

## INTRODUCCIÓN

Al lado del prefijo “trans” que para Joan Broudrillar marca nuestro tiempo, tenemos que considerar el prefijo “pos(t)” como emblemático de las ansiedades del presente (Lins-Ribeiro, 2003:42).

Usar el prefijo *post* en el título lleva implícito el riesgo que el potencial lector tome una posición antes de leer el texto, ya sea de prevención o de interés por lo que esto puede llegar a significar. En nuestra experiencia hemos compartido con dos tipos de personas: las que rechazan todo aquello que contenga el prefijo *post*, lo cual quizás está asociado a la prevención a lo nuevo, a lo raro, a lo otro; y las que por el contrario tienen un interés especial por todo lo que lleve este prefijo, algunos con conocimiento de causa u otros porque les suena provocador. Debido a que le hemos dado un papel central a esta sílaba del latín, vale la pena aclarar en qué sentido la entendemos. Para nosotros lo *post*, en este caso es la necesidad de reevaluar un paradigma o de pensar por fuera de este porque ya no es suficiente y porque comporta fallas que lo hacen fácilmente criticable desde la teoría y desde la práctica. No obstante, es una intensión porque lo *post* no trabaja sobre terreno firme, sino sobre la exploración de lo que aún no está definido y en este sentido es riesgo e incertidumbre. En tal medida, no se debe tener miedo a la aleatoriedad, a la exploración ciega y a la transformación. Si ese no es su caso, es mejor que centre su atención en

las claras y precisas reglas de las políticas transnacionales como el desarrollo sostenible. Si quiere tomar el riesgo, lo invitamos a que siga leyendo.

## **Un lugar para enunciar: antropología, desarrollo y alter-representaciones**

[...] el especialista en salvajismo está en una situación difícil. No sabe cómo resolverla. Su modelo favorito ha desaparecido o, cuando lo encuentra, rehúsa posar como se espera que lo haga. El etnógrafo examina sus herramientas y encuentra que su cámara es inadecuada. Más importante aún, su campo de visión parece borroso. Pero necesita volver a casa con una foto. Lluve afuera y los zancudos están comenzando a picar. Desesperadamente, el desconcertado antropólogo quema sus notas para crear un momento de luz, mueve su cara hacia la llama, cierra sus ojos y, sosteniendo la cámara con sus manos, toma una foto de sí mismo (Trouillot, 1991:35-36).

Las personas y las cosas están cada vez más fuera de lugar (Clifford, 1995a:20).

Antes de dar paso a la discusión sobre la sostenibilidad como artefacto de producción de representaciones sobre el Otro (alter-representaciones) y de colonialidad, consideramos apropiado hacer una pequeña reflexión sobre por qué hacerlo en el marco de la antropología. Para iniciar esta discusión habría que adoptar o proponer, aunque sea de manera provisional, una idea de lo que es la antropología, para lo cual tomaremos los siguientes puntos de partida. Inicialmente podemos entender la antropología como el conjunto de individuos, sus prácticas y productos que otros individuos en posiciones de poder dicen que es antropología y para lo cual se valen de ciertas normas tradicio-

nales y de características que históricamente se han considerado inherentes a la práctica antropológica (cf. Fabian, 1983; Bourdieu & Wacquant, 1995). Por ejemplo, aceptar que existe algo que se denomina “cultura” que caracteriza los aspectos inmateriales de un grupo humano, considerado aceptablemente aislado o conservado, que esa cultura es describable e interpretable, que esa descripción puede ser capitalizada para el conocimiento y/o administración del Otro y que se pueden formar sujetos para que desarrollen estas actividades. Complementariamente se puede proponer que la antropología produce una serie de discursos y prácticas subordinadas a relaciones simbólicas, de producción y de poder (Foucault, 1991) que determinan qué es antropología y quién es antropólogo (Clifford, 1995b). Así podemos decir que el antropólogo es aquel individuo perteneciente a la tradición intelectual moderna-occidental, que se forma profesionalmente como antropólogo y que es reconocido por las instituciones modernas como el único capacitado para sistematizar y administrar la alteridad. Finalmente, puede deducirse de manera general que la antropología es la reflexión y la producción de conocimiento universal sobre el Otro o una cosmopolítica –un pensamiento geopolíticamente específico, que se proyecta como universal– de la alteridad Occidental (Lins-Ribeiro, 2006). Esta cosmopolítica moderna ve al Otro como si se ubicara en otro tiempo: es un discurso alocrónico, “una ciencia sobre otro hombre en otro tiempo” previo al de los modernos (Fabian, 1983:146).

Pero ¿qué pasa cuando el Otro está en casa y en el mismo tiempo, cuando está en todos los puntos cardinales o cuando se diluye en todas partes?, ¿cuando es llamado cyborg o híbrido?, ¿qué pasa con la institucionalidad y demarcación de la antropología y del ser antropólogo cuando ideas y prácticas que los definen, como el concepto de cultura o el método etnográfico, ya no son de uso exclusivo de los círculos antropológicos y se

tornan en arenas movedizas (cf. Kuper, 2001)? En ese momento la antropología, aquella cosmopolítica de la alteridad Occidental, pierde el cronotopo<sup>1</sup> que le permitía viajar en el tiempo a través del espacio, como lo muestra Fabian (1983). En ese momento los ojos del antropólogo se nublan y al frotarlos para aclarar la visión aparecen otros y él mismo, haciendo representaciones de otros y de ellos mismos, pues los puntos de referencia se han disuelto y lo distante ahora puede ser cercano y viceversa. En ese momento la antropología deja de representar y trata de entender las representaciones, emerge una antropología de la(s) antropología(s) (Clifford, 1991, 1995b; Lins-Ribeiro & Escobar, 2008).

Pero no sólo los antropólogos hacen representaciones del Otro, sino todos aquellos que, empleando diversos “lentes” (discursos, cosmopolíticas, teorías), ven y describen aquello fuera de su orden, fuera de lo mismo, lo extraño, lo que no encaja en su totalidad/mismidad, es decir, la alteridad que en la tradición moderna-colonial es entendida como desorden total o parcial (p. ej. locura, salvaje). Lo otro, al ir en contra del orden, debe ser controlado, dominado, ordenado. Esta forma de ver la diferencia sustenta u origina los imperios y sus colonias, con sus respectivas cosmopolíticas implantadas a través de diferentes medios, además de la fuerza física (Foucault, 1991, 2005). Estos imperios deben mantenerse en el tiempo, deben ser perpetuos o, como se dice en la actualidad, deben ser sostenibles. Los imperios y sus proyectos coloniales cuentan con una serie de cosmopolíticas que los sustentan, por ejemplo, las ideas de superioridad y privilegio epistémico y ontológico, como el Cristianismo, la Ilustración y en épocas más recientes, el Desarrollo y la Sostenibilidad.

Lo anterior permite ubicarnos para realizar la discusión sobre la sostenibilidad como un artefacto productor de alter-representaciones, lo cual servirá como punto de partida para generar un

---

1. “Un conjunto o escena que organiza el tiempo y el espacio en una forma total representable” (Clifford, 1999: 38).

marco de análisis sobre cosmopolíticas transnacionales como el desarrollo sostenible (en adelante DS) y la sostenibilidad.

Este ensayo teórico surge de dos fuentes principales: el proyecto de doctorado “Cosmopolíticas ambientales y paisajes multiétnicos: discursos y prácticas sobre el desarrollo sostenible en un escenario multi-étnico/económico” y el proyecto de doctorado “Semillas, poder y discurso: el proceso de recuperación de semillas de Quinoa, en el Corregimiento El Rosal, Municipio de San Sebastián- Cauca”; los cuales abordaron etnográficamente el efecto y la transformación de cosmopolíticas transnacionales como el desarrollo sostenible y la nutrición. En la medida en que el componente etnográfico no requería de un desarrollo amplio del componente teórico (ver Martínez-Dueñas, 2016, 2012a, 2012b, Perafán, 2013; Perafán & Martínez-Dueñas, 2016, Martínez-Dueñas & Perafán, 2017), decidimos compilar en este texto los argumentos teóricos que permitieron analizar críticamente dichas cosmopolíticas transnacionales, concretamente la del desarrollo sostenible y la sostenibilidad. Para esto hemos agrupado el documento en dos grandes bloques. En el primero, abordaremos las nociones de naturaleza y cultura y cómo han sido tratadas en antropología para entender la base epistémica de las alter-representaciones en el marco de los discursos ambientales y de la sostenibilidad (Capítulo 1). En un segundo bloque, se hace evidente cómo la política transnacional del desarrollo sostenible es inherente al pensamiento moderno, lo cual lleva consigo una poderosa carga colonial (Capítulos 2, 3 y 4). Finalmente, el texto presenta una reflexión que invita a explorar en la cotidianidad, cómo estas intervenciones contemporáneas están siendo consumidas, transformadas o rechazadas por los diferentes actores locales (Capítulo 5).

Queremos expresar nuestro agradecimiento a la Universidad del Magdalena, la Universidad del Cauca, al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), a COLCIENCIAS y a la

Universidad de California-Davis por el apoyo brindado para desarrollar nuestros estudios de doctorado. Al Doctorado en Antropología de la Universidad del Cauca por ofrecernos un enriquecedor nicho académico donde fue posible construir las reflexiones que presentamos en este texto, especialmente en los seminarios orientados por: Cristóbal Gnecco, Marisol de la Cadena, Gustavo Lins-Ribeiro, Arturo Escobar, Santiago Castro Gómez, Astrid Ulloa, Margarita Chávez, Myriam Jimeno, María Clemencia Ramírez, Martha Zambrano, Enyo Barreto, Joanne Rappaport, Jairo Tocancipá-Falla, Antonio Figueroa, José Luis Grosso, Claudia Briones, Alejandro Haber, Guillermo Pérez y David Gow. Versiones preliminares de este documento fueron discutidos con los estudiantes de los cursos Fundamentos en Antropología y Naturaleza y Cultura del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena.

# 1. NATURALEZA Y CULTURA: CARTOGRAFÍA DE ENFOQUES TEÓRICOS EN ANTROPOLOGÍA

Los temas del ambiente y el desarrollo han sido abordados por diferentes corrientes antropológicas que exploran qué es Naturaleza y la relación entre la naturaleza y la cultura (Cárdenas, 2016, 2007; Escobar, 1999 y 2005; Milton, 1997; Descola y Pálsson, 2001). Es por esto que hemos llamado a este apartado cartografía de enfoques, puesto que ofrece una carta de navegación sobre las diferentes formas de entender la naturaleza y su relación con la cultura desde la antropología. Así mismo, esto nos dará un contexto epistémico para ubicar también el Desarrollo Sostenible (DS) del cual nos ocuparemos en capítulos posteriores.

**Naturaleza ↔ Cultura**

Para iniciar el proceso cartográfico es necesario ubicar los polos de referencia donde nos ubicaremos, con este fin a continuación presentamos una

reflexión sobre uno de los aspectos que determina la forma de entender el mundo de los modernos: la separación de la naturaleza y la cultura (Cárdenas, 2016; Latour, 2007, 2004a, 2004b; Escobar, 2010, 2005b; Descola, 2005). Profundizamos en esta dicotomía porque determina las políticas ambientales y con base en esta división se produce la reconfiguración o actualización del desarrollo como respuesta a la crisis ambiental (cf. Sachs, 1996; Escobar, 1999; Serje, 1999).

Desde muy temprano en la historia del pensamiento moderno nos hemos preguntado por la relación entre lo material y lo espiritual, por lo inmanente y lo trascendente, por la naturaleza y la cultura. La forma de entender estas dicotomías ha sido atravesada por relaciones sociales, económicas y políticas de las diferentes épocas; lo que ha dado origen a diversas relaciones entre los seres humanos y la naturaleza.

La filosofía ha sido uno de los campos del pensamiento humano interesados en abordar la relación entre la Naturaleza y el Ser Humano. Al respecto, Ángel-Maya (2001) hace un recorrido por la transformación del concepto de naturaleza desde la filosofía jonia hasta la filosofía moderna. Los jonios fueron posiblemente los primeros en plantear la idea de naturaleza. Para ellos esta era autónoma, es decir, regida por sus propias leyes, no dependiente de algo trascendente. La naturaleza al responder a sus propias leyes, se transforma permanentemente y el mundo, por tanto, deviene a través de lo cíclico y no de lo lineal, lo que implica la conciliación entre los contarios como la vida y la muerte. Lo anterior no significa que el cosmos esté sumido en el caos, ya que existe un orden que puede ser devalado (*logos*) (Ángel Maya, 2001:5-45).

La visión jonia de la naturaleza se rompe con los planteamientos de Platón, para quien la naturaleza responde a una inteligencia trascendente. Solo el alma, la razón de un ser que no es material, que trasciende, es quien puede organizar el mundo o haberle

dado el orden que conocemos. Lo físico depende de una voluntad divina. Tenemos entonces una “realidad dependiente y sometida, que no tiene finalidad en sí misma, sino que responde a causas finales establecidas desde afuera” (Ángel Maya, 2001:55). Se establece por lo tanto la ruptura entre el alma y el cuerpo, entre materia y espíritu. En este sentido, la naturaleza carece de autonomía y de importancia, ya que “nada existe por sí mismo y para sí mismo. Todo obedece a fines que le han sido impuestos desde fuera” (Ángel Maya, 2001:49). Esta visión de la realidad se generalizaría en el pensamiento occidental. Desde Platón y posteriormente con Descartes se establece el dualismo entre cuerpo y alma, así como entre naturaleza y cultura; dicotomías que determinan el pensamiento moderno, que permiten explicar el mundo independiente del sujeto que lo explica, pero especialmente ubica al ser humano en un estatus de superioridad sobre las cosas de la naturaleza y, por tal motivo, no es solo su deber dominarlas, sino entenderlas como un mecanismo de superación.

Se podría decir que en el pensamiento moderno-occidental han preponderado los enfoques dualistas para entender o representar a los humanos y los no humanos (Naturaleza) (cf. Descola & Pálsson, 2001; Descola, 2005), donde podemos distinguir al menos dos grandes tendencias: 1) el dualismo disyuntor, cuya lógica es dividir para entender (Escobar, 2005b), separando fundamentalmente la naturaleza de la cultura (Latour, 2007); y 2) la unidualidad (Morin, 1983), donde lo natural/biológico y lo cultural/social se entienden como fenómenos que se entrelazan y que son interdependientes (Cárdenas, 2007; Morin, 1983; 1997; Maturana & Varela, 2003 [1984]). A este razonamiento Morin (2001: 347-348) lo ha llamado dialógica, el cual se entiende como

[...] Unidad compleja entre dos lógicas, entidades o instancias complementarias, competidoras o antagonistas que se alimentan la una de la otra, se complementan, pero también se oponen y se combaten. Se distingue de la dialéctica Hegeliana.

En Hegel, las contradicciones encuentran su solución, se sobrepasan y se suprimen en una unidad superior. En la dialógica los antagonismos permanecen y son constitutivos de las entidades o fenómenos complejos.

Desde esta perspectiva, el ser humano no puede reducirse ni a la naturaleza ni a la cultura, ya que este ser emerge de la interacción entre las dos, a la vez que las categorías o representaciones de la naturaleza y la cultura son una construcción del ser humano. Si bien podemos considerar la unidualidad como un tipo de monismo, la diferencia entre monismo y unidualidad radica en que en los diferentes pensamientos monistas la dicotomía naturaleza y cultura no existe, pues estas categorías o palabras hacen parte exclusiva de la episteme moderna (ver Descola, 2005, 2011).

Augusto Ángel Maya (2001:75) cita a los jonios para ubicar, temporalmente, el inicio de la reflexión dialógica sobre el cosmos, la naturaleza o la realidad:

[...] Anaximandro va más allá [que Tales y Anaxímedes]. No solamente encuentra que la realidad tiene raíces inmanentes, sino que descubre que no es posible definir dichas raíces en forma unilateral, porque la realidad misma es contradictoria. La vida se genera de la muerte y la justicia de la injusticia, así como el día de la noche. La realidad, por tanto, no tiene un solo límite, ni está amasada de una sola sustancia, sino que es un continuo sucederse en el que los contrarios se reemplazan en forma indefinida.

Esta reflexión, con un antecedente de cerca de 2500 años de antigüedad, evidencia una concepción semejante a la de Morin (2001). La cita que sigue nos reafirma el anterior planteamiento:

[...] Unos años más tarde Heráclito de Éfeso llevó estas conclusiones a su límite más audaz. Heráclito ve a la naturaleza como un inmenso ser en movimiento. Se trata en realidad de