occidentales modernos no se relacionan de forma dialógica con la esfera no humana y han llegado a creer que la tierra es muda, que la cultura y el significado son "exclusivamente una interacción del hombre con el hombre",[41] lo cual refuerza así tanto la "deslocalización" como lo que David Abram denomina "el proyecto de autoaislamiento humano".[42] Como resultado, hay varios tipos de razones por las que muchas personas carecemos ahora de sensibilidad hacia el lugar y la tierra. Una de las razones es que los modos de vida urbanos modernos y móviles no permiten la necesaria profundidad para familiarizarnos; pero otra

41 Henry David Thoreau, *Caminar* (Bogotá: Libro al viento, 2021 [1862]), 60.

42 David Abram, *The Spell of the Sensuous* (Nueva York: Pantheon, 1996).

razón, más básica, es que nuestras percepciones se tamizan a través de una criba conceptual colonial que elimina ciertas posibilidades comunicativas y encuentros dialógicos con el mundo más-que-humano. Este análisis sugiere que nuestro principal problema no reside en el mutismo de la tierra, sino en un cierto tipo de sordera (construida).

la política colonial de los topónimos: renombrar como descolonización

La dinámica colonial de ver la tierra y la naturaleza australianas como mudas y vacías es clara en la respuesta de la cultura australiana a la denominación del continente. Sin embargo, si los marcos y las relaciones coloniales se expresan claramente en la denominación del territorio, como se demuestra a continuación, renombrar podría convertirse en un proyecto de descolonización destinado a reconciliar la cultura de los colonizadores con la tierra, con los pueblos indígenas y su cultura.

Muchos topónimos australianos no sólo expresan visiones del mundo y prácticas de nombrar coloniales, sino que estas prácticas de denominación, además tienden a ser antropocéntricas y eurocéntricas; registran una relación monológica o carente de interacción con una tierra concebida como pasiva y muda. En los

topónimos se expresa a menudo la dinámica de la asimilación: la tierra se define en términos de relaciones coloniales que exhiben eurocentrismo y nostalgia por la patria europea. Tales prácticas de denominación se niegan a relacionarse con la tierra en sus propios términos, negándole el papel de sujeto narrativo en las historias que se guardan bajo su nombre. En lugar de considerar a la tierra de forma dialógica como una presencia por derecho propio, las denominaciones coloniales sólo hablan de lo humano –de ciertos tipos de seres humanos– o de lo que le es útil como recurso. El resultado es la reducción y el empobrecimiento de la cultura de la tierra australiana que corre paralelo a la extinción y el empobrecimiento de su biodiversidad. Sin embargo, existen posibilidades de abrir esta cultura de la tierra al cambio y al enriquecimiento, de crear lugares en nuestra cultura para que la tierra muda y vacía pueda empezar a hablar en muchas lenguas y revelar algunos de sus muchos nombres mediante estrategias de descolonización.

La importancia de los nombres y de la manera de nombrar suele subestimarse en el Occidente moderno. Diferentes culturas tienen bases distintas para la cuestión de la tenencia de la tierra: estas diferencias pueden ser tan radicales que equivalen a diferentes paradigmas de relación con la tierra, los cuales resultan

incomprensibles para quienes proceden de un marco diferente. En algunas culturas, es el paradigma del gasto, en combinación con el del trabajo humano, el que valida la reivindicación de la tenencia de la tierra. Como hemos visto anteriormente, esta fórmula –que corresponde a los criterios de John Locke para formar la propiedad a partir de la tierra concebida como "naturaleza salvaje" añadiendo trabajo humano– valida los modelos capitalistas y coloniales de apropiación y propiedad. Esto establece formas de relación unidireccionales y monológicas en las que se descarta la agencia y la independencia de la naturaleza y se concibe la tierra como un mero accesorio o un recurso en bruto para los proyectos humanos. Un paradigma alternativo de propiedad y pertenencia es el comunicativo, que se basa en métodos narrativos para nombrar e interpretar el territorio mediante el relato de su historia de forma que se muestre un conocimiento profundo y amoroso de éste y una historia de interacción dialógica. Desde el punto de vista de este segundo paradigma, a los australianos no indígenas nos queda mucho camino por recorrer para alcanzar la atribución y la pertenencia. Los modelos narrativos aborígenes de denominación pueden ayudarnos a descubrir las posibilidades de una relación dialógica más enriquecedora.

Podemos ver estos diferentes paradigmas en funcionamiento en la denominación

del río Murray. La diferencia entre la suciedad y el monte, entre un canal de riego fangoso y un río rico y sinuoso, supone la diferencia entre ser concebido, por un lado, como un medio enmudecido para los proyectos de otros –quizá como un intermediario invisible entre el propietario y el inversionista– y, por otro, como una fuerza ancestral, hablante y portadora de relatos míticos. En este último caso, un río como el Murray puede ser el sujeto narrativo y el agente de una historia de su propia creación, en la que el curso del río es creado por su ente característico, el gran bacalao del Murray,[43] cuyas luchas continúan. El nombre del río se basa en este relato. Esto le da al nombre del río una base sólida en el tiempo evolutivo: el río y el pez están constituidos el uno por y para el otro. Sin embargo, si se concibe bajo otro talante, como un medio enmudecido, el nombre del río puede obtenerse mediante procesos totalmente arbitrarios y centrados en el ser humano, que no tienen nada que ver con el río en sí ni con sus características. Su denominación puede servir para rendir pleitesía o mover influencias, por ejemplo, haciéndole llevar el nombre de alguna ilustre autoridad colonial. De este modo, el 23 de enero de 1830,

43 El bacalao del Murray (*Maccullochella peelii*) es un pez depredador de agua dulce nativo de australia que no se relaciona con el bacalao marino común (*Gadus*). [n. del t.]

Charles Sturt bautizó el principal río de Australia, que entonces como ahora representa un lugar profundamente aborigen, en honor de Sir George Murray, un secretario de Estado británico para las colonias.

Conocí de cerca el primer paradigma al crecer en una pequeña granja de Nueva Gales del Sur cuya entrada llevaba el nombre *Wyeera* escrito a mano. Mi padre me dijo que el nombre significaba "labrar la tierra". Decía que era una palabra aborigen, pero en su mente estaba muy convenientemente desvinculada de lenguas y lugares tribales concretos.[44] Si el nombre de nuestro lugar tenía este significado, parece probable que la naturaleza de la labranza designada por *wyeera* fuera muy diferente de la que practicábamos en casa. La labranza y el duro trabajo que conllevaba eran venerados en nuestra tierra, un trozo poco fértil de arenisca de Sydney al que mi padre tuvo que despojar de sus árboles para construir la granja. Labrar era el esfuerzo más característico de mi padre, su pose más memorable era apoyarse en su azada y lanzar gordas larvas de wichetty[45] blancuzcas a las

44 En aquella época, muchos no indígenas suponían que sólo había una lengua y una tribu aborígenes.

45 *Wichetty grubs* en inglés. Nombre con el que se suele llamar a las larvas de la polilla *endoxyla leucomochla*, que se alimentan de las raíces del arbusto *acacia kempeana*. [n. del t.]

cucaburras[46] que se abalanzaban sobre él. Nadie cuestionó hasta qué punto estos regímenes y valores agrícolas europeos eran pertinentes para la nueva tierra y los nuevos suelos, ni cómo destruyen la economía indígena o los bosques que talamos para hacerla posible –y mucho menos la gente como nosotros que hizo el duro trabajo de desbroce. En nuestra mitología pionera, lo que supuestamente nos hacía superiores a los colonos europeos respecto a otras etnias y especies, era el cultivo –interpretado como labranza– y la lección ejemplar del duro trabajo de alterar la tierra para adaptarla a la fórmula eurocéntrica de la producción agrícola.

Sin embargo, lo que ahora me pone a pensar en que labrar y sudar para someter a la tierra bajo el ideal lockeano de la granja europea no es la mejor de las bases para relacionarnos con ella, no es sólo la evocación romántica de otra cultura. Me parece que el fundamento narrativo de la tenencia de la tierra típica de muchas culturas indígenas tiene mucho más que ofrecer. En el contexto del fracaso ecológico de los modelos agrícolas eurocéntricos en Australia, un paradigma dialógico –aquella relación reflexiva que describe Deborah Bird Rose en su clásico estudio sobre los yarralin de la región de

46 Aves terrestres de la familia de las *halcyonidae* propias de Australia y Nueva Guinea que pertenecen al grupo de los martines pescadores. [n. del t.]

Victoria River Downs y su relación con la tierra, *Dingo Makes Us Human*–[47] también tiene sentido para la Australia no indígena.

Como hemos visto, un proyecto narrativo basado en la sensibilidad hacia el lugar exige descartar los marcos conceptuales mecanicistas, reduccionistas y antropocéntricos que despojan de intencionalidad –por tanto, de subjetividad narrativa– a la tierra y a los no humanos en general. El autoaislamiento humano, que niega la condición de sujeto a todo lo que no sea humano, contrae enormemente el abanico de posibles sujetos y narrativas que dotan de sentido y riqueza al lugar. El antropocentrismo reduce la tierra a una superficie pasiva y neutral para la inscripción de proyectos humanos. Las versiones capitalistas del antropocentrismo reducen la agencia y el valor de la tierra a una mera potencialidad que posibilita o concreta estos proyectos (como las ganancias económicas). En lugar de una relación participativa y dialógica que reconoce la agencia de la tierra, se trata de modos de relación monológicos que la reducen a un Otro instrumentalizado al que se le imponen proyectos. Los modos monológicos de relación son disfuncionales, especialmente en el contexto de la crisis medioambiental actual. No dejan espacio para la adaptación recíproca al Otro,

47 Deborah Bird Rose, *Dingo Makes Us Human* (Melbourne: Cambridge University Press, 1992).

ni para la negociación, la escucha atenta o la sensibilidad.

Estos paradigmas contrapuestos se ven reflejados en las prácticas de nombrar en nuestras respectivas culturas. La forma en que nombramos los lugares refleja la espiritualidad vinculada a la tierra y la profundidad de nuestras relaciones territoriales y sus relatos. Las teorías filosóficas occidentales sobre la denominación de la tierra lo ilustran. Los filósofos positivistas lógicos trataban los nombres como meros marcadores convencionales, neutros y desprovistos de contenido cultural; meros indicadores o etiquetas numeradas. No podían estar más equivocados. Cuando no se reconoce la importancia de la comunidad –en cuya ausencia no existe el significado–, los nombres se asignan de forma individualista y por lo tanto arbitraria. El convencionalismo refleja el ideal de la tierra como algo neutral, pasivo y mudo; como tal, da cuenta de la superficialidad de las relaciones con el lugar. Un enfoque completamente instrumental podría requerir un simple número como nombre porque éste podría representar la distancia más corta entre dos puntos –el de quien nombra y su propósito– y exigiría la menor atención posible o esfuerzo en la comprensión del Otro. A menudo se exige a los encargados de poner nombres que sigan una práctica positivista. Un amigo que había trabajado en la creación y el registro de

nombres de calles me habló de las listas arbitrarias que utilizaban para seleccionarlos: listas confeccionadas a partir de palabras del diccionario, nombres y apellidos. Quienes eran responsables oficiales nunca veían los lugares que nombraban y no conocían su historia, pero seguían reglas convencionales como utilizar "un nombre corto para una calle corta".

Los nombres y las denominaciones llevan implícita una política determinante. Los modos coloniales de nombrar el territorio no son sólo monológicos, sino también a menudo implican con descaro la asimilación. Consideremos el relato de Frederick Turner sobre las formas de denominar el Nuevo Mundo practicadas por Colón:

> A cada trozo de tierra que veía trajo el mapa mental de Europa con el que había navegado. Antiguamente [...] los nombres de los lugares surgían como las rocas o los árboles de los contornos y colores de las propias tierras [...] cuando un grupo se instalaba en una zona, ésta se salpicaba de nombres que conmemoraban los acontecimientos que habían tenido lugar ahí [...] cuando un grupo tribal reemplazaba a otro, éste también respondía al territorio, a sus formas, a sus estados de ánimo y a las experiencias tribales vividas allí. Ahora venían estos recién llegados, pero

> los primeros nombres con los que designaron las islas no eran en absoluto apropiados para estas islas. Básicamente, el Almirante desperdigó el onomástico del cristianismo por estas tierras, disparando nombres familiares como balas de cañón contra el sumiso Nuevo Mundo. [...] Un grupo se llamó Los Santos porque el que llevaba a Cristo pasó por delante de ellos el Día de Todos los Santos. [...] Un Adán con armadura en este jardín desnudo, dominó nombrando.[48]

De este relato se desprenden varias cosas. En primer lugar, la designación de Colón fue un ejercicio de poder sobre el territorio y quienes lo habitaban, un acto de asimilación de los lugares designados a lo que se considera un imperio. En segundo lugar, Turner contrapone los modos dialógicos de nombrar de los indígenas a los modos monológicos coloniales que no responden al carácter del territorio y no son "en absoluto apropiados" para las propias tierras. Los nombres de Colón no registran ninguna de las características del territorio ni ningún encuentro real con éste, sino que se limitan a registrar su conquista e incorporación al imperio. Más allá

48 Frederick Turner, *Beyond Geography* (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1986), 131.

de este significado asimilativo, los nombres no evocan ningún conocimiento profundo o narrativa. No son más que dispositivos mnemotécnicos que ocupan el lugar de un marcador neutro, como las etiquetas lógicas positivistas.

Me parece que demasiados nombres australianos siguen la tradición de Colón, con la diferencia de que los nombres de los santos cristianos fueron sustituidos por los funcionarios de la oficina colonial británica, muchos de los cuales nunca visitaron los lugares que llevan su nombre. Desde este punto de vista, los nombres de muchas capitales australianas –como Sydney, Melbourne, Brisbane, Adelaida y Hobart– no son más que recuerdos vacíos de juegos de poder en gran medida olvidados.[49] Tales prácticas de asignación de nombres se superponen a la tierra, concebida como neutral, con un entramado de poder burocrático o político que da cuenta de la fidelidad al imperio o conmemora a quienes estuvieron en la administración gubernamental del agrimensor en 1903.[50] Los nombres de esas

49 Por supuesto, los nombres del poder tienden a volverse convencionales, vacíos e irrelevantes muy rápidamente, lo cual es otra buena razón para evitarlos. Una excepción podrían ser los nombres del poder altamente racionalizados y sistematizados, como los de los suburbios de Canberra que conmemoran a los primeros ministros.

50 La comunidad de senderistas lleva mucho tiempo →

ciudades y de muchos de sus suburbios nos sitúan tristemente en una retícula del poder colonial que ahora carece completamente de sentido.

asimilación, nostalgia colonial y nombres ferales

Otros nombres muestran una dinámica colonial diferente a aquellos que conmemoran a ciertas figuras notables del poder colonial. Se trata de los nombres que remiten a lugares de la patria europea, que por lo general no se parecen en nada al nuevo lugar *bautizado con su nombre* –"A cada trozo de tierra que veía trajo el mapa mental de Europa con el que había navegado."–.[51] Ahora nos resulta difícil relacionar Perth, la capital comercial de un estado impulsado en gran medida por la minería industrial, con la pequeña población situada en el curso alto del río Tay, en Escocia. Ipswich, Camden y Penrith son lugares en Gran Bretaña; estos nombres no tienen ninguna relevancia para los lugares a los que se impusieron en Australia.

→ cuestionando los nombres del poder colonial y se ha esforzado por cambiarlos: en sus mapas, nombres como Mount Cloudmaker sustituyen a otros como Mount Renwick, el cual conmemora a la oficina cartográfica.

51 Turner, *op cit*.

Con el propósito de introducir la biota de la tierra natal en las colonias, las sociedades de ocupación colonial formaron *sociedades de aclimatación*. Tal vez podríamos considerar los topónimos *aclimatados* como el equivalente de la fauna feral que los colonos intentaron introducir (a veces con desafortunado éxito) en sus esfuerzos por asimilar el nuevo territorio al antiguo; de ahí que podamos referirnos a esos topónimos como nombres ferales. Los nombres ferales, al igual que la biota feral, dan cuenta de la matriz colonial de centro y periferia: la asimilación y desvalorización de los paisajes y la biota australianos en comparación con los de *casa*. Nombres ferales como Perth e Ipswich son claramente asimilacionistas en sus referencias al hogar y en su nostálgica inscripción del paisaje de Gran Bretaña, y ocasionalmente de Europa, en la nueva tierra *carente de rasgos*. No evocan relatos compartidos ni aportan pruebas de cariño, atención o incluso interacción con la tierra.

Una tercera categoría de nombres a la que deberíamos ponerle atención comprende las denominaciones coloniales abiertamente monológicas que no tienen en cuenta a la tierra cuando es casi imposible ignorarla. “Un grupo se llamó Los Santos porque el que llevaba a Cristo pasó por delante de ellos el Día de Todos los

Santos."[52] Durante una reciente caminata por la zona del Monte Brockman, en la Tierra de Arnhem, me impresionó mucho el contraste entre el egoísmo vacío o la nostalgia de estos nombres coloniales monológicos y la rica práctica dialógica de los nombres narrativos aborígenes. En esta región se perciben plenamente las extraordinarias cualidades de belleza, poder y clarividencia de la región de Kakadu. El macizo que conocemos como Monte Brockman forma parte de una meseta de arenisca erosionada de forma extravagante al grado de convertirse en maravillosas ruinas gigantescas que evocan artefactos enigmáticos de alguna civilización de titanes del pasado. En el lugar donde mi grupo acampó en el arroyo Baraolba el segundo día de nuestra caminata, el rostro de una esfinge inconclusa y un sarcófago perfecto –ambos del tamaño de buques de guerra– coronaban las grandes torres coloradas de los acantilados abovedados del sur. Por todas partes se pueden reconocer extrañas figuras humanoides de dioses amortajados y cabezas de arenisca finamente equilibradas que parecen observar este paraje conformado por 1000 millones de años de juego entre la arenisca y la hiperactiva atmósfera tropical. Sin embargo, nombres como Mount Brockman no dan cuenta en absoluto de este extraordinario lugar, como

52 *Ibid*.

tampoco de su poder y agencia.[53] Este gran farallón de la montaña, destacado por albergar antiguos sitios aborígenes e importante arte rupestre, tiene un nombre desconcertante, estúpido y eurocéntrico que conmemora a un "descubridor" europeo –un miembro de la aristocracia colonial que pasaba por allí–, notable sólo por haberse encontrado accidentalmente el monte en su camino. Tales denominaciones monológicas conciben al lugar como un vacío de inteligencia y significado dispuesto a ser llenado mediante los ejercicios de poder de los partidarios del equivalente político actual del antiguo cargo colonial.

En lo que yo llamo *nombrar profundo*, los nombres conectan con un relato, como suele ocurrir en los patrones aborígenes de denominación. En el nombrar profundo, un relato dota de profundidad, sentido y voz a la tierra y a sus habitantes no humanos. Caminando por los tramos superiores del arroyo Baraolba durante el *Yegge* (el comienzo de la estación seca), me encontré con el *kunbak*, una pequeña planta acuática cuyo fino follaje verde representa el cabello de las hermanas Yawk Yawk.[54] Las Yawk Yawk viven

53 No existe un único nombre aborigen equivalente para la zona que conocemos como Monte Brockman.

54 Nawakadj Nganjmirra, "Kunjinkwu Spirit", en Neil McLeod (ed) *Gundjiehmi: Creation Stories from Western Arnhem Land* (Melbourne: Miegunyah Press at Melbourne University Press, 1997), 172.

dentro del agua que se mueve lentamente a lo largo de las orillas de este pequeño arroyo que baña una enorme zona del Stone Country. En los relatos del pueblo kunwinkju de la región occidental de Kakadu, estas hermanas son pequeñas sirenas, espíritus con cola de pez en lugar de piernas. Las Yawk Yawk habitan en los agujeros bajo los bancos ribereños y salen a cantar y jugar allá donde crecen las matas de pandan.[55] Desde debajo del agua observan nadar a las mujeres, siempre al acecho de alguna que esté dispuesta a convertirse en su madre al darlas a luz como humanas. Para una mujer *balanda* como yo, las Yawk Yawks representan amorosas compañeras de viaje *binitj* que invitan a las occidentales a sortear el alto muro que hemos intentado construir entre el mundo humano y el no humano.[56] Muchos nombres *binitj* invocan relatos como los de las Yawk Yawks. Estas extraordinarias historias tienen la función de inscribir con un ingenio irresistible sus significados en la

55 *Pandanus* es el género de una planta tropical del sudeste asiático. Las hojas de la *pandanus amarylli-folius*, la especie más conocida, se utilizan como aromatizante en la cocina del sudeste asiático, así como sus fibras para la elaboración de cestas y embalajes. [n. del t.]

56 Algunos aborígenes de la tierra de Arnhem utilizan los términos *binitj* para referirse a los aborígenes y *balanda* para los no indígenas.

memoria y urdir conocimientos botánicos, experienciales, prácticos y filosóficos. Construyen la identidad comunitaria y la práctica espiritual al integrar de forma rica y gratificante aquello que en Occidente solemos considerar como opuestos: la vida y la teoría. Las historias y los nombres *binitj* nos llevan de viaje por su territorio como parte de una red narrativa, de modo que viajamos como interlocutores a través de una tierra que habla y se encuentra en profunda disposición al diálogo.

descolonizar las relaciones del nombrar

Las prácticas profundamente colonizadas y colonizadoras de nombrar de las que he hablado anteriormente siguen ocupando un lugar prominente en el mapa australiano. Ni éstas ni las narrativas eurocéntricas y del poder colonial que les subyacen son puestas en cuestión en modo alguno por iniciativas de descolonización formales y superficiales, como los esfuerzos recientes por pasar del modelo político monárquico al de república. En mi opinión, un proyecto descolonizador mucho más importante que juguetear con la forma en que se nombra a un jefe de Estado es trabajar en estos patrones culturales del nombrar. Me resulta tentador llamar "republicanismo profundo" al proyecto de

cambio cultural que aquí sugiero. Estas prácticas culturales son precisamente las que tenemos que asumir si las personas en Australia queremos pertenecer culturalmente a este territorio y desarrollar modos de intercambio que reconozcan y respeten la singularidad y la potencia del lugar, reconociendo al mismo tiempo su nombre y ocupación aborígenes previas. Un proyecto de renombramiento de este tipo debe reconocer las dos caras de la relación colonial australiana: los australianos no indígenas a la vez se sitúan históricamente como colonizadores de los australianos indígenas y como colonizados ellos mismos (en relación con los británicos).

Una práctica de nombrar vacía y altamente convencionalizada es a la vez síntoma y causa parcial de una relación vacía con la tierra. Si queremos una relación significativa con la tierra que exprese un paradigma más saludable que el colonial, es necesario nombrarla en términos significativos que reconozcan su agencia y profundidad narrativa. En este sentido, aquí propongo el renombrar como un proyecto de convergencia cultural, fertilización cruzada, reconciliación y descolonización. Sería útil iniciar tal proyecto de descolonización cultural desde lugares y problemáticas que ofrezcan la posibilidad de generar cierta cultura común mediante la participación y el compromiso

de comunidades indígenas y no indígenas. Esto permitiría algunas posibilidades de desarrollar un significado espiritual y una práctica ritual compartidos y no sólo una búsqueda individual de significado espiritual privatizado. Un proyecto de renombrar compartido podría permitir a las comunidades indígenas y no indígenas acercarse para replantear su relación mutua y con la tierra. Este apartado propone que pongamos en marcha un proyecto conjunto de renombrar que forme parte de la *remitologización* de la tierra y que dé prioridad a la sustitución de las categorías de nombres mencionadas anteriormente, así como otras particulares que no tienen respeto alguno con los pueblos indígenas. A la cabeza de la lista podrían estar los nombres que conmemoran y honran a perpetradores de masacres contra indígenas, como el de la gran autopista Stirling, que atraviesa el centro de Perth. Mejor podríamos llamarla Jack Davis Highway, en honor al gran poeta y activista aborigen, otro tipo de héroe que sin duda merece mucho más reconocimiento.

Sin embargo, desde el punto de vista de los vínculos con la tierra, este cambio de nombre parece seguir siendo monológico. Allí donde la naturaleza domina sobre la cultura, como en Kakadu, podríamos esperar que una práctica dialógica de nombrar se relacione con la tierra. Sin embargo, cuando la cultura

predomina sobre la naturaleza, como en la ciudad, parece razonable empezar con prácticas de nombrar que se basen más en compromisos y elementos culturales humanos. Aun así, estos nombres urbanizados podrían ser mucho más audaces, inteligentes y menos coloniales que los topónimos suburbanos de *marcador neutro* que solemos usar ahora. Podrían conectar con relatos reales o imaginarios de acontecimientos que hayan ocurrido ahí o conectar con personas a quienes vale la pena recordar. Por ejemplo, valdría la pena renombrar Mentone, el lugar de nacimiento de Germaine Greer, con su nombre.[57]

Por supuesto, se puede objetar que los nombres que honran a la oficina colonial son ahora una parte genuina de nuestra historia, una historia que podría perderse si se eliminan. Sí, forman parte de la historia, pero no de la historia de todos, ni para siempre. No tenemos por qué permanecer pasivamente en la mentalidad que los creó. Podemos hacernos cargo de cómo se nombra nuestra tierra y hacer que esto sea relevante hoy en día. No sugiero que olvidemos los nombres coloniales y los tiremos a la basura; es posible que tengan algo importante que

57 Germaine Greer es una escritora e intelectual australiana considerada entre las principales voces del feminismo de la segunda ola durante la segunda mitad del siglo XX. [n. del t.]

decirnos sobre el lugar de donde venimos. Pero eso no es necesariamente lo que somos ahora y creo que necesitamos alternativas que no nos obliguen a honrar a los asesinos de pueblos aborígenes y a otros responsables de atrocidades semejantes. Si somos una sociedad dinámica y en evolución, deberíamos ser capaces de democratizar, desburocratizar y someter nuestros procesos de asignación de nombres de lugares a la participación y el debate cultural de la comunidad. Será un proceso largo, pero deberíamos empezar ya. Para tener en cuenta las diferencias culturales, creo que deberíamos aspirar a la posibilidad formal de múltiples denominaciones, y también a que los nombres se elaboren a partir de las comunidades dentro de un proceso cultural democrático en el que pueda participar un amplio conjunto de colectivos.[58]

Puede que a algunas personas les sorprenda oír que, en mi opinión, también deberíamos reconsiderar los numerosos topónimos aborígenes que aparecen en nuestros mapas. Estos nombres fueron básicamente impuestos a los lugares por personas no indígenas y la población no indígena dominante les considera marcadores neutros al estilo lógico positivista. Ahora lo más importante es que las comunidades no indígenas

58 Por ejemplo, los ayuntamientos, las escuelas y los grupos comunitarios pueden organizar concursos literarios para generar nombres y relatos.

hagan un esfuerzo por comprender su significado histórico y narrativo. Cuando estos nombres reconozcan correctamente la presencia aborigen, conmemoren las tierras tribales o tengan otros significados adecuados, las comunidades no indígenas deberíamos aprender sobre ellos en colaboración con las comunidades indígenas correspondientes. Sin embargo, muchos de estos nombres reflejan una práctica cultural más amplia en la que rasgos de la cultura aborigen son sometidos a apropiación cultural por los colonos para darle un aire de identidad nacional, una práctica colonial que a menudo conduce al uso inapropiado o paradójico de palabras y símbolos aborígenes. Para los visitantes extranjeros, estos nombres son parte de lo que hace interesante a Australia; marcan nuestra australianidad singular. Pero cuando los utilizamos descaradamente con este fin, sin comprender ni respetar, deberíamos considerar que son nombres robados. Es preciso desarrollar una crítica de esta práctica si deseamos que los topónimos aborígenes formen parte de nuestra valiosa herencia cultural.

En resumen, recuperar una práctica popular de nombrar que descolonice el imaginario y genere nombres dialógicos significativos forma parte de la recuperación de una relación significativa con la tierra. Tenemos que construir nuevas prácticas de nombrar que sustituyan o al menos ofrezcan alternativas a las problemáticas

categorías de los nombres del poder, nombres ferales y nombres monológicos –y tenemos que replantear nuestra relación con los nombres robados. En este proyecto descolonizador, los patrones, modelos y prácticas indígenas tienen mucho que enseñar a la cultura no indígena, pero necesitamos una práctica activa y dinámica de nombrar y narrar que también incluya elementos de las culturas australianas no indígenas; no una imitación servil, una asimilación colonizadora o una incorporación de los nombres y relatos indígenas.[59] Este resultado dinámico sólo será posible si hacemos del proyecto de renombrar la tierra un proyecto de cooperación y convergencia cultural entre comunidades indígenas y no indígenas.

59 Un magnífico ejemplo de esta convergencia cultural en el campo de la narrativa es "The Sugarman Cycle", de Craig San Roque, en *PAN*, vol. 1, (2000), 42-64.

El Salto y Juanacatlán son dos pueblos separados por el cauce tóxico del río Santiago en el corredor industrial de la zona conurbada de Guadalajara, Jalisco. Históricamente, el Estado ha apostado por atraer inversión extranjera a la zona. Desde finales del siglo XIX se instalaron empresas textiles y una hidroeléctrica que aprovecharon el gran suministro de agua de este afluente que nace pocos kilómetros atrás en el lago de Chapala. Actualmente más de 700 empresas que vierten sus residuos en el cauce del río. Para las transnacionales, la mano de obra barata y la nula regulación medioambiental sobre deposición de residuos, resulta ideal. Las enfermedades renales, respiratorias y el cáncer son comunes, así como las altas concentraciones de cadmio, mercurio, plomo, arsénico o benceno en la sangre de sus habitantes.

Enrique Encizo Rivera es miembro de Un Salto de Vida A.C., una organización de habitantes de la región que se han dado a la tarea de estudiar las aguas para conocer e identificar los contaminantes a los que están expuestas las personas, mapear su origen y realizar esfuerzos legales para exigir el reconocimiento de sus derechos, la reparación y el castigo a quienes contaminan impunemente los cuerpos de agua.

taller
de ediciones
económicas t-e-e.org