

DESCOLONIZAR LA NATURALEZA: PREGUNTAS, TENSIONES, CONTRADICCIONES, UTOPIAS¹

Sascha Miguel Cornejo Puschner²

Resumen/Abstract

Partiendo de la premisa de un actual proceso de politización de la naturaleza, este artículo pretende investigar la compleja articulación entre discursos basados en imaginarios de lo indígena, la naturaleza y la modernidad. El texto desarrolla las tensiones inherentes de la apropiación discursiva de un imaginario de los derechos de la naturaleza como campo político, simbólico y utópico. La línea de desarrollo de este artículo va desde la problematización de la naturaleza como sujeto legal; la crítica al concepto de naturaleza desde la inteligencia filosófica del norte global (abordado desde una perspectiva post-colonial); y la relación aporética del tiempo-espacio constitutivo de la modernidad, en vista a restablecer el lugar de una utopía basada en la defensa del territorio y la naturaleza.

Palabras claves: Naturaleza, modernidad, imaginarios de lo indígena, post-colonialidad, contemporaneidad, violencia epistémica

DECOLONIZING NATURE: QUESTIONS, TENSIONS, CONTRADICTIONS AND UTOPIAS

Starting from the premise of a current process of politicization of nature, this article intends to investigate the complex articulation between discourses based on imaginaries of indigenous livelihoods, nature and modernity. The text develops the inherent tensions of the discursive appropriation of an imaginary of the rights of nature as a political, symbolic and utopian field. The line of development of this article goes from the problematization of nature as legal subject; the criticism to the concept of nature from the philosophical intelligence of the global north (approached from a post-colonial perspective); and the aporetic relation of time-space constituent of modernity, in view to reestablish the place of a utopia based on the defense of the territory and nature.

Keywords: nature, modernity, indigenous imaginaries, post-coloniality, contemporaneity, epistemic violence

¹ Este artículo fue escrito en el marco de mi investigación actual sobre los impactos ecológicos y sociales de la mega minería en el norte de Chile, Región de Tarapacá. Este texto no presenta resultados empíricos, sino más bien, una contextualización y discusión sobre los elementos teóricos que hoy conforman el pensamiento andino. Dicho esto, también quisiera agradecer los valiosos comentarios de mi profesor guía de investigación Joerg Niewöhner, así como también los comentarios y sugerencias de Adina Dymczyk, Anna Heitger, Beril Ocakli, Jelena Große-Bley y Jorge Vega, como partes del grupo de lectura y discusión sobre temas de-coloniales y post-coloniales asociados al instituto de investigación IRITHESys, Universidad Humboldt de Berlin.

² Chileno, Universidad Humboldt de Berlin. E-mail: scornejopuschner@gmail.com

Introducción

La radical contemporaneidad de la humanidad es un proyecto.
Fabián: 1983: XI.

Tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas.
Boaventura de Sousa Santos 2013: 22.



Quisiera introducir este ensayo comentando dos acontecimientos históricos en los que el debate sobre los modelos de desarrollo alternativos ha adquirido formas políticas y jurídicas específicas. En ellos se establecen discursos políticos y filosóficos como alternativas al extractivismo y al post extractivismo. Me refiero a la elección de Evo Morales como primer presidente indígena de Bolivia en 2005 y a la introducción de la nueva constitución política de Ecuador en 2009. Ambos regímenes políticos basados en una visión profundamente crítica de la historia del desarrollo de América Latina. Ideológicamente se han articulado los ideales críticos al sistema capitalista desde la tradición de la izquierda con nociones alternativas de vida anclada a otra valoración de la naturaleza y el tan discutido “desarrollo” de los países “en vías”. Considero aquí que estas expresiones, tanto desde su dimensión eco-política e ideológica, no constituyen acontecimientos aislados, sino que deben enmarcarse interpretativamente en resonancia con las perspectivas postcoloniales y la crisis ecológica que atraviesa nuestro planeta.

El documento *El vivir bien como respuesta a la crisis global* publicado por el Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia (2009), permite conocer los fundamentos filosóficos que ofrecen una alternativa diferente al capitalismo. El plan explica la demanda de "la construcción de una estrategia y un ‘plan de lucha’ para defender la vida y salvar a la humanidad, para proteger a la Madre Naturaleza, y para hacer posible la subsistencia y la preservación de nuestro planeta Tierra.” (MRE 2009: 11). El documento vincula varias crisis que hoy en día dominan el espectro global: el cambio climático, el agotamiento de los recursos naturales, la crisis del agua, la crisis de la producción de alimentos, el fin de la era de la producción de energía barata, la crisis financiera mundial y la "crisis de los tiempos", todas crisis amalgamadas que representan un diagnóstico de la "crisis mundial" (MRE 2009: 14-15). Estas múltiples crisis nos pueden conducir a un colapso ecológico y social global. Responsables han sido los modos de producción y desarrollo capitalistas y socialistas, "que dan prioridad al crecimiento rápido y dan prioridad

a la acumulación colectiva e individual de riqueza, todo ello en respuesta al consumismo desenfrenado e insaciable y a la explotación cada vez más irresponsable de los recursos naturales" (MRE, 2009: 16). Este modelo es por consiguiente el gran responsable. Para ello, una visión indígena del mundo es una alternativa seria a un diagnóstico en el que las diferencias entre "pobres" y "ricos" no vienen a ser la única prioridad, por lo tanto habrá que mirar más allá de la promesa de "desarrollo":

En este panorama, ya no es suficiente luchar por liberar a las naciones empobrecidas de la opresión y explotación de los países enriquecidos, por liberar al Sur del Norte, luchar por la independencia y la soberanía nacional frente al imperialismo. El problema principal ya no es la "pobreza" del Sur, el problema es la mal entendida "riqueza" del Norte, el consumo creciente y excesivo para lo cual ya no basta un solo planeta, ya que el empobrecimiento del Sur y el enriquecimiento del Norte avanzan paralelamente a la destrucción de la naturaleza. (MRE 2009:17).

Ya no se trata de si el capitalismo o el socialismo son las únicas alternativas, o si se debe dar preferencia al desarrollo sostenible sobre otras formas de desarrollo. Desde la perspectiva del gobierno boliviano de ese tiempo, las contradicciones inherentes al capitalismo no pueden ser resueltas. El carácter mesiánico y enfático de este documento es claro: "Un cambio cósmico es inminente. [...] un cambio de época, un amanecer imparable de nueva vida, identidad y restauración del poder". (MRE 2009: 18-19). Contra una cultura de muerte, opresión y explotación la filosofía indígena se dirige como una alternativa civilizadora.

Desde distintas esferas del conocimiento se ha intentado comprender las conexiones culturales entre el extractivismo como modelo específico de desarrollo y las consecuencias e incertidumbres en sus diversas dimensiones políticas, sociales, ambientales y culturales. Desde la ecología política, la teoría postcolonial y la crítica latinoamericana se ha dado cuenta de la tensión entre modelos globales y civilizatorios, los cuales giran en torno a la capacidad de dar respuestas y generar alternativas a estas crisis que tienden a re-ensamblar el mundo desde una narrativa de la catástrofe (Kozlareck, Rösen & Wolff 2012). Ante este escenario, los discursos actuales como "Buen Vivir" no sólo son una expresión de una apropiación y articulación poscolonial de diferentes elementos, de discursos políticos y ecológicos, sino que sobre todo proporcionan información sobre los imaginarios eco-políticos de otras formas de relaciones *naturaleza-cultura*, los cuales no solo son posibles de ser imaginadas y pensadas en estos contextos poscoloniales y neoliberales, sino que dan cuenta del carácter urgente de una proyección futura con sentido, un horizonte utópico. Por eso su carácter mesiánico es extremadamente interesante, lo que nos lleva a las siguientes preguntas rectoras que guiarán nuestras reflexiones e investigación: ¿Es posible salir del esquema de

desarrollo capitalista basado en el modelo colonial del "west and the rest" (Hall 1992)? ¿Cómo deberían ser las alternativas "locales" que se dirigen contra este esquema? ¿Estos discursos acaso debieran ser tomados en serio en vista a la actual era del cambio climático y el Antropoceno?

Sin embargo, este campo discursivo no está exento de problemas en su aplicación práctica, porque en ambos casos, Ecuador y Bolivia, funcionaban como base filosófica –más bien ontológica–, en la que se recogen estas visiones alternativas, traducidas a través de programas estatales. Para abordar este campo, en primer lugar, se intentará explicar el discurso de los "derechos de la naturaleza" en relación con su crítica de un modelo occidental de desarrollo; en segundo lugar, se intentará captar la dimensión histórica del concepto de modernidad, en la cual se produce una especie de "desplazamiento temporal" a través del cual se logran concebir nuevos horizontes utópicos; en tercer lugar, estos discursos se relacionan con la apropiación de un concepto "occidental" y "moderno" de la naturaleza, tema que será abordado para llamar la atención sobre las diversas contradicciones inherentes a estos discursos y contra-discursos. Finalmente sostendremos que estas contradicciones son parte del efecto aporético de la gramática moderna, de la cual se intenta zafar, pero que nutre gran parte de su contenido. En este sentido ocurre, lo que Stuart Hall llamó *articulación*, una formación discursiva en la cual convergen discursos desde distintos registros epistémicos, ontológicos y semióticos para conformar una unidad discursiva (Hall 2010; Morley & Kuan-Hsing 1996) que puede parecer contradictoria, pero no por ello ineficaz.

La naturaleza como "sujeto legal"

El discurso de los "derechos de la naturaleza" (DdN) muestra cómo los conceptos cosmológicos autóctonos pueden utilizarse, apropiarse y redefinirse en la era postmoderna actual. Incluso si la "naturaleza" es de-construida y criticada hoy en día como una "invención occidental" (Leiss 1974; Latour, 2007; Morton 2007), esta apropiación muestra una paradoja fuertemente inherente a nuestra situación específica de una era post-colonial en la que los sujetos des-colonizados comienzan a flamear sus propias banderas y enardecer sus propios discursos. Ya que la naturaleza no solo se convierte en un campo en disputa entre posiciones realistas y constructivistas (Soper 2005) sino que al desplazarse espacialmente hacia el espacio latinoamericano, demuestra nuevas tensiones y fricciones inherentes (Tsing 2005). Aun así ante los llamaos DdN, acontece lo que el científico social mexicano Enrique Leff denominó "re-apropiación de la naturaleza", como expresión de un proceso que estas medidas legales pretenden conducir. En este proceso, la modernidad como proyecto ontológico y epistemológico está vinculada a las

condiciones económicas asimétricas norte-sur del capitalismo globalizado. La modernidad es, por lo tanto, una amalgama sociopolítica, una formación ontológica y epistemológica, en la que todas las posibles relaciones se basan finalmente en la dominación y la explotación de la naturaleza (Leiss 1974; Adorno & Horkheimer 1998). Sin embargo esto ya es concebido casi como un lugar común de la articulación crítica entre modernidad y capitalismo. Aun así, el punto de partida de esta crítica se dirige al carácter autodestructivo de la apropiación capitalista de la naturaleza, ya que el impulso progresivo de crecimiento tiende a destruir su misma base material y ecológica (Acosta 2010) Como señala la activista india, Vandana Shiva: “Cuando la economía va en contra de la ciencia de la ecología, resulta en una mala gestión de la tierra, nuestro hogar.” (Shiva 2019: 7. Traducción del Autor). En los primeros años del discurso del desarrollo sostenible, *Limith of Growth*, abordó precisamente este problema, arguyendo que el impulso de crecimiento no puede ser sostenido a largo plazo en vistas a las condiciones ecológicas del planeta. No obstante, el discurso tecnocrático se centró en alternativas cada vez más "nuevas", "mejores" y "más eficientes" para no tener que abandonar el mantra central del capitalismo, basado en el crecimiento económico. Así, el problemático "núcleo" de la explotación imparable de la naturaleza permaneció intacto. Como observa Wolfgang Sachs: "El desarrollo sostenible exige la conservación del desarrollo, no la conservación de la naturaleza" (2015:35). De esta forma críticas al capitalismo se han articulado ya desde una “doble visión”, desde la explotación de los seres humanos y la explotación de la naturaleza (Polanyi 2012; Marcuse 1970). Doble visión que ha encontrado su desarrollo en campos tan diversos como la ecología profunda, la ecología política, la teoría del mal-desarrollo y la teoría de la dependencia. Aproximaciones que pueden dar forma a perspectivas muy variadas en Latino América, históricamente moldeados por nuestro pasado colonial y la violencia epistémica. Desde ese posicionamiento es que se buscan constituir alternativas ecológicamente realistas y socialmente justas.

Es posible sostener que en el Ecuador, los derechos de la naturaleza (RdN) se hayan basado en una visión esencialista de la naturaleza en relación con las necesidades humanas. En su ideario, la naturaleza ya no debe subordinarse a las necesidades humanas, ya que su propio "derecho a existir" se aplica independientemente de valores humanos (Campaña 2013; Acosta 2010). De esta forma, la naturaleza debe portar su propio derecho a existir. Sin embargo, Acosta comenta que esto no significa que la naturaleza deba existir de manera “intacta”, sino que el reconocimiento de sus derechos debe respetar sobre todo los ecosistemas y las comunidades que dependen de estos ecosistemas (Acosta 2010:22). Esto resuena con lo que ha sostenido Martinez-Alier en cuanto a la dependencia ecológica que algunos grupos de personas

tienen frente a su entorno ambiental, una ecología de los pobres, frente a un ideario ecológico “del norte” (que tiende a defender la conservación de una naturaleza “prístina”) (Martinez-Alier, 1992; Martinez-Alier & Guha 2000). Los derechos de la naturaleza deberían, por lo tanto, sustentar diversas formas de justicia, contribuyendo de esta forma a la justicia ambiental y social. En este sentido, este complicado esfuerzo legal está dirigido a ampliar los derechos humanos porque, desde esta perspectiva “no moderna”, la naturaleza se relaciona dialécticamente con la satisfacción de las necesidades humanas. Por consiguiente, los derechos de la naturaleza y los derechos humanos no son condiciones opuestas, sino que se apoyan mutuamente, a su vez que pretenden contrastar jurídico, material y filosóficamente con la visión moderna y capitalista de la naturaleza, que en la práctica insiste en su carácter de reservorio de recursos naturales que esperan solo ser extraídos por procedimiento técnicos e industriales³. La antropóloga Elizabeth Povinelli (2016) utilizó una metáfora para denotar el simbolismo extractivista de acuerdo a una lógica biopolítica del capital. La figura biopolítica del *deserto* viene a conformar el imaginario socio-técnico de lo posible. Bajo esta idea, el capitalismo como máquina es profundamente vitalista, ya que es generadora de vida (Cooper 2008; Sibilía 2009). Respecto de su ciclo productivo, que formaciones geo-ontológicas adquieren nuevo valor ontológico, se vuelven así partes de un ciclo productivo y entran así a la historia de la (re)producción humana. El desierto es la metáfora para denotar un espacio donde la vida como productividad que aún no es realidad, puede emerger. Pero la vida como cuestión política es parte constitutiva de un espacio fronterizo que se desplaza continuamente inscribiendo el flujo de capital en materializaciones que dejan efectos. Tal juego de oposiciones vida/muerte suelen ser frecuentes en las luchas y resistencias locales ante proyectos extractivos o de energía (OCMAL). Pero a diferencia del imaginario biopolítico del capitalismo tardío, lo que en las resistencia latinoamericanas se realza no es la vida inyectada por el capital, para despertar una potencial capacidad productiva, el “germen” biopolítico de todo proyecto orientado hacia la extracción y nuevas formas de generación de riqueza (Cooper 2008; Rifkin 1999; Shiva 2003,) sino los efectos de la destrucción de ecosistemas y culturas basadas en el lugar (Martinez-Alier 1992, Escobar 2010b). En el fondo se juegan dos concepciones de vida con distintos grados de aceleración e intensidades.

³ Respecto a este imaginario que en Chile, por ejemplo, la cuestión de los derechos de la naturaleza no ha sido un debate de mucha envergadura, más bien permanecen ancladas en las críticas al extractivismo y post extractivismo de tipo progresista. En ese país la situación normativa y legal está provocando la constante fragmentación territorial y ecológica de los territorios indígenas en pos de su inclusión en nuevos procesos extractivos, sean estos desde silvicultura, agroindustrial o minería.

En Latinoamérica la base filosófico-normativa de este nuevo escenario de valores debe enmarcarse en el contexto de la filosofía andina del "Buen Vivir". Los llamados "derechos de la naturaleza" tratan de inhibir la apropiación y mercantilización capitalista de la naturaleza mediante medidas constitucionales, protegiéndola así de la insaciabilidad del capital. Sin embargo, en diversas declaraciones de algunos teóricos, esto sólo se entiende como el comienzo de una transición civilizatoria a otro orden social. La argumentación sostiene que una sociedad basada en los derechos de la naturaleza no sólo debe establecer un enfoque epistemológico diferente de la naturaleza (es decir, una "comprensión no moderna"), sino que también exige que en su relación con ella, el ser humano se sitúe en un mismo nivel de valor (Acosta 2010, 2012). De acuerdo con esto, las materias primas y otras riquezas sólo deben ser extraídas de manera limitada. Lo que significa, por un lado, que los recursos naturales deben ser considerados como tesoros finitos y, por otro, que los "límites" deben ser reconocidos de acuerdo a sus ciclos "naturales" para, de esta manera, asegurar la vida en la tierra. Para garantizar aquello, la naturaleza no debe ser explotada hasta el infinito en vista de su "conservación" y sustentabilidad real. Pero el reconocimiento de estos límites naturales y la conformación de la vida humana respetando estos límites son cruciales para la idea de una Tierra futura (Ávila 2011). El llamado biocentrismo contrasta así fuertemente con un antropocentrismo occidental predominante (Acosta 2010; Gudynas 2011). Parte de la literatura que trata del extractivismo señala una heterogeneidad de diferentes elementos locales-globales los que son movilizados discursivamente y que pueden conformar respuestas y alternativas a tomar en serio. El mantra del desarrollismo es así contestado desde distintas esferas de la cultura intelectual y activista en Latinoamérica y tiende a colocar otro dinamismo a las viejas oposiciones izquierda-derecha (Gudynas 2012; Zibechi 2011). Sin duda la naturaleza se ha vuelto un asunto político (Escobar 2009; Cornejo & Durán 2018) o quizás siempre lo ha sido (Shapin & Shafer 1985; Latour 2007). Pero hoy sin duda, las distintas críticas, cuestionamientos y emergentes alternativas surgen como posibles respuestas a una crisis civilizatoria mayor. Lo interesante de muchas de estas ideas es la dimensión utópica de una coexistencia diferente, que se basan en ciertos imaginarios de antiguos valores indígenas. La filosofía del "Buen vivir", en que se basa gran parte de la argumentación a favor de los derechos de la naturaleza, funciona como una articulación entre las "viejas" y "nuevas" ideas y conceptos, tanto pre-modernos y modernos de la naturaleza. Estas se expresan en esta filosofía de manera interesante y no poco tensa. De esta forma, se postula un imaginario a-crítico de una supuesta relación armoniosa de los pueblos indígenas y su ambiente, por ejemplo de los pueblos indígenas precolombinos (Sánchez 2012). También la ecuación discursiva de un concepto occidental de la naturaleza con puntos de vista indígenas como "Pachamama" o "Madre Tierra" no está

exenta de contradicciones. Sin embargo, éstas son inmanentes a los procesos de traducción a partir de los cuales estos mismos términos se relacionan, adquiriendo significados similares y homologables. Ninguna traducción resultará perfecta. Siempre habrá un exceso insuperable (De la Cadena 2016; Viveiro De Castro 2013). En muchos casos "naturaleza" no es un concepto específico en las cosmovisiones indígenas, ya que basan su mundo en diversas relaciones ontológicas hombre-cosmos que no pueden reducirse al supuesto metafísico de una naturaleza externa y universal (Escobar 2009; Descola & Palson 2001; Latour, 2007). ¿Por qué, no obstante, se utiliza el concepto de "naturaleza" en estos discursos como un elemento "positivo" de los valores indígenas? Sabemos, que sin embargo en la filosofía del "Buen Vivir" se intenta oponer a una visión del mundo "moderna", "capitalista", "patriarcal" y "dualista", más bien acorde con lo que Escobar llamó una ontología "orgánica" de la naturaleza (Escobar 1999, 2009). El problema es que todos estos entendimientos se encuentran saturados por las condiciones coloniales, poscoloniales y capitalistas que han configurado las relaciones históricas y semióticas entre occidente y "el resto". Sólo a través de ellas se han hecho posibles tales visiones alternativas de la relación entre el ser humano y la naturaleza; por así decirlo, este marco histórico refleja las condiciones de su posible existencia. Esto no pretende evocar un determinismo histórico, sino llamar la atención sobre la dimensión histórica de esta formación del discurso. En estas articulaciones los imaginarios de lo "indígena", no sólo están asociadas con una conciencia ecológica "moderna", sino que también se articulan discursivamente reapropiándose de elementos ajenos a su registro semiótico. Pero estas formaciones discursivas y alianzas tienen expresión empírica y pueden rastrearse en diversas partes del mundo, evidenciando una complicada relación entre comprensiones "universales" y usos locales (Tsing 2006; 2010). Lo que deseo resaltar es que bajo esta articulación, "naturaleza" y "Pachamama" se conforman y relacionan como dos concepciones "similares" que se apoyan mutuamente a nivel de semiosis. No entraremos aquí a la problemática de la fascinación occidental de lo "puro" y lo "auténtico", barra de medir, con la que muchas veces se tiende concebir un ideario de cultura indígena, sin tomar en cuenta su historia, *dynamis* y capacidad transformativa. Sin embargo esto quedará implícito a lo largo de las siguientes secciones.

La crítica occidental del concepto de naturaleza desde una perspectiva poscolonial

¿Pero aún tiene sentido hablar de "naturaleza"? En otras palabras, ¿es teórica y metodológicamente justificable la utilización del término? A primera vista, abordar esta cuestión parece algo confuso, incluso ilógico. ¿Qué sentido común negaría que la naturaleza existe como tal? Es un signo de la situación intelectual de nuestro tiempo –el tiempo de la hipótesis de Gaia y del Antropoceno–, que esta

problematización tenga sentido en absoluto. No obstante, diversos enfoques teóricos han tratado de problematizar y de-construir los múltiples significados atribuidos a la naturaleza occidental y moderna. Pero incluso en estos enfoques de pensamiento crítico se hacen visibles las diferencias entre las ideas de un "Norte" y un "Sur" global.

En un ensayo de Horacio Machado (2016), el sociólogo argentino acusa a los pensadores europeos Eric Swyngedouw y Alain Badiou de negar la existencia de la naturaleza. Para estos autores, se entiende como un nuevo "opio para el pueblo" (Badiou) o como un "significante vacío y flotante" (Morton 2007; Swyngedouw 2011) que ambos autores atribuyen a un proceso de movilización de fantasías ecológicas en un capitalismo en avance. Swyngedouw siguiendo a Timothy Morton (2007) distingue tres acepciones del significado de naturaleza: el del significante vacío, el de fuerza de ley (o norma, con la cual se miden sus posibles desviaciones) y el lugar de la pluralidad de fantasías y deseos que se proyectan en torno a ella. Las tres articulan así el aspecto simbólico de un referente flotante que en su carácter escurridizo deviene en ideología. El aspecto determinante en toda su argumentación es el efecto despolitizador del término mismo: en el que la obsesión de mantener este concepto socavaría la posibilidad de ejercer políticas reales sobre ella. Siguiendo esta línea, Badiou y Swyngedouw, critican el discurso de la sostenibilidad en términos de un capitalismo verde que ignora las verdaderas causas de los problemas ecológicos actuales, a saber, el insaciable modo de producción capitalista en continuo avance. De esta forma se articulan visiones apocalípticas de su destrucción con un miedo esencialmente despolitizado, porque el discurso de la sostenibilidad estaría generando una figura de enemigo externo, desplazando así el valor agonístico de la propia política (Mouffe 2005). Pero según Swyngedouw, el problema no es la naturaleza "en sí misma" (sin negar su "realidad"), sino más bien su continua re-interpretación en diversos contextos del capitalismo contemporáneo. Las más diversas ideas de la naturaleza funcionan como un "significante vacío", siempre capaz de adaptarse semánticamente, ya sea en las más diversas variantes de los conceptos occidentales de naturaleza, ya sea como un garante ontológico de la ciencia o como una fuente orgánica de paisajes intactos y "salvajes" necesarios de protección y conservación (Robertson et al. 1996; Smith 2007, 2008; Castree 2001, 2002). En última instancia, la "naturaleza" sigue siendo "incomprensible", porque actúa como una especie de *móvil perpetuo*, ya que sus significados son erráticos y adaptables a nuevos contextos.

Esta crítica es del todo justificada, en vista del amplio abanico técnico del ambientalismo ecologista del norte que busca expandir y mejorar las soluciones expertas; es decir, substraerlas de la verdadera cuestión de la responsabilidad política. Pero aquí las tensiones referentes al concepto, sus materialidades, discursividades y sus valoraciones se hacen evidentes, como observa Kate Soper:

Sin embargo, mientras que los ecologistas tienden a invocar la "naturaleza" como un dominio independiente de valor intrínseco, verdad o autenticidad, la teoría y la crítica cultural posmodernista enfatiza su estatus discursivo, invitándonos a ver el orden de la "naturaleza" como existente sólo en la cadena del signifiante. La naturaleza se conceptualiza aquí sólo en términos de los efectos de la desnaturalización o la naturalización, y esta perspectiva deconstructivista ha dado lugar a numerosas lecturas culturales que subrayan la inestabilidad del concepto de 'naturaleza', y su falta de toda referencia fija (Soper 2005: 21).⁴

Más allá del ejercicio deconstructivo, las ideas de Machado se basan en un punto de vista estrictamente materialista, que a menudo es sostenido por los ecologistas políticos de América Latina y que tienen resonancia en el gran abanico de movimientos de resistencia en el sur global, que proclaman defender la naturaleza, el agua, el territorio y los ecosistemas. En general, se defiende el supuesto de que los movimientos sociales y ecológicos en América Latina son materialmente "reales" y que no pueden reducirse a una glosa abstracta o ideológica sobre un concepto de la naturaleza universal, sino que se basan principalmente en los fundamentos materiales de pueblos afectados, como en el caso de los pueblos indígenas contra los proyectos de extracción en América Latina.⁵ Esta yuxtaposición de una naturaleza material como base de la vida de ciertos pueblos y la crítica post-estructuralista teóricamente abstracta, no sólo da cuenta de una tensión inherente, como la discrepancia espacial (Europa-América del Sur), sino que también apuntan, especialmente en los contextos mundiales poscoloniales, a un giro temporal en vista de la llamada "creencia en la naturaleza". De este problema nos ocuparemos en el siguiente apartado.

Claramente la naturaleza constituye un exceso que no es posible abarcar desde la razón técnica (Beck 1991, 1996; Horkheimer 2007; Adorno & Horkheimer 1998). ¿Pero eso es razón suficiente como para abandonar el término? Aquí habrá que diferenciar los distintos niveles discursivos y materiales implicados en este problema. Aparte de que autores como Swyngedouw, Badiou o Morton critican duramente el

⁴ La traducción de todas las citas son responsabilidad del autor.

⁵ Véase los distintos observatorios ciudadanos preocupados de la materia: Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina (OCMAL); el Observatorio de Conflictos Ambientales (OCA) o también el Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (OLCA) entre otros organismos.

postulado de un capitalismo sostenible o verde, según Machado se complacen, sin embargo, en la falsa conclusión de que la naturaleza "como tal" no existe. Así la negación de su "realidad", termina por negar su estatus ontológico.

Las reflexiones de Morton y Swyngedouw son extremadamente reveladoras si se considera la actual "proliferación" de interpretaciones sobre lo que es y significa una naturaleza, a su vez basadas en diferentes prácticas, técnicas y direcciones políticas subyacentes. No obstante, Swyngedouw no dice cuestionar la naturaleza "como tal", sino sus concepciones siempre difusas, especialmente en lo que respecta a la sostenibilidad. Pero esto abre la brecha entre "discurso" y "realidad", ya anunciado en el denominado *giro lingüístico*, es decir, el problema de la representación (Kristeva 1998). Pero para entender siquiera algo de este debate, habrá que tomar en cuenta la vinculación confusa de conceptos analíticos-empíricos y normativos de la naturaleza. Aquí se genera uno de las complicaciones mayores del término mismo: ¿La naturaleza es algo observable, por lo tanto un hecho empírico? ¿O más bien implica un comportamiento, una ley, una norma? Estas preguntas nos llevan a nadar en aguas occidentales llenas de peligrosas dicotomías. No por nada, escribió alguna vez R. Whilliams que el concepto de naturaleza es uno de los más complejos del lenguaje humano. Este puede ser definido por tres áreas de significado: 1. como la cualidad esencial de algo, 2. como fuerzas inherentes que deben dirigir o guiar el mundo y el mundo de los hombres o ambos al mismo tiempo, y 3. como el mundo material (físico) como tal. (Whilliams 1985: 219).

Whilliams comenta que la relación entre las tres definiciones es general. Mientras que la primera da cuenta de una característica específica y singular de algo, 2 y 3 son definiciones abstractas pero también singulares. La definición singular y abstracta claramente es convencional pero tiene una historia precisa, ya que el sentido de 2, provino del sentido 1. y se volvió abstracto porque estaba siendo pensada como una cualidad esencial o carácter ('essential quality or character'). Luego Whilliams sostiene: "La naturaleza abstracta, la fuerza esencial inherente, se formó así por la asunción de una única causa principal, incluso cuando se contraponía, en la controversia, a la causa o fuerza singular más explícitamente abstracta de Dios". (Whilliams, 1985: 220).

Las reflexiones de Whilliams apuntan a una formación del pensamiento humano sobre la naturaleza, y la formación imaginaria de una naturaleza, singular y abstracta. Nos parece sugerir la idea que para que la

naturaleza haya de considerarse un universal que se ha ido conformando como entidad singular, es uno de los puntos que hoy en día se han puesto en duda en contextos como STS y la antropología (Latour 1983; 2001, 2007; Shapin & Shafer 1985; Viveiro de Castro 2013; Descola 2014). De ahí que se pueda derivar la gran confusión analítica que acarrea el término, ya que como “fuerza”, “ley”, y “carácter esencial de algo”, funciona a la vez como suposición normativa a la vez que realidad empírica. Nuevamente se hace evidente su carácter abstracto y a la vez real, expresado en múltiples registros semánticos. Sin embargo es justamente en este punto, donde la semiótica converge con la materialidad de una realidad supuestamente “externa” y “real”, donde reside también la debilidad del argumento de autores como Latour, el que vincula la modernidad con la división semántica entre “naturaleza” y “cultura” (y todas las demás oposiciones), justamente su expresión semiótica, desvinculada de lo real (y por tanto, se sigue, también de “lo político”). Y este es también uno de los argumentos críticos que Machado achaca a los pensadores europeos mencionados arriba.

¿Cómo entender entonces esta vinculación con lo real, sin fetichizar o ideologizarla? Lo que nos importa aquí señalar son cambios y representaciones temporales que, quizás sin querer, crean una vez más divisiones entre las nociones modernas y no modernas. No obstante, hay que destacar que ya se han hecho intentos críticos desde del norte global para investigar la influencia humana en el mundo “circundante”, con respecto a sus posibles consecuencias desconocidas e impredecibles. De esta forma convergen conocimiento, riesgo, incertidumbre e impactos de la acción humana sobre su entorno. Bajo esta premisa, el filósofo esloveno Slavoj Žižek ha sostenido que la ecología se ha convertido en un importante dispositivo ideológico. Su diagnóstico de la situación mundial se basa en el empeoramiento de las desigualdades a escala mundial, en el cual la visión del mundo proyectado desde la ecología está fuertemente saturada por la desigualdad de las formas modernas de conocimiento.

El problema es que no podemos confiar ni en la mente científica ni en nuestro sentido común –ambos refuerzan mutuamente la ceguera del otro. La mente científica aboga por una fría valoración objetiva de los peligros y riesgos involucrados, cuando no es efectivamente posible tal valoración, mientras que al sentido común le cuesta aceptar que una catástrofe pueda ocurrir realmente. La difícil tarea ética es, por lo tanto, "desaprender" las coordenadas más básicas de nuestra inmersión en nuestro mundo de vida: lo que normalmente servía como recurso a la Sabiduría (la confianza básica en las coordenadas de fondo de nuestro mundo) es ahora LA fuente de peligro. (Žižek 2008).

La propia ecología se convierte en parte de un juego post-moderno, entre las evaluaciones de riesgo, peligro e incertidumbre. Sin embargo, vivimos en una época en la que ya no tenemos la misma confianza en las modernas instituciones del conocimiento. El creciente control de la naturaleza inherente al proceso técnico y progresivo de la modernidad ya ha sido abordado por autores tan disímiles como el filósofo anti-moderno Martin Heidegger y el sociólogo alemán Ulrich Beck. "El concepto de 'destrucción del medio ambiente' corresponde al del 'gueto de la pobreza'. Ambos pretenden lo que está a punto de convertirse en imposible: la exclusión, la extinción de las "consecuencias" en los centros de la sociedad moderna". (Beck 1996:90) La relación problemática entre riesgo, incertidumbres y consecuencias ambientales son determinantes en los trabajos de Beck y la idea de lo "gigantesco" en Heidegger. Las consecuencias de los fenómenos inesperados no sólo vuelven una y otra vez, amenazantes, proyectándose como sombras del progreso técnico, sino que también son parte integral del mismo proceso de conocimiento que los produjo en primer lugar. Pero obviamente Beck no está pensando en los efectos de la mega minería en el extremo sur global, sino en los desastres ecológicos provocados por la energía atómica como en el caso de Chernobyl. Lo que Žižek describe como la ideologización de la ecología parece ser el contrapunto de lo que Beck había descrito hace unos años como modernidad reflexiva. "Las teorías de la modernización reflexiva no son nostálgicas. Están imbuidos del conocimiento de que el futuro no puede ser entendido, y existió dentro del marco conceptual del pasado." (Beck 1996: 25). El núcleo de la visión de Beck sobre modernidad reflexiva reconoce que el "conocimiento occidental" debe entenderse no sólo en su interdependencia tecnológica y la consecuente aparición de nuevos riesgos, sino que este conocimiento está sujeto a ciertos límites epistemológicos en su orientación hacia el futuro. Los riesgos conectan sin duda con nuevas incertidumbres. Pero al otro lado del hemisferio planetario, los efectos de una economía global adquieren expresiones locales en formas de impactos directos: destrucción de los territorios, contaminación del agua, fragmentación de las comunidades, etc. En Latinoamérica la incertidumbre ha sido formada por la experiencia de desastres potenciales y reales. Esto también se relaciona con la pérdida de confianza en la institución moderna de la ciencia. Más allá de las valoraciones discursivas, cuando la modernidad como proyecto y sus formas de conocimiento se reconozcan en crisis, ¿cómo entender entonces este recurso a la "naturaleza como tal"? ¿Vivimos hoy una vez más un momento de nostalgia?

Utopía y Re-trotopía desde una perspectiva post-colonial

A las preguntas anteriores les sumamos otras: ¿Tratamos realmente con problemas que son "modernos"? Preguntas sobre preguntas y claramente aquí se abren más de lo que se realmente se responde. Después

de todo, fue la modernidad la que primero trajo las distinciones entre lo "viejo" y lo "nuevo", "moderno" y "no moderno" y las ancló profundamente en nuestra conciencia del tiempo y espacio (Ingold 2000; Fabian 1985). Ello también requirió una base ontológicamente sólida, cuyo depositario ha sido llamada "naturaleza". Pensar "progresivo" o "utópico" significa moverse en una concepción progresiva del tiempo, con relativa confianza en que el futuro se verá mejor que el pasado (expresión del ideario desarrollista). En cambio, la nostalgia está vinculada al deseo de un pasado "mejor" y que, lo que una vez fue, siempre fue mejor. En Europa esta perspectiva se asocia más bien a la crítica reactiva del romanticismo y hoy en día, una vez más, a los movimientos reaccionarios de una ultraderecha nacionalista (Bauman, 2017). Pero desde una perspectiva poscolonial, el tiempo se convierte en un problema político en sus contextos constitutivos e imaginarios a través del posicionamiento imaginario de los sujetos y las culturas atravesadas por esas historias. Esto expresa lo que el antropólogo Johannes Fabián describió como tiempo tipológico, en términos de la jerarquización de diferentes conceptos de tiempo.

Los tiempos tipológicos subyacen a calificaciones tales como pre alfabetizado vs. alfabetizado, tradicional vs. moderno, campesino vs. industrial [...] a través de este uso, el tiempo puede despojarse casi totalmente de sus connotaciones vectoriales y físicas. En lugar de ser una medida de movimiento puede parecer una cualidad de los estados; una cualidad, sin embargo, que está distribuida de manera desigual entre la población humana de este mundo. (Fabian 1983: 23).

Si queremos tomar en serio la crítica poscolonial de un concepto de la modernidad, en vista de las diferentes nociones del tiempo que están situadas espacialmente y diferenciadas por ciertas características culturales, conviene aquí seguir el núcleo del argumento de Fabian: tratar la negación de la simultaneidad de sujetos no-occidentales como un problema filosófico y antropológico (Fabian, 1983). Sin embargo, la noción de los diferentes conceptos del tiempo en sí mismo se basa en un "tiempo naturalizado": "Es el tiempo naturalizado-espacializado el que da sentido a la distribución de la humanidad en el espacio" (Fabián 1983: 25). ¿Pero qué pasa si la noción epistémica de la naturaleza ya no proporciona un punto de referencia para clasificar "todos los demás" conceptos temporales? ¿Qué pasa si un nuevo utopismo surgido en los países postcoloniales, realiza afirmaciones universales? Como hemos explicado anteriormente, la idea del "Buen vivir" articula precisamente esta afirmación de ser una "alternativa

civilizatoria”, en la que, sin embargo, habrá cabida para otras ontologías.⁶ (Sousa Santos 2014^a; Escobar 2010^a, 2014; Kothari et al. 2019).

Para abordar este problema, se necesita un análisis de la traducción, que en la investigación etnológica actual es un componente importante del tratamiento reflexivo de los "otros" y de la pretensión de tomar en serio las construcciones utópicas de éstos (Fabián 1983; De la Cadena 2016; De Castro 2010). Si intentamos comprender nuestra "temporalidad" en toda su dimensión histórica post-colonial, no hay manera de evitar la modernidad como un problema semiótico, temporal, epistémico y político. ¿Acaso este sería un primer paso necesario, para comprender el conocimiento moderno y el no moderno simétricamente, es decir, en su simultaneidad e igualdad epistémica (Latour 2007)? Tanto J. Fabián como E. Wolf ya habían examinado críticamente las diferentes temporalidades de las culturas "modernas" y "no modernas" hace algunas décadas. Investigando así el supuesto de base histórica y epistémica, de que los pueblos indígenas están sujetos a un ciclo de tiempo diferente y, por lo tanto, no son un componente de la "historia" en el sentido moderno (Wolf 1982; Fabian 1983; Said 2013). Sin embargo, las actuales consecuencias ambientales de todo tipo, causadas por la constante explotación de la naturaleza, nos muestran lo absurda que es la suposición de que la modernidad y la no-modernidad no sólo están separadas espacialmente sino también temporalmente. Nos remite a la difícil cuestión de imaginar al ser humano siquiera como especie, como inclusión biopolítica de una *humanitas* (Esposito 2009). Pero este mismo imaginario es en sí mismo también efecto del pasado colonial. El problema de la temporalidad forma parte de la posición subordinada del pensamiento no occidental (Said 2013; Hall 1992, 2010). Chakrabarty denominó a este proceso "historicismo": "El historicismo planteó así el tiempo histórico como una medida de la distancia cultural (al menos en el desarrollo institucional) que se suponía que existía entre Occidente y el no-Occidente". (Chakrabarty, 2007: 7). La diferencia que Stewart Hall describió como "the west and the rest" (Hall 1992) es posible de interpretar no únicamente como dimensión de una desigualdad espacial, sino también en su dimensión temporal: Estas "otras naciones" se encuentran encerradas en la "sala de espera" de la historia. "Eso era lo que la conciencia historicista era: una recomendación a los colonizados para que esperaran." (Chakrabarty, 2007:8). Esta expresión de "infantilismo político" se aferra imaginativamente a la supuesta falta de educación política de los colonizados y de esta manera también

⁶ Aquí debo comentar que creo firmemente, que desde la posición subordinada de lo indígena no existe un afán de generar una contra-hegemonía, a pesar que se recalcan sus diferencias culturales como "alternativas civilizatorias". Debo agradecer la aclaración y discusión sobre este punto al grupo de estudio sobre temas de-coloniales.

define su "peculiaridad no moderna". De esta manera las formaciones espaciales y temporales articulan un espacio de zona gris, un "aún no", el cual históricamente ha configurado la violencia simbólica hacia el colonizado.

Pero si consideramos el problema actual de las perspectivas contemporáneas y utópicas, podríamos tratar de echar luz sobre el problema de la modernidad... una vez más. El sociólogo polaco Zygmunt Bauman, trata en uno de sus últimos libros el actual surgimiento de fuerzas reaccionarias en Europa, basado en el resurgimiento de filosofías del valor del pasado. El libro de Bauman arroja otra luz a la relación entre utopía y concepciones temporales. Como se ha indicado anteriormente, la cuestión de la representación de la naturaleza desde un punto de vista histórico no está exenta de problemas, porque el surgimiento de nuevas utopías en América Latina es también una reacción al pasado colonial y a la historia en curso de la manipulación y explotación post extractivista de la naturaleza. El desarrollo y el progreso siguen siendo los protagonistas de este drama, pero como muestran los crecientes proyectos extractivistas en la región, este "sueño" aún no se ha agotado plenamente. El "desarrollo" sigue siendo el gran leitmotiv que mantiene unidos de forma imaginativa los más diversos hilos del crecimiento económico, la política, la ecología y la sociedad (Sachs 2015). En este contexto, ¿cómo podemos entender el actual surgimiento de populismos nacionalistas, de derechas o de izquierdas a la vanguardia de los estados nacionales latinoamericanos? Lo que le va a suceder a la naturaleza o a las materias primas hoy en día sigue estando moldeado por la ideología del desarrollo e interpretado críticamente en la noción del "Consenso de los Commodities" (Svampa 2012). Por lo tanto en América Latina, la visión del futuro siempre ha ido acompañada con su necesidad material anclada en la "riqueza" natural de un continente saqueado. Un continente que desde la cultura crítica reclama su propia soberanía respecto al mercado globalizado y los poderes imperiales.

Según Bauman (2017), en Europa la nostalgia es un componente importante en el surgimiento de nuevas "retrotopias" que también es observable en una sociedad post-extractivista como América Latina, pero con efectos muy distintos. No obstante, habrá que distinguir entre lo que Bauman describe como una especie de giro nostálgico europeo, de un "giro" latinoamericano, en términos eco-territorial (Svampa 2012). En Europa donde las fronteras imaginarias, nacionales e identitarias de la inclusión y exclusión articula la insatisfacción política y la inseguridad social con nuevos imaginarios peligrosamente nacionalistas, mientras que en América Latina surgen utopías basadas en imaginarios indígenas del lugar, de los territorios, de la naturaleza. De esta forma los *derechos de la naturaleza* pueden entenderse como

una forma de apropiación estatal de algunos aspectos de la filosofía andina. Pero la traducción de la filosofía indígena al lenguaje de los estados modernos sólo podría entenderse en términos de fuerzas conservadoras o reaccionarias. Sin embargo, si se consideran los *derechos de la naturaleza* como una "solución moderna" a un "problema moderno", uno queda pronto atrapado en una temporalidad homogénea en la que filosofías emergentes solo pueden ser clasificadas como "reaccionarias" o "progresistas". (Como el Angelus Novus de Walter Benjamin, sólo puede mirar al pasado con "horror" mientras que el viento del desarrollo lo arrastra cada vez más hacia adelante: ese viento que llamamos "progreso".) Desde esta problemática articulación entre la utopía y las ideologías de desarrollo, desde la perspectiva de las estructuras económicas subordinadas, sólo se puede "retroceder" a las filosofías de vida pre-modernas del pasado. América Latina se encuentra moldeada por su historia colonial, por una temporalidad "occidental", y de esta manera ligada a una visión del mundo unidimensional, concebible únicamente hacia un "adelante" o un "atrás". Siguiendo el pensamiento de Bauman, también en América Latina podemos observar varios de los elementos discursivos que caracterizan nostálgicas retrotopías. Pero insisto, que nuevamente su efecto es muy diferente al de Europa, ya que es un rasgo histórico y constitutivo de la desigualdad y dependencia tanto económica como epistémica (Wallerstein 2015; Gunder-Frank, Santos 2014^a, 2014b, Dussel 2014). Básicamente, el evolucionismo unilateral del siglo XIX, en el esquema de barbarie vs. civilización (popularizado en América Latina por Sarmientos), ha sido siempre un importante símbolo del "atraso" cultural, epistémico y económico de América Latina. Pero hablar de "atraso" siempre supone un referente temporal relativamente fijo. ¿Qué ocurre entonces cuando este referente comienza a desplazarse?

A pesar de las inconsistencias evidentes del tiempo lineal, estas formas de un concepto moderno y lineal del tiempo también son compartidas por los científicos sociales latinoamericanos. En referencia a la articulación discursiva de "Buen Vivir", "naturaleza" y "Pachamama", y en todo su idealismo de un anterior estado armonioso de relaciones ecológicas, el antropólogo Sánchez Parda llama a la adopción de estas filosofías de vida indígenas una especie de "vuelo mental". Según Parda, estas construcciones discursivas funcionan como una especie de mitologización de los estilos de vida no modernos, cuya pretensión es proporcionar respuestas alternativas a los problemas del avance del capitalismo. Con una aguda retórica marxista, Parda no sólo critica la vaguedad de las ideas en las que se basa el argumento de los *Derechos de la Naturaleza*, sino que incluso acusa a éstas de una glosa ideológica reaccionaria y hasta antirrevolucionaria. A través de esta retórica, comenta Parda, desde una concepción romántica del pasado,

el mundo vuelve a "encantarse". Pero como observa Walter Dignolo (2005) este problema de la temporalidad desde una perspectiva poscolonial, también mantiene cautiva a la izquierda. Para Dignolo, por lo tanto, el pensamiento de-colonial es sobre todo una metáfora de una manera diferente de la visión del mundo moderno y colonial. Este camino constitutivo de una visión del mundo descolonizada, es abordado hoy por diversos teóricos y filósofos (Dussell 1983; 2008, Castro Gómez 2005; Escobar 2012; 2014), en vistas a construir un proyecto conjunto de independencia epistemológica (Santos 2014a). Las contradicciones entre imaginarios indigenistas y el marxismo tiene raíces históricas, pero el problema central de cómo se entienden y evalúan las filosofías indígenas desde "fuera" nos lleva de nuevo a las estructuras de desigualdad epistémica post-coloniales:

"Los argumentos de los diferentes pueblos indígenas basados en las relaciones espirituales con el universo, el paisaje y las piedras, rocas, insectos y otras cosas, vistas y no vistas, han sido argumentos difíciles de manejar o aceptar para los sistemas de conocimiento occidentales. Estos argumentos dan una indicación parcial de las diferentes visiones del mundo y de las formas alternativas de llegar a conocer y de ser que aún perduran en el mundo indígena. Los conceptos de espiritualidad que el cristianismo intentó destruir, luego apropiarse, y luego reclamar, son sitios críticos de resistencia para los pueblos indígenas. Los valores, las actitudes, los conceptos y el lenguaje incorporados en las creencias sobre la espiritualidad representan, en muchos casos, el contraste y la marca de diferencia más claros entre los pueblos indígenas y Occidente. Es una de las pocas partes de nosotros mismos que Occidente no puede descifrar, no puede entender y no puede controlar... todavía". (Tuhiwai Smith 2012: 78)

El argumento de Tuhiwai Smith es que las actuales visiones del mundo "ancestral", cosmopolitas y espirituales de los sujetos indígenas complican la comprensión desde una "perspectiva occidental". Aunque hoy en día la "naturaleza" se asocia con otros elementos discursivos, elementos que pueden pertenecer a otros registros ("Pachamama", "Buen vivir" o "Ancestralidad") en pos de construir alternativas políticas y utópicas. Pero estas requieren de elementos relativamente "fijos" que permitan un discurso y resistencias relativamente coherentes. Pero una vez más los portavoces intelectuales occidentales están trabajando desde ese lado de la historia vencedora, a una supuesta "vanguardia", en pos de implementar una ética deconstructiva. El resultado es una aparente radicalidad discursiva de estos teóricos, pero que socavan la eficacia de los elementos ahora politizados en las movilizaciones de ese otro "tiempo" y "espacio". En este sentido, estas críticas resultan ser profundamente postmodernas (probablemente sin pretender o querer serlo). Que las nociones conceptuales de "naturaleza" son un glosario ideológico que permite nuevas valoraciones en el capitalismo verde actual parece correcto desde

una perspectiva crítica al capital, pero también entendido desde su posición como crítica “del norte”. Especialmente desde la revaloración de la naturaleza a través de movimientos de conservación (Castree 2001; Smith, 2007) y la romantización capitalista de la naturaleza "salvaje" y “prístina” (Escobar, 1999, 2009). Sin embargo, el enfoque de Morton y Swyngedouw tiene dificultades para liberarse del sustrato discursivo post-estructural, basadas en investigaciones semióticas y lingüísticas. El resultado es, una vez más, un constructivismo extremo, en el que la naturaleza como concepto constituye naturalmente la gran "X", re-definible, cambiante y transformable según los intereses humanos, sean estos de índole material o discursiva.

Algunas reflexiones finales

Aquí tiene sentido preguntarse, si la "naturaleza" sigue teniendo cabida para las utopías orientadas al futuro. Porque parece que no hay soluciones fuera del marco temporal de la modernidad: o bien avanza hacia el futuro incómodo e incierto o bien vuelve a los "buenos viejos tiempos" (Bauman 2017). En vista a estas esquemáticas categorías es que la relación entre la utopía y el progresismo debe ser redefinida en cuanto a su marco temporal. El hecho de que las cosmovisiones indígenas se articulan hoy en día con visiones modernas de la naturaleza es signo también de un esfuerzo continuo por constituir una "ecología del conocimiento" (Star 1995) o un pluriverso en el cual tienen cabida distintas ontologías en la que estos valores "ancestrales" se puedan apreciar y evaluar según sus especificidades locales o globales, fragmentarias o estratégicas (Tsing 2005; 2010; Martinez-Alier & Guha 2000; Escobar 2014). Pero también dan cuenta de una comprensión de la modernidad que está alcanzando sus paradójicos límites. Por ello, me convengo cada vez más, que las respuestas a esta crisis no podrán provenir de Europa. Según la interpretación que aquí se ha intentado, si es queremos entender los "derechos de la naturaleza" como un proyecto utópico coherente, con la seriedad y respeto que se requiere y que merece, tendríamos que separarnos finalmente de este concepto occidental, lineal y homogéneo del tiempo. Ya que este nos obliga una y otra vez mirar atrás o mirar adelante, hacia una izquierda o derecha y, espero que todo este desarrollo haya apoyado el argumento que la re-politización de la naturaleza claramente exige ir más allá de estos horizontes de sentido. En un tiempo donde la desconfianza y la incertidumbre parecen articular respuestas políticas a un *Zeitgeist* fragmentario y a la vez globalmente conectado, que las resistencias y demandas requieren de ciertos elementos, por paradójicos que sean, para articular una respuesta y una alternativa (Hall 2014).

Por ello, para volver a la materia inicial del buen vivir, Chuji, Rengifo y Gudynas comentan acerca de este concepto, que a pesar de su diversidad semántica (observable a lo largo del territorio latinoamericano) este constituye una respuesta al concepto de progreso y la noción de una historia única y lineal. Es por tanto abierta a procesos temporales no-lineales, paralelos e incluso circulares. La articulación crítica del BV apunta de esta manera a la obsesión por el progreso, el crecimiento económico, el consumismo y la mercantilización de la naturaleza. Esta idea, como ya hemos señalado, articula complejos procesos reflexivos que buscan dar otra salida a la crisis atribuida no solo a los procesos materiales, (productivos, distributivos y consuntivos) del capitalismo global, sino también espirituales y discursivos de una epistemología fragmentaria de una realidad ecológica. "Expresa un cambio más profundo en el conocimiento, la afectividad y la espiritualidad, una apertura ontológica a otras formas de comprensión de la relación entre los humanos y los no humanos que no implican la separación moderna entre la sociedad y la naturaleza". (Chuji, Regifo y Gudinas 2019: 111).

Esta afectividad queda expresada en un reporte realizado por una comunidad indígena del norte de Chile, en la cual postulan una diferencia fundamental respecto a la epistemología occidental. El documento es una respuesta a un proyecto extractivo minero presentado en el sistema de Evaluación Ambiental chileno, procedimiento técnico requerido para fundamentar y legitimar el proceso extractivos mediante una caracterización del territorio, los ecosistemas y los grupos humanos que viven en él. Es a este dispositivo de conocimiento científico e interdisciplinario que la comunidad responde desde sus herramientas (su conocimiento y sus asesores). La comunidad sostiene que la lógica que impera en las epistemologías científicas que subyacen a estos proyecto se basan en el principio de contradicción y del tercero excluido (A es igual a A; B es igual a B y A no es igual a B). El problema que se destaca en estos Estudios Ambientales para promover y legitimar proyectos extractivos, es que siguiendo la línea de las normativas ambientales generan un conocimiento fragmentado de la realidad ecológica y cultural del territorio. Por ello, gran parte de las respuestas y críticas de las comunidades del sector giran en torno al punto de vista fragmentario, despolitizado y simplificado de las complejas realidades territoriales. El documento referido de la comunidad, sostiene que la "lógica indígena" en cambio, se basa en la *complementariedad*, el *principio de incertidumbre* y la *reciprocidad*, lógica que conlleva a una complejísima comprensión de los procesos ecológicos y territoriales que en términos filosóficos pueden ser referimos como "holísticos". De esta forma el extractivismo y el saber científico mercenario que lo constituye, intensifica la fragmentación cultural y territorial, transformando el territorio mientras anticipa sus efectos sin tomar en cuenta las

conexiones entre seres humanos y no-humanos. Por ello preguntas acerca de los efectos, el grado y alcance de los impactos medioambientales, terminan por ser simplificados y limitados a ciertas áreas geográficas sin conexión de unas con otras. Aquí la simplificación y delimitación territorial se debe entender como parte de un proceso de legibilidad estatal (Scott 1998) y un saber técnico altamente institucionalizado. En respuesta a estos procesos, la comprensión espiritual basada en la *complementariedad y reciprocidad* es sobre todo conectiva, relacional y amorosa. Estos aspectos de la filosofía andina ya han sido investigados por algunos pensadores sensibles (Milla 1983, 2004; Esterman 2009), los cuales han analizado el alto nivel de interrelación que la epistemología indígena andina integra en sus razonamientos, no únicamente respondiendo, de esta forma, a viejos dualismos occidentales, sino concretamente a los procesos de fragmentación socio-territorial llevadas a cabo por la ideología del desarrollo basada en el extractivismo. Pero en términos más generales, ocupamos este ejemplo para resaltar el contrapunto: las lógicas detrás de la conformación discursiva del Buen Vivir, como parte de la vivencia de una realidad territorial indivisible. Mientras los proyectos extractivos buscan delimitar los impactos trazando líneas arbitrarias de entre zonas geográficas hidrogeológicamente conectadas, las respuestas indígenas basadas en la experiencia del lugar indican lo contrario. Nuevamente el *desierto* aparece como figura y metáfora de imaginarios territoriales, socio-políticos y técnicos en disputa.

Referencias bibliográficas

Acosta A. (2010). Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza Reflexiones para la acción. *Revista AFESE* 54, Revista de la Asociación de Funcionarios y Empleados del Servicio Exterior Ecuatoriano. Disponible en: <http://www.rebellion.org/docs/117875.pdf>

_____ (2012). *La Naturaleza con Derechos Una propuesta para un cambio civilizatorio*. Junio 2012. Therightsofnatur.org: https://therightsofnature.org/wp-content/uploads/pdfs/Espanol/Acosta_DDN_2012.pdf

Acosta A. & Martínez E. (2017). “Los Derechos de la Naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible” *Rev. Direito e Práx.*, Rio de Janeiro, Vol. 08, N. 4, p. 2927-2961. DOI: 10.1590/2179-8966/2017/31220| ISSN: 2179-8966.

Adorno Th. & Horkheimer M. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.

Ávila Santamaría R. (2011). “El derecho de la naturaleza: fundamentos”. (p. 35- 75) Comp. Espinoza Gallego, Carlos & Pérez Fernández, Camilo. *Ministerio de justicia, derechos humanos y cultos. Subsecretaría de desarrollo normativo*. Quito.

Bauman Z. (2017), *Retrotopia*. Berlin: Suhrkamp.

Beck U. (1991). *Politik in der RisikoGesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____ (1996). *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp,

_____ (1998) “La política de la sociedad de riesgo”. *Estudios Demográficos y Urbanos* Vol. 13, No. 3 (39).

Bryant R. L. (2001). “Political Ecology: A Critical Agenda for Change?” (pp. 151-169) En: *Social Nature. Theory, practice and politics*. Castree, Noel & Braun, Bruce (edit.) Massachusetts/Oxford: Blackwel Publisher.

Campaña F. S. (2013) “Derechos de la naturaleza: ¿innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político?” *Iuris dictio* Año 13. Vol 15.

Castree N. (2001). “Marxism, Capitalism, and the Production of Nature.” (pp. 189-208). En: *Social Nature. Theory, practice and politics*. Castree, Noel & Braun, Bruce (edit.) Massachusetts/Oxford: Blackwel Publisher.

_____ (2002) “Socializing Nature: Theory, Practice, and Politics” (pp. 1-22). En: *Social Nature. Theory, practice and politics*. Castree, Noel & Braun, Bruce (edit.) Massachusetts/Oxford: Blackwel Publisher.

Castro-Gómez S & Grosvogel R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, IESCO-UC: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar

Chakrabarty D. (2007). *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, New York, Princeton University Press.

Cornejo S & Durán, A. (2018). “¿Políticas de la naturaleza o la naturaleza como política? Claves teóricas para repensar la relación de naturaleza y cultura.” *Revista de la Academia*. Vol. 26. P. 7-33 <https://doi.org/10.25074/0196318.0.1018>

Cooper M. (2008). *Life as Surplus. Biotechnology and capitalism in the neoliberal era*. Seattle and London: University of Washington Press.

De la Cadena M. (2016). *Earth Beings. Ecologies of practices across andinean worlds*. Durham and London: Duke University Press.

De la Cadena M. & Starn, O. (2010). “Introducción.” *Indigeneidades contemporáneas: Cultura, política y globalización*.” Lima: IEP/IFEA.

Demeritt D. (2001). "Being Constructive about Nature" (pp. 22-41). En: *Social Nature. Theory, practice and politics*. Castree, Noel & Braun, Bruce (edit.) Massachusetts/Oxford: Blackwell Publisher.

Descola Ph. (2014). *Die Ökologie der Anderen*. Berlin: Matthes & Seitz.

Descola Ph & Palson G. (edits.) (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México D.F. Siglo XXI.

Dussel E. (2014). "Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad. (pp. 283-330). En: *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses (Eds.) Madrid: Akal.

Escobar A. (1996). *Encountering Development. The making and unmaking of the third World*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press.

_____ (1999) "After Nature: Steps to an anti-essentialist political ecology." *Current Anthropology*. Vol. 40 1-30.

_____ (2009) *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología*. Contemporánea. Santa Fé de Bogotá: Cerec.

_____ (2010a) *Una minga para el postdesarrollo: Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

_____ (2010b) *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envivón Editores.

_____ (2014) *Sentirpensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.

Esposito R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona: Herder.

Esterman, J. (2009). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz: ISEAT

Fabian J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology make its object*. New York: Columbia University Press

Gudynas E. (2011). "Los derechos de la naturaleza y la construcción de una justicia ambiental y ecológica en Ecuador." En: Espinoza Gallego C. & Pérez Fernández, C (comp.). Quito, *Ministerio de justicia, derechos humanos y cultos. Subsecretaría de desarrollo normativo*.

_____ (2012) "Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo latinoamericano" *Nueva sociedad*. 237.

Hall S & Gieben, B (1992). *Formations of Modernity*. Cambridge: Open University Press.

- Hall S. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima, Bogotá: Envi3n.
- Horkheimer M. (2007). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Ingold T. (2000). *The perception of the environment. Essays of livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Kothari A., Salleh, A.; Escobar, A.; Demaria, F.; Acosta, A. (2019). *Pluriverse. A post-development dictionary*. New Delhi: Tulika Books.
- Kozlarek O., R3ssen J., Wolff E., (2012). *Shaping a Humane World. Civilisation-Axial Time-Modernities-Humanisms*. Bielefeld: Transcript.
- Kristeva J. (1998). *El lenguaje, ese desconocido*. Madrid: Fundamento.
- Latour B. (2001). *La esperanza de Pandora*. Gedisa, Barcelona. 2001
- _____ (2007) *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Leimbacher J. (1997). *NHG und Rechte der Natur. Kommentar zum Bundesgesetz 3ber den Natur- und Heimatschutz*, hrsg. v. Keller P., Zufferey M., J.-B. Fahrlander, K. Ludwig. Schulthess Polygraphischer Verlag, Z3rich: Sechstes Kapitel: NHG und Rechte der Natur, 119 ff.
- Leiss W. (1974). *The domination of Nature*. Beacon Press Boston, New York.
- Machado H. (2016). “Sobre la naturaleza realmente existente, la entidad “Am3rica” y los 3rigenes del capitaloceno. Dilemas y desaf3os de especie.” (pp. 205-230). En: Actual Marx/Intervenciones. Santiago de Chile: Lom
- Marcuse H. (1970) *El hombre unidimensional*. Barcelona. Seix Barral.
- Martinez-Alier J. (1992). *De la econom3a ecol3gica al ecologismo popular*, Barcelona: ICARIA.
- Martinez-Alier J. & Guha R. (2000). *Varieties of environmentalism*. London: Earthscan.
- Milla C. (1983), *G3nesis de la cultura andina*. Lima: Fondo Editorial C.A.P. Colecci3n Bional.
- Milla C. (2004). *Ayni*. Cochabamba: Amaru Wayra
- Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia. (2009) *El vivir bien como respuesta a la crisis global. Diplomacia por la vida*.
- Morley D. & Kuan-Hsing Ch. (1996). *Stuart Hall Critical Dialogues in Cultural Studies*. London & New York: Routledge.

- Morton T. (2007). *Ecology without Nature*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London.
- Mouffe Ch. (2005). *On the political*. London & New York: Routledge.
- Polanyi K. (2012). *La Gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México D.F.: F.C.E.
- Povinelli E. (2016). *Geontologies. A requiem to late liberalism*. Durham and London: Duke University Press.
- Rifkin J. (1999), *El siglo de la biotecnología*. Barcelona: Crítica.
- Robertson G., Mash M., Tickner L., Bird J. Curtis, B., & Putman T (1996). *Future Natural. Nature, Science, Culture*. London & New York: Routledge.
- Said E. (2013) *Orientalism*. London: Penguin Press
- Sánchez Parga J. (2012). *Discursos retroevolucionarios: Sumak Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos*. La hora. <https://lahora.com.ec/noticia/1101280759/discursos-retroevolucionarios-sumak-kawsay-derechos-de-la-naturaleza-y-otros-pachamamismos>
- Scott J. (1998). *Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed*, New Heaven: Yale University Press.
- Shiva V. (2003). *¿Proteger o expoliar? Los derechos de propiedad intelectual*, Barcelona: Intermón/Oxfam.
- _____ (2019) “Development for the 1 percent.” En: *Pluriverse. A post-Development dictionary*, Kothari A., Salleh A., Escobar A., Demaria F., Acosta A. New Delhi: Tulika Books
- Smith N. (2007). “Nature as accumulation strategy”. *Socialist Register*. Vol 43.
- _____ (2008) *Uneven Development. Nature, Capital and the Production of Space*. Athens/Georgia: University of Georgia Press.
- Sousa Santos B (2013) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago de Chile: Lom.
- _____ (2014) “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes.” (pp. 21-66) En: *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses (eds.) Madrid: Akal.
- Star S. L. (1995). *Ecologies of knowledge. Work and politics in Science and Technology*. New York: State University of New York Press
- Svampa M. (2012). *Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina*. OSAL/CLACSO. N°32.

- Swyngedouw E. (2011). "La naturaleza no existe. La Sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada." (pp. 41-66). *Revista Urban* 01.
- Soper K. (2005). "Nature/"nature"" (pp. 21- 35). En : *Future Natural. Nature, science, culture*, op. cit.
- Tuhiwai Smith L. (2012). *Decolonizing Methodologies Research and Indigenous Peoples*. London & New York: Zed. Books.
- Tsing A. L. (2005). *Fricctions. An Ethnography of global connection*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press.
- Viveiro de Castro E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz.
- _____ (2013). *La mirada del jaguar Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Wallerstein I. (2015). *Análisis de Sistemas-mundo. Una introducción*. México D.F.: Siglo XXI.
- Whilliams R. K. (1985). *A vocabulary of culture and society*, Oxford, Oxford University Press.
- Wolf E. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México D.F.: F.C.E.
- Zibechi R. (2011). El pensamiento crítico en el laberinto del progresismo. OSAL/CLACSO Año XII, N° 30.