Construir un NosOtros con la tierra

Directorio Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

José Rodolfo Calvo Fonseca
Rector

Ricardo Paniagua Rodas
Secretario General

Flor Marina Bermúdez Urbina
Secretaria Académica

Clara Luz Miceli Méndez
Directora del Instituto de Ciencias Biológicas

Directorio Academia Nacional de Educación Ambiental

Felipe Reyes Escutia
Presidente

Luz María Nieto Caraveo
Vicepresidenta

Javier Reyes Ruíz
Vocal Académico

Directorio Universidad de Guadalajara

Miguel Ángel Navarro Navarro
Rector General

Carmen Enedina Rodríguez Armenta
Vicerrectora Ejecutiva

José Alfredo Peña Ramos
Secretario General

Carlos Beas Zárate
Rector del Centro Universitario de Ciencias Biológicas y Agropecuarias

Elba Aurora Castro Rosales
Coordinadora de la Maestría en Educación Ambiental

Construir un NosOtros con la tierra

Voces latinoamericanas por la descolonización del pensamiento y la acción ambientales

Felipe Reyes Escutia
(coordinador)

UNICACH
ANEA
ACADEMIA NACIONAL DE EDUCACIÓN AMBIENTAL
ITACA

Esta publicación se hizo en colaboración del Cuerpo académico UDG 49 Educación Ambiental para la Sustentabilidad.

Construir un NosOtros con la tierra. Voces latinoamericanas por la descolonización del pensamiento y la acción ambientales, de Felipe de Jesús Reyes Escutia (coordinador).

Primera edición: 2018

D.R. © 2018 Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1 Av. Sur Poniente 1460
C.P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
Tel. (961) 617 0400
ISBN: 978-607-543-031-7

D.R. © 2018, Universidad de Guadalajara
Juan Manuel,130, Zona Centro
C.P. 44100, Guadalajara, Jalisco, México

D.R. © 2018 David Moreno Soto
Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar
C.P. 13270, Ciudad de México
Tel. (55) 5840 5452
itaca00@hotmail.com
editorialitaca.com.mx
ISBN: 978-607-97922-3-7

Diseño de la cubierta: Natalia Rojas Nieto
Portada: Mapamundi centrado en América. Por Frees.
Imagen publicada bajo licencia de Shutterstock.

D.R. © RENÉ MAGRITTE/ADAGP/SOMAAP/MÉXICO/2017
D.R. © JOAQUÍN TORRES GARCÍA/VEGAP/SOMAAP/MÉXICO/2017

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

ÍNDICE

Prólogo
Rafael Tonatiuh Ramírez Beltrán 9

Parte I
Contra el dolor y el vacío de muerte
en la colonización, 15

Extractivismo epistémico:
del robo económico al robo epistemológico
Ramón Grosfoguel 17

Las instituciones como vehículos
de neocolonización
Javier Reyes Ruiz
Joaquín Esteva Peralta 37

Entre lo invisible y lo visible.
El lugar de las comunidades en la construcción
de conocimientos acerca de la naturaleza
Catherine Ramos García
Rowinson Méndez Sécue 63

Parte II
Por el dolor y el color de vida
en la descolonización, 109

Latinoamérica, laboratorio socio-ambiental
para la transformación civilizatoria
Víctor Toledo Manzur 111

Trazos en bucle para descolonizar
el pensamiento ambiental en clave sur.
Abya Yala: tierra en florecimiento, y *powaqqatsi*:
vida en transformación como Abya Yala: Buen Vivir
Ana Patricia Noguera de Echeverri
Jaime Alberto Pineda Muñoz 135

Sur, trópico y poesía contra la colonialidad
de la pobreza y el hambre.
Aprendizajes desde Chiapas en el abrazo,
la imaginación y el diálogo interculturales
Felipe Reyes Escutia 173

Parte III
Nosotros, educación y utopía, 211

Horizonte ontológico semiótico,
ambiente y educación
Alicia de Alba Ceballos 213

Interculturalizar la educación ambiental
para descolonizar el pensamiento
Rosa María Romero Cuevas
Carlos Razo Horta 237

PRÓLOGO

En su clásico libro *Sociología*, el investigador social inglés Anthony Giddens resume apresurada y límpidamente cuál fue el proceso histórico conocido como colonialismo:

> Desde el siglo XVII hasta comienzos del XX [sic] los países occidentales fundaron colonias en numerosas áreas previamente ocupadas por sociedades tradicionales, empleando su mayor fuerza militar allí donde se consideró oportuno [...] el colonialismo fue crucial en la transformación del mapa social y cultural del globo, tal como hoy lo conocemos (Giddens, 2000: 91).

Atribuimos en principio a lo sintético del texto –y no a la posición política del autor, buscadora de terceras vías ahí donde no existen– que en él no se problematicen o evidencien hechos relevantes de este colonialismo como la existencia y el grado de desarrollo cultural de inmensas civilizaciones anteriores a la llegada de la pólvora, la espada y la cruz; civilizaciones que fueron desaparecidas o por lo menos derrotadas, avasalladas o disminuidas a sangre y fuego por este afán de conquista y apropiación territorial, espiritual, cognitiva y ambiental en poco más de tres siglos. Este proceso histórico comenzó con el mercantilismo europeo y pasó necesariamente por las diferentes fases del capitalismo, siempre buscando rutas y mercados nuevos, fuerza de trabajo esclava y, sin lugar a dudas, concibiendo invariablemente la naturaleza como materias primas. El capitalismo es lo que es debido al colonialismo desplegado en África, Asia y América, como lo asegura Ramón Grosfoguel en el primer artículo incluido en el presente este libro.

Lo otro –las culturas originarias, que de tanta negación llamamos "otredades"– fue extinguido o sobrevivió, silencioso

pero tenaz, reducido a su mínima expresión: marginados, rechazados y explotados; vueltos migrantes permanentes; perseguidos, excluidos o depositados en el pasado, en el sincretismo que beneficia a los vencedores; relegados al lugar periférico de lo olvidable, de lo prescindible; ubicados en lo tradicional como primer peldaño de una escalera de la que nadie se debe acordar en el fulgurante –por lo menos como promesa– mundo moderno. Por eso es indispensable el NosOtros al que nos convoca desde su título el presente texto.

Tres preguntas empezaron a acosarme al iniciar la lectura de los capítulos de *Construir un NosOtros con la Tierra. Voces latinoamericanas por la descolonización del pensamiento y la acción ambientales*, libro coordinado por Felipe Reyes Escutia, impecable académico, sensible ser humano y actual presidente de la Academia Nacional de Educación Ambiental. Las dudas obsesivas eran las siguientes:

1) ¿El colonialismo y sus consecuencias son un pliegue de la historia ya superado en el tercer lustro del actual siglo XXI en América Latina –en un contexto donde ya no se vale pensar, estudiar o discutir el crecimiento, el desarrollo, la dependencia o la sustentabilidad y tan sólo cabe esperar (con mucha paciencia) que el mercado y quienes lo manejan (los dedos de la mano invisible) suban a la región sus reformas de beneficio individual, en un mundo ya sin contradicciones–?

2) O por el contrario, ¿el colonialismo se ha transformado en forma tan radical que económica, financiera e ideológicamente es parte de un proyecto de dominación y apropiación planetaria sin límites ni precedentes en la historia de la humanidad?

3) ¿Cuál es el papel que deben cumplir el pensamiento y la acción del ambientalismo científico ligado a causas populares en la región latinoamericana y particularmente en la educación ambiental, ante el muy nuevo y voraz colonialismo que modifica constituciones, opera políticas públicas, impone gobiernos, des-educa y manipula mentes, atropella democracias y alimenta conflictos bélicos, somete con paradigmas y dogmas, desaparece personas,

> usa y/o quebranta instituciones, se apropia de recursos que van desde la atmósfera hasta la fracturación de capas sedimentarias del suelo, pasando por la extracción de metales y otros minerales, todo lo cual transforma en forma rapaz y para siempre el entorno natural y social de los nuevos territorios coloniales?

Las respuestas a estas interrogantes comenzaron a brotar como agua de una cascada inagotable y sin freno en los diferentes artículos que estructuran el libro que ahora usted lee. Cascada que moja, humedece, empapa, baña y esclarece.

En las tres secciones que componen el texto está excelentemente representado el pensamiento latinoamericano ambiental en este momento crucial posmoderno, global, individualista, hedonista, a veces atroz y de límites visibles e inobjetables para diversas formas de vida que habitan el planeta. El propósito del libro es contundente: recuperar la reflexión colectiva sobre la descolonización y sus senderos desde la mirada crítica y propositiva del ambientalismo latinoamericano.

La primera parte, titulada "Contra el dolor y el vacío de muerte en la colonización", se inicia con un potente y bien fundamentado artículo de Ramón Grosfoguel sobre el extractivismo; describe el saqueo histórico de recursos y rastrea los fundamentos epistémicos y ontológicos de este concepto –el cual incluye la extracción de los saberes tradicionales–, y concluye que el extractivismo es un robo, un pillaje, esto es: un estilo de vida para unos cuantos.

Si alguna organización de la sociedad civil ha practicado en nuestro país la consigna de actuar localmente y pensar globalmente, y viceversa (pensar local y actuar global), ésa es el Centro de Estudios Ecológicos y Sociales, el cual tiene como cabezas, brazos, corazón y piernas a dos pensadores luminosos y afables: Javier Reyes Ruiz y Joaquín Esteva Peralta. En su lúcido y muy claro artículo documentan la inoperancia e ineficacia de las políticas de desarrollo y de las ambientales a lo largo de diversas gestiones de gobierno, particularmente en la región purépecha de Pátzcuaro, Michoacán, un microcosmos que revela esas insuficiencias y donde la concepción hegemónica de lo educativo, la intervención socio-ambiental,

los paradigmas verticales sordos y ciegos a la realidad social, así como el exceso de burocratismo se han manifestado innumerables veces. El recuento es exhaustivo y minucioso; lo que hacen estos imprescindibles ambientalistas es una disección anatómica que promueve la descolonización. Por fortuna, el artículo de Reyes Ruiz y Esteva Peralta todavía no es una autopsia de los ámbitos rurales, porque sugiere bálsamos que podrían devenir en remedio.

Por su parte, Catherine Ramos García y Rowinson Méndez Sécue reabren y nos introducen en el debate, de proporciones inimaginables, sobre la trayectoria y constitución tanto de algunas disciplinas científicas como del saber de los pueblos originarios que las siguen alimentando. Es un texto múltiple que no rehúye las argumentaciones relativas a la filosofía de la ciencia ni la polémica sobre los paradigmas; tampoco soslaya la importancia histórica de las expediciones científicas en Sudamérica y lo trascendente del conocimiento visible legítimo, pero pone de manifiesto la verdad de la invisibilización de los saberes tradicionales. El artículo sorprende por su fuerza descriptiva y su actualidad; debido a su capacidad narrativa y al modo como entreteje sus temas, el documento parece más un mural resplandeciente que un ensayo.

La segunda parte de esta obra, titulada "Por el dolor y el color de vida en la descolonización", se inicia con la reflexión de otro maestro y coleccionista de alteridades ambientales: Víctor Toledo Manzur. Este ecologista introduce una variante política en el viejo dilema entre reforma y revolución, dilema que para él ha sido rebasado por la condición actual de la sociedad. Considera del mismo modo que la llamada vía electoral tiene serios límites. Para proponer alternativas, Toledo hace un recorrido sobre dos territorios que le son propios: el de la modernidad y sus crisis, y el de lo tradicional y sus alternativas. Señala el sendero de la resistencia, la comunalidad y la nueva utopía con núcleos y enclaves poderosos que ya están brotando en muchas partes. Los modelos y los datos de su argumentación son de gran riqueza en el ensayo.

El libro, como cualquier otro que merezca ser leído, comienza un giro (¿bucle?) o una invitación poético-filosófica-sustentable a partir del texto de Ana Patricia Noguera de Echeverri y Jaime Alberto Pineda Muñoz. Con ellos el lenguaje adquiere el vigor de un faro que regala luz, que guía y modifica la ruta. El texto comienza con las ideas de los grandes pensadores que han nutrido la complejidad ambiental mundial, como Augusto Ángel, Morin y Serres. Pero no para ahí, sino que se dirige, desde el uso creativo de la pintura y de la referencia literaria, a la palabra hopi; del verso a la referencia erudita; de la cita de la novela a la trilogía fílmica *Qatsi;* de la guerra global a la sustentabilidad planetaria.

También de una riqueza y coloración desbordantes es el capítulo de Felipe Reyes Escutia. Su propuesta va igualmente hacia una descolonización trabajada en forma compleja y que incluye elementos como el diálogo de saberes, la pobreza y el sentido espiritual del ambiente. Su argumentación es sólida y arraiga en la belleza y el poder tradicional de la tierra que él decidió adoptar como lugar de residencia: el estado de Chiapas. El uso de modelos que estructuran lo que Reyes va sosteniendo es trascendental: un aporte más a la comprensión de la racionalidad ambiental, también desde lo comunitario.

La tercera parte, "NosOtros, educación y utopía", está constituida por dos prodigiosos artículos: el primero, de Alicia de Alba Ceballos, empieza con una descripción de lo ambiental en la región oaxaqueña La Costa, y como una espiral va retomando las constantes de su obra: una clara posición antiesencialista, la reflexión sobre lo educativo y las posibilidades y horizontes alternativos de la educación.

Por su parte, Rosa María Romero Cuevas y Carlos Razo Horta, inquebrantables educadores ambientales mexicanos, proponen descolonizar el pensamiento con una revisión profunda de nuestro saber –de hondas raíces occidentales– hasta lograr una real y sostenible interculturalidad.

Rafael Tonatiuh Ramírez Beltrán
Ciudad de México, 30 de julio de 2016

Parte I

CONTRA EL DOLOR Y EL VACÍO DE MUERTE EN LA COLONIZACIÓN

EXTRACTIVISMO EPISTÉMICO: DEL ROBO ECONÓMICO AL ROBO EPISTEMOLÓGICO

Ramón Grosfoguel[*]

El extractivismo sigue siendo uno de los procesos de explotación más problemáticos hoy día no solamente en América Latina sino en el mundo. El extractivismo es el mecanismo que vincula, en la división internacional del trabajo, la explotación de recursos y materias primas en la periferia –explotación cuyas consecuencias han sido nefastas para la vida de los trabajadores mineros, sus comunidades y el medio ambiente– con proyectos científicos como la Organización Europea para la Investigación Nuclear (CERN, por sus siglas en francés: Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire) en Suiza, con los chips de las computadoras y con los *iphones*. El extractivismo tiene consecuencias que no remiten solamente a la pauperización económica de los trabajadores mineros sino también a los procesos destructivos de la vida y la ecología planetarias.

A partir del colapso financiero de las bolsas de valores en 2008 y del ascenso de China con su necesidad de materias primas para su industrialización occidental-céntrica y ecodestructiva –la cual ha imitado tecnologías norte-céntricas–, los precios de los metales se elevaron a niveles nunca antes vistos. Esto ha producido una especulación financiera a través de las industrias extractivistas en las bolsas de valores del mundo con consecuencias ecológicas nefastas a nivel pla-

[*] Profesor asociado en Estudios Chicanos y Latinos del Departamento de Estudios Étnicos en la Universidad de California, Berkeley.

netario. Las consecuencias de ello van de la destrucción ecológica a la violencia usada para desplazar de sus territorios a seres humanos que en su mayoría son sujetos racializados y relegados a las "zonas del no-ser" del sistema-mundo.[1] Las víctimas de estos procesos en el mundo son los pueblos clasificados como no-occidentales; en el caso de América Latina son, fundamentalmente, poblaciones indígenas y "afros". Dicha violencia, ejercida por actores armados tanto públicos como privados, busca limpiar étnicamente los territorios para que las compañías mineras tomen posesión de la tierra y sus recursos, sobre todo cuando las comunidades no se venden por dinero y organizan resistencias a la destrucción extractivista.

Esta explotación extractivista no es nueva; se remonta a la expansión colonial europea en 1492. Como muy bien dice el ecuatoriano Alberto Acosta:

> El extractivismo es una modalidad de acumulación que comenzó a fraguarse masivamente hace 500 años. Con la conquista y la colonización de América, África y Asia empezó a estructurarse la economía mundial: el sistema capitalista. Esta modalidad de acumulación extractivista estuvo determinada desde entonces por las demandas de los centros metropolitanos del capitalismo naciente. Unas regiones fueron especializadas en la extracción y producción de materias primas, es decir, de bienes primarios, mientras que otras asumieron el papel de productoras de manufacturas. Las primeras exportan Naturaleza, las segundas la importan (2012: 2).[2]

Este sistema capitalista mundial que comienza con la expansión colonial europea de 1492, se constituye desde el comienzo en una división internacional del trabajo en centros metropolitanos y países periféricos donde unos exportan materias primas y otros exportan productos manufacturados. Sin la conquista de África, Asia y América no habría capitalismo

[1] Sobre el asunto de la violencia en la zona del no-ser, véase Ramón Grosfoguel (2011: 97-108).

[2] Todas las citas de Alberto Acosta (2012), referidas en este apartado, corresponden al artículo "Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición".

mundial. De manera que estamos hablando de un sistema que es a un tiempo capitalista y colonialista desde su nacimiento. Sin colonialismo y dominación colonial no hubiera habido mercado capitalista global. El colonialismo es constitutivo del capitalismo. Uno es inherente al otro. De manera que no habitamos en un sistema puramente capitalista. Habitamos un capitalismo histórico que es inherentemente colonial y, por tanto, racial. Esto último está implícito en el texto de Alberto Acosta. Continuemos con su definición de extractivismo:

> Para intentar una definición comprensible utilizaremos el término de extractivismo cuando nos referimos a aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación. El extractivismo no se limita a los minerales o al petróleo. Hay también extractivismo agrario, forestal e inclusive pesquero. En la práctica, el extractivismo ha sido un mecanismo de saqueo y apropiación colonial y neocolonial. Este extractivismo, que ha asumido diversos ropajes a lo largo del tiempo, se ha forjado en la explotación de las materias primas indispensables para el desarrollo industrial y el bienestar del Norte global. Y se lo ha hecho sin importar la sustentabilidad de los proyectos extractivistas, así como tampoco el agotamiento de los recursos. Lo anterior, sumado a que la mayor parte de la producción de las empresas extractivistas no es para consumo en el mercado interno, sino que es básicamente para exportación.

Así pues, el extractivismo significa la remoción de ingentes volúmenes de recursos naturales que no son procesados (o procesados limitadamente) para la exportación, y es mucho más que simplemente extracción de minerales o petróleo: se extiende a la agricultura, la pesca y los bosques. El extractivismo es el agresivo saqueo que vemos desarrollarse desde la época colonial hasta el neocolonialismo neoliberal de nuestros días. Se trata del despojo, el robo y la apropiación de recursos del sur global (el sur del norte y el sur dentro del norte) en beneficio de unas minorías demográficas consideradas racialmente superiores; minorías que componen el norte global (el norte del sur y el norte dentro del sur) y constituyen la élite capitalista del sistema-mundo. Peor aún, el extractivismo cumple un papel central en la destrucción de la vida en todas sus formas.

El extractivismo sigue al pie de la letra el concepto occidental-céntrico de "naturaleza". El problema con el concepto de naturaleza es que sigue siendo colonial: la palabra está inscrita en el proyecto civilizatorio de la modernidad. En otras cosmogonías la palabra "naturaleza" no aparece, no existe, porque no es objeto sino sujeto, y forma parte de la vida en todas sus formas (humanas y no-humanas). De modo que la noción de naturaleza es de suyo eurocéntrica, occidental-céntrica, y antropocéntrica. Es un concepto muy problemático porque implica la división entre sujeto (humano) y objeto (naturaleza); el sujeto (humano) es el que tiene "alma", vida, y todo lo demás es "naturaleza", es decir, un conjunto de objetos inertes, subordinados. Por consiguiente, sus formas de vida son inferiores a la humana y están inscritas en la lógica instrumental de medios-fines de la racionalidad occidental, donde la "naturaleza" se convierte en un medio para un fin. En resumen, en la cosmovisión dualista cartesiana –occidental-céntrica– lo humano es concebido como exterior a la naturaleza, y la naturaleza como un medio para un fin. Esta racionalidad –la de la destrucción de la vida– ha estado inscrita en la producción de tecnológica durante los últimos cinco siglos de modernidad; cualquier tecnología que se construya a partir de la noción occidental de "naturaleza" va a tener inscrita la racionalidad de la destrucción de la vida, ya que no ha tomado en cuenta la reproducción ni el carácter holístico de la vida. Por tanto, es una noción problemática de la colonialidad del poder, el saber y el ser.

Sobra decir que las cosmovisiones "no-occidentales" de las epistemologías del sur (De Sousa, 2010) no participan de esta visión dualista del mundo; por el contrario, tienen una noción holística de la diversidad dentro de la unicidad: una visión completamente distinta. En la visión holística no existe "naturaleza" sino el "cosmos" y todos estamos en el seno del mismo. Esto produce la racionalidad de que la vida humana no está fuera del sistema ecológico sino que es dependiente de otras formas de vida y de la naturaleza en general. La vida humana es concebida en el seno de la ecología planetaria; por lo tanto, si destruyes tu ecosistema te destruyes a ti mismo.

De manera que la ecología y sus diversas formas de vida y existencia no son un medio para un fin ulterior, sino un fin en sí mismo. Cualquier tecnología que se construya a partir de ese principio lleva dentro de sí la racionalidad de la reproducción de la vida.

Es importante señalar cómo un sencillo principio cosmológico como éste puede tener consecuencias enormes para la reproducción de la vida (humana y no humana), para el cosmos y para la ecología planetaria. La modernidad es un proyecto civilizatorio y, como dicen los indígenas del planeta, constituye una civilización de muerte porque ha destruido más formas de vida (humana y no humana) que ninguna otra civilización en la historia de la humanidad. La modernidad es una civilización ecocida, a tal punto que hoy día no sabemos si la especie humana y otras especies sobrevivirán a ella. La descolonización de la visión occidental-céntrica del cosmos, con miras a revertirla hacia visiones más holísticas, es fundamental para el futuro de la vida en el planeta. El extractivismo es una de esas industrias destructoras de la vida que llevan dentro de sí la racionalidad destructiva de la civilización occidental.

Si observamos lo que ocurre en los lugares de producción extractivista, en los espacios de la periferia considerados zonas del no-ser planetario, por cuanto se hallan habitados por sujetos considerados racialmente inferiores, por los condenados de la tierra, la materialidad de la dominación pasa por el despojo y la violencia (De Sousa, 2010).

Los lugares de extracción de cobre, como Chile, o de extracción de oro como en Colombia, son espacios donde estas compañías extractivistas destruyen la ecología del lugar y ocasionan enfermedades a sus habitantes, y donde se practican formas de violencia descaradas contra los trabajadores o pueblos que se rebelan. Mientras tanto, en las zonas del ser, donde habitan aquellos considerados seres superiores racialmente –los afortunados de la tierra–, se disfruta de los objetos finalizados que producen muerte en los lugares de extracción. Los chips de cobre para las computadoras o *iphones*, y los materiales de oro para las joyas y los conductores de información, son todos objetos cuyo disfrute no está al alcance de los sujetos humanos

que producen en las zonas del no-ser mineras. Mientras que en un lado se produce vida, en el otro se produce muerte. Las formas de disfrute de la vida en un lado tienen como condición de posibilidad la destrucción de la vida en el otro lado. Los afortunados de la tierra viven a costa de los condenados de la tierra. La muerte en un lado, produce vida en el otro. Este sistema de injusticia global está en el centro de la discusión acerca del extractivismo. Como dice Acosta:

> El extractivismo ha sido una constante en la vida económica, social y política de muchos países del Sur global. Así, con diversos grados de intensidad, todos los países de América Latina están atravesados por estas prácticas. Esta dependencia de las metrópolis, a través de la extracción y exportación de materias primas, se mantiene prácticamente inalterada hasta la actualidad... Por lo tanto, más allá de algunas diferenciaciones más o menos importantes, la modalidad de acumulación extractivista parece estar en la médula de la propuesta productiva tanto de los gobiernos neoliberales como de los gobiernos progresistas.

He citado extensamente a Alberto Acosta porque él ha sintetizado de manera brillante la economía política del extractivismo. Por lo que toca al racismo, y en lo relativo al extractivismo, los gobiernos occidentalizados de izquierda y de derecha no tienen diferencias. La explotación, la destrucción y la violencia son prácticas consustanciales a las transnacionales extractivistas, sin que importe el carácter del gobierno en turno. Y frente a sus víctimas, estos gobiernos también se comportan en algunos casos con iguales dosis de violencia. La ideología del desarrollismo forma parte de la lógica occidental-céntrica –de izquierda o de derecha–; este fin justifica todos los medios, incluida la violencia destructiva contra todas las formas de vida (humana y no-humana). De la economía política del extractivismo se ha escrito bastante. Quizás hagan falta más estudios acerca de cómo la izquierda occidentalizada (verbigracia los actuales gobiernos de Bolivia, Venezuela y Ecuador) reproduce, en su eurocentrismo epistemológico, las mismas prácticas desarrollistas extractivistas que los gobiernos de derecha, por cuanto comparte con éstos la misma visión eurocéntrica del universo. Con esto no estoy negando la diferencia cualitati-

va que representan estos gobiernos de izquierda frente a las maquinarias neoliberales que antes existían en estos países. El problema es que ser de izquierda no ofrece garantías en lo que se refiere al tema de la destrucción de la vida producida por las lógicas desarrollistas occidental-céntricas. Sin embargo, lo que pretendo hacer en este ensayo es discutir otras dimensiones del extractivismo –el extractivismo epistémico y el extractivismo ontológico– en cuanto formas de pensar, ser y estar en el mundo.

Extractivismo epistémico

El extractivismo cognitivo es un concepto lanzado a principios de 2013 por Leanne Betasamosake Simpson, una intelectual indígena del pueblo Mississauga Nishnaabeg en Canadá. Su pensamiento ha extendido el concepto de extractivismo económico hasta hacerlo abarcar nuevas zonas de dominación colonial. Comencemos por citar lo siguiente acerca de lo que Lianne Betasamosake Simpson (Klein [2013]) llama extractivismo cognitivo:

> When there was a push to bring traditional knowledge into environmental thinking after Our Common Future, [a report issued by the United Nations World Commission on Environment and Development] in the late 1980s, it was a very extractivist approach: "Let's take whatever teachings you might have that would help us right out of your context, right away from your knowledge holders, right out of your language, and integrate them into this assimilatory mindset." It's the idea that traditional knowledge and indigenous peoples have some sort of secret of how to live on the land in a non-exploitive way that broader society needs to appropriate. But the extractivist mindset isn't about having a conversation and having a dialogue and bringing in indigenous knowledge on the terms of indigenous peoples. It is very much about extracting whatever ideas scientists or environmentalists thought were good and assimilating it.… put it onto toilet paper and sell it to people. There's an intellectual extraction, a cognitive extraction, as well as a physical one. The

machine around promoting extractivism is huge in terms of TV, movies, and popular culture.

Aquí vemos qué entiende Lianne Betasamosake Simpson[3] por extractivismo y cómo extiende el concepto a nuevos territorios epistémicos para caracterizar una actitud frente al conocimiento. Ella pone el ejemplo de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo de Naciones Unidas, donde se apropian las ideas de los pueblos indígenas del mundo para asimilarlas –colonizarlas– al conocimiento occidental. Al asimilar, es decir, al subsumir estos conocimientos de los pueblos dentro del conocimiento occidental se les quita la radicalidad política y la cosmogonía crítica "alterativa" para mercadearlos mejor o simplemente para extraerlos de una matriz epistémica más radical: para despolitizarlos. El extractivismo intelectual, cognitivo o epistémico es una mentalidad que no busca el diálogo que conlleva la conversación horizontal de igual a igual entre los pueblos, y tampoco procura entender los conocimientos indígenas en sus propios términos; lo que busca es extraer ideas para subsumirlas –colonizarlas– en los parámetros de la cultura y la episteme occidental. El extractivismo epistémico extrae ideas (científicas o ambientalistas) de las comunidades indígenas; las saca de los contextos en que fueron producidas para despolitizarlas y re-significarlas desde lógicas occidental-céntricas. El objetivo del extractivismo epistémico es el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico, o bien para ganar capital simbólico al incorporarlas a la maquinaria académica occidental. En ambos casos se descontextualizan dichos conocimientos a fin de despojarlos de sus contenidos radicales; se los despolitiza para volverlos mercadeables. En la mentalidad extractivista se busca la apropiación de los conocimientos tradicionales para que las corporaciones transnacionales ha-

[3] Todas las citas de la intelectual indígena Lianne Simpson en este artículo fueron tomadas de la entrevista que le hizo Naomi Klein (2013) para la revista Yes!. Desde entonces otros autores han usado el mismo concepto como ejemplo.

gan patentes privadas, o para que los académicos de las universidades occidentalizadas simulen haber producido ideas "originales", como si tuvieran los *copyrights* de ellas. En este pillaje y saqueo epistemológico son cómplices la maquinaria económica-académica-política-militar-imperial de Occidente y sus gobiernos títeres del Tercer Mundo dirigidos por las élites occidentalizadas. Sigue Lianne Betasamosake Simpson:

> In this kind of thinking, every part of our culture that is seemingly useful to the extractivist mindset gets extracted. The canoe, the kayak, any technology that we had that was useful was extracted and assimilated into the culture of the settlers without regard for the people and the knowledge that created it.

Todo objeto, tecnología o idea de las culturas indígenas que sea útil a la mentalidad extrativista, es extraída e incorporada a la cultura de los colonizadores, quienes hacen caso omiso de los pueblos que produjeron dichos conocimientos. El saqueo se realiza excluyendo de los circuitos de capital simbólico y económico a los pueblos productores de esos objetos, tecnologías o conocimientos. Son otros los que se benefician, y estos pueblos son abandonados en la miseria absoluta. Además de ser pueblos despojados de sus recursos y cuyo medio ambiente es destruido por el extractivismo económico, son igualmente expoliados de sus conocimientos y tecnologías por el extractivismo epistémico.

La crítica de Silvia Rivera Cusicanqui a conocidos pensadores de la red modernidad-colonialidad

En la obra de la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui podemos encontrar planteamientos similares –aunque ella no usa estos términos– acerca de los extractivismos epistémico y ontológico de que habla Lianne Betasamosake Simpson. Veamos lo que dice Silvia Rivera Cusicanqui en una entrevista que le hizo Boaventura de Sousa Santos: "La palabra legítima le pertenece a los de arriba, los de abajo dan insumos. Lo mismo que en

todo sistema de conocimiento, nosotros producimos materia prima y nos devuelven producto elaborado".[4]

En cuanto al extractivismo epistémico, la teoría de que se apropia aparece "producida" en su "originalidad" por el norte global, mientras que los pueblos del sur global se limitan a producir insumos, experiencias de las que se apropia el norte para devolverlas en la forma de teorías elaboradas. Este señalamiento de Silvia Rivera Cusicanqui describe el proceso que la indígena Lianne Betasamosake Simpson denomina "extractivismo cognitivo". Es muy interesante ver cómo alguien vinculado al pueblo Aymara en Bolivia apunta hacia cosas muy similares dichas por otra persona vinculada al pueblo Mississauga Nishnaabeg en Canadá.

Pero como bien nos alerta Silvia Rivera Cusicanqui, existen formas de extractivismo epistémico que recolonizan de manera perversa los conocimientos del sur, esta vez en nombre de la descolonización epistémica. Ella dice refiriéndose a Walter Mignolo:

> Los Mignolo y compañía han construido un pequeño imperio dentro del imperio, recuperando estratégicamente los aportes de la escuela de los estudios de la subalternidad de la India y de múltiples vertientes latinoamericanas de reflexión crítica sobre la colonización y la descolonización [...] Al Dr. Mignolo le dio en una época por alabarme, quizás poniendo en práctica un dicho del sur de Bolivia que dice "alábenlo al tonto que lo verán trabajar". Retomaba ideas mías sobre el colonialismo interno y sobre la epistemología de la historia oral, y las regurgitaba enredadas en un discurso de la alteridad profundamente despolitizado (Rivera, 2010).

Estas apropiaciones extractivistas descontextualizadas y despolitizadas del conocimiento del sur realizadas por los académicos del norte global, forman parte de las jerarquías de

[4] Véase el minuto 27 con 27 segundos de la entrevista "Conversa del Mundo-Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos", la cual constituye uno de los pilares del proyecto Alice dirigido por Boaventura de Sousa Santos en la Universidad de Coimbra (De Sousa, 2014).

producción de conocimiento epistémicamente racistas, donde de manera perversa se borra la autoría de los pensadores y pensadoras del sur y se les reemplaza con pensadores del norte. Refiriéndose a una experiencia con una revista académica anglosajona donde la obligaban a citar a Quijano y a Mignolo sobre teorías que ella misma y otros autores latinoamericanos habían producido décadas antes que ellos, Silvia Rivera Cusicanqui nos dice lo siguiente:

> A través del juego del quién cita a quién, se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador habíamos producido independientemente. Y este proceso se inició en los años 1970 –el trabajo de Pablo González Casanova, casi nunca citado, sobre "el colonialismo interno" se publicó en 1969– cuando Mignolo y Quijano estaban todavía militando en el marxismo positivista y en la visión lineal de la historia (Rivera, 2010).

Este llamado a la precaución hecho por Silvia Rivera Cusicanqui ante el hecho de que conocimientos producidos en América Latina se reciclan ahora como algo original de unos pocos autores reconocidos en las academias del norte –aun cuando sean de origen latinoamericano–, nos recuerda que el extractivismo epistémico puede ocurrir incluso con autores que hablan en nombre de la descolonización epistemológica. La crítica a Walter Mignolo y Aníbal Quijano realizada por Silvia Rivera Cusicanqui es muy parecida a lo que Lianne Betasamosake Simpson llama "extractivismo cognitivo". Por un lado, el problema de fondo de la crítica de Silvia Rivera Cusicanqui a Aníbal Quijano es el racismo epistémico de éste, pues al mismo tiempo que "inferioriza", es decir, desprecia o desestima los conocimientos indígenas, mestizos y afros, se apropia de ideas de los intelectuales mestizos, indígenas o afros, sin citarlos nunca.

Por otro lado, lo que ella reprocha a Mignolo es que se apropie de ideas de pensadores/as provenientes de los pueblos en lucha sin asumir ningún compromiso político con los movimientos sociales ni con las luchas de los pueblos indígenas y afros. Produce conocimientos sin ligar su escritura y su activi-

dad a la lucha por la liberación de los pueblos; es decir, Mignolo sólo apunta a adquirir capital simbólico, capital económico y crédito académico en las academias del norte global. En eso consiste la descontextualización y despolitización que ejerce el "extractivismo epistémico", tanto en la versión racista epistémica de Quijano como en la versión populista epistémica de Mignolo.

Debo decir, para reafirmar la crítica de Silvia Rivera Cusicanqui, que me pareció muy curioso que en un artículo reciente Walter Mignolo (2014) haga referencia a algunos postulados teóricos de Lianne Betasamosake Simpson sin mencionar nunca la crítica radical de Simpson a los extractivismos epistémico y ontológico. Hubiera sido interesante que Mignolo se tomara en serio estos conceptos, para hacer una reflexión autocrítica al respecto. Sin embargo, ni siquiera los menciona. Toma de la Simpson ciertos elementos y los despolitiza, haciendo caso omiso de la radicalidad de su pensamiento e ignorando los aspectos que atañen a una crítica radical de la epistemología extractivista colonial que usan los "Mignolos y compañía".[5] Si el extractivismo es una manera de pensar y producir conocimientos, entonces el problema puede muy bien ser reproducido por autores blancos y mestizos latinoamericanos con relación a los conocimientos producidos por pueblos indígenas y afros en las Américas. El mismo Quijano (2012: 46-56), en un artículo reciente sobre el Buen Vivir, se apropia del pensamiento crítico que acerca de este tema han producido intelectuales indígenas en la zona andina, pero no cita a ninguno. De hecho, de 20 referencias bibliográficas que se hacen en su artículo, unas 17 son a él mismo, una referencia es a un historiador británico de la antigüedad y dos referencias son a un par de sus discípulos. Ningún pensador(a) indíge-

[5] Debo decir que he escuchado a Mignolo decir en foros públicos que el pensamiento indígena en América Latina es una mina. Esa analogía que asocia el pensamiento indígena con una mina es sintomático de la actitud extractivista de que habla Lianne Betasamosake Simpson. Pero en el caso de Mignolo esto ocurre de manera más perversa, porque su discurso extractivista colonial se hace a nombre de la "decolonización epistemológica".

na es mencionado(a) o citado(a) en dicho artículo. Pero si hay un tema al que los intelectuales indígenas andinos han hecho una gran contribución es precisamente al del Buen Vivir.

Nuevamente se extrae un concepto producido por el mundo indígena y elaborado por sus intelectuales, sin que se reconozca a ninguno. Incluso un intelectual indígena-amazónico en el Perú tan reconocido como Javier Lajo, que ha escrito extensamente sobre el tema del Buen Vivir,[6] no es siquiera mencionado en el artículo del intelectual mestizo peruano Aníbal Quijano, quien reproduce las prácticas más nefastas del extractivismo epistémico.

Nos dice Lianne Betasamosake Simpson que la alternativa a esta forma colonial de saqueo epistémico que produce el extractivismo cognitivo es la siguiente:

> a shift in mindset from seeing indigenous people as a resource to extract to seeing us as intelligent, articulate, relevant, living, breathing peoples and nations. I think that requires individuals and communities and people to develop fair and meaningful and authentic relationships with us…We have a lot of ideas about how to live gently within our territory in a way where we have separate jurisdictions and separate nations but over a shared territory. I think there's a responsibility on the part of mainstream community and society to figure out a way of living more sustainably and extracting themselves from extractivist thinking. And taking on their own work and own responsibility to figure out how to live responsibly and be accountable to the next seven generations of people. To me, that's a shift that Canadian society needs to take on, that's their responsibility. Our responsibility is to continue to recover that knowledge, recover those practices, recover the stories and philosophies, and rebuild our nations from the inside out.

No ver ya a los indígenas como un recurso por extraer sino como actores sociales que piensan y producen conocimiento

[6] Véase el excelente artículo de Javier Lajo (2010a: 112-125). Una versión abreviada de este artículo (Lajo, 2010b). Véase más artículos de Javier Lajo (s/f; 2010c; 2014-2016). Además, la entrevista realizada en enero de 2010 a Javier Lajo (2010d).

válido para todos, es un primer paso hacia la descolonización epistémica que propone Lianne Betasamosake Simpson. Y ella añade como segundo paso la necesidad de vivir responsablemente y de sustraerse al pensamiento extractivista. Vivir responsablemente es una idea que ella expresa admirablemente en la siguiente frase: "The alternative to extractivism is deep reciprocity". La reciprocidad profunda como forma de ser y estar en el mundo es la alternativa descolonial que propone. La reciprocidad implica una profunda revolución en las formas de vida. Vivir bajo el principio de la reciprocidad implica el intercambio justo en las relaciones entre seres humanos y en las relaciones entre humanos y no-humanos. Si la ecología planetaria nos da agua, alimentos, aire, etcétera, para la vida, el principio de reciprocidad implica reproducir y devolver al cosmos lo que tomamos de él. Extraer sin devolver es el principio de destrucción de la vida. Extraer preocupándonos por devolver lo que se extrae, por reproducir la vida, es un principio cosmológico completamente distinto. Esto implica una conciencia ecológica planetaria que no existe en la civilización occidental dominante hoy día; de ahí que para Lianne Betasamosake Simpson la descolonización epistémica no sea suficiente; se requiere de un cambio radical en las formas de ser, vivir y estar en el mundo.

Extractivismo ontológico

El extractivismo es una forma de ser y estar en el mundo, es decir, es una forma de existencia, es una ontología. Dice Lianne Betasamosake Simpson:

> Extracting is taking. Actually, extracting is stealing. It is taking without consent, without thought, care or even knowledge of the impacts on the other living things in that environment. That's always been a part of colonialism and conquest. Colonialism has always extracted the indigenous –extraction of indigenous knowledge, indigenous women, indigenous peoples.... Our elders have been warning us about this for generations now– they saw the unsustainability of settler society immediately. Societies based on conquest cannot be sustained, so yes, I do think we're getting closer to that breaking point for sure. We're running out

> of time. We're losing the opportunity to turn this thing around. We don't have time for this massive slow transformation into something that's sustainable and alternative. I do feel like I'm getting pushed up against the wall. Maybe my ancestors felt that 200 years ago or 400 years ago. But I don't think it matters.

El extractivismo es un robo, un saqueo, un pillaje. Es una forma de ser y estar en el mundo que se apropia por la fuerza de lo que necesita sin preocuparse en modo alguno por el impacto negativo que tiene sobre la vida de otros seres vivos (humanos y no humanos). La lógica de la actitud del extractivista ontológico es: "Mientras me beneficie a mí, no me importan las consecuencias sobre los otros seres vivos". Esta actitud egocéntrica, esta forma de ser y estar en el mundo egolátrica, es propia de las sociedades formadas a través de una larga historia de imperialismo y colonialismo, es decir, acostumbradas a saquear las riquezas y los conocimientos de los pueblos considerados racialmente inferiores para el beneficio propio o de unos pocos pueblos considerados racialmente superiores. Las sociedades imperiales son insostenibles porque viven de robar y destruir a los demás y a la naturaleza.

Las sociedades basadas en la conquista y la explotación destruyen las formas de reproducción de la vida. El egocentrismo es propio de la subjetividad asociada al colonialismo, porque lo que importa es el interés egoísta del colonizador aunque ello implique la destrucción planetaria. El irracionalismo predomina porque a la larga los mismos colonizadores se ven afectados; la creencia de que los seres humanos existen fuera del cosmos y de la ecología planetaria es un mito, una fantasía. Si destruyes el cosmos y la ecología del planeta, te destruyes a ti mismo. Los sabios de las comunidades ancestrales han estado alertando sobre las consecuencias de esta destrucción occidental-céntrica por siglos. Y Lianne Betasamosake Simpson nos anuncia que el tiempo se está agotando, porque la destrucción planetaria va acelerándose y estamos perdiendo la oportunidad de mantener la vida planetaria para las futuras generaciones. En palabras de Lianne Simpson:

> Extraction and assimilation go together. Colonialism and capitalism are based on extracting and assimilating. My land is seen

> as a resource. My relatives in the plant and animal worlds are seen as resources. My culture and knowledge is a resource. My body is a resource and my children are a resource because they are the potential to grow, maintain, and uphold the extraction-assimilation system. The act of extraction removes all of the relationships that give whatever is being extracted meaning.

El extractivismo y el asimilacionismo van juntos. En la visión del mundo extractivista *todo* se transforma en recurso por extraer, para venderlo ulteriormente como mercancía en el mercado mundial. Esto incluye desde minerales, artefactos culturales y conocimientos hasta las diversas formas de vida (humanas y no humanas). Se explota todo lo que puede ser lucrativo, todo lo que puede servir como instrumento para el sostenimiento de la vida extractivista y asimilacionista. Esta forma de ser despolitiza y despoja de sus sentidos lingüísticos y culturales a los artefactos y objetos extraídos. Así pues, además de extraer para beneficio propio, el extractivismo como forma de ser y existir extrae y elimina los significados culturales indígenas al incorporarlos a las maneras de ser, sentir y pensar occidental-céntricas. Los artefactos y objetos que se extraen tienen sentidos dentro de contextos culturales específicos. Una canoa, una planta o un tambor poseen sentidos éticos, políticos y espirituales para los pueblos con tradiciones ancestrales. Pero cuando son transferidos a Occidente, la canoa se convierte en mercancía, la planta en sustancia alucinógena, y el tambor en ritmo sin espiritualidad. Una vez sacados de sus contextos culturales, estos objetos pierden en sus nuevos contextos los significados originales indígenas y son integrados a la matriz cultural eurocéntrica de la modernidad. Este principio de asimilación es epistemicida porque termina destruyendo los saberes y prácticas ancestrales. Lo que era un principio sagrado de respeto a todas las formas de vida, se convierte en un principio secularizado de destrucción de la vida. Los mismos artefactos, objetos y saberes son incorporados a otros contextos que les otorgan un significado muy diferente. El epistemicidio y el existencialicidio consisten en destruir los conocimientos y modos de vida asociados a los artefactos, saberes y objetos extraídos, con miras a integrar

estos últimos en la cultura occidental. Lo que es distinto pierde su especificidad al convertirse en lo mismo. La máquina de la modernidad transforma todo en un mundo desencantado sin alma ni espíritu; destruye otras formas de pensar y existir para privilegiar las formas de pensar y de existencia occidentales. El problema no es que una cultura no tenga derecho a tomar de otras culturas. El problema es cuando una cultura destruye a otra y en el proceso se apropia de sus aportaciones. Pasamos del mundo en que se respetan las otras formas de vida y existencia a un mundo desencantado donde toda cultura humana distinta y todo lo no-humano pierden su especificidad como sujetos y son transformados en objetos sin vida subsumidos dentro de la destrucción generalizada de la vida para los fines egocéntricos del colonialismo occidental. De manera que tanto la inclinación a privilegiar las formas de vida occidentales como el impulso de destruir todas las otras formas de vida cultural y biológicamente distintas, son inherentes al capitalismo extractivista. Estas formas de vida occidentales privilegiadas se imponen luego como las únicas formas ontológicas humanas posibles; y son consideradas animalescas e inferiores las formas de existencia humana cultural y cosmológicamente distintas.

Simpson considera que existe una estrecha relación entre esta forma de vida extractivista –el extractivismo ontológico– y la economía-política desarrollista extractivista:

> Indigenous communities, particularly in places where there is significant pressure to develop natural resources, face tremendous imposed economic poverty. Billions of dollars of natural resources have been extracted from their territories, without their permission and without compensation. That's the reality. We have not had the right to say no to development, because ultimately those communities are not seen as people, they are seen as resources.

Sin el permiso o consentimiento de los afectados, se extraen los recursos naturales del planeta, y ello, claro está, deja en la pobreza masiva a los pueblos del mundo. Sobra decir que estos pueblos no tienen derecho a una verdadera consulta democrática acerca del desarrollo; son vistos en última instancia como no-humanos, es decir, como recursos u objetos que no

merecen ser consultados. Las secuelas negativas de la lógica extractivista son numerosas: la destrucción o el exterminio de seres humanos, poblaciones y ecosistemas; el empobrecimiento de los pueblos expoliados y destruidos material y culturalmente; la reducción de *todo* –seres humanos y naturaleza– a la condición de mero objeto o recurso lucrativo, lo cual elimina la agencia política de los actores cosificados y suprime toda lógica democrática. El extractivismo es una forma de fascismo descarado de larga data: arranca con el *cristianízate o te mato* del siglo XVI, continúa en el *civilízate o te mato* del siglo XIX y en el *desarróllate o te mato* del siglo XX, y culmina en el *democratízate o te mato* del siglo XXI. Todos estos proyectos globales coloniales han estado asociados al "extractivízate o te mato", actitud que ha sido una constante desde el siglo XVI.

De ahí que hoy día en América Latina y en el mundo neocolonizado los procesos de consulta previa a las comunidades no-occidentales sean una broma de mal gusto. Las transnacionales compran con dinero a los líderes de los pueblos, y a quienes resisten se les asesina con la violencia de la llamada "limpieza étnica", que desde luego no excluye el genocidio a través de aparatos militares o paramilitares. Esta lógica de violencia, muerte y descaro se ha intensificado a nivel planetario con la subida de precios de los metales y minerales debida a la especulación financiera de los últimos siete años, pero que desde 1492 está con nosotros.

En este saqueo los académicos están implicados: roban conocimientos sin consulta previa ni reconocimiento a sus creadores. El robo epistemicida forma parte del extractivismo global occidental-céntrico.

Bibliografía

Acosta, Alberto (2012), "Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición", en *EcoPortal*, 25 de julio de 2012, recuperado de <http://www.ecoportal.net/Temas_Especiales/Mineria/Extractivismo_y_neoextractivismo_dos_caras_de_la_misma_maldicion>.

De Sousa Santos, Boaventura (2010), *Epistemologías del sur*, Siglo XXI, México.

_____ (2014), "Conversa del Mundo-Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos", Conversas del Mundo, Proyecto Alice, CES-Universidad de Coímbra, Coímbra.

Grosfoguel, Ramón (2011), "La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos", en *Formas-Otras: saber*, *nombrar*, *narrar*, *hacer*, IV Training Seminario de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales, Fundación Cidob, Barcelona, pp. 97-108.

Klein, Naomi (2013), "Dancing the World into Being: A Conversation with Idle-No-More's Leanne Simpson", en *Yes!*, 5 de marzo, recuperado de <http://www.yesmagazine.org/peace-justice/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson>.

Lajo, Javier (2010a), "Sumaq Kaway-Ninchik o Nuestro Vivir Bien", en *Revista de la Integración*, núm. 5, enero, recuperado de <http://www.comunidadandina.org/Upload/20116619450revista_integracion5.pdf>.

_____ (2010b), "Sumaq Kaway-Ninchik o Nuestro Vivir Bien", 27 de marzo, en *Argenprees Cultural*, recuperado de <http://cultural.argenpress.info/2010/03/sumaq-kawsay-ninchik-o-nuestro-vivir.html>.

_____ (2010c), "Publicaciones", en *América Latina en Movimiento*, Agencia Latinoamericana de Información (Biblioteca electrónica de Geminis Papeles de Salud), recuperado de <http://www.herbogeminis.com/IMG/pdf/Escritos_Javier_Lajo.pdf>.

_____ (2010d), "Entrevista", recuperado de <http://www.permahabitante.com.ar/javier_lajo.php>.

_____ (2014-2016), "Javier Lajo", sección, recuperado de <http://hawansuyo.com/category/javier-lajo/>.

_____ (s/f), "¿Imaninantataq Suma Kausay?", recuperado de <https://sites.google.com/site/machaqmara/imaninantataq sumaqkausay>.

Mignolo, Walter (2014), "Further Thoughts on (De)coloniality", en Sabine Broeck y Carsten Junker (eds.), *Postcoloniality-Decoloniality-Black Critique: Joints and Fissures*, Campus Verlag, Fráncfort.

Quijano, Aníbal (2012), "'Buen Vivir': entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder", en *Viento Sur*, núm. 122, mayo, recuperado de <http://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS122_A_Quijano_Bienvivir---.pdf>.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010), *Ch'ixinakak utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.

LAS INSTITUCIONES COMO VEHÍCULOS DE NEOCOLONIZACIÓN

Javier Reyes Ruiz[*]
Joaquín Esteva Peralta[**]

Introducción

En el presente capítulo se desarrollan algunas de las ideas que nos dejó el trabajo de promoción social e investigación realizado por el Centro de Estudios Sociales y Ecológicos A. C. desde la década de los ochenta del siglo pasado.

Las reflexiones aquí incluidas hacen fundamentalmente referencia a los programas de intervención social y educativa a que el aparato gubernamental ha dado impulso, dirigiéndolos a los jóvenes y adultos de la cuenca de Pátzcuaro; es decir: el énfasis no está puesto en la educación formal o escolarizada, la cual en buena medida está determinada por el currículo oficial diseñado a nivel federal, salvo muy escasas materias o actividades extracurriculares.

En el primer apartado –después de realizar un abordaje muy general y breve sobre el papel escasamente positivo

[*] Profesor-investigador de la Maestría en Educación Ambiental de la Universidad de Guadalajara. Presidente del Centro de Estudios Sociales y Ecológicos.

[**] Investigador del Centro de Estudios Sociales y Ecológicos. Consultor nacional e internacional en materia de desarrollo local y educación ambiental.

que el Estado mexicano ha cumplido en términos tanto de la construcción de ciudadanía ambiental como de la respuesta al acelerado proceso de deterioro ecológico que sufre el país– se analizan las intervenciones que, en materia socio-ambiental y educativa, el Estado ha llevado a cabo en la región de Pátzcuaro en las últimas décadas.

El Estado desarrollista mexicano y sus intervenciones sociales y educativas en la región de Pátzcuaro

Diversas corrientes del ambientalismo no sólo han formulado críticas al papel del Estado por su frecuente burocratismo e ineficiencia a la hora de resolver problemas ambientales; también han cuestionado su papel como impositivo vehículo político de perspectivas e incluso de formas de organización social que apuntalan su manera de entender –y de actuar ante ellas– las problemáticas sociales y ecológicas. Esta última crítica se fundamenta en el escaso reconocimiento que el Estado da a las propuestas emanadas de los movimientos sociales; en el exiguo estímulo legal y financiero que se recibe, y en la clara hostilidad hacia la ciudadanía que en no pocas ocasiones es asumida por su aparato institucional. Frente a los movimientos sociales, el Estado ha desplegado su gran capacidad de cooptación y su selectividad en la interlocución, lo cual mediatiza y debilita las estrategias de presión social y desdibuja las demandas que las bases abanderan en contra de decisiones o posturas oficiales.

En este contexto, el Estado mexicano siempre ha rehuido asumirse como multicultural, a pesar de ser ése un claro rasgo distintivo de la sociedad mexicana. Esto es particularmente importante para regiones como la de Pátzcuaro, en donde se da la convivencia de formas tradicionales y modernas de participación social y política. El caso de los partidos políticos es tal vez el más representativo, porque anula las formas basadas en usos y costumbres que no se rigen por la competencia de planillas, sino por la elección en asambleas comunales. Ade-

más las formas tradicionales están asociadas con los aspectos religiosos y políticos que conforman el sistema de cargos, aspectos que nunca se han reflejado en la legislación, por cuanto ésta asume un sistema nacional laico no corporativo.

El aparato del Estado se rige por reglas de comportamiento que ante todo buscan mantener el control de la sociedad en aras de la gobernabilidad. La calidad de vida y el cuidado ambiental deben supeditarse a este principio de gobierno, el cual provoca la inoperancia de los órganos de representación ciudadana cuando se involucran en ese tipo de temas. Lo que importa no son los argumentos y razones sino los límites que impone la propia autoridad en función de intereses muchas veces personales.

Otro mecanismo que propicia el debilitamiento estructural de las comunidades es su atomización mediante la creación de comités que en la mayoría de los casos se forman por iniciativa externa y de una manera desarticulada; no existe una visión de conjunto que dé coherencia y coordinación a los esfuerzos emprendidos en temas como la salud, la economía, el ambiente y la cultura en general. La división del trabajo del aparato de gobierno es impuesta a las estructuras comunitarias. Ello significa que la comunidad es vista desde el exterior como una suma de partes y no como un todo orgánico.

Entrando en el caso de la cuenca del lago de Pátzcuaro, son muy numerosos los esfuerzos institucionales que, desde hace muchas décadas (desde los años cincuenta del siglo xx), el Estado mexicano ha emprendido para *desarrollar* a las comunidades rurales, indígenas y mestizas de dicha región (véase Esteva, 1985; Reyes, 2005). Para ello ha aplicado distintas tendencias teóricas y metodológicas de la intervención social, como el desarrollo de la comunidad, el cooperativismo y el desarrollo rural integral.

Sin embargo, lejos de construir actores sociales que administren el patrimonio cultural y natural de la región, los esfuerzos institucionales terminan haciendo lo contrario, es decir, socavando las capacidades locales para construir, bajo sus propias lógicas y decisiones, un tipo de modernidad diferente o de sustentabilidad alternativa de la cuenca.

En un análisis general de la historia del desarrollo regional de Pátzcuaro, realizado más desde la perspectiva educativa, hemos sacado algunas conclusiones que se despliegan a continuación:

1) La educación para jóvenes y adultos en la región de Pátzcuaro ha sido entendida de manera predominante como capacitación. De ahí se deriva una marcada escasez, en la oferta del Estado, de procesos formativos dialógicos, críticos y contextualizados. Este hecho fundamental ha propiciado que las comunidades se sientan minimizadas (al no haber una valoración explícita y pública de sus culturas) y al margen de las decisiones políticas que se toman para resolver problemas de la región y definir el futuro de ésta.

2) Si los procesos educativos no remiten sus explicaciones de fondo a los factores estructurales globales (estilo de vida, modelo de desarrollo, acumulación de capital, dinámica del mercado internacional, tendencias de las políticas nacionales, entre otros), ni contemplan como parte de su revisión las luchas sociales que se dan en los niveles locales –en arenas políticas que poseen cierto grado de autonomía–, es lógico que los participantes no asuman posiciones críticas y terminen desarrollando solamente habilidades, sobre todo operativas, que son el foco central de los programas de capacitación, o adquiriendo conocimientos que terminan siendo más retóricos que útiles para la solución de problemas profundos.

3) Las comunidades rurales, como sujetos de procesos formativos, han sido visualizadas predominantemente como entidades sociales que mantienen un alto nivel de armonía y que, por eso mismo, se mueven en una sola dirección. Este error ha propiciado que se les ofrezcan programas educativos uniformes y descontextualizados; programas que no consideran ni en sus contenidos ni en sus planteamientos pedagógicos y didácticos la pluralidad existente no sólo entre distintas comunidades sino en el seno de las mismas. Ello se ve agravado por el hecho de que los habitantes rurales, al ser percibi-

dos, no sin ciertos rasgos peyorativos, como "educandos en resistencia al cambio", son destinatarios de procesos de intervención social y educativa más orientados a persuadir o convencer que a establecer un diálogo. En este contexto, el escaso valor otorgado a la participación autónoma de la comunidad en la construcción de su proyecto de futuro ha propiciado el diseño y ejecución de proyectos muy convencionales y estandarizados, propios de la lógica urbana, occidental y de clase media.

4) Dichos proyectos educativos tienen fuertes componentes del extensionismo rural más clásico, el cual fue objeto de múltiples y profundas críticas, entre las que destaca la de Paulo Freire (1981: 21), quien subraya lo siguiente: *i)* la acción extensionista es realizada por personas que sienten que llegan a "la otra parte del mundo", considerada inferior, para, a su manera, "normalizarla", para hacerla más o menos semejante a su mundo; *ii)* el término extensión se encuentra en relación significativa con transmisión, entrega, donación, mesianismo, mecanicismo, invasión cultural, manipulación, pero no con el diálogo y con la construcción participativa del conocimiento; *iii)* en lugar de estimular la acción crítica sobre el acto mismo de conocer, el extensionismo sólo muestra, sin revelar ni descubrir, los contenidos tecnológicos extendidos por el técnico a los campesinos, sin considerar una visión política y humanista que contribuya a un entendimiento crítico del mundo. En realidad el extensionismo, asociado a la difusión de la revolución verde y a las estrategias de la corriente denominada Desarrollo Rural Integrado, ignoró las capacidades de los grupos campesinos para lograr un desarrollo endógeno; desvalorizó y erosionó el conocimiento local y las potencialidades de sus formas de apropiación de la naturaleza; inculcó la idea de la primacía del conocimiento científico y el desarrollo técnico generados desde los centros académicos, y redujo la participación social al cumplimiento de los pasos burocráticos marcados dentro de los manuales de operación de las instituciones promotoras (Repec / Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, 1995: 6).

5) En la mayoría de los proyectos impulsados en la región de Pátzcuaro, la educación para el cambio social no ha sido dirigida a brindar elementos que permitan a los educandos cuestionar las estructuras del poder político y económico; por lo general su propósito ha sido superar la pobreza a través de un uso más intensivo de los recursos naturales, especialmente por el aumento de la productividad mediante la tecnificación de los procesos productivos o extractivos. La incorporación de paquetes tecnológicos propios de la modernidad capitalista –incorporación que implica procesos de capacitación–, no puede hacerse extensiva a los campesinos pobres; a esto se debió que se concentrara en los sectores campesinos medios, es decir, en campesinos con mayor poder adquisitivo y proclives a convertirse en pequeños empresarios, aislando con ello a los primeros de la asistencia técnica y crediticia. De esta manera se fue profundizando la desigualdad, aunque también hubo casos en que la incorporación de tecnología falló, ocasionando mayores riesgos y daños económicos a quienes la adquirieron; y no en pocos casos también se acentuaron problemas de carácter ecológico.

6) Es necesario subrayar que los proyectos educativos convencionales dirigidos a las comunidades rurales, específicamente a los campesinos pobres, han procurado impulsar la transformación de las familias campesinas de subsistencia en pequeñas empresas familiares con mayores niveles de productividad y eficiencia, en una lógica que no se corresponde con las formas de organización social tradicionales en la cuenca de Pátzcuaro.

7) Además, cuando los proyectos formativos y de intervención social se alejaron de los principios impulsados por el extensionismo y adoptaron las orientaciones educativas del cooperativismo, dichos proyectos siguieron careciendo de una perspectiva crítica frente al modelo predominante de desarrollo social; sólo pusieron énfasis en la necesidad de la colectividad con fines fundamentalmente mercantiles, pero con un impacto muy limitado en términos de la resolución de la desigualdad social y económica.

8) Las iniciativas oficiales de intervención social y de educación rural en la citada región, han sido sobre todo un paliativo para detener las inconformidades sociales; no han atendido ni potenciado las inquietudes políticas populares. En otras palabras: la organización promovida por el aparato estatal ha sido concebida como un instrumento para que los campesinos aprovechen mejor los servicios prestados por las instituciones; en contraste, la organización popular bajo los propios esquemas campesinos ha sido reprimida para que no se convierta en un elemento de contrapeso a la expansión del sistema económico, o peor aún, para que no se convierta en una palanca de transformación social.

9) En este contexto, el modelo de educación y capacitación que ha prevalecido en la región de Pátzcuaro –modelo muy debilitado ahora por el abandono en que el Estado tiene al campo– sigue siendo la extrapolación o, en el mejor de los casos, la adaptación de modelos estadounidenses y europeos. La capacitación se ha convertido, fundamentalmente, en un esfuerzo por implantar en el agricultor conductas que le permitan desarrollar sus habilidades y destrezas a fin de que utilice insumos y equipo técnico propios de la tecnología agrícola moderna, como una más de las herramientas de la colonización cultural. De hecho, a estos procesos formativos se les podría aplicar el concepto de "casos trascendentales de colonialismo intelectual" (Fals Borda, 1981: 84).

10) Desde la perspectiva de quienes generaron estos procesos, las intervenciones fueron exitosas en la región; consideran que más allá de los resultados particulares, se logró implantar una idea de modernidad que permite a la población medir y satisfacer sus necesidades en función del modelo urbano agroindustrial. Los campesinos fueron integrados al mercado, y los centros de población se convirtieron en consumidores de bienes y servicios externos, lo cual dio comienzo a la expansión a una escala mayor del modelo nacional de desarrollo. La aceptación del neocolonialismo por parte de las comunidades de la

región purépecha no sólo fue inducida de manera paternalista desde el exterior; también fue promovida desde su interior con la anuencia de autoridades y líderes de opinión. Esta posición es revelada en la frase de un profesor de la región cuando afirmó: "Los purépechas nos incorporamos a la modernidad sin neurosis". Evidentemente no se trataba de que las comunidades se mantuvieran en el aislamiento, pero tampoco de que sufrieran una adaptación a las formas externas sin ninguna actitud crítica y selectiva hacia las mismas; esto último ha traído como consecuencia la desfiguración de rasgos culturales propios y positivos, como la lengua, la agricultura de policultivo, la faena comunitaria y el uso múltiple y complementario de los recursos naturales, entre otros.

Políticas públicas en la región: ineficiencia e imposición

Si se considera desde el enfoque de las políticas públicas, el proceso de las imposiciones –a veces sutiles, a veces burdas– que las instituciones del Estado han establecido para los sectores rurales de la región de Pátzcuaro, puede apreciarse que es el resultado de la concreción del siguiente conjunto de factores:

1) El modelo dominante de desarrollo impulsado por el Estado y las estrategias empleadas para instrumentarlo.
2) Las demandas sociales que surgen durante las campañas electorales y con las cuales –se tomen en serio o no– terminan legitimándose políticamente los planes de desarrollo del aparato estatal.
3) La legislación y normatividad vigentes.
4) La participación de grupos organizados con intereses sectoriales o territoriales divergentes, y sus diferenciadas propuestas de sociedad.
5) Las propuestas técnico-científicas provenientes de la actividad académica de los centros de investigación.

En el terreno de las interacciones sociales que tienen lugar en los procesos de formulación de las políticas ambientales, resulta importante –al menos teóricamente– el concepto de *mediación para la sustentabilidad*, el cual se refiere al papel que los distintos actores pueden cumplir con miras a "canalizar el conocimiento requerido para apoyar, informar e influir en la gente implicada en la elaboración de políticas" (Blauert y Zadeck, 1999); sin embargo, este tipo de mediación no ha sido muy efectivo en el caso que nos ocupa: demanda, y así lo afirman dichos autores, el desarrollo de instituciones a través de las cuales se puedan canalizar y fortalecer los mensajes críticos; pero también exige la capacidad institucional para llevar a la práctica de manera exitosa las políticas públicas generadas por la vía del acuerdo entre los actores sociales interesados e involucrados en su formulación. Es en esta línea de la mediación para la sustentabilidad donde la región de Pátzcuaro, a pesar de la gran cantidad de experiencia acumulada, ha sufrido el predominio de la institucionalidad del Estado, preocupada por aplicar políticas y programas imbuidos de una actitud de menosprecio hacia la ciudadanía y que por lo mismo terminan abonando los procesos de colonización que impone la modernidad, en vez de propiciar un escenario de transformación social que responda a la perspectiva y a las necesidades de la sociedad regional.

Cabe señalar que los paradigmas teóricos sobre la intervención planificada que dominaron en los años sesenta y setenta, expusieron de manera excesivamente mecánica un modelo de relaciones entre la formulación de políticas, la operación de las mismas y los resultados obtenidos; un modelo cuya linealidad tiene muy poco que ver con lo que sucede en los hechos (Long y Van der Ploeg, 1989). En realidad, las cosas han distado mucho de tal ecuación: se llevan a cabo programas sin políticas previas; se generan resultados y productos sin una planificación derivada de políticas estatales que armonicen los esfuerzos institucionales, y se formulan e institucionalizan políticas generales que luego no se concretan en aplicaciones prácticas expresadas en proyectos y acciones.

Por otro lado, y en consonancia con lo que plantea Arizpe (2004) en el sentido de que las políticas públicas ambientales no son lineamientos teóricos y programáticos que se limiten a evitar o regular impactos sobre el medio ambiente, sino que abarcan la totalidad de las nuevas relaciones sociales y culturales que facilitan la generación de nuevas instituciones y prácticas sociales, las cuales son producto de la reflexión colectiva entre instancias del Estado y de la sociedad civil, resulta indispensable señalar que dichas políticas deben incluir expresiones locales en las que se refleje la concepción del mundo o la perspectiva cultural de los habitantes de un territorio. Esto no ha ocurrido así; de ahí que los procesos de formulación de políticas públicas en la región de Pátzcuaro hayan terminado imponiendo la lógica predominante y, por lo tanto, convirtiéndose en un mecanismo de colonialismo tanto político y jurídico como institucional y programático.

A continuación se abordan algunos de los componentes que conforman las políticas públicas: la legislación, las instituciones y los programas.

La legislación

Son innegables los avances que se han venido dando en los ámbitos nacional y estatal en materia de legislación ambiental, aunque en algunos rubros son insuficientes y su desarrollo, en conjunto, resulta muy desigual. Sin embargo, los principales problemas en lo que a esto se refiere son los siguientes: en primer lugar, la lógica con que se han formulado las leyes vigentes corresponde a un modelo urbano agroindustrial que no tiene como prioridad la protección del ambiente ni la equidad social, y de ningún modo esas leyes recogen las perspectivas de las comunidades que provienen de tradiciones culturales distintas. En segundo lugar, la legislación está diseñada principalmente para ser correctiva: no genera los suficientes instrumentos viables para prevenir los daños ambientales. Esto implica que tampoco se proporcionan, bajo una estrategia integral, estímulos o reconocimientos a las comunidades que hacen un manejo sustentable de sus ecosistemas, a pe-

sar de que los beneficios de la protección ambiental terminan brindando aportes positivos a todos los sectores de la sociedad; con ello se manda el mensaje de que las contribuciones comunitarias a la sustentabilidad son social y políticamente poco valoradas. Y en tercer lugar, las serias limitaciones que enfrenta –sobre todo en el nivel local– la aplicación de la ley, favorecen la impunidad ambiental y originan un clima de recelo, incertidumbre y desencanto en torno de los actores sociales, especialmente los campesinos, quienes han visto de cerca los procesos de extracción y depredación ecológica llevados a cabo principalmente por actores externos (incluido el crimen organizado), sin que las autoridades tomen medidas correctivas ni mucho menos sancionen ejemplarmente a los causantes. De lo anterior se concluye que no ha existido en momento alguno un cabal Estado de derecho ambiental.

La institucionalidad del desarrollo regional en Pátzcuaro

En la geopolítica del estado de Michoacán, la región de Pátzcuaro ha sido adoptada como un escaparate de la política ambiental de los gobiernos en turno. Ello explica la existencia de una marcada dependencia de las autoridades formales de la región –los ayuntamientos y las delegaciones locales de las instituciones federales y estatales– a las decisiones que se toman en las instancias extrarregionales, las cuales han propiciado relaciones asimétricas y carencias estructurales a nivel de la cuenca.[1] Esta dependencia a decisiones externas se debe a los siguientes factores: los programas de carácter regional han sido diseñados en buena medida en las instancias del gobierno estatal; los funcionarios de más alto nivel en la cuenca son designados por las autoridades estatales, y

[1] En este sentido, el principio de la *subsidiariedad*, que consiste en gestionar la solución de los problemas ambientales en la instancia administrativa más cercana a los actores sociales, evidentemente no logra reflejarse en la realidad política de la región de Pátzcuaro.

casi siempre se trata de personas que no viven en la región; el recurso económico no se pone a consideración del gobierno local (a lo más, se le invita como contraparte); la interlocución entre la sociedad regional y los poderes centrales se realiza con intermediarios (la población de la cuenca es, en el mejor de los casos, materia de consulta pero no actor que tome decisiones). Por todo ello no se da un proceso pleno de empoderamiento local y los mecanismos institucionales de decisión empleados terminan abonando a la colonización cultural. Pero por encima de la inequidad existe una dinámica de confrontación-acuerdo entre los actores externos e internos: un juego de poder en que se van dando acomodos que generalmente excluyen a las comunidades rurales, las cuales no terminan por construir una relación marcada por la democracia y la participación local.

Desde luego, la referida subordinación no se da de manera lineal y mecánica, pues existe un juego de intereses diferenciados entre actores sociales (principalmente institucionales) que representan la perspectiva exógena del desarrollo y aquellos que defienden una postura de carácter local (especialmente las comunidades rurales). En el debate social que este juego implica predomina de manera aplastante la visión externa, pues el aparato institucional en sus tres niveles de gobierno responde a una proyecto nacional de modernización que canaliza todas sus decisiones políticas y programáticas para imponerse; un proyecto que, en la mayoría de los programas de desarrollo regional, menosprecia o relativiza en la práctica la importancia de las posturas locales.

La reducida capacidad de maniobra en lo local; las dificultades para formar y mantener cuadros técnicos de reconocida capacidad; la débil definición de competencias y funciones entre los distintos niveles de gobierno; la errática coordinación interinstitucional; la notoria escasez de esfuerzos serios de corresponsabilidad entre gobierno y sociedad, debida al menosprecio del primero hacia la segunda, y la pobreza en las prácticas de sistematización y evaluación de los proyectos de

desarrollo, son factores que han dificultado en la región de Pátzcuaro la denominada *ecologización estructural*.[2]

Frente a la pertinaz ineptitud del aparato de gobierno para formular políticas públicas y ponerlas en ejecución, se ha ido fortaleciendo el consenso sobre la necesidad de acelerar los procesos de descentralización y de apertura a la participación ciudadana. Sin embargo, la operación para lograr una viabilidad exitosa de tales procesos exige "la creación de marcos institucionales de regulación y participación que den cauce al despliegue de las iniciativas sociales" (Incháustegui y Martínez, 1998: 64), y para ello el Estado (en sus instancias de gobierno, en sus propuestas programáticas, en sus programas y proyectos, en sus agentes de intervención y en sus contradicciones) todavía no cuenta con propuestas suficientemente adecuadas para la cuenca que nos ocupa. Aún más, el Estado, en su expresión regional en Pátzcuaro, no ha impulsado la generación de un *diseño autónomo*;[3] al contrario, ha propiciado una modernidad convencional muy pobre en la que el híbrido de lo local con lo externo ha estado dominado por el desprecio a la historia y a la cultura regional y por la imposición de la perspectiva institucional de un Estado pretendidamente modernizador y comprobadamente ineficiente.

Por lo demás resulta evidente que la elaboración y aplicación adecuada de las políticas ambientales requiere (además de la participación social, de un buen desempeño democrático

[2] Este concepto se refiere a una cultura de protección al ambiente que otorga una alta prioridad a *a)* las políticas públicas en esta materia; *b)* la creación y fortalecimiento de una institucionalidad que las impulse; *c)* el compromiso de incorporar la racionalidad ambiental a todo el ciclo orgánico de la administración.

[3] Retomamos la idea de Escobar (2002). El *diseño autónomo* es la construcción que una comunidad realiza de su proceso de desarrollo a partir de la forma en que la gente define su realidad (según Escobar, esto es generalmente violentado por la planificación convencional, que niega el principio básico de que todo somos practicantes de nuestro propio saber), con miras a producir nuevos conocimientos sobre la propia realidad bajo un sistema de investigación y aprendizaje que conduzca, desde una teoría y práctica de lo global y lo local, a generar alternativas de sociedad.

y de una alta competencia técnica en sus impulsores) de un factor indispensable: la construcción de una institucionalidad –especialmente en la administración pública– altamente profesionalizada, con espíritu de cuerpo y con un claro sentido de responsabilidad colectiva, y que disponga de amplios márgenes de autonomía respecto a los vaivenes de la política; requiere asimismo de contextos que permitan impulsar la formación de una agenda común consensuada, y un Estado de calidad apto para interactuar con el despliegue de energías sociales y económicas orientadas a la superación de las inercias y las segmentaciones tradicionales de aquello que conocemos genéricamente como subdesarrollo (Pipitone, 1998).

Es decir, la construcción de procesos regionales en los que la población local no se circunscriba al papel de reproductores de las decisiones externas, exige no sólo ampliar los márgenes de la convivencia democrática y la formulación consensuada de políticas ambientales claras, sino también la existencia de un Estado

1) no sólo pendiente de los problemas que presenta la realidad social, sino también receptivo a las voces que contradicen sus políticas de modernización;
2) con alta capacidad en la administración pública;
3) con la calidad técnica necesaria para irradiar hacia la sociedad proyectos que potencien a su vez las habilidades de otros sectores sociales, y
4) con estrategias políticas para la generación de consensos sociales que den rumbo a la economía y al desarrollo nacional.

Esto es, se requiere un Estado sensible a la pluralidad, eficiente, responsable y representativo, lo cual está muy lejos aún de ser alcanzado en la cuenca de Pátzcuaro. Aunado a ello, las serias limitaciones estructurales, programáticas, financieras y operativas que enfrentan las instituciones vinculadas a la protección ecológica y al desarrollo social, no han permitido que la coordinación interinstitucional camine al ritmo que demandan los problemas regionales; pero además existe una ciudadanía que ha mostrado condiciones desfavorables que van desde el desinterés hasta la debilidad organi-

zativa (no pocas veces propiciada por el Estado) a la hora de exigir y orientar la citada coordinación.

Aunque los avances democráticos han abierto en los últimos años ciertos niveles de participación ciudadana, aún resultan insuficientes para alcanzar una vida institucional basada en la generación de consensos y que termine de sentar las bases para impulsar políticas ambientales de carácter local que favorezcan los procesos de desarrollo sustentable. La institucionalidad existente en la región de Pátzcuaro no ha generado la capacidad para crear e impulsar nuevas realidades sociales, políticas, económicas, tecnológicas y culturales. Esta situación se debe en gran parte a la prevalencia de instituciones que –al margen de su ineficiencia en materia de desarrollo– se han convertido en un poderoso instrumento de la colonización cultural.

Los esfuerzos programáticos de desarrollo regional

La cuenca de Pátzcuaro ha sido casi sinónimo –al menos en el imaginario público de Michoacán– de atención prioritaria por parte de los tres niveles de gobierno. Dicha atención se ha realizado a través de proyectos de cobertura regional y mediante las acciones propias de cada sector oficial. En contraposición con tal imagen, diversos estudios (CESE, 1986, 2006 y 2010; Esteva y Reyes, 2003; Esteva, 2000 y 2012, Esteva *et al*., 2002; Reyes, 2005) demuestran que los esfuerzos por desarrollar esta región no han tenido la consistencia técnica ni la permanencia ni la voluntad política necesarias para tomarlos como modelo. Los recursos naturales, en particular forestales, fueron sometidos a la devastación sin freno por cerca de una centuria: desde 1886, con la introducción del ferrocarril, hasta 1979, cuando instituciones de gobierno hicieron el primer esfuerzo sistemático para resguardarlos. Desde entonces se multiplicaron paulatinamente los programas de protección ecológica y desarrollo social, aunque en ellos ha predominado una visión de corto plazo que sólo procura paliar los efectos negativos del modelo de desarrollo económico y de las políticas públicas cuyo horizonte fue más la modernización que la pro-

tección ambiental y la justicia social, obviando desde luego el fortalecimiento cultural de la región purépecha.

La experiencia que esta trayectoria regional ha dejado es sin duda valiosa, aunque no tanto por sus resultados finales como por la cantidad y variedad de iniciativas sociales y gubernamentales, las cuales merecen y requieren constantes y renovados procesos de sistematización, análisis y evaluación. En este sentido, resulta relevante continuar la reconstrucción de una memoria histórica, sistemática y crítica, que contribuya de manera mucho más decisiva a la orientación o, en su caso, a la modificación de los programas y proyectos que se están impulsando o que se pondrán en práctica en el futuro.

El cúmulo de las iniciativas gubernamentales y civiles es numeroso y presenta un complejo entramado que va de las acciones de carácter puntual y marcadamente efímeras a programas de amplia cobertura regional y de mediana duración (cabe destacar que no ha habido programas a largo plazo). Los recuentos realizados permiten afirmar que a despecho de la acentuada preocupación por hacer de la citada cuenca una región socialmente desarrollada, y a pesar de la intención –desde la década de los ochenta– de darle una protección ecológica más integral, se ha carecido, no obstante que se han explorado varios enfoques estratégicos del desarrollo rural, de una orientación teórica consensuada, bien definida y congruente que conduzca a políticas públicas y a acciones que garanticen mejores niveles de éxito.

En este sentido, la ausencia o la debilidad, según sea el caso, de un modelo definido de desarrollo regional, han impedido a las instituciones gubernamentales establecer la necesaria coordinación entre ellas y con las expresiones organizadas de la sociedad civil, y facilitar la continuidad y evaluación de las acciones en función de un rumbo y objetivos comunes. Para la clase política en el poder estatal (y en menor medida la federal), la región de Pátzcuaro ha sido más una pasarela de acciones ambientales cargada de propaganda que un escenario en donde se manifieste voluntad política para construir de manera colectiva las soluciones de fondo a la situación imperante. El desarrollo en la región no ha sido recuperado como

"un espacio importante para reelaborar y trabajar la modernidad, para convertirla en algo distinto" a partir de un diálogo entre las posturas endógenas y exógenas del desarrollo, como Escobar (2002) sugiere que se puede hacer para construir expresiones diversas y adecuadas a los contextos locales inmersos en el proceso de globalización.

Los esfuerzos por desarrollar la citada cuenca han contribuido, sin duda, a subsanar algunos problemas sociales, económicos y ecológicos, pero no los han resuelto a fondo. Es verdad que se han incrementado de manera sustantiva la infraestructura de servicios básicos en las comunidades, los servicios de transporte público, la dotación de herramientas, el desarrollo de procesos de capacitación para actividades productivas, el otorgamiento de créditos para proyectos económicos y los apoyos para la búsqueda de mercados extrarregionales; pero todos estos avances –la mayoría de las veces desarticulados, no han tenido como referente la sustentabilidad ni mucho menos el proyecto cultural de sus habitantes– han estado impregnados de intenciones políticas que han hecho prevalecer los clientelismos, las subordinaciones y manejos electoreros, así como la mediatización de los movimientos sociales de las comunidades de la cuenca.

La sustentabilidad regional ha enfrentado varios obstáculos, como la imposición de un modelo de desarrollo a través de la asociación del poder político con el conocimiento técnico-científico. Pero otra dificultad ha estado ligada al profundo deterioro del Estado benefactor y al consecuente abandono de políticas públicas que pretendían impulsar cierta prosperidad entre la población; ello ha dejado espacios que no han sido ocupados por actores sociales capaces de concretar, en algún grado, una "sociedad benefactora", no por carencia de una tradición cultural purépecha en materia de solidaridad y de búsqueda del bien común, sino porque ésta no ha sido valorada o siquiera entendida desde la perspectiva institucional del Estado.

No se ha logrado tampoco superar problemas estructurales que provocan serias desconexiones entre los distintos actores que conforman la sociedad; ello ha acarreado no sólo una marcada segregación económica sino además una serie de

desencuentros políticos y sociales que han impedido alcanzar los niveles de integración necesarios para impulsar políticas públicas que contribuyan a superar el deterioro ambiental y la pobreza. Es decir, la región de Pátzcuaro sufre las consecuencias de una institucionalidad estatal significativamente pobre tanto en su desarrollo político como en el aspecto económico.

La participación social en las políticas públicas

Puede decirse que la formulación de políticas públicas en la región de Pátzcuaro abandonó muy lentamente el viejo estilo autoritario (el cual daba un peso absoluto a los saberes técnicos de los expertos y administradores) para favorecer procesos que responden a esquemas más democráticos; pero lo hizo con tal lentitud y carencia de rumbo político que los muy pobres resultados alcanzados se reflejan claramente en el deterioro social y ecológico de la cuenca.

De este contexto podemos deducir, como señala Guerra (1998), que la exaltación de la participación comunitaria en los discursos no se da sólo con la intención de ir ampliando las estrategias de cogestión política y como muestra de la evolución del aparato de gobierno; también se utiliza hoy, en buena medida, para justificar la no intervención del Estado, la reducción de gastos en programas sociales y la homologación de la descentralización con la privatización. Es decir, el discurso de la participación social no debe interpretarse únicamente como demagogia, o como una buena intención que se pretende llevar a cabo; también es un elemento que justifica y hasta legitima las políticas públicas dictadas por el Estado en el nivel denominado político-público, en el cual se ubica lo ambiental.

Aunque de manera intermitente y errática, se han estado abriendo espacios para la participación de actores sociales en el nivel regional y microsocial; sin embargo, todavía se ve muy lejos el salto al nivel político-público, debido a "la incapacidad del sistema político para incorporar formas menos institucionalizadas de organización, y para delegar funciones de gestión

y ejecución de políticas públicas a los propios actores del mundo popular" (Guerra, 1998: 94).

Idealmente, es decir, en el marco de la construcción permanente de ciudadanía, las políticas públicas deben ser (y en el caso de Pátzcuaro no lo han sido):

1) Un proceso democrático en el que la toma de decisiones sea una responsabilidad compartida por los ciudadanos, los gobernantes y los legisladores. Para los primeros, el sistema de participación política ideal es aquél donde existe un control social de los aparatos del Estado, y la capacidad de presentar y llevar a la práctica nuevas propuestas que den contenidos, estrategias y metodologías a los programas y proyectos.
2) Un proceso de conocimiento, ya que no se reduce al intercambio de opiniones sino que implica una reapropiación teórico-práctica de la realidad por los actores intervinientes. Este proceso se construye con base en un diálogo de saberes entre expertos y ciudadanos.
3) Un proceso educativo que desarrolle valores, habilidades y nuevos comportamientos, incrementando el nivel de información y formación de los actores intervinientes. Esto es básico para una participación crítica y con responsabilidad local y global.
4) Un proceso organizativo que permita estructurar relaciones y crear comunidades de participación bajo nuevas institucionalidades que abran la puerta a formas de cogobierno entre la sociedad y el Estado para la solución de problemas debatidos en espacios públicos.
5) Un proceso cultural orientado a construir una sociedad más tolerante y más capaz de manejar racionalmente los conflictos.
6) Una vía de legitimación (en el mejor sentido de la palabra) de los gobernantes, y una afirmación del respeto a la inteligencia de la población y a su derecho a definir la dirección y el impacto deseados por las acciones de desarrollo.
7) Una vía para acabar con las posiciones extremas que se rehúsan a la negociación, en un marco de compromisos políticos para cumplir las metas de bienestar social.

Debido a su escala territorial y de población, en la mayoría de las localidades ha sido dominante la "estrategia relacional"[4] en las políticas públicas ambientales. El contacto de autoridades con la población se presenta más directo, pero a la vez se carece de autonomía por la grave deficiencia de recursos financieros y materiales, y por el bajo perfil de preparación profesional de los funcionarios, entre los cuales difícilmente se puede encontrar la figura del técnico-político, necesaria para dar integralidad a los procesos municipales.

Cuando se analiza la situación de la mayoría de los ayuntamientos, se hace perceptible que no existe un enfoque teórico-práctico de transversalidad ambiental entre áreas, departamentos y direcciones. Lo ambiental se reduce a programas convencionales de recolección de basura y a algunos llamados a la conciencia ambiental de la población. Cuando efectivamente existen, las políticas públicas de saneamiento, restauración, ahorro de energía y educación ambiental se presentan fraccionadas, y a pesar de la recomendación de Río 92, la construcción de Agendas 21, con tal concepción, seguirá siendo una rareza en el estado.

También en la década de los noventa las instancias gubernamentales empezaron a impulsar la aplicación de instrumentos de política ambiental; entre éstos figuran los ordenamientos ecológicos territoriales, los estudios de impacto ambiental y los programas de educación ambiental. Sin embargo, resultan ser sólo requisitos y no tanto procesos de participación ciudadana. En todo caso, ésta sólo es vista como insumo en consultas y foros, nunca en términos de su incorporación a procesos de asignación de presupuestos, vigilancia y evaluación de avances e

[4] Se trata de un enfoque que prescinde de estrategias organizativas y normativas; en su lugar privilegia la intensificación de la interrelación de ciudadanía y gobierno local. La facilitación de subvenciones o equipamientos sería el rasgo más distintivo de esta estrategia en el caso michoacano. También se puede agregar como característica de la estrategia relacional la toma de decisiones o la cogestión de servicios. Sin embargo, estos rasgos han sido más perceptibles en acciones del desarrollo convencional que en las políticas ambientales.

impactos de proyectos, revisión de políticas, etcétera. Entre las propuestas ciudadanas –recogidas en consultas, talleres, foros y seminarios de convocatoria gubernamental– y su concreción en planes y programas, media un abismo de intencionalidades y conceptos.[5]

En los años que van de 1980 al 2000 se puso de manifiesto que por encima de los logros en materia institucional y de integración de políticas ambientales, este campo y el de las políticas sociales comparten la característica de ser marginales, compensatorios y de escaso peso financiero y programático.

En contraste con las propuestas de las organizaciones civiles –cuyos planteamientos giran alrededor de la necesidad de impulsar procesos autogestivos en materia de organización social y para la producción–, la línea estatal, en las décadas de los ochenta y noventa, se inclinó por acentuar una política social que procuraba atender a los grupos de más alta vulnerabilidad, pero sin la consistencia técnica ni la permanencia en el tiempo suficientes para superar los enfoques de carácter asistencialista y meramente correctivo. Como se verá, este fenómeno es claramente apreciable en la cuenca de Pátzcuaro. La política hacia los pobres ha contrastado claramente con la de la modernización selectiva, que promovió la concentración de la riqueza y los procesos de tecnologización.

El abandono paulatino del modelo del Estado benefactor no significó, como podría haberse esperado, una línea que apuntara hacia el fortalecimiento de los actores sociales aptos para ocupar algunos de los espacios que, en materia de servicios y de injerencia en las decisiones políticas, el Estado iba dejando.

Aunque discursivamente se ha planteado –especialmente desde mediados de la década de los ochenta– que el desarrollo

[5] El Estado mexicano se ha inclinado a asumir el desarrollo sustentable bajo un modelo de administración de recursos naturales. Sin embargo, en Michoacán también se hicieron propuestas a partir de los hallazgos de un desarrollo sustentable bajo el modelo purépecha de uso múltiple y complementario de los ecosistemas; no obstante, difícilmente se puede encontrar algún rastro de este modelo en las políticas públicas ambientales del estado, independientemente del gobierno en turno.

nacional y el bienestar de la ciudadanía deben construirse bajo un modelo distinto que no implique la tutela casi absoluta del Estado, en los hechos la intención de compartir las decisiones públicas no ha generado el surgimiento o la consolidación de actores sociales –especialmente de carácter popular– que participen en la regulación y promoción de un desarrollo socialmente equitativo y ecológicamente sustentable. Y aun cuando los movimientos ciudadanos han demandado su derecho a intervenir en la definición de políticas públicas, el Estado no ha tenido propuestas para darles respuesta (Incháustegui y Martínez, 1998). En la práctica, los principales esfuerzos estatales no se han inclinado por la distribución de recursos financieros ni, desde luego, al fortalecimiento de los actores sociales comunitarios, ni a la asignación de funciones que permitan su crecimiento y consolidación, ni mucho menos han estimulado de manera sistemática e intencionada la apertura de espacios para la participación en la toma de decisiones.

Una política social que no promueva el fortalecimiento económico y político de actores comunitarios tiene un concepto muy pobre de la participación social; un concepto que reduce la intervención de la ciudadanía a la identificación y gestión de problemas relativos a la infraestructura, a los servicios comunitarios y a asuntos afines; un concepto que no da cabida a la posibilidad de que se intervenga en la formulación de políticas públicas de carácter más global, que orienten los procesos de desarrollo local y regional, y establezcan los principios, prioridades y valores en los que dicho desarrollo debe fundamentarse. Así pues, la limitada participación social, de acuerdo con Guerra (1998: 94), no facilita que se dé el salto de la "ciudadanía social" a la "ciudadanía política".

Conclusiones

Las comunidades purépechas de la región de Pátzcuaro han sufrido los continuos embates que procuran adecuarlas a las necesidades del desarrollo externo impuesto por las instituciones oficiales. Es un proceso neocolonial que se ha ido acentuando

más y más, dejando un escaso o casi nulo espacio para el desarrollo de una cultura con rasgos propios. Este proceso de homogeneización cultural empezó hace décadas y aún no termina.

A este proceso de neocolonización se debe responder con la descolonización; ésta significa romper con el modelo neoliberal en su actual etapa de expansión y ocupación de los territorios. Es preciso apoyar cualquier acto de fortalecimiento del poder local y regional, cualquier acto que luche contra los monopolios de la producción, el comercio y la distribución. Es necesario contribuir al fortalecimiento de organizaciones locales y regionales independientes, y a la formación de líderes, promotores, docentes, técnicos e investigadores que experimenten y promuevan tecnologías, y que elaboren marcos teóricos que expliquen e interpreten la realidad. Hay que promover el intercambio de experiencias entre comunidades y regiones, que se ensayen nuevos modelos de organización social, comercial y de producción; que se prueben nuevas estrategias productivas y se apoyen redes sociales; que se fomente el voluntariado social, se produzcan libros y materiales educativos y de divulgación regionales y comunitarios, y se generen modelos en distintos ámbitos, como el de la salud y la agricultura. Es necesario reforzar el papel de los consejos ciudadanos y las estrategias de gestión ante el gobierno; y hay que desarrollar estrategias innovadoras para la educación no formal y formal.

Bibliografía

Blauert, Jutta, y Simon Zadeck (coords.) (1999), *Mediación para la sustentabilidad. Construyendo políticas desde la bases*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) / Consejo Británico / Universidad de Sussex / Plaza y Valdés, México.

Centro de Estudios Sociales y Ecológicos (CESE) (1986), *Crónica de 50 años de ecología y desarrollo en la región de Pátzcuaro*, CESE, Pátzcuaro.

_____ (2006), "Modelo de coordinación interinstitucional para la restauración de suelos y conservación de agua en la zona

sur de la cuenca del lago de Pátzcuaro en terrenos de vocación forestal y agrícola", Informe de Sistematización del Proyecto, Secretaría de Planeación de Michoacán, Comisión Forestal de Michoacán, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

_____ (2010), *Situación y perspectiva del desarrollo sustentable en la región de Pátzcuaro*, Secretaría de Urbanismo y Medio Ambiente / CESE, Michoacán.

Escobar, Arturo (2002), *Globalización, desarrollo y modernidad*, Corporación Regional, Medellín.

Esteva Peralta, Joaquín (1985), "Organización social y procesos de desarrollo en la región de Pátzcuaro", CESE, Pátzcuaro.

_____ (2000), "Experiencia piloto sobre estrategias participativas para un modelo de educación escolar y comunitario", en *Formación Docente*, Revista Semestral de la Secretaría de Educación Pública en Michoacán, vol. 1, núm. 1.

_____ (2012), *Crónicas ambientales de un educador popular*, ponencia presentada en el Foro Nacional de Educación Ambiental.

Esteva Peralta, Joaquín, y Javier Reyes Ruiz (2003), "El desarrollo social y ambiental en la cuenca de Pátzcuaro", CESE, Pátzcuaro.

Esteva Peralta, Joaquín, *et al*. (2002), "Ambiente y ciudadanía en la región de Pátzcuaro. Explorando el futuro. El caso de los Consejos de Ecología de los municipios de Erongarícuaro, Quiroga, Tzintzuntzan y Pátzcuaro", en *Desencuentros. Revista de Análisis Educativo y Social*, año 2, núm. 5, septiembre-noviembre, Secretaría de Educación de Michoacán, Morelia.

Guerra, Carlos (1998), "La participación social y las políticas públicas: un juego de estrategias", en *Las políticas sociales en México en los años noventa*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) / Plaza y Valdés, México.

Incháustegui, Teresa, y Alicia Martínez (1998), "Política social y cambios de finales de siglo: contexto y valores en la relación con los nuevos actores", en *Las políticas sociales*

en México en los años noventa, UNAM / Flacso / Plaza y Valdés, México.

Long, Norman, y Jan Van der Plog (1989), "Demythologizing Planned Intervention: An Actor Perspective", en *Sociologia Ruralis*, vol. XXIX, núms. 3-4.

Pipitone, Ugo (1998), "Ensayo sobre democracia, desarrollo, América Latina y otras dudas", en *Metapolítica*, vol. 2, julio-septiembre, México.

Repec / Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (1995), Seminario Regional sobre Capacitación a las Comunidades para el Manejo Sustentable de los Recursos Naturales. Informe Final, Pátzcuaro, Michoacán.

Reyes Ruiz, Javier (2005), "Políticas ambientales y desarrollo regional en la Cuenca de Pátzcuaro, Michoacán, 1980-2000", tesis de doctorado, CIESAS, Guadalajara.

ENTRE LO INVISIBLE Y LO VISIBLE

El lugar de las comunidades en la construcción de conocimientos acerca de la naturaleza

Catherine Ramos García[*]
Rowinson Méndez Sécue[**]

> Antes era válido acusar a quienes historiaban el pasado, de consignar únicamente las "gestas de los reyes". Hoy día ya no lo es, pues cada vez se investiga más sobre lo que ellos callaron, expurgaron o simplemente ignoraron. "¿Quién construyó Tebas de las siete puertas?", pregunta el lector obrero de Brecht. Las Fuentes nada nos dicen de aquellos albañiles anónimos, pero la pregunta conserva toda su carga.
>
> Ginzburg

Presentación

Esta investigación forma parte del desarrollo de la tesis del doctorado en curso en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes "Lecturas encrucijadas de la naturaleza, relaciones entre científicas, científicos y comunidades locales", dirigida por Pablo Pellegrini, a quien agradezco su acompañamiento permanente. Agradezco a William Jairo Mavisoy la lectura y el cuestionamiento incondicionales, críticos y descolonizadores

[*] Investigadora independiente con comunidades indígenas y campesinas del Cauca colombiano. Integrante de la organización Tejiendo Mundos.

[**] Indígena del pueblo Nasa en el Cauca, Colombia. Coordinador de sistema de información y de apoyo a programas sociales del cabildo indígena de Toribío.

del artículo y de la vida. También quiero expresar mi gratitud a Jairo Arias por su solidaridad indeleble y su disponibilidad para la lectura y la corrección de estilo. A Felipe Reyes Escutia por la invitación, la confianza y la paciencia. A Diana Luz Orozco por leer, discutir y complementar lo escrito sobre Natütama. A Salatiel Méndez, dondequiera que esté acompañándonos, por enseñarme a investigar leyendo y conversando con la naturaleza. A toda la familia de Sala y al grupo de trabajo (Ana, Víctor, Danilo, Manuel, Francy, Luz Dary y niños y niñas) Nasas, de la cuenca del río Isabelilla (Toribío, Cauca) por adoptarme en su lucha. A Rowinson, coautor de este texto, quien pronosticó el cambio de paradigma que se presenta en el artículo. A Natütama, sus coinvestigadores, sus educadores y educadoras y sus promotoras, que me permitieron compartir semanas inspiradoras en la concepción y el nacimiento de proyectos de vida colectivos. A la nación Comcáac, en Sonora, México, que me ha permitido mágicamente recorrer el desierto y el mar y acompañar sus procesos de interacción con el mundo de la investigación.

Catherine Ramos García

El acontecimiento

Rowinson es parte del pueblo Nasa de Toribío (Cauca, Colombia). Él tenía 16 años cuando me mostró un texto que había escrito para la clase de ética y valores en su colegio –colegio que funciona en una de las fincas liberadas[1] gracias al liderazgo del padre Álvaro Ulcué Chocué, cura indígena Nasa del norte del Cauca en los años ochenta, quien fue asesinado por sus luchas políticas–. Rowinson decía en su escrito que la verdad de los pueblos indígenas sería reconocida un día y que ésa sería la clave para salvar a *Kiwe*, la Madre Tierra. Su profesor le argumentaba que no había una sola verdad, sino múltiples verdades… Me preguntó mi opinión, yo sostenía lo mismo que su profesor…

[1] Los nasa hablan de liberación de la Madre Tierra cuando recuperan tierras que les pertenecían y están en manos de terratenientes que no hacen un uso sustentable de ella (ganadería extensiva, monocultivos de caña).

Introducción: la invisibilidad

> Que se instruya a los Indios en los Dogmas de nuestra Religión en Castellano, y se les enseñe a leer y escribir en este idioma, que se debe extender y hacer único y universal en los mismos dominios, por ser el propio de los Monarcas y Conquistadores, para facilitar la administración y pacto espiritual a los naturales, y que estos puedan ser entendidos de los Superiores, tomen amor a la Nación Conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato y Comercio; y con mucha diversidad de lenguas, no se confundan los hombres, como en la Torre de Babel.[2]

Fotografía 1: Rowinson investigando.
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

[2] "Real cédula para que en los reinos de las Indias se extingan los diferentes idiomas de que se usa y sólo se hable el castellano", en Dorothy Tanck (1985: 37). Citado por Castro-Gómez (2005).

Así comenzó la hegemonía de la lengua española en el continente, y con ella inició también la imposición de un sólo tipo de saber, es decir, la invisibilización[3] de la diversidad de formas de conocimiento que habían desarrollado las culturas prehispánicas. La ciencia, tal como la concibió Descartes, fue la nueva forma de conocimiento válida, visible; una forma de conocimiento que Santiago Castro Gómez ha llamado la *hibrys* del punto cero:

> En la primera de sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes expone que la certeza en el conocimiento científico sólo es posible si el observador se deshace previamente de todas las opiniones ancladas en el sentido común. Hay que eliminar todas las fuentes posibles de incertidumbre, ya que la causa principal de los errores en la ciencia proviene de la excesiva familiaridad que tiene el observador con su medio ambiente social y cultural. Por eso, Descartes recomienda que las "viejas y ordinarias" opiniones de la vida cotidiana deben ser suspendidas, con el fin de encontrar un punto sólido de partida desde el cual sea posible construir de nuevo todo el edificio del conocimiento (Descartes, 1984: 115). Este punto absoluto de partida, en donde el observador hace *tabula rasa* de todos los conocimientos aprendidos previamente, es lo que en este trabajo llamaremos la *hybris* del punto cero (Castro-Gómez, 2005: 25).

La vida cotidiana, el saber popular y el sentido común serán metódicamente suprimidos, invisibilizados en la construcción de la ciencia.

La ciencia se construye socialmente, y en esta construcción constantemente se establecen fronteras para definir qué es ciencia y qué no lo es, quién es científico y quién no lo es. Estas fronteras se ampliarán o se contraerán, dependiendo de los "enemigos" frente a los cuales la ciencia o los científicos deben establecer límites (ingeniería, política, pseudociencia, conocimientos locales, conocimiento popular, arte, conocimientos de los pueblos originarios, etcétera) (Gieryn, 1983). En este pro-

[3] Llamamos invisibilidad o invisibilización al no reconocimiento del conocimiento ancestral sobre el que se construye la ciencia occidental; se trata de un ejercicio colonial y político de eliminación de la diferencia y de imposición de la ciencia occidental como única forma válida de conocimiento.

ceso de crear fronteras, la validez de la ciencia se ha establecido históricamente en oposición a los conocimientos locales y ancestrales invisibles.

El conocimiento local y ancestral es un conocimiento directo del mundo; pero es también un saber que se construye alrededor de una cosmología: una forma de ver el mundo configurada por la sociedad y la cultura, una cosmovisión que Bacon, precursor del empirismo, categorizó como superstición, mito y especulación. Sin embargo, estos conocimientos construidos localmente son la base de la mayor parte de los descubrimientos y avances científicos, pero siempre invisibles, invisibilizados.

En la historia de algunas ciencias, en particular de la medicina, la biología, la botánica, la zoología, la ecología y la agricultura, se menciona sólo a hombres blancos y, en menor proporción, a mujeres blancas, como las figuras principales de tales disciplinas. Queda entonces un vacío relacionado con el lugar de los conocimientos ancestrales en la historia de las ciencias naturales. ¿Qué papel han desempeñado las comunidades locales, los pueblos originarios, en el nacimiento y desarrollo de estas ciencias? ¿Qué validez tienen los conocimientos locales, campesinos y ancestrales frente a los científicos en las ciencias naturales?

Exploraremos estas preguntas a lo largo de este trabajo, centrándonos en la historia de las ciencias naturales –de la botánica, sobre todo– en el continente americano, para luego observar el presente a través de tres casos de construcción de conocimientos acerca de la naturaleza.

La construcción de conocimiento "universal" sobre la naturaleza

En la periferia

La corona española, en busca de legitimidad frente a la Iglesia y procurando mantener a flote su economía, vio en el desarrollo de la ciencia una gran potencialidad para atenuar el papel de la Iglesia y para desarrollar el comercio.

Linneo mismo estaba convencido de las posibilidades de la botánica para el desarrollo del comercio internacional de un país.

> Nuestro pobre conocimiento de la ciencia nos obliga a comprarles a extranjeros hierbas medicinales, té, quina, que anualmente nos cuestan una grandiosa cantidad de dinero... Sin ciencia, nuestras sardinas serían pescadas por extranjeros, nuestras minas explotadas por extranjeros y nuestras bibliotecas invadidas por los trabajos de extranjeros (Linneo, 1759, citado por Nieto, 2000: 51).

Las expediciones fueron una estrategia de la corona española para buscar salidas a la crisis económica, una apuesta por el desarrollo de la medicina y la botánica como alternativa comercial. Muchos expedicionarios españoles vinieron en busca de plantas que pudieran competir con los mercados de plantas provenientes de oriente que comerciaban países como Holanda o Inglaterra (Nieto, 2000: 138-139).

En el curso de estas expediciones se desarrollaron conocimientos médicos y botánicos: se dibujaron, identificaron, determinaron y clasificaron miles de plantas de estas tierras; sobre todo plantas potencialmente comerciables por sus propiedades medicinales. Los protagonistas de esta historia fueron botánicos como José Celestino Mutis o Hipólito Ruiz, quienes dirigieron las expediciones botánicas en diversas regiones del continente; sus nombres están grabados en todos los libros y textos escolares de historia. En cambio sus guías y acompañantes –herbolarios nativos y sus conocimientos– han permanecido casi invisibles en las narraciones de la historia de estas expediciones. Sin embargo, a veces explícitamente, a veces entre líneas, se puede percibir el rol que cumplían en las expediciones y en el conocimiento científico que se produjo alrededor de éstas.

En los diarios de algunos exploradores se menciona el gran saber de los aborígenes acerca de las plantas, y cómo basaron sus búsquedas sobre este saber:

> Los indios bravos del Perú hacen mucho aprecio de la raíz y tallos del Bejuco de la Estrella, para curarse las disenterías, las calenturas malignas inflamatorias, los dolores reumáticos, los resfriados y los molimientos de todo el cuerpo según ellos los llaman.

> Para cada toma ponen de la raíz o tallos frescos una pulgada poco más o menos con respecto al grosor que tienen dichas partes de la planta. Infunden la expresada cantidad en agua hirviendo, tapando la vasija por quatro o seis horas, y al tiempo de recogerse en la cama, beben la infusión caliente y mezclada con un poco de azúcar o sin ella [...]. El grande aprecio que hacían aquellas gentes del bejuco de la estrella para dichas enfermedades, la singular fragancia que despide al troncharle, y el sobresaliente sabor camphorifero, balsámico y amargo que advertía en él, me excitaron el más vivo deseo de conocer la planta (Ruiz, 1805).

Otras plantas útiles fueron igualmente identificadas por el uso que de ellas hacían los nativos. Veamos la lectura que el historiador de la ciencia, Mauricio Nieto (2000), hace de Hipólito Ruiz, expedicionario en Perú.

> Cuando describe sus propiedades (de la Calaguala: *Polypodium calaguala*) parece confiar en lo que él llama "experiencia aborigen". [...]
>
> Los indios y demás naturales del Perú creen que las virtudes descoagulante, sudorífica, antivenérea y febrífuga de esta raíz son reales y verdaderas, y el con los disputárselo parecería temeridad quando la experiencia de tantos años se las tiene comprobadas (Ruiz [1805], citado por Nieto [2000: 165]).
>
> A pesar de que el principal argumento que ofrece Ruiz en favor de las virtudes medicinales de la planta parecen ser sus fuentes en la sabiduría popular, que es presentada como confiable por ser el producto de repetidas experiencias, su referencia a la experiencia de los nativos puede ser interpretada como una mera anécdota. La legitimación de su "escubrimiento" no puede basarse en el conocimiento de "salvajes", que por lo general era visto como inútil y supersticioso (Nieto, 2000: 165).

De hecho, los expedicionarios escriben sobre los saberes nativos atribuyéndoles cualidades opuestas a la ciencia:

> Los tratamientos hechos por estos indios peruanos están acompañados por superstición y magia [...] Ellos son gente bárbara sin ningún conocimiento [...] su ignorancia es tan grande que ninguno de ellos, excepto algunos que dominan el español, sabe cómo informar al doctor sobre el mal y qué pudo haberlo causado. Sin embargo, ellos tienen muchas hierbas para curar sus enfermedades. Como remedios, ellos usan hierbas simples y entre ellos

> encontramos excelentes hierbateros; de ellos hemos aprendido sobre los poderes curativos de muchas plantas que ahora usamos. Ellos no saben de los cuatro humores, excepto la sangre, pues no han estudiado su naturaleza y propiedades. Ellos no tienen conocimiento de las venas, pero practican el sangrado en su propia forma (Bernabé Cobo, citado por Nieto [2000: 140]).

Los cronistas no veían en la medicina indígena más que inutilidad y superstición:

> Las enfermedades y como se curan. En las enfermedades questos yndios tienen proseden todas las más de frialdad, por ser la tierra y asiento del pueblo umedo y frio, y dormyr, como duermen, en el suelo, y comer malas comydas, y ques enfermo, hasta que los traspasa, desnudos en pelo; y si tienen calentura se desnudan y se meten en el rrio y se bañan muchas veces, y algunos se meten en baños, y después que salen sudando se ponen al ayrey se echan mucho agua fria, de que se pasman y mueran dello; ay entre los naturales algunas yndias y yndios anabaydores que se hacen medicos de curar sin ser sabidores de nada, antes entiendo que son hechiseros, porque la cura que hacen es henchir una xicara de agua, y alli soplan y myran al cielo, y andan soplando por la casa, y disen que le sacan los gusanos, y hacen otras aparienzias de curar y queda el enfermo tan malo como de antes hasta que Dios nuestro Señor les da salud o mueren; y esta jente es tan supersticiosa que cre en questos hechiseros les curan; curanse con algunas yervas salutiferas que ay en este pueblo.[4]

Y tampoco veían en el lenguaje indígena ningún tipo de clasificación o identificación válido, como lo muestra esta frase de Antonio Ulloa (citada por Pagden [1993: 132] y comentada por Mauricio Nieto [2000: 127]):

> El lenguaje quechua de los incas se aproxima más al lenguaje de los niños. Al parecer, los nativos no comprendían las palabras y los conocimientos propios de cualquier "sociedad civilizada" como "dios", "virginidad" o "inmaculada concepción". Los indígenas americanos tenían innumerables nombres para plantas pero no una única palabra que se pudiera traducir como "árbol".

[4] *Relaciones y memorias de la provincia de Michoacán*, *1579-1581*: 65, citado por Álvarez (1989: 283).

Para Antonio Ulloa, la ausencia de palabras relacionadas con la religión católica es sinónimo de un lenguaje de "niños"; menosprecia la complejidad del lenguaje indígena en la descripción de la naturaleza y pasa por alto la riqueza de estas lenguas, las cuales tienen diferentes nombres para cada planta, seguramente relacionados con las características, ubicación, poderes y usos de éstas.

Esta marginalidad del conocimiento ancestral en los reportes de expediciones a lo largo y ancho del mundo, está registrada también en expediciones como la Horn Expedition (Baker y Nesbitt, 1996), realizada en el siglo XIX en el centro de Australia para la identificación de especies de fauna y flora. Se recolectó poca información sobre los conocimientos que tenían los aborígenes, y fue registrada como poco valiosa. Como mencionan los autores, los expedicionarios muestran una actitud ambivalente frente a los nativos: reconocen en algunos apartes cierto conocimiento acerca del uso de las especies de plantas, del comportamiento de algunos animales y, sobre todo, las destrezas que tienen los nativos para encontrar los individuos de fauna y flora; sin embargo son calificados de "ignorantes y salvajes primitivos" (Spencer, 1896, citado por Baker y Nesbitt, 1996).

Sólo el paso a través de los instrumentos de la ciencia limpiará estos conocimientos nativos de la superstición e ignorancia que les rodea, y les dará valor.

Una vez identificada y clasificada una planta según los criterios de Linneo, queda validado el saber de los indios para los españoles, proceso que únicamente puede realizar un botánico:

> Por la flor vi que el bejuco de la estrella pertenecía al género *Aristolochia* de Linneo. Descubierto el género, no podía ofrecerse inconveniente en recomendar a los Facultativos el uso de este nuevo remedio, según la aplicación que hacían de él los Indios (Ruiz, 1805: 4).

Mauricio Nieto llamará a este proceso "traducción", retomando el concepto de Callon (1995):

> Los botánicos estaban entrenados para reconocer especies útiles y comerciales y no tenían ni el tiempo, ni los medios para investi-

> gar las virtudes de cada uno de los especímenes. Su conocimiento de estas nuevas plantas útiles dependía generalmente de tradiciones locales y en el comercio ya establecido de algunas especias que ya eran reconocidas y que ya tenían un valor comercial. Aquí destacamos la importancia de la experiencia popular y describimos un proceso de traducción de las tradiciones nativas a la ciencia ilustrada (Nieto, 2000: 18).

Incentivado por la corona española, el proceso de ordenamiento y clasificación de la naturaleza por parte de los científicos fue otra manera de apropiarse de la naturaleza: una manera más de colonizar las tierras americanas.

> Para alcanzar el control y la apropiación del nuevo mundo, una tradición científica debía ser implantada en América. Los científicos europeos del siglo XVIII trajeron y diseminaron nuevas prácticas médicas, introdujeron reformas a las universidades, y fundaron jardines botánicos y observatorios astronómicos. Las expediciones españolas involucraron y entrenaron a algunos americanos en historia natural, dibujo botánico, taxonomía y medicina (Nieto, 2000: 20).

De esta manera, la ciencia europea fue ocupando un espacio cada vez más importante en las colonias españolas, aunque las prácticas tradicionales indígenas siguieron vivas en el campo… y muy seguramente en las ciudades, pero de forma subterránea.

> Antes del siglo XVIII, la medicina europea había tenido un impacto más bien insignificante en la colonia, y los curanderos nativos "charlatanes", "hierbateros" o "parteras" constituían los agentes de salud más importantes de la población americana compuesta por indígenas, mestizos, y españoles. Con el siglo XVIII, la medicina ilustrada comenzaría a dominar en las ciudades coloniales, pero las prácticas populares y aborígenes seguirían siendo muy importantes, particularmente en el campo (Nieto, 2000: 141).

En este orden de ideas, el proceso de apropiación de estos conocimientos y su traducción implicó también un proceso de desprendimiento de la cosmovisión que venía implícita en los conocimientos indígenas –un desprendimiento de eso que llamaban "superstición". Sólo la parte práctica del conocimiento ancestral será valorada y traducida, para enviarla de la periferia (América) hacia el centro (Europa).

De la periferia al centro: el lugar invisible de los conocimientos locales

Además de la traducción del conocimiento local sobre las plantas mediante la clasificación de éstas bajo la lógica occidental, para legitimar dicho conocimiento era necesario validarlo enviándolo a los centros de producción de conocimiento.

> La historia natural es una disciplina que se construye sobre redes en las cuales las muestras del mundo natural, los objetos de estudio del naturalista, tienen que ser movilizados desde los lugares más remotos, hacia el centro. Para que esto sea posible es necesario desarrollar técnicas de preservación de los objetos, vivos o disecados, o técnicas de representación que permitan su apropiación "virtual". Son estas redes las que generan la necesidad de sistemas "universales" de códigos y reglas bien definidos para poder acumular información en centros como París, Londres o Madrid (Nieto, 2000: 57).

De esta manera se crean "centros expertos" de recepción en Europa, centros que se apropian la naturaleza y los conocimientos locales ligados a ella para convertirlos en conocimientos "universales".

> Instituciones como el Jardin du Roi en París, Kew Gardens en Londres o el Real Jardín Botánico en Madrid, se convirtieron en lo que Bruno Latour llama "centros de cálculo". Tales instituciones comprendían redes de colaboradores a través de todo el mundo; eran lugares donde un pequeño grupo de naturalistas eran capaces de comparar plantas y animales en una escala completamente distinta de la de los nativos. Los botánicos que se encontraban en tales centros se volvieron más poderosos que los habitantes locales. De hecho se familiarizaron con más especímenes que cualquier otro ser humano a medida que más y más objetos provenientes de lugares lejanos eran domesticados (Nieto, 2000: 58).

La botánica se convierte entonces en un instrumento para apropiarse los recursos naturales y el conocimiento local de las colonias; la publicación de catálogos y la acumulación de muestras en estos "centros de cómputo", será parte de la competencia entre las naciones europeas imperialistas que se disputaban el poder en cuanto centros de conocimiento. En las publicaciones

y en las colecciones no se hará mención alguna a los habitantes locales ni a los curanderos o curanderas, ni a los herbolarios ni a los guías que brindaron su conocimiento y trabajo en la recolección de las plantas y en la identificación de sus usos medicinales. "La selva, el trópico y el Nuevo Mundo eran lugares donde proliferaban las plantas y los animales, pero no el conocimiento. Este era producido y aprobado en instituciones europeas: laboratorios, museos, jardines e imprentas" (Nieto, 2000: 69).

Se crea entonces una división y jerarquización del trabajo en botánica y en general en ciencias naturales que sobrevive hasta la fecha.

El trabajo de campo será un trabajo local, de poco valor, mientras que el trabajo a nivel central, en laboratorio –la producción de conocimiento "universal"– tendrá mayor reconocimiento y será realizado por "hombres de ciencia".

> Objetos de la naturaleza debían ser removidos y acumulados dentro de esas instituciones donde el naturalista, el hombre de ciencia, podía trabajar en un ambiente idóneo y familiar. Dentro del gabinete, herbario o museo, el botánico asumiría una posición central y privilegiada que le permitiría tener una "experiencia directa" de un número de objetos que nadie podría haber examinado en el campo. Aún más, como veremos, los objetos con los cuales tiene contacto en el laboratorio ofrecían una cantidad de información que no es visible en el campo (Nieto, 2000: 70).

El sistema de clasificación de Linneo brindará la posibilidad de aprehender las plantas desproveyéndolas de la clasificación local y dándoles un nuevo lugar y un nuevo nombre "universal". A este proceso se le llamará "descubrimiento".

> Sobra decir que quien descubre un nuevo género solamente podría ser alguien entrenado para verlo como tal. En otras palabras, una planta ya conocida y utilizada por un grupo de personas que desconozca las reglas del sistema linneano de clasificación podría ser "descubierta" y renombrada después de años de uso de acuerdo a tal sistema. De hecho, los exploradores españoles encontraron comunidades y tradiciones con un sofisticado conocimiento de las plantas. Entre los indígenas americanos las plantas eran generalmente clasificadas de acuerdo con su utilidad culinaria, medicinal, o por su significado religioso y espiritual. Pero desde el punto de vista de los exploradores, esas formas de clasificar no

> son legítimas, obedecen a prácticas locales que les son extrañas a los europeos y por lo tanto deberían ser traducidas a términos y clasificaciones familiares (Nieto, 2000: 119).

Lo local será entonces invisibilizado a través del "descubrimiento".

> Como podemos ver, el interés ya no es el reconocimiento local de plantas útiles, sino más bien consolidar un único sistema que permita catalogar y acumular todos los objetos de la naturaleza y al mismo tiempo hacer posible la apropiación de objetos naturales de cualquier parte del mundo. Los nombres locales de plantas conocidas en América no sólo fueron reemplazados, sino que los nuevos nombres no tenían nada que ver con criterios locales. De hecho, la localidad es explícitamente negada por el mismo Linneo: el lugar nativo (de una planta) no ofrece ninguna diferencia específica. El lugar ni canoniza ni cambia a nadie; como dice el proverbio: "Ni siquiera un cerdo cambia al ser llevado a Roma" (Nieto, 2000: 123).

Los conocimientos indígenas producidos localmente quedarán enterrados bajo los discursos ilustrados y tras la necesaria objetividad del conocimiento, para luego, en tierra fertilizada, convertirse en conocimiento universal.

> La historia natural extraerá especímenes, no sólo de sus relaciones con otros especímenes orgánicas o ecológicas, sino también de sus lugares en las economías, historias y sistemas sociales y simbólicos de otros pueblos (Pratt, 1992: 31, citado por Johnson y Murton, 2007: 122).

En este proceso, la naturaleza "salvaje" será ordenada, amaestrada, domada, igual que los conocimientos que de ella tenían los nativos "salvajes". Plantas y animales, y los conocimientos ancestrales ligados a ellos, serán deslocalizados, universalizados.

Del centro a la periferia: de la superstición al conocimiento

En los siglos que siguieron, el conocimiento local procesado en el centro, es decir en Europa, y convertido en conocimiento

"universal" (tal cual como ocurre hoy en día con la extracción de petróleo, carbón y otros minerales), regresó a las colonias como conocimiento válido desprovisto de superstición. Se fundaron entonces en el "Nuevo Mundo" universidades, museos, jardines botánicos y observatorios astronómicos, para difundir el conocimiento producido en Europa y abrir espacios para la producción de conocimiento desde las colonias.

Sin embargo, el conocimiento producido en la periferia, es decir, en las colonias, sólo será validado al construirse bajo los principios ilustrados y será legitimado en el centro. En estos espacios de producción de conocimiento, las comunidades nativas, lejos de ser reconocidas como productoras de conocimiento, sólo serán un objeto más de estudio, y en algunos casos serán un objeto de colección para los museos.

Las comunidades nativas presentes en el continente fueron llamadas "primitivas", y no dejaron de suscitarse discusiones académicas e investigaciones acerca de su inesperada existencia. Para algunos representaban los estadios iniciales de la "evolución social" de los seres humanos, de modo que se convirtieron en objetos de estudio: su existencia permitiría conocer más acerca del pasado de la "humanidad" occidental.

> Mientras tanto, algunas de las discusiones que habían brotado en el hemisferio norte cobraban particular importancia: la relación entre los salvajes contemporáneos y los ya extinguidos, el ritmo –o estancamiento– de la evolución de estos antiguos habitantes del territorio argentino (Rieznick, 2011: 258).

También se buscaba asociar el comportamiento del ser humano prehistórico con el de las comunidades nativas de la época, para comprender al "hombre moderno".

> Los prehistoriadores comenzaron a intervenir en estos debates, asociando el desciframiento de los comportamientos de los salvajes contemporáneos de entonces al del hombre prehistórico para llegar a la "fuente de los atavismos del hombre moderno" (Podgorny [2009: 70], citada por Rieznick [2011: 252]).

En ese orden de ideas, los paradigmas científicos de la época, por ejemplo las teorías evolutivas de Darwin (traducidas al concepto de "progreso" en ciencias sociales), guiaban las re-

flexiones acerca de las comunidades nativas de América en el mundo como réplica de la Europa primitiva.

> El punto es que para establecer el modo en que se organizaban las "sociedades primitivas" –sin dinero y sin economía de mercado–, Locke apela a la observación de las comunidades indígenas en América, tal como éstas habían sido descritas por viajeros, cronistas y aventureros europeos.
>
> Demostración palmaria de ello es que varias naciones de América que abundan en tierras, escasean, en cambio, en todas las comodidades de la vida; la naturaleza las ha provisto con tanta liberalidad como a cualquier otro pueblo de toda clase de productos y materiales, es decir, suelo feraz, apto para producir en abundancia todo cuanto puede servir de alimento, vestido y placer; sin embargo, al no encontrarse beneficiadas por el trabajo, no disponen ni de una centésima parte de las comodidades que nosotros disfrutamos; reyes de un territorio dilatado y fértil se alimentan, se visten y tienen casas peores que un jornalero de Inglaterra [...]. Pues bien, en los tiempos primitivos todo el mundo era una especie de América, en condiciones todavía más extremadas que las que ésta ofrece ahora, puesto que no se conocía, en parte alguna, nada parecido al dinero (Locke [1983: 45, 49], citado por Castro-Gómez [2005: 34]).

Podemos ver esta asociación entre prehistoria y comunidades nativas en la descripción que Irina Podgorny hace de la exposición de Bennati, médico que encabezó la Comisión Científica Médico-Quirúrgica Italiana en varios países de Sudamérica.

> La exposición arqueológica, antropológica, paleontológica y de historia natural contenía objetos raros e interesantes, entre los que se contaban los siguientes: minerales de varios estados sudamericanos, vegetales variados y de gran importancia para la medicina, tintorería y alimentación; pieles de animales, animales disecados, una gran variedad de reptiles conservados en espíritu de vino, un león vivo y domesticado que vivía en compañía de un corderito y fósiles de animales antediluvianos, también había "objetos de valor inapreciable": momias, ídolos, utensilios, armas, vestidos e instrumentos de música de la raza indígena (Podgorny, 2010).

Podgorny comenta que el aviso destacaba que los lectores se cansarían con la enumeración fidedigna de la multitud de objetos. Esta muestra temporaria y viajera incluía objetos de paleontología, arqueología, antropología y los tres reinos de la

naturaleza. Al entrar, en un mostrador, dos indias bolivianas hacían de recepcionistas de la exposición (Podgorny [2010], citada por Rieznick [2011: 255]).

Fueron las comunidades nativas quienes invitaron a la colección de objetos de historia natural de Bennati. Las comunidades nativas vivas formaban parte de esa exposición, eran parte de la historia natural, de los objetos de estudio para la producción de conocimiento por parte de los científicos europeos o criollos de origen europeo. Las comunidades se visibilizan en cuanto objetos de estudio, como curiosidades, pero no como productoras de conocimiento.

De ida y retorno: el giro de Occidente hacia las comunidades originarias

En el libro de Isabel Allende *La ciudad de las bestias*, los Nahab –una comunidad de seres que habita en las profundidades del Amazonas– han vivido escondidos e invisibles como mecanismo de protección frente a los riesgos de Occidente; son los guardianes de la selva, ellos y sus conocimientos permanecen ocultos.

Del mismo modo, conocimientos locales y ancestrales de cientos de etnias en el mundo han estado escondidos bajo cada uno de los paradigmas científicos de nuestro tiempo. Están en el origen de cada medicina que consumimos, de cada técnica agrícola utilizada actualmente, de nuevas teorías físicas y de muchas tecnologías de punta.

Han estado allí siempre, a pesar del desprecio y a veces el estigma que los han vuelto invisibles, resistiendo, protegiéndose, curando seres humanos, preservando ecosistemas, previniendo inundaciones y respondiendo a otros desastres naturales.[5]

[5] Los indígenas zenúes de Córdoba en Colombia, respondían a las crecientes e inundaciones con un sistema de canales sobre los ríos Sinú y San Jorge. Igualmente en Indonesia, varias etnias lograron escapar del tsunami gracias a conocimientos ancestrales: "Contrariamente a la gran cantidad de personas atraídas hacia las playas por el espectáculo poco habitual de peces que quedaron sobre la arena luego de que las aguas se retiraron, los indígenas moken y urok lawai que viven sobre las costas y las islas tailandesas, las ONG que

Algunos pueblos originarios de Abya Yala han logrado resistir y posicionarse como movimientos sociales a lo largo de los dos últimos siglos, a despecho de los genocidios, el olvido por parte de los gobiernos y el racismo. Han mantenido vivos sus conocimientos a pesar de la imposición de otras lenguas sobre las propias, de la evangelización, del sistema educativo. Hoy en día existen movimientos indígenas fuertes, con reconocimiento del Estado, con respaldo de organizaciones internacionales. Los paradigmas sociales están cambiando y ello cambia también paradigmas científicos. La Convención para la Diversidad Biológica –nacida en la Cumbre de Río en 1992, fue la muy importante reunión mundial que definió las políticas internacionales en el campo del medio ambiente– reconoció en su artículo 8 el papel de las comunidades originarias y sus conocimientos sobre la naturaleza en la conservación de la biodiversidad.[6]

Este reconocimiento ha visibilizado a las comunidades y sus conocimientos, y ha cambiado las dinámicas de la conservación de la naturaleza vinculando a las comunidades como partícipes de proyectos de acción e investigación. Las formas en que las comunidades originarias se relacionan con la naturaleza, y sus maneras de construir conocimiento, tienen ahora cada vez más cabida en las ciencias naturales, lo que ha impulsado a las mismas comunidades nativas a retornar a sus tradiciones ancestrales y a sus conocimientos. Astrid Ulloa (1991) ha llamado "el nativo ecológico" a la asociación de las comunidades originarias como guardianas de la naturaleza y sus secretos, y a la reivin-

viven en la isla de Andaman, en India y la comunidad simeuleu de Indonesia, supieron que había que irse rápidamente hacia tierras altas para escapar a la furia del mar" (Nakashima, 2007: 32).

[6] Artículo 8: Sobre la conservación *in situ* j) Con arreglo a su legislación nacional, respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente.

dicación de este paradigma como parte del discurso de los movimientos indígenas en defensa de sus territorios y su cultura.

Las comunidades retornan a sus conocimientos, ahora visibles, como estrategia de resistencia y de supervivencia; en su búsqueda de nuevas formas de transmisión de esos saberes, construyen una educación propia y usan también herramientas de Occidente (radios comunitarias, internet, impresos).

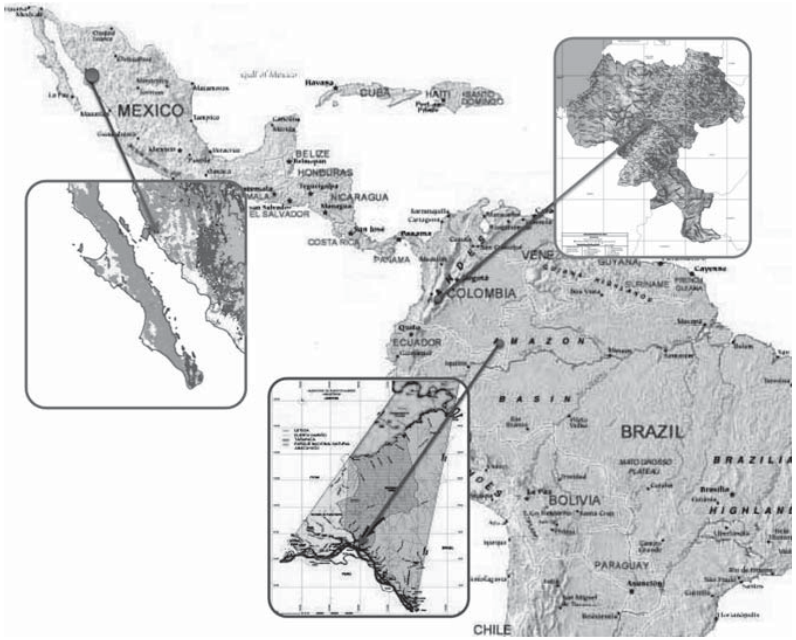
Saberes que eran considerados primitivos, supersticiosos, son hoy en día estudiados en diversos lugares del mundo, y visibilizados a través de canales académicos de difusión de la ciencia. Occidente volvió a los conocimientos ancestrales convirtiéndolos en mercancías, en objetos de uso e intercambio: apropiándose de ellos. Conocimientos locales son mercantilizados por farmacéuticas, diseñadores de moda, médicos alternativos e industrias culturales, es decir, son explotados por lo que hoy se llama "biopiratería".

Retos y paradigmas para el diálogo en la construcción de conocimientos desde las comunidades

Este resurgimiento de los conocimientos ancestrales sobre la naturaleza ha dado fuerza a campos académicos como la etnobiología, la etnoecología y la antropología ecológica, cuyo objeto de estudio común es la relación de los seres humanos con la naturaleza y los conocimientos que se desprenden de esa relación. La etnoecología es una disciplina híbrida (Toledo, 2008: 111): proviene del cruce entre las ciencias sociales y naturales. Aquí los conocimientos y sus poseedores son estudiados desde la academia. ¿Podríamos hablar entonces de una inversión del fenómeno de invisibilización mencionado a lo largo del texto? ¿Estudiarlos implica visibilización y reconocimiento? ¿Cuál es el rol que desempeñan las cosmologías y epistemologías de las comunidades en las investigaciones? ¿Está dispuesta la academia a dejar entrar los conocimientos ancestrales y locales en sus aulas y a incluir a sus poseedores como maestros? ¿Las personas que hacemos ciencia desde la academia estamos dispuestas a compartir el protagonismo en la construcción de conocimientos?

A partir de tres ejemplos actuales exploraremos estas interrogantes.

MAPA 1
Ubicación de los tres casos



1) Golfo de California y Sonora, México; *2)* Puerto Nariño y Amazonas, Colombia; *3)* Toribío y Cauca, Colombia.
Fuente: elaboración propia.

Desde el paraíso del Infiernillo:

El pueblo Comcáac se asienta en el desierto de Sonora y en las costas del Golfo de California, en el noroeste de México. Los comcáac fueron nómadas hasta la década de los sesenta y su historia abunda en conflictos: con los españoles, con el gobierno mexicano y con los *cocsar*, como llaman ellos a las personas externas a su cultura. Su población fue diezmada en esos conflictos: en 1920 se redujo a sólo 200 personas; actualmente está conformada por aproximadamente 1 000 personas que habitan en dos poblados: Punta Chueca y Desemboque. El territorio que ocupan, junto con la isla Tiburón y el canal del Infiernillo, pertenece ahora a este pueblo, y es un territorio autónomo. Su antigua organización social, basada en clanes y heredada de cuando eran nómadas, sigue existiendo, aunque de una manera tácita. El contacto y la interacción de este pueblo con organizaciones nacionales indígenas y diferentes instituciones estatales, con varias ONG e iglesias tanto de nacionalidad mexicana como estadounidense, ha generado diversas formas de organización entre las que figuran el ejido, el consejo de ancianos, el gobierno, y cooperativas de pesca (véase fotografía 2).

La organización de esta comunidad es muy compleja, y además la gran presencia de investigadores en la zona ha dado origen asimismo a interacciones heterogéneas y a nuevas formas de organización social en el seno de la tribu, formas que incluyen a diversos grupos que trabajan en investigación y conservación de los ecosistemas desérticos y marinos. Descuella el Grupo Tortuguero Comcáac, el cual se formó hace aproximadamente una década para la protección de las tortugas. Realiza monitoreo de tortugas en el territorio marítimo Comcáac y recoge huevos de éstas en las playas para anidarlos en un corral protegido de los depredadores naturales y para liberar a las tortugas cuando nazcan (véase fotografía 3).

Están articulados a la Red de Tortugueros de las Californias, una organización que une a grupos tortugueros comunitarios de la costa del Golfo de California. Comparten su trabajo cada año, en un encuentro donde los organizadores de la red muestran los resultados del análisis de los datos que cada grupo recolectó (véase fotografía 4).

Fotografía 2: Sin tíitulo
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

Fotografía 3: Grupo Tortuguero Comcáac, Betto y Erika presenciando el nacimiento de tortugas.
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

Fotografía 4: Grupo Tortuguero Comcáac, Esteban y Reynaldo, Monitoreando nidos (Camiseta de la Red de Tortugueros de las Californias).
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

> Yo ya sabía canciones y cuentos sobre la tortuga, pero no había tenido contacto de cerca con un doctor, y ya que él nos enseñó, preguntamos a los ancianos. Él nos enseñó cómo capturar y cómo tender una red, y él nos enseñó el método de medición, de marcaje, de cómo anotar los datos; nos dio unos formularios para llenar y ahí estuvimos trabajando. Cuando ya empezamos a formar el grupo, integramos a más jóvenes y a gente mayor, ancianos que sabían, que antes eran pescadores y sabían capturar las tortugas, y ellos nos ayudaban, ya no para capturarlas sino para marcarlas. Por ejemplo, José Luis López y su papá Alfredo López. Antes ellos eran cazadores (Romelia Barnett, presidenta de la asociación civil Conservación y Manejo Cmiique, líder del Grupo Tortuguero de Punta Chueca).

El grupo de tortugueros, al igual que otros grupos que trabajan en diferentes taxones (tortugas, aves, plantas), nació, al menos en parte, luego de una formación impartida por científicos de la Universidad de Arizona que buscaban preparar un grupo de jóvenes de la tribu para que se convirtieran en "paraecólogos". En un primer momento estuvieron apadrinados por expertos académicos en cada uno de estos grupos taxonómicos, quienes les enseñaban las técnicas de captura de datos –datos que posteriormente eran enviados a los científicos para su análisis. Sin embargo, estos datos no siempre serán usados por los científicos, quienes dudan, en muchos casos, de la rigurosidad de los documentos enviados por los grupos.

Por ejemplo, el grupo de aves o "pajarólogos", encargado de monitorear las aves de la zona, posee datos de varios años que ningún científico está usando. Hoy día, el grupo de aves está acompañado por una estación de campo de una Universidad de Arizona –el Centro de Estudios Culturales y Ecológicos Prescott College A.C.–, la cual les enseña a monitorear (véase fotografía 5).

Estos jóvenes se formaron al mismo tiempo en saberes ancestrales comcáac y en saberes científicos en relación con la naturaleza local. El propósito de esta formación era prepararlos para trabajar como asistentes de investigación de científicos (botánicos, zoólogos, geólogos, entre otros) interesados en la naturaleza del territorio comcáac y en los conocimientos

que éstos tienen de ella. En 2015-2016 se realizó un nuevo curso para 15 jóvenes de la comunidad, focalizado principalmente en conocimientos occidentales de investigación en ecología y conservación. La formación fue organizada por otro científico de la Universidad de Arizona y de NextGen, una red de investigadores del desierto sonorense. Los participantes recibieron al final un carnet que los acredita como ecólogos del desierto sonorense.

La financiación de las actividades de los grupos se logra principalmente a través de programas de la Comisión Nacional de Áreas Nacionales Protegidas (Conanp) así como del Programa de Conservación para el Desarrollo Sostenible, proyectos que las comunidades proponen con el acompañamiento de la Conanp para la acción y la investigación de áreas protegidas (véase fotografía 6).

Cada grupo se especializa en un área específica –un grupo taxonómico occidental–, asimilando la organización de la biología como ciencia ramificada. En cambio, ancianos y adultos de la comunidad manejan saberes integrados acerca de la naturaleza. La especialización se da más bien en términos del hábitat en que históricamente ha vivido la familia (desierto, costa, isla), o del trabajo particular de cada familia (cacería, pesca, recolección).

En su acción cotidiana, los grupos usan metodologías y herramientas de la biología u otras ciencias "occidentales"; en algunos casos las complementan con conocimientos ancestrales (lugares de hibernación o anidamiento de las tortugas, ubicación por triangulación de los cerros), pero estos conocimientos han sido desplazados por tecnologías modernas. Por ejemplo, para predecir los vientos en la navegación ya no se recurre a la nitidez de las estrellas en la noche, a la posición de las nubes sobre los cerros o al ciclo de la Luna, sino a páginas de internet que predicen los vientos y su dirección. Se cumple aquí el temor de uno de los protagonistas de la película *El abrazo de la serpiente*, de Ciro Guerra. Este protagonista es un explorador alemán que se niega a dejarle a la comunidad una brújula, porque sus miembros perderán así todo el sistema de orientación construido ancestralmente.

FOTOGRAFÍA 5: Grupo de Aves Comcáac en monitoreo con el Centro de Estudios Culturales y Ecológicos.
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

FOTOGRAFÍA 6: Grupo de jóvenes en el curso de ecología y conservación Comcáac, en el módulo dictado por Rodolfo Dirzo, reconocido ecólogo mexicano que trabaja en la Universidad de Stanford.
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

Paradójicamente, Alberto Mellado, un joven de la comunidad que estudió ingeniería de pesca, inventó una aplicación para celular que permite realizar registros integrales de todo lo que se encuentra en el territorio, y espacializar dichos registros durante el monitoreo. Una herramienta tecnológica integral que responde a la naturaleza holística de los conocimientos de la nación comcáac.

Por otra parte, el enfoque conservacionista de estos grupos ha generado, en algunos casos, choques en el seno de la comunidad.

> Ya ves que comemos las tortugas marinas, ya ves que ese curso fue el inicio del famoso grupo tortuguero. Yo me di cuenta que ese momento fue un choque muy grande y yo en lo personal siempre antepongo mi cultura. Yo no voy a hacer cosas deshonestas, yo no voy a decir yo voy a dejar de comer caguama. Yo soy así, primero está mi cultura y después la ciencia (Francisco Molina Cesma, "El Indio", pueblo Comcáac, Sonora, México).

Sin embargo, la experiencia de pertenecer a estos grupos ha sido muy importante en la trayectoria de vida de sus miembros.

> Primero me invitaron unos muchachos –unos biólogos–, un señor que se llama doctor Servín, iba a hacer unas salidas y yo estuve llevando a un muchacho que se dedicaba a estudiar eso. Pasaron a la isla, y yo era el panguero, yo los pasaba, y en eso a mí me invitaron a que fuera con ellos hasta la isla y sí fui. Duramos como una semana ahí, y al principio no sabía qué hacer, pero unos morros me invitaron a tender unas redes de niebla para capturar aves y fui con ellos, y me dieron una pluma, unas hojitas y estuve apuntando, y estuve andando con ellos hasta que me gustó todo ese trabajo e hice unos proyectos ahí en el Conanp, pero no me aprobaron, y seguí insistiendo, hasta que me aprobaron (Juan Barnett, pescador, primer líder del grupo de "pajarólogos").

Hoy en día, varios jóvenes de la comunidad han salido a estudiar a la universidad, y regresan a la comunidad también con otros pensamientos, sentimientos y conocimientos. Es importante ahora preguntarse: ¿cuál es el papel que la investigación ha cumplido en sus historias de vida? ¿Cómo participan hoy en día en dichas investigaciones estos jóvenes que han recibido las dos clases de conocimientos, los ancestrales y los científicos?

> Yo desde chico, las personas que vienen de afuera, estudiantes, todo eso, siempre los he mirado como una motivación: a hacer eso nosotros mismos, a hacer yo eso, a investigar, a estudiar, ir a la universidad, eso fue lo que capté de ellos, y lo sigo captando. Gracias a ello a mi edad estoy terminando una carrera (Francisco Molina Cesma, "El Indio", pueblo Comcáac, Sonora. México).

> Yo estoy muy agradecido con Laura Monti y con Enriqueta, con Cathy Marlett también, porque yo desde que estaba niño, vi que ellas andaban en la comunidad, y como buen curioso iba y me metía ahí y Gary me ponía a atrapar por ahí lagartos, camaleones, por eso mismo estoy en este ámbito, por ellos, porque a mí me interesó desde niño que iban y agarraban caguamas, y que iban y muestreaban en el monte y sacaban plantas medicinales y cosas por el estilo, desde ese ambiente yo crecí y me empezó a gustar, y aprendí a leer en español y leía cosas de ecología, biología y cuando yo llegué a la carrera de ecología, ya tenía más o menos la visión […] y esto es producto de los investigadores que ya estaban en la comunidad y eso es muy importante (Leonel Perales, pueblo Comcáac, Sonora, México; ecólogo de la Universidad de Sonora).[7]

Por la presencia de investigadores han surgido también liderazgos y experticias en la comunidad. Algunas personas han trabajado durante décadas con investigadores en plantas, en lingüística, en geografía, en moluscos, en peces, y se han convertido en "expertos" en estos campos dentro de la comunidad. Otros miembros de la comunidad son quienes acompañan a grupos de estudiantes de universidades del "otro lado" (Estados Unidos) en salidas de campo a la Isla Tiburón o a otros antiguos campamentos, y comparten sus saberes con ellos. Estas personas adquieren cierto estatus en la comunidad, y las que no se vinculan se sienten marginadas.

> Yo estoy hablando de los años ochenta, más o menos. No había tanta gente de afuera que venía a pescar o investigadores; los únicos que habían venido eran los lingüistas y los antropólogos. A partir de finales de los años ochenta, principios de los noventa, vino mucho biólogo, marinos, biólogos en general. "¿Ha generado eso cosas positivas?" (pregunté yo). La verdad no; como son tesis-

[7] Intervención de Leonel Perales en la mesa de trabajo "Relación comunidad/investigadores", en NextGen, 2016.

tas y todo, a lo mejor ellos sí aprovecharon mucho su momento de estar acá; pero para acá para adentro, yo no vi que esas investigaciones hayan sido tan buenas para nosotros.

Pues la verdad es que todas las investigaciones son como muy personalizadas, es como el punto de vista de alguien que viene de afuera, y eso yo creo que por ejemplo un biólogo de acá del DF, o de acá de Tijuana que tiene que ver con nosotros, no escribiría lo que yo siento, él escribe sólo lo que él ve desde su propia perspectiva, esas investigaciones sólo son buenas para sus carreras y su escuela, sus universidades, creo que para los pueblos no (Francisco Molina Cesma, "El Indio", pueblo Comcáac, Sonora. México).

Estas interacciones, igual que las relaciones humanas, generan conflictos por los intereses encontrados, como el mencionado en el caso de los tortugueros; conflictos por los intercambios de dinero que se dan en el seno de la comunidad, por las relaciones de fuerza entre sus miembros, vinculados o no a las investigaciones, y por muchas otras variables que es importante explicitar al hablar de ética en la investigación etnobiológica.

¿Cómo los ancianos les dan la información a los investigadores, pero por qué hacia adentro de la cultura se nos niega? ¿Por qué los investigadores tienen más conocimiento que los niños? (Gabriela Molina, Defensores del Territorio Comcáac en reunión de investigadores con comunidad en el Centro de Estudios Culturales y Ecológicos Prescott College A.C.) (véase fotografía 7).

FOTOGRAFÍA 7: Don Alfredito y doña Cleo enseñando a un grupo de estudiantes del "otro lado".
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

Algunos miembros de la comunidad Comcáac tienen expectativas concretas en relación con los científicos que visitan la zona. En algunos casos se espera de ellos un aporte económico a cambio de permitirles sus investigaciones, un apoyo a los ancianos o un pago por las entrevistas. Otros solicitan el respaldo de científicos y científicas frente a las amenazas contra el territorio; les piden documentos que les ayuden a detener la minería, el establecimiento de megaproyectos energéticos en el canal del Infiernillo o la construcción de la base de la marina en la isla Tiburón (Relatoría mesa de trabajo Defensa del Territorio, anti-conferencia Next Generation Sonoran Desert Researchers).

En otros casos ven en la investigación un complemento a sus saberes, para diseñar en conjunto estrategias de supervivencia.

> Cada año salen menos productos, eso requiere un científico que monitorea. Es como una persona que no ve, un ciego, que puede chocar con una camioneta, si una persona sabe, ve que le puede guiar, puede decirle: agarra por aquí. Los científicos pueden ver dos o tres años adelante. Por ejemplo con la Jaiba y el Callo, que vayan a ver cómo lo vamos a hacer, es una investigación que pueden hacer, nos van a presentar por escrito o en una grabación los resultados (don Nacho Barnett, pescador, permisionario y líder de la comunidad Comcáac).

El trabajo de los grupos está cerca de lo que se ha llamado "ciencia ciudadana";[8] jóvenes y adultos comcáac participan en la investigación como asistentes de campo o haciendo monitoreo y tomando datos que ulteriormente serán entregados a científicos, quienes llevarán a cabo el análisis y harán las publicaciones respectivas, en algunos casos como coautores. El protagonismo en la academia sigue siendo del científico. Sin embargo, esta dinámica en la comunidad Comcáac ha permitido una gran visibilización de sus conocimientos sobre el desierto y el mar.

[8] Ciencia ciudadana es el proceso mediante el cual ciudadanos no científicos realizan monitoreo, toman datos y registros y los envían a los científicos para que ellos los analicen.

Toda esta complejidad de interacciones sociales alrededor de las investigaciones científicas en el territorio Comcáac, permite analizar el impacto que las investigaciones científicas pueden tener en las comunidades, tanto para fortalecer su autonomía en el conocimiento y protección de su acervo biocultural como para generar conflictos internos, dependencia y relaciones coloniales.

Natütama: el mundo bajo el agua[9]

Sarita y Diana llegaron a Puerto Nariño, Amazonas, en Colombia, para colaborar con una organización que trabajaba en la investigación y protección de mamíferos acuáticos. Las dos centraron su atención en el trabajo comunitario, Sarita con Airuwe, un grupo de pescadores que se convirtieron en coinvestigadores, y Diana con Selvando, un grupo de jóvenes tikuna –Pedro, Ismenia, Julián, Obsimar, Dicson, Dolly, Wainer y Alexander– que comenzó a trabajar en educación ambiental. Los dos grupos se juntaron paulatinamente hasta crear la Fundación Natütama, que tiene tres ejes de trabajo: la investigación, la educación y la conservación comunitarias.

En cuanto al primero de dichos ejes, comencemos por decir que en las comunidades ribereñas, los líderes son los mejores pescadores, en este caso cazadores de manatíes. La tesis de Diana, cuyo tema es la relación de la comunidad tikuna con los manatíes, permitió identificar a varios de los grandes cazadores de la región así como el significado cultural que tenía el manatí para los tikuna. En el relato tikuna, el manatí nace del árbol de los gusanos; muchos lo consideraban un pez, es decir, que nacía de huevos, y por ello pensaban que era abundante (Kendall y Orozco, 2003). Airuwe, una cría manatí rescatada de una piscina, fue el pretexto perfecto para involucrar a la comunidad en el proceso de cría y liberación del manatí, y alrededor de éste se generó un intercambio de conocimientos muy interesante. Los pescadores, como Casimiro, Misael, Pedro,

[9] Esta investigación se hizo junto con Ana Cristina León en el marco del proyecto Centro de Recursos para la Apropiación Social del Conocimiento de Maloka.

Uriel, Demetrio, Francisco, Winserman, Manuel, Luis Ahuanari y Luis Peña, se convirtieron entonces en coinvestigadores, y fueron ellos quienes, tras la liberación de Airuwe con dispositivos de telemetría, realizaron el trabajo de seguimiento.

> Para Sarita, este proceso es una gran innovación en la investigación en biología de la conservación, "hay un paso de la toma de datos a dar responsabilidad, por ejemplo en la liberación de Airuwe" (Conversación con Sarita, 11 de febrero 2010).
>
> Lo convencional hubiera sido que el seguimiento lo hicieran estudiantes de biología o biólogos, "los expertos fueron los pescadores, ellos fueron quienes hicieron todo el proceso" (entrevista con Sarita, promotora de Natütama en el área de investigación) (Ramos y León, 2010).

Los coinvestigadores se dedican desde entonces a realizar el monitoreo de manatíes y de otras especies de la fauna amazónica. Así como la danta se transforma en manatí,[10] los cazadores se convirtieron en guardianes que articulan sus conocimientos ancestrales sobre el territorio –sus relatos, los ciclos del río, el comportamiento de los animales– y sus habilidades –en el manejo de lanchas, para ubicar y observar a los animales y sus cambios de hábitat– con conocimientos provenientes de la academia: técnicas de manejo de herramientas de monitoreo, formularios, medición de variables ambientales, comportamiento animal, ecología, fisiología. Los datos no son enviados a científicos sino analizados cotidianamente en grupo; discuten lo que ven en su territorio y comparten en sus comunidades estas dos visiones del mundo. Así se crea conocimiento acerca de la naturaleza, comunitariamente, a fin de comprender sus cambios, sus dinámicas y protegerla colectivamente (véase fotografía 9 y diagrama 1).[11]

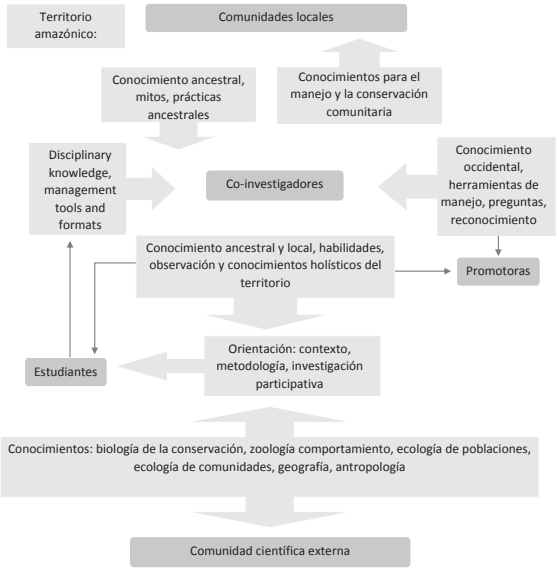
[10] Relato tikuna sobre cómo la danta, al envejecer, se transforma en manatí, véase Sarita Kendall *et al.* (2004).

[11] Una comunidad se percató de que la garza estaba escaseando; los coinvestigadores observaron que las garzas anidaban en las ceibas, y concluyeron que ya no había suficientes ceibas para que las garzas anidaran y se reprodujeran. Así pues, colectivamente decidieron proteger las ceibas para así asegurar lugares de anidación para las garzas (Ramos y León, 2009).

FOTOGRAFÍA 8: Sin título.
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

FOTOGRAFÍA 9: Coinvestigadores en monitoreo.
Fuente: Fotografía de Sarita Kendall.

DIAGRAMA 1
Funcionamiento del eje de investigación de Natütama



Fuente: Ramos y León (2010).

DIAGRAMA 2
Articulación de conocimientos en la experiencia de Natütama

Fuente: Ramos y León (2010).

Esta articulación de conocimientos es la base para el trabajo educativo que a su vez realizan los jóvenes tikuna que conforman el grupo Selvando; en escuelas de la zona enseñan a niños y niñas acerca del río y la selva, y sobre los seres que los habitan, combinando los dos tipos de conocimiento.

> Para preparar las clases yo me pongo a investigar: por ejemplo el origen del día. Eso se da más que todo en las versiones tikuna. Me pongo a preguntarle a mi mamá cómo se origina el día para los tikuna. Mis padres me dicen que anteriormente había un árbol inmenso que no dejaba mirar el Sol, la Tierra era oscura y había dos hermanos, Joi y Ipi. Ellos cortaron el árbol y ahí se originó el día. También voy a los libros, en las versiones en la religión católica, la Biblia o el significado del día y de la noche, qué significa el día para mí y explicarle eso a los niños (entrevista a Andrés, educador tikuna desde junio de 2009) (véase diagrama 2).

Hoy en día Selvando ha trascendido los muros del colegio, pues creó diferentes espacios de trabajo: la Semana Natütama, que involucra a toda la comunidad; un programa de primera infancia (Germinando para Conservar) que creó Dicson; grupos ecológicos en Puerto Nariño y algunas comunidades cercanas, y un preescolar (Semillitas de Natütama).

Estos jóvenes son al mismo tiempo guías del Centro de Interpretación Ambiental, creado por el grupo Natütama, con el acompañamiento de artesanos regionales y de la artista plástica Rocío. Es un espacio donde el visitante se zambulle en el río Amazonas, para conocerlo y para aprender acerca de la cultura tikuna y sobre cómo ésta se relaciona con la naturaleza (véase fotografía 10).

El proyecto con los jóvenes surgió de la preocupación por éstos, ya que en Puerto Nariño no sólo perdían su identidad indígena sino que además eran estigmatizados en el mundo mestizo. A partir de talleres de música, ecología y video, nació de ellos mismos la idea de armar Selvando, para trabajar en educación ambiental y con miras a potenciar todos los conocimientos y habilidades que aprendían de ambos mundos.

> Esa generación, si supiera aprovechar lo que tiene, sería muy pila, porque tiene todas las bases culturales y toda la experiencia de vida en este ecosistema que nadie lo va tener jamás. Pero tam-

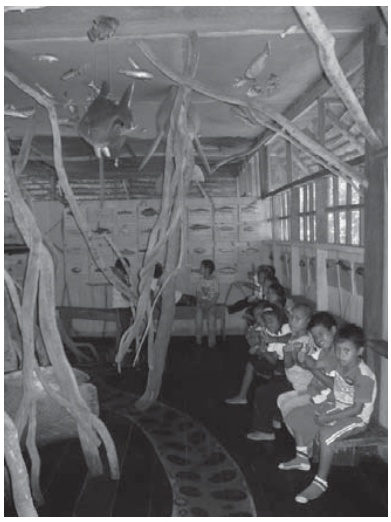
> bién tienen la experiencia escolar y ese contacto les ha dado toda una posibilidad de entender el mundo occidental y de apropiarse de él. Entonces con ellos hablábamos a veces de eso, de tomar de ambos lados lo que los fortalece y con eso formar una nueva identidad. No se trata de olvidarse de lo cultural, tomando de lo occidental lo que no nos sirve, como traer represas al río Amazonas para poder tener luz las 24 horas, porque ésa es la idea del progreso, construir edificios, carreteras. Pero también es importante la cultura. Yo siempre he pensado que la clave de la conservación es la importancia cultural, porque el animal vale la pena por nuestra concepción, para nuestras culturas, para nuestro crecimiento es importante. Eso también es la reafirmación cultural, lo de nuestros abuelos vale la pena, los cantos valen la pena.
>
> La apuesta del programa de educación es fortalecer el vínculo con el entorno, y se ha ido transformando. En un inicio los chicos acudían a los libros e información académica, ahora acuden con mayor profundidad y esmero a sus abuelos y saber ancestral (conversación con Diana Luz, promotora Natütama en el eje de Educación) (véase fotografía 11).

El propósito de Natütama ha sido el empoderamiento de quienes participan, y el proceso les ha mostrado lo que saben y lo que son capaces de hacer. "Lucio una vez me dijo: –Sarita, yo no sabía que yo sabía tantas cosas hasta que tu empezaste a preguntarme" (entrevista a Sarita, promotora de Natütama en el eje de investigación).

La actividad de las promotoras tiene varios objetivos: catalizar este empoderamiento, y convertirse y convertir a Natütama y a quienes trabajan allí en puentes.

> Nosotros estamos trabajando con una necesidad, es algo que el colegio no cubre. Hicimos una exposición de los trabajos con los niños, y sus papás decían eso, buenísimo porque con ustedes van al lago, conocen el lago. Nosotros hacemos la conexión, somos el puente que está conectando eso que la escuela rompió, la relación cultural entre los padres y los abuelos con los niños, como un puente intergeneracional. Los jóvenes como un puente entre los adultos y los niños y entre lo científico y lo local (entrevista con Diana Luz) (véase fotografía 12).

En palabras de Sarita Bennet (científica que trabaja en el Amazonas) hablando de Natütama:



Fotografía 10: Centro de Interpretación Ambiental.
Fuente: Fotografía de Sarita Kendall.

Fotografía 11: Grupo Selvando preparando colectivamente las clases.
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

Fotografía 12: Diálogo entre coinvestigadores, Selvando y promotoras para preparar la Semana Natütama, un festival que integra a toda la comunidad de Puerto Nariño.
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

Sarita, Diana y Rocío son parteras, parteras que a la vez que paren su propio proyecto de vida, con paciencia, dedicación y presencia a largo plazo en Puerto Nariño, acompañan el nacimiento de proyectos de vida de otros y otras, respetando y fortaleciendo el lugar y la cultura de quienes participan en Natütama.

Casimiro es una fuente inagotable de conocimientos, conocimientos que él aporta a todos los procesos de Natütama. Él y otros coinvestigadores, como Lucio y Uriel, han ido a otras comunidades a compartir su experiencia como investigadores y guardianes del río y sus ecosistemas. También han expuesto su trabajo y sus hallazgos en congresos de manejo de fauna, etnobiología, ictiología y zoología.

Dicson, Dolly, Marelbi y Otto, que llevan en el grupo desde su nacimiento, han ido creciendo a lo largo del proceso, asumiendo nuevas responsabilidades. Dolly coordina uno de los grupos ecológicos de Puerto Nariño. Dicson es parte del equipo coordinador del Centro de Interpretación, y trabaja en investigación, realizando monitoreo de peces. Otto también está colaborando en investigación, sobre todo en el tema de aves. Marelbi desempeña un papel muy importante en el grupo, con saberes, relatos e historias que investiga con sus abuelos. Varios de ellos han relatado también su experiencia en diversos espacios académicos.

Ahora Natütama tiene un nuevo reto: que el grupo actual de jóvenes y coinvestigadores asuma el proceso de construcción comunitaria de conocimientos acerca de la naturaleza, así como la transmisión de este tejido plural de conocimientos y la conservación del territorio cada vez más autónomamente, como colectivo. Esto implica lanzarse al agua y confiar realmente en los poderes que se han ido cultivando en el proceso (conversación personal con Diana Luz).

Desde el bosque de niebla en las montañas del Cauca

En Toribío, al norte del Cauca, en Colombia, en la cuenca del río Isabelilla, Salatiel, hermano mayor de Rowinson, había recibido, junto con un grupo de personas de la vereda, la responsabilidad de la finca comunitaria Zanja Honda, también liberada, es decir, recuperada de las manos de terratenientes en los años noventa. La idea inicial era talar y limpiar el

terreno para criar ganado. Pero la primera vez que subieron a trabajar, el espíritu de la montaña se opuso a ello, y se los manifestó. El grupo escuchó el mensaje y comprendió que la montaña era un lugar sagrado, íntimo,[12] y decidió buscar otras posibilidades. Para ello Sala, Víctor, Manuel Tumbe, Mario y los demás compañeros entraron en contacto con los espíritus y dialogaron con ellos, subiendo a la montaña, caminándola, observándola, escuchándola, para que les enseñaran los secretos del territorio, de la naturaleza y sus seres. En ese diálogo protegían la cuenca de las desarmonizaciones propias del conflicto armado muy presente en el municipio y de algunas prácticas productivas no muy sustentables (véase fotografía 13).

Danilo, hermano de Sala y Rowin, restauró un bosque de niebla alrededor de su casa, donde sólo había un potrero. Él subía a la montaña, conseguía semillas, las hacía germinar y sembró los arbolitos; ahora tiene un vivero, desde donde restauran el bosque de Zanja Honda y otras zonas del resguardo de Toribío. Danilo escucha las aves, sus llamados, sus advertencias, sus predicciones, sus enseñanzas. Camina con los coatíes y conoce cada planta y sus usos (véase fotografía 14).

Ana, esposa de Salatiel, estudia el camino de los luceros *A' Dxi'j*, del sol *Sek* y la luna *A'te*. Aprende en el seno de la comunidad y transmite en la escuela y en el colegio la esencia de la cultura Nasa, los conocimientos ancestrales y la forma de aprenderlos y construirlos. Además de liderar la recuperación de prácticas de celebración de los ciclos naturales, como el ritual del Sek Buy, que había desaparecido. Ella y Francy, Luz Dary, Nus y Nangy investigan tejiendo: tejiendo los chumbes para los bailes, para tejer la memoria, para tejer la familia, para tejer la comunidad (véase fotografía 15 y fotografía 16).

[12] Willian Mavisoy, indígena kamëntsa, propone el concepto de íntimo en vez de sagrado, porque considera este último un concepto homogeneizador que invisibiliza la diversidad de formas de relación espiritual con la naturaleza (Seminario maestría en Estudios Interculturales, Universidad del Cauca).

FOTOGRAFÍA 13: La laguna donde nace la cuenca del río Isabelilla.
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

FOTOGRAFÍA 14: Danilo y niños y niñas de la vereda El Tablazo en el vivero, preparándose para ir a sembrar árboles a Zanja Honda.
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

FOTOGRAFÍA 15: Danza al sol (*Sek*) dirigida por la mayora Carmen Vitonás.
Vereda Sesteadero. Toribío, Cauca (Colombia).
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

FOTOGRAFÍA 16: Tejido de chumbes de siete metros para las danzas.
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

El grupo realiza todas estas prácticas con el acompañamiento y orientación de los padres de Ana –don Tiberio y doña Ana– y de otros sabios y sabias (*The' Walas*) de la comunidad, como don Lisandro, y con la protección de la guardia indígena de la cual son parte Albeiro, Manuel Tumbe, Francy y Danilo, entre muchas otras personas.

> Algo bonito que me queda de esa actividad (Sek Buy) es que la luna y el sol se encuentran. Yo nunca lo había visto. El sol antes de ir, esperó la luna, y también hubo un arco iris. Y también me acuerdo de la media noche, el cambio de la manifestación de la luna con la nube. Estábamos haciendo la danza del tejido, la nube simbolizaba lo mismo, la intercalación, el círculo, la espiral, el cruce del tejido en el telar… Lo que nosotros hicimos no lo estábamos haciendo por hacer […] (Ana Delia Tenorio) (véase fotografía 17).

Sala murió asesinado por quienes no comprenden el camino de la defensa territorial y de la naturaleza; luego le siguió don Lisandro y luego Manuel Tumbe. Ahora ellos acompañan espiritualmente el proceso. Manuel, otro hermano de Sala, se mantuvo alejado de todo el proceso mientras Sala estuvo vivo. Ahora, para mantener la memoria de Sala presente, Manuel camina por el territorio contando la historia, la experiencia, para esparcir las semillas que sus hermanos sembraron junto con Fredy, hijo de Sala.

Lunita, Deybi, Tamay, Brigitte, Yumen, Aena, los bebés de Rowin y Francy, y de Nuseny, crecen escuchando estos relatos; siembran árboles y curan al sol cuando tiene dolor de cabeza, ellos y ellas serán quienes continúen esta historia.

Cada cual desde su fortaleza colectiva busca el equilibrio, y no sólo de su familia y de su territorio: "Si todos logramos equilibrar la energía negativa con la positiva, lograremos un cambio no sólo para nosotros, sino para la comunidad y también a nivel universal. Convivencia" (Ana Delia Tenorio) (véase fotografía 18).

FOTOGRAFÍA 17: *The' Wala* y guardias indígenas caminando por el territorio en la laguna donde nace el río Isabelilla.
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

FOTOGRAFÍA 18: Danza para el equilibrio en la celebración del aniversario de la muerte de Salatiel.
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

Todas estas prácticas –el diálogo con los espíritus, la investigación con sabios y sabias de la comunidad, caminar por la montaña y observar la naturaleza, escuchar a las aves, a las plantas y los árboles, dialogar con la luna, seguir el camino de las estrellas, pedir consejo y agradecer, transmitir conocimientos, enseñar el *nasa yuwe* (lengua nasa) y la esencia de la cultura, reconstruir prácticas ancestrales, contar y compartir la historia– constituyen metodologías de investigación propia, investigación comunitaria, o lo que Mavisoy, antropólogo kamëntsa (2014) llama *jtsenojuabnayá* ("existir reflexionando" o "investigación de su propio mundo").

Estos conocimientos aún no tienen cabida en los libros de texto ni en las aulas escolares. En las universidades, la investigación propia que no sigue el "método científico" aún no es validada, ni siquiera ha sido visibilizada. Los pueblos originarios pueden estudiar, pero la proporción de docentes universitarios provenientes de pueblos originarios –profesores de materias o contenidos ligados a conocimientos ancestrales o locales– es muy baja, y la enseñanza por parte de sabios no universitarios de pueblos originarios, negros o campesinos, no es una práctica corriente en la formación de carreras ambientales. Los conocimientos acerca de la naturaleza construidos en las comunidades son todavía invisibles en la academia; como en la época de las expediciones coloniales, sólo son visibilizados a través de su validación por parte de hombres y mujeres de ciencia como protagonistas, que contamos en tercera persona lo que observamos del "otro/otra".

¿Ciencias descolonizadoras o colonizadoras?

Descolonizar el pensamiento ambiental debería pasar por aquí, por desaprender mitos de origen hegemónico y abrir las puertas de escuelas, colegios y universidades a relatos ajenos y a formas particulares de construir conocimiento acerca de la naturaleza, para aprender a relacionarnos de forma diferente con ella, para aprender a leerla, a sentirla y a oírla de un modo más íntimo y respetuoso.

La invisibilidad de estos conocimientos suscitó, en épocas de rechazo y menosprecio de éstos, estrategias de resistencia en las comunidades que subvirtieron el orden establecido, manteniendo vivos y transmitiendo clandestinamente sus conocimientos ancestrales. Como agua subterránea que corre por entre las rocas sin que nadie lo perciba, estos conocimientos resurgen con fuerza para irrigar la tierra y permitir la germinación de las semillas que habían estado latentes en el suelo.

Kuhn (2004) estudió los cambios en los paradigmas científicos y mostró cómo a cada época y sistema social le correspondían determinados paradigmas:

> Cuanto más cuidadosamente estudian, por ejemplo, la dinámica aristotélica, la química flogística o la termodinámica calórica, tanto más seguros se sienten de que esas antiguas visiones corrientes de la naturaleza, en conjunto, *no son ni menos científicos, ni más el producto de la idiosincrasia humana, que las actuales*. Si esas creencias anticuadas deben denominarse mitos, entonces éstos se pueden producir por medio de los mismos tipos de métodos y ser respaldados por los mismos tipos de razones que conducen, en la actualidad, al conocimiento científico (Khun, 2004: 22. [Cursivas del autor]).

Siguiendo esta lógica, tanto los conocimientos de los pueblos originarios como los producidos por la academia, "*no son ni menos científicos, ni más el producto de la idiosincrasia humana*". La teoría del Big Bang o la evolución de Darwin, consideradas "verdades universales", están relacionadas con una cosmología particular, con una época específica y con investigaciones realizadas localmente. No podemos olvidar que la teoría de la evolución se construyó con base en las observaciones locales sobre los pinzones en las Islas Galápagos.

En la creación de límites que planteábamos al comienzo del texto (Gieryn, 1983), la ciencia crea *fronteras internas*,[13] *espacios vacíos* (Corredor, 2014), lugares invisibles, exóticos, como los descritos en cada caso, adonde no llega su formalidad, su

[13] Este concepto lo toma Carlos Corredor (2014) de Margarita Serge, para hablar de territorios sin presencia del Estado. Aquí retomamos el concepto para hablar de los espacios fronterizos de la ciencia, a los que sus métodos no permiten entrar y es necesario penetrar desde otras formas de investigación.

método. En estos territorios "todo es posible"; es allí donde se operan cambios en los paradigmas y se producen nuevas formas de construcción colectiva, comunitaria, de conocimiento acerca de la naturaleza; en esas fronteras se descoloniza el pensamiento ambiental.

Ahora siento que Rowin tenía razón:[14] los relatos[15] de origen nasa, tikuna, comcáac, maya o mapuche, se relacionan con conocimientos particulares sobre el páramo andino, el bosque inundado amazónico, el desierto sonorense, la selva lacandona o el bosque de la Araucanía. Y tienen algo en común que ha permeado todas las culturas: la conexión entre todos los seres, y entre los seres y su territorio. Esta verdad que sostenía Rowin, es la clave para la construcción de un nuevo paradigma, de un nuevo mundo, de una nueva manera de relacionarnos con la naturaleza.

FOTOGRAFÍA 19: Sin título.
Fuente: Fotografía de Catherine Ramos.

[14] Rayuela: si se perdió, regrese al primer párrafo del artículo.

[15] El profesor Luis Guillermo Vasco, en su charla "Recoger los conceptos en la vida", habla de cambiar el concepto de *mitos* por el de r*elatos*. Mito es casi un sinónimo de mentira, mientras que relato, habla de la historia Orla, y la importancia que ésta tiene para las comunidades.

Bibliografía

Álvarez, Raquel (1989), "Visión de Nueva España a través de las relaciones geográficas del siglo xvi", en José Luis Peset (coord.), *Ciencia*, *vida y espacio en Iberoamérica*, vol. 1, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Baker, Lynn, y Nesbitt Bradley (1996), "The Role of Aboriginal Ecological Knowledge in the Horn Expedition and Contemporary Ecological Research", en S. R. Morton y D. J. Mulvaney (eds.), *Exploring Central Australia: Society*, *the Environment and 1894 Horn Expedition*, Surrey Beatty & Sons, Chipping Norton.

Castro-Gómez, Santiago (2005), *La hybris del punto cero. Ciencia*, *raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Corredor, Carlos (2014), *Globalización*, *sistema mundo y territorialidades locales*, Universidad del Cauca, Popayán.

Gieryn, Thomas (1983), "Boundary-work and the Demarcation of Science from non Science Strains and Interest in Profesional Ideologies of Scientists", en *American Sociological Review*, vol. 48, diciembre, pp. 781-795.

Johnson, Jay, y Brian Murton (2007), "Re/placing Native Science: Native Voices in Contemporary Construction of Nature", en *Geographical Research*, vol. 45, núm. 2, junio, pp. 121-129.

Kendall, Sarita, y Diana Luz Orozco (2003), "El árbol de los manatíes: caza, concertación y conservación en la Amazonía colombiana", en Claudia Campos-Rozo y Astrid Ulloa (eds.), *Fauna socializada: tendencias en el manejo participativo de la fauna en América Latina*, Fundación Natura / Icanh, Bogotá, pp. 215-238.

_____ , *et al.* (2004), "Los manatíes del Amazonas", Fundación Omacha, recuperado de <http://www.omacha.org/component/jdownloads/finish/11-publicaciones-cartillas-y-material/30-los-manaties-del-amazonas?Itemid=0>.

Khun, Thomas (2004), *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Mavisoy, Willian (2014), "Etnografía sobre el quehacer antropológico y las manifestaciones de un antropólogo por

su origen. El ejercicio de Jtsenojuabnayá 'existir reflexionando' entre los Kamëntšá'", en *Tabula Rasa*, núm. 20, Bogotá, enero-junio, pp. 197-221.

Nakashima, Douglas (2007), "Le programme de l'Unesco sur les systèmes de savoirs locaux et autochtones", Centre de Documentation, de Recherche et d'Information des Peuples Autochtones (Docip), actualización núm. 76, julio-septiembre.

Nieto Olarte, Mauricio (2000), *Remedios para el imperio. Historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

Pagden, Anthony (1993), *European Encounters with the New World*, Universidad de Yale, New Haven / Londres.

Ramos García, Catherine, y Ana Cristina León (2010), "El Mundo bajo el agua en la Selva Amazónica, Sistematización de la experiencia Natütama en Puerto Nariño Amazonas", en *Deslocalizando la apropiación social de la ciencia y la tecnología en Colombia. Aportes desde prácticas diversas*, Centro de Recursos para la Apropiación Social de la Ciencia y la Tecnología, Maloka / Colciencias, Bogotá.

Rieznik, Marina (2011), "Charlatanes, ciencia y estado en la Argentina del siglo XIX", en *Redes (Quilmes)*, vol. 17, núm. 32, junio, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Ruiz, Hipólito (1805), *Memoria sobre las virtudes y usos de la planta llamada en el Perú*, *Bejuco de la Estrella*, recuperado el 23 de febrero de 2014, de <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5315118870;view=1up;seq=1>.

Tanck de Estrada, Dorothy (ed.) (1985), *La ilustración y la educación en la Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, México.

Toledo Manzur, Víctor, y Narciso Barrera-Bassols (2008), *La memoria biocultural*, Icaria, Barcelona.

Ulloa, Antonio (1771), *Relación histórica del viaje a la América meridional*.

Ulloa, Astrid (1991), "El nativo ecológico. Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia", en Mauricio Archila (ed.), *Movimientos sociales*, *estado y democracia en Colombia*, CES / UN / Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

PARTE II

POR EL DOLOR
Y EL COLOR DE VIDA
EN LA DESCOLONIZACIÓN

LATINOAMÉRICA, LABORATORIO SOCIO-AMBIENTAL PARA LA TRANSFORMACIÓN CIVILIZATORIA

Víctor Toledo Manzur[*]

Introducción

Todas las teorías que pregonaban con audacia la transformación de las sociedades han quedado hechas añicos, se volvieron "confeti de colores". La realidad del mundo de hoy, globalizado, interconectado e hipertecnológico, ha alcanzado los máximos históricos de la explotación ecológica y social; ha enviado a las principales propuestas del cambio social al depósito de lo inservible. Ni la revolución armada ni la reforma por la vía electoral son ya caminos viables y adecuados para emancipar a las sociedades. La crisis de la modernidad industrial ha hecho necesaria una *transformación civilizatoria*. Y eso implica la revisión del pensamiento crítico y de las acciones emancipadoras, y la adopción de nuevos paradigmas. El viejo dilema entre "reforma o revolución" ha quedado superado y desbordado por la compleja realidad actual. Los revolucionarios y los reformistas de todo tipo se han vuelto anacrónicos. Estamos ante una singular paradoja: revolucionarios decadentes y reformistas obsoletos siguen actuantes, y, aún más, protagonizan numerosas batallas cuyo triunfo es imposible.

[*] Investigador del Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Intentar hoy una transformación de las sociedades mediante la vía de las armas es el acto más descabellado imaginable. Atrás quedó la épica revolucionaria, la cual, serenamente analizada, solía inducir una demencia general y actos de suicidio colectivo alimentados por la política y la ideología convertidas en religión o en dogma. Intentar hoy día una revolución armada es como "ofrecer ratones para que juegue el gato". Es dar a los grandes aparatos tecno-militares la oportunidad de probar, a manera de experimento, sus nuevos y sofisticados armamentos basados en la aplicación de las ciencias de frontera, como la robótica, la nanotecnología, la electrónica, la balística, la tecnología satelital, la geomática, etcétera. Solamente las 10 grandes corporaciones fabricantes de armas en conjunto realizaron en 2013 ventas por 202.4 mil millones de dólares, y emplearon a más de 900 000 trabajadores, incluidos unos 100 000 científicos (véase Redacción de Regeneración, 2015). Un dron (avión sin piloto) puede ¡localizar una huella humana a 1.5 kilómetros de distancia!

De la vía electoral no puede decirse menos. La llamada democracia representativa, la que domina como práctica, se ha vuelto una ilusión alimentada puntualmente por los aparatos de la propaganda y los anestésicos de los explotadores. El poder económico actual, el capital corporativo, controla, domina y determina a las clases políticas del planeta como si fueran un manso rebaño de ovejas. Los partidos y los dirigentes aparentemente alternativos, o son meramente temporales –es decir, tolerables por un tiempo– o son fácilmente cooptables o eliminables. La fantasía de la democracia cosmética, la idea de que el voto da mágicamente representatividad a un individuo, seguirá siendo sólo eso, una fantasía irreal, en tanto no exista un efectivo control social sobre las decisiones cotidianas del representante. Y eso tiene que ver con la ausencia de escalas y espacios manejables y progresivos, con la existencia de una democracia desterritorializada y sin control social. Sólo un sistema que elige representantes por territorios o regiones y que va escalando en la construcción de una estructura de "abajo hacia arriba", bajo el riguroso principio de "mandar obedeciendo" resulta real. Se trata de poner en práctica

una verdadera democracia participativa, radical o territorial (*grassroots democracy*).

Hoy la "nueva utopística" (según la acepción ofrecida por I. Wallerstein) es la creación gradual y paulatina de zonas emancipadas, de islas ganadas al poder estatal y económico, de territorios defendidos primero y liberados después. Defendidos y liberados de los poderes políticos y económicos que en pleno contubernio explotan hoy a la gran mayoría de los seres humanos. Se trata de islas anticapitalistas, contra-industriales, posmodernas, cuya consolidación y concatenación van dando lugar a territorios liberados que comenzaron defendiéndose y hoy han logrado emanciparse: ahí domina el poder social, llámese como se llame (autogobierno, autogestión, soberanía popular). La "nueva utopística" es lo que visualizaron Boaventura de Sousa Santos y André Gorz, es "el socialismo raizal, ecológico y tropical" de Orlando Fals-Borda, "las prácticas emancipatorias descolonizadas" de Raúl Zibechi, y la vuelta a esa esfera doméstica de la reproducción de la vida detectada por Fernand Braudel. El presente ensayo hace un rápido repaso de la región latinoamericana como laboratorio de esta nueva utopística, y considera la enorme importancia de los pueblos originarios o tradicionales (indígenas, afrodescendientes, de pescadores) como agentes de la transformación civilizatoria.

¿Qué es la modernidad?

La palabra *moderno* surgió por vez primera en inglés hacia finales del siglo XVI, y aunque en un principio denotaba la pertenencia a la época presente, lentamente fue mutando para significar "un futuro totalmente diferente al pasado", y más todavía, "un mundo mejor como nunca había existido jamás". El "mundo moderno" es un invento social de hace apenas unos 300 años. El origen del concepto es difícil de precisar, pero se ubica en algún punto donde confluían ya industrialismo, pensamiento científico, tecnología, mercado dominado por el capital y uso predominante de petróleo. El inicio de la ciencia puede fecharse de manera "oficial" en el siglo XVII, periodo en que se fundaron

las primeras sociedades científicas en Inglaterra y Francia: la Royal Society en Londres en 1662, y la Académie Royal des Sciences en París en 1666. El estreno de un pozo petrolero expulsando "oro negro" tuvo lugar el 17 de agosto de 1859, en el sureste estadounidense. La industrialización y el capitalismo son procesos difíciles de datar, pero el surgimiento de ambos tuvo lugar hace unos tres siglos. Desde una perspectiva que comprenda toda la historia de la especie humana, historia que abarca unos 200 000 años, la época moderna representa casi un suspiro, un instantáneo "abrir y cerrar de ojos". En unas cuantas décadas se pasó de un metabolismo orgánico a un metabolismo industrial (González y Toledo, 2011). La crispación que hoy se vive se debe, fundamentalmente, a lo ocurrido en los últimos 100 años, un lapso que equivale solamente al 0.05 % en la historia de la especie humana. En el parpadeo del último siglo, todos los procesos ligados al fenómeno humano se aceleraron, incrementando sus ritmos a niveles nunca antes vistos y generando fenómenos de tal complejidad que la propia capacidad del conocimiento humano ha quedado desbordada.

El siglo XX fue la época de consolidación del mundo moderno, industrial, capitalista, racional y tecnocrático, basado en el uso del petróleo y otros recursos minerales, como el carbón y el uranio, y en su expansión por todo el planeta. Este proceso ha tenido una topología y una cronología: se inició en Inglaterra, se expandió hacia la Europa continental, brincó los mares y se estableció en regiones parecidas a los paisajes europeos –similares en clima, suelos y relieve–, y finalmente alcanzó las zonas más lejanas e inhóspitas a la cosmovisión europea: los vastos desiertos y, sobre todo, las zonas tropicales con selvas siempre verdes.

La crisis de la modernidad

Hoy, tres o cuatro siglos después, la idea de la modernidad como sinónimo de progreso, bienestar, seguridad y paz, comienza a ser cuestionada, de la misma manera que se cuestionan los principales pilares del mundo moderno: la ciencia y la tecnología en

su versión dominante, la vida profana y racional, la supuesta superioridad del individualismo y, por supuesto, los valores propagados por la civilización industrial, entre los que destaca una obsesión por dominar a la naturaleza y una manía, reproducida en todos los ámbitos y niveles, por el crecimiento económico, la acumulación de riqueza y una fe ciega en el mercado.

El paraíso que ofrecía la civilización industrial es hoy una realidad sólo para un muy reducido número de seres humanos. Las tendencias del mundo globalizado han echado por tierra la promesa de un mundo mejor, con más progreso, justicia y seguridad para todos los miembros de la especie humana. La utopía industrial se encuentra hoy seriamente cuestionada, pues ni el mercado ni la tecnología, ni la ciencia en su versión dominante, han sido capaces de ofrecer a los seres humanos las condiciones de bienestar y calidad de vida previamente vislumbradas. Por el contrario, cada vez aparece más nítida la imagen de un mundo donde la injusticia, la desigualdad, la incertidumbre y el riesgo se han vuelto comunes.

Vivimos entonces una *crisis de la civilización industrial*, una crisis cuyo rasgo primordial es la de ser multidimensional: es una trinidad compuesta por la crisis ecológica, la crisis social y la crisis individual, y dentro de cada una de éstas existe una gama de otras crisis. Esto obliga a *orquestar* diferentes conocimientos y criterios dentro de un solo análisis, y a considerar sus ámbitos visibles e invisibles. Se equivocan quienes piensan que la crisis es solamente económica o tecnológica o ecológica; la crisis es múltiple y tiene como su expresión suprema el calentamiento global, el cambio climático que amenaza con el colapso a todos los procesos del planeta Tierra.

La última oferta de desarrollo

La agonía de un mito... Así se titula el número de junio 2009 de la revista *América Latina en Movimiento*, dedicado a examinar el concepto de desarrollo. No hay término más desprestigiado, devaluado y cuestionado por el pensamiento crítico actual que el de desarrollo. Y no obstante, la palabra se sigue

utilizando en buena parte de los planes de gobierno del mundo. Ya hace casi dos décadas que Wolfgang Sachs reunió a decenas de autores para revisar y analizar el término en su *Diccionario del desarrollo*. Esta palabra mágica, cargada de una extraña fuerza en virtud de ser la llave que abre las puertas de los apoyos financieros internacionales, se confunde casi siempre con la idea de progreso y modernización, aunque esconde mecanismos de sujeción neocolonial y explotación económica. "En 1960 los países ricos eran 20 veces más ricos que los pobres, afirma G. Esteva (2009) [...] en 1980, gracias al desarrollo, eran 46 veces más ricos".

Con el objeto de recuperar su credibilidad, a la palabra *desarrollo* se le han agregado innumerables calificativos, prefijos o sufijos. Así se acuñaron términos y conceptos como ecodesarrollo, etnodesarrollo, desarrollo endógeno, desarrollo con rostro humano y, finalmente, desarrollo sustentable o sostenible. Más allá de la buena intención y del obligado andamiaje conceptual que acompaña a cada término, ninguno de ellos logra escaparse de los límites que conlleva la utilización de la idea misma de desarrollo.

Enclaves y resistencias; modernidad y tradición

Una de las claves para la correcta comprensión de la crisis de la modernidad, con miras a su posible superación, atañe a la significación cultural de los mundos que se ubican *antes* o *fuera* de ese mundo moderno. Las periferias espaciales y temporales que por fortuna aún existen como enclaves premodernos o preindustriales, son estratégicas para la remodelación de la sociedad actual. Por lo común, lo tradicional contrasta y se opone a lo moderno.

Los verdaderos focos de radicalidad civilizadora se encuentran en aquellos enclaves del planeta donde la civilización occidental (urbana e industrial) no pudo o no ha podido aún imponer y extender sus valores, prácticas, empresas y acciones de modernidad y supuesto progreso. Estos enclaves coinciden con aquellas regiones del orbe donde todavía persisten

formas contemporáneas de estirpe no-occidental derivadas de procesos civilizatorios de largo aliento histórico. Se trata de enclaves predominantes, aunque no exclusivamente rurales, en países como India, China, Egipto, Indonesia, Perú o México, donde la presencia de diversos pueblos indígenas (campesinos, pescadores, artesanos) confirma la existencia de modelos civilizadores distintos a los que se originaron durante la Revolución Industrial. Dichos modelos, por supuesto, no constituyen arcaísmos inmaculados, sino síntesis contemporáneas de los diversos encuentros que han tenido lugar en los últimos siglos entre la fuerza expansiva de Occidente y las fuerzas de resistencia de lo que Eric Wolf (1982) ha llamado "pueblos sin historia". Prevalecen sin embargo un conjunto de rasgos que permiten delinear esencias civilizatorias diferentes.

Durante más del 99 % de su historia, el ser humano aprendió a convivir y a dialogar con la naturaleza, al considerarla una entidad sagrada y al concebir sus principales elementos como deidades y dioses. También aprendió a formar colectivos basados en la cooperación y la solidaridad, la sabiduría de los más viejos y el uso de una memoria comunitaria y tribal. La *época de oro* de la especie humana tuvo lugar hace unos 5 000 años, cuando cerca de 12 000 culturas, distinguidas unas de otras por la lengua y distribuidas por todos los hábitats del planeta, aprendieron a vivir en comunidades o aldeas soportadas por relaciones armónicas con sus recursos locales. La aparición de sociedades no-igualitarias cada vez más complejas, permitió el incremento de la población, del comercio y del conocimiento, pero también desencadenó usos imprudentes de los recursos naturales.

La historia que siguió a esa época de equilibrio apenas ha sido otra cosa que la historia de una doble explotación –social y ecológica–, un largo proceso de degradación y decadencia que alcanza su cenit con el advenimiento de la modernidad. Hoy como nunca antes, a pesar de los avances tecnológicos, informáticos y sociales (como la democracia), la especie humana y su entorno planetario sufren los peores procesos de explotación y destrucción.

Tradición y modernidad

La tesis principal de este ensayo es muy sencilla: si aceptamos que estamos inmersos en una crisis de la civilización industrial, es decir, del mundo moderno, entonces una pista clave para la correcta comprensión y la posible superación de esa crisis reside en la significación cultural y civilizatoria de los mundos que se ubican antes o en la periferia de ese mundo moderno. Ahí se hallan muchos elementos que permiten descifrar los enigmas modernos. Lo *tradicional* como opuesto a lo *moderno* conduce a una primera exploración, aunque sea general y un tanto esquemática, que ayuda a formular una adecuada interpretación de la crisis contemporánea. De manera particular, esta división nos permite trazar por contraste los valores supremos del mundo moderno, es decir, nos da la suficiente distancia para percibir con claridad los principales rasgos de la modernidad.

El sector tradicional del mundo, que alcanza su *núcleo duro* en los pueblos indígenas, posee como rasgo principal una visión sacralizada del mundo. Esta *ecología sagrada*, como la ha llamado F. Berkes (1999), dotó a los seres humanos de una noción integral de la realidad, dentro de la cual él mismo se ubicó como un componente más. Ello le permitió mantener una actitud de respeto hacia los entes naturales, relacionarse y dialogar con ellos, y le movió a no traspasar los límites de los procesos de la naturaleza.

A medida que el conjunto de los elementos naturales enviaba mensajes a los humanos a través de símbolos, claves, enigmas y finalmente palabras, se hizo posible la creación de seres sobrenaturales o mágicos. La distancia entre el sujeto y la realidad quedó trascendida. Nacieron así el encantamiento, la magia, el rito, el mito y, varios miles de años después, la religión. Esta visión sagrada del mundo permitió la cohesión social al establecerse diversas reglamentaciones y prohibiciones (la transgresión o el sacrilegio eran oportunamente castigados) que lo mismo garantizaban un aprovechamiento adecuado de la naturaleza que la salud de los individuos, y que regulaban el uso de los alimentos y las relaciones sociales y sexuales. La visión

sagrada de la naturaleza y el entorno, lograda a través del animismo y el naturalismo, fue el soporte que permitió al *Homo sapiens* no sólo su permanencia y expansión sino su avance en términos de organización social y productiva, de comunicación interindividual y grupal, de conocimientos y tecnologías.

Hoy la población tradicional o premoderna del mundo está formada por un *núcleo duro* de unos 300 a 500 millones de seres humanos representados por los llamados pueblos indígenas, hablantes de unas 7 000 lenguas, y por un *núcleo débil* conformado por unos 1 500 millones de campesinos, pescadores, pastores y pequeños productores familiares (Toledo y Barrera-Bassols, 2008). La mayoría de los estudios sobre los conocimientos tradicionales asumen una posición limitada, porque abordan el fenómeno cognitivo fuera del contexto cultural de esos pueblos, y porque equivocadamente parten de un supuesto falso: que las formas de conocimiento preindustriales existen separadamente, al igual que la ciencia, de las otras dimensiones de la vida cotidiana. Las reflexiones teóricas y metodológicas y los aprendizajes empíricos realizados durante casi tres décadas, han promovido el surgimiento de un nuevo enfoque etnoecológico basado en la premisa de que los conocimientos tradicionales en realidad forman parte de una *sabiduría tradicional*, que es el verdadero núcleo intelectual y práctico por medio del cual esas sociedades se apropian de la naturaleza y se mantienen y reproducen a lo largo de la historia.

Para comprender de manera adecuada los saberes tradicionales, resulta necesario entender la naturaleza de la sabiduría local, la cual se basa en una compleja interrelación de tres dimensiones: las creencias, los conocimientos y las prácticas. La naturaleza se concibe, valora y representa bajo sus dominios visibles e invisibles. Las sabidurías tradicionales se basan en las experiencias que se tienen sobre el mundo, en los hechos, y significados de éste, y su valoración se realiza de acuerdo con el contexto natural y cultural en donde se despliegan. Los saberes son entonces una parte o fracción esencial de la sabiduría local.

Hoy parece claro que los saberes locales, para ser correctamente comprendidos, deben analizarse en sus relaciones tanto con las actividades prácticas como con el sistema de creencias

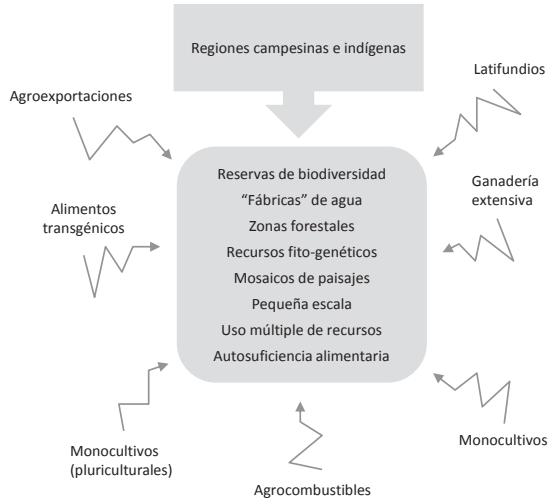
del grupo cultural al que pertenecen, por cuanto éste practica una suerte de *ecología sagrada*. La conclusión obligada es que el conocimiento tradicional debe ser contemplado en su íntima aleación con su sistema de creencias y sus prácticas productivas. Esto permite comprender muchos de los giros y matices que toma el conocimiento objetivo en la mente del productor, además de establecer sus propios límites prácticos. Ejemplos de lo anterior son muchos sistemas folclóricos o tradicionales de clasificación biológica que aparecen amalgamados con su sistema de creencias, o la imbricación de los calendarios rituales, agrícolas y astronómicos de muchas culturas.

La resistencia biocultural: los centros del recuerdo

La noche de la crisis del mundo industrial es larga y espesa. Y sin embargo lo planteado en este ensayo nos permite vislumbrar faros, incandescencias, antorchas, regiones con un rasgo peculiar: ahí es donde se conservan los recuerdos y donde la memoria alcanza a registrar acontecimientos milenarios. En estos territorios se libran batallas de resistencia contra la implantación de los modelos de modernidad o desarrollo encabezados por las formas agroindustriales de producir: a las grandes propiedades se opone la pequeña producción; contra las monótonas fábricas de la agricultura especializada se desarrollan sistemas diversificados (policultivos agrícolas y agroforestales); en lugar del uso de agroquímicos se practica la agricultura orgánica; frente a la lógica mercantil se afirma una economía solidaria y justa; en lugar del uso del suelo para agrocombustibles, se persigue la autosuficiencia alimentaria; y en fin, frente al individualismo y el consumismo, persiste la vida comunitaria y el consumo responsable (véase diagrama 1). Estas luchas de resistencia tienen además un rasgo común: no son realizadas solamente por los pueblos originarios y locales; éstos son acompañados por actores sociales venidos de las ciudades, provenientes de los sectores posmodernos: organizaciones no gubernamentales, científicos y técnicos con conciencia, iglesias de vanguardia, fundaciones conservacionistas, ambientalistas y por la justicia social.

Estos focos de resistencia (diagrama 1), que son también centros del recuerdo, pasan a la ofensiva cuando se convierten en movimientos sociales, culturales y políticos que actúan como epicentros de ondas expansivas y de olas progresivas para la regeneración civilizatoria. Penetran silenciosos o invisibles los espacios rurales y urbanos, los tejidos sociales, para terminar expresándose de maneras diversas en la producción y la organización, en lo jurídico y lo cultural, y en el mismo mundo de las ideas.

DIAGRAMA 1
Importancia biocultural de las regiones indígenas y campesinas como focos de resistencia frente a los mecanismos neoliberales



Fuente: elaboración propia.

Latinoamérica profunda: el Buen Vivir

Hemos dicho en este ensayo que la crisis de la civilización occidental sólo podrá ser superada mediante un cambio de paradigma. Y un cambio de paradigma significa no sólo un cambio radical de valores sino también otra visión del mundo, es decir, una visión diferente de las relaciones que los hombres deben establecer con la naturaleza y entre los hombres mismos. Esto ha sido planteado por autores como G. Bonfil en México y L. Boff en Brasil. Hoy en Latinoamérica están ocurriendo cambios en esa dirección. En esta región los enclaves tradicionales están representados por unos 65 millones de campesinos, de los cuales entre 40 y 55 millones pertenecen a alguna cultura indígena y son hablantes de más de 1 000 lenguas.

CUADRO 1
Datos básicos agrarios y culturales sobre América Latina

	Latinoamérica
Población total	546 723 509[a]
Población rural	160 000 000[b]
Población campesina	65 000 000[c]
Población indígena	40-55 000 000[d]
Número de lenguas	1 026[e]

Fuentes: Redacción de Éxito Exportador (2001-2016),[a] Díaz-Malaquez (2002),[b] cálculo en base al Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (2000),[c] Gregor-Barie (2003),[d] *Ethnologue*.[e]

CUADRO 2
Población indígena, número de lenguas y población total en los países de Latinoamérica

País	*Población indígena*[a]	*Número de lenguas*[b]	*Población total*	*Porcentaje de población indígena*
Argentina	369 551	23	36 600 000	1.01
Belice	47 500	4	270 000	17.59
Bolivia	5 913 590	44	8 274 000	71.47
Brasil	332 226	233	176 029 560	0.19
Chile	1 216 880	9	15 050 341	8.09
Colombia	79 3713	97	43 778 020	1.81
Costa Rica	36 440	8	3 810 179	0.96
Ecuador	5 555 600	23	12 411 898	44.76
El Salvador	428 576	5	6 237 662	6 87
Guatemala	8 342 400	54	13 314 079	62.66
Guyana franc.	4 000	10	182 000	2.20
Guyana	56 239	14	751 223	7.49
Honduras	937 500	8	6 560 608	14.29
México	14 049 000	296	103 457 000	13.58
Nicaragua	248 628	8	5 466 000	4.55
Panamá	168 496	9	2 882 329	5.85
Paraguay	167 574	20	5 884 491	2.85
Perú	12 696 110	104	26 523 000	47.87
Surinam	25 878	13	436 494	5.93
Venezuela	470 852	44	25 699 000	1.83
Latinoamérica	*51 860 753*	*1 026*	*493 617 884*	*10.51*

Fuentes: Banco Mundial (2002),[a] Lewis (2009).[b]

Los países latinoamericanos que fueron otrora los territorios de las principales civilizaciones prehispánicas, contienen hoy en día una notable presencia campesina e indígena. Tal es el caso de México y Guatemala en Mesoamérica, y de Ecuador, Perú y Bolivia en la región andina. Pero incluso en países con grandes territorios y baja población indígena, esta última disfruta de enormes superficies de territorio. Éste es el caso de Colombia y Brasil, donde con 2% y 1% del total nacional, sus poblaciones indígenas poseen entre 30% y 50% del territorio colombiano, y unas 100 millones de hectáreas, principalmente de la región Amazónica, en Brasil (Toledo y Barrera-Bassols, 2010).

A estos logros materiales deben agregarse aportes en la dimensión ideológica o filosófica. Por vez primera el concepto de desarrollo ha sido sustituido como objetivo central de la política por un concepto proveniente de las culturas originarias: el de Buen Vivir. En efecto, de enorme interés son los recientes experimentos políticos que viven países como Bolivia y Ecuador, donde los gobiernos se nutren de elementos de la cosmovisión indígena, a tal punto que las constituciones políticas de esos países han modificado sustancialmente sus metas hasta incluir la idea general del Buen Vivir: El *suma kawsay* en quechua y el *suma qamaña* en aymara, una visión del mundo antagónica a la que orienta a las sociedades industriales. En general este concepto se encuentra presente en las culturas tradicionales, expresado de varias maneras. Por ejemplo, entre los tzeltales de Chiapas, México, el concepto de *lequil cuxlejalil* supone la idea de equilibrio o balance en cuatro dimensiones: con uno mismo, con los otros, con la naturaleza y con la inmanencia o Dios.

Veamos lo que este concepto significa según tres reconocidos pensadores indígenas: David Choquehuanca (DCh), ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia; Luis Macas (LM), abogado quechua del Ecuador, ex presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas y ex candidato presidencial; y Fernando Huanacani (FH), historiador aymara boliviano, asesor de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas:

> Las naciones indígenas originarias tenemos varios principios, varios códigos que se han resistido durante más de quinientos años. Ahora hemos decidido recuperar nuestros valores, recuperar nuestros códigos. Nos hemos organizado para volver a nuestro camino que nos permita la armonía entre las personas, pero fundamentalmente la armonía entre el hombre y la naturaleza (DCh).
>
> La humanidad busca una respuesta y todos los pueblos indígenas originarios plantean para esta crisis de vida, el paradigma de la cultura de la vida, que es naturalmente comunitario (FH).
>
> El Sumak, es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso, superior. El Kawsay, es la vida, es ser estando. Por lo tanto, Sumak Kawsay sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual (LM).
>
> Para nosotros no existe un estado anterior o posterior, de subdesarrollo y desarrollo, como condición para lograr una vida deseable, como ocurre en el mundo occidental. Al contrario, estamos trabajando para crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el Vivir Bien, que se define como vida armónica en permanente construcción (DCh).
>
> La propuesta de lo diverso genera el rompimiento del pensamiento único, universal y homogéneo (LM).
>
> Será solamente para vivir mejor ¿hacia la acumulación económica y el éxito individual? o el vivir bien, hacia el despertar en la sonrisa de los demás, en la alegría y el brillo de los ojos de los demás (FH).
>
> Estamos presentando una propuesta como opción de vida para todos; no es una propuesta indígena para los pueblos indígenas sino para toda la sociedad (LM).

Latinoamérica profunda: la comunalidad

Tras la aparición y posicionamiento de la idea del Buen Vivir, que tuvo su origen en la región andina, cobró fuerza un concepto similar en lo que fue la antigua Mesoamérica: el de *comunalidad*, que refiere a un tiempo a la ideología, el pen-

samiento y la acción que han permitido a las comunidades originarias de esa región enfrentar y resolver retos y problemas tanto históricos como actuales. Se trata de un concepto procedente de Oaxaca, "el corazón del México profundo", pero que no se circunscribe a las culturas de esa entidad. En esa porción del territorio nacional encontramos la mayor riqueza biocultural del país, los más altos valores de diversidad biológica (número de especies) y, al mismo tiempo, el mayor número de lenguas y sus variantes de una población multicultural que ocupa y utiliza 80 % del territorio.

Martínez-Luna (2016) afirma que

> Oaxaca cuenta en su tercer nivel de gobierno, establecido en la Constitución federal, con 570 municipios. De estos municipios dependen o están sujetas más de diez mil comunidades. El régimen político que los identifica como sistemas normativos internos, se fundamenta para su ejercicio en la *comunalidad*. Efectuados los cambios jurídicos necesarios, 418 de los quinientos setenta, se integraron a las reformas, con la categoría de municipios de usos y costumbres. Esto supone o evidencia que más de las dos terceras partes de municipios y comunidades se organizan políticamente bajo normas diseñadas en una libre determinación interna, a la que no accede el modelo de partido político como mecánica de elección.

Se trata entonces de enclaves pequeños y relativamente aislados que han logrado sobrevivir al "desarrollo", es decir, a la modernidad, y que en pleno siglo XXI mantienen la vida humana y no humana bajo un modelo societario diferente y de pequeña escala.

La *comunalidad* como fenómeno vivo existe para el mundo, ya no sólo para sí, desde que el término fue acuñado. Dos fueron sus primeros inventores (porque seguro vienen más): Floriberto Díaz, de la Región Mixe, y Jaime Martínez-Luna, de la Sierra Norte, ambos del estado de Oaxaca. Lo que generó el alumbramiento en los dos casos fue la lucha social, la resistencia comunitaria y regional: el Comité para la Defensa de los Recursos Naturales y Culturales de la Región Mixe en el caso del primero; la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y el Desarrollo Social de la Sierra de Juárez en el

caso del segundo. Se trata de reflexiones paralelas surgidas de dos batallas ecológico-políticas, en sentido estricto, escenificadas desde lo local y "desde afuera". Dos pensamientos de intelectuales indígenas que si bien fueron formados en el mundo académico occidental, retornaron con una nueva mirada a sus lugares de origen. Su talento analítico y reflexivo hizo el resto. ¿No se trata acaso de una ecología política concebida desde el sur profundo, desde una óptica con capacidad de recordar y además de elaborar una filosofía y su praxis a partir de lo concreto, lo cotidiano y lo local? ¿No estamos ante un pensamiento que abreva en una realidad que procede de un *continuum* directo con una historia de larga duración, que por un conjunto de circunstancias sigue manteniendo relaciones humanas, y de los seres humanos con la naturaleza, que se han perdido en el mundo moderno? ¿No estamos ante un nuevo paradigma epistemológico?

La *comunalidad* toca todos los aspectos de la vida social y socio-natural, aunque hace especial énfasis en lo ético, lo educativo y en la gobernanza. Propone por ejemplo una innovación pedagógica profunda basada en las raíces, en la memoria y en la naturaleza como realidad que envuelve, que forma, orienta y da sentido a lo colectivo. Igualmente revisa lo que se entiende por autoridad y el papel central de la asamblea, es decir, de las decisiones tomadas colectivamente. Veamos algunos preceptos tomados de la obra de Martínez Luna (2009; 2015; 2016):

> Somos comunalidad, lo opuesto a la individualidad, somos territorio comunal, no propiedad privada; somos compartencia, no competencia; somos politeísmo, no monoteísmo. Somos intercambio, no negocio; diversidad, no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos interdependientes, no libres. Tenemos autoridades, no monarcas. Así como las fuerzas imperiales se han basado en el derecho y en la violencia para someternos, en el derecho y en la concordia nos basamos para replicar, para anunciar lo que queremos y deseamos ser.
>
> Una visión de la vida, que tiene una cosmogonía, un conocimiento orientado a la armonía, tiene un respeto absoluto de la equidad, y del valor de la autoridad. En la visión naturólatra, la

autoridad se construye con el conocimiento, con el respeto, con el obedecer…

La naturaleza no es tratada como materia, por lo contrario se le encuentra su expresión vital en todas sus manifestaciones. No es tratada como mercancía, no se le valora con signos de valores humanamente determinados. Habla, se entristece, goza, igual que cada hombre. La naturaleza es animada, es decir tiene alma. Con ella se comparte la vida, como tal, se le cuida como a los hijos o a los padres, se le festeja porque vive…

Las leyes naturales hacen del hombre una parte suya. El hombre descubre en cada elemento natural, la substancia que le mantiene, que le cobija, que le sana, que lo divierte, que lo asusta, que lo dirige, que le enseña. El universo del conocimiento es ilimitado. Cada labor que realiza es fruto de la observación, de la investigación. Todos estos elementos son útiles para algo. Produce nuevos alimentos al reunir componentes y componentes. Lo transmite a sus hijos y éste a los suyos. El conocimiento no responde a una necesidad de apropiación, sino al intercambio. La necesidad de vivir la tienen todos, por ello no hay secretos, no hay propiedad…

En la primera se vislumbra la Comunalidad y una integración a la naturaleza, en la otra está la individualidad la que se impone a la naturaleza. En la primera se guarda la génesis del conocimiento, en la otra, se utiliza el conocimiento en contra de su génesis…

La Asamblea es la instancia que determina, a partir de la experiencia, y la esperanza. Los planos económicos, sociales y espirituales, que se desean, son analizados y determinados en la asamblea. Por lo tanto, todo plan de trabajo que implique la movilización de la comunidad, y el manejo de los recursos con que cuenta, deberán ser acordados en la instancia definitiva que es la asamblea…

Se comparte el aprendizaje y este es una enseñanza, común social, total. Se aprende el jugar, el obedecer, el ritual, el bailar, el trabajar, el intercambiar, se aprende al cumplir, en fin de todo el universo se investiga y se aprende, llena la multiplicidad de necesidades vitales, no las necesidades de mercadear...

La pedagogía está en relación a las características del conocimiento. Si bien la educación escolarizada se funda en el discurso y la educación natural en el trabajo, este aparente antagonismo debe subsanarse integrando ambas prácticas pedagógicas.

Pero antes debemos señalar los propósitos específicos de lo que puede ser una nueva educación. En primer lugar se concibe esta

como la incorporación de contenidos regionales, comunitarios, al currículo en todos los niveles de escolaridad. Es decir, se parte de que la escuela ya está. Se trata de que esta sea coherente con su contexto, que deje de ser una isla, separada de la comunidad. Se trata que la resistencia o la defensa de lo propio se encaucen en el salón de clase…

Nuestros principios básicos parten de necesarias obligaciones, no de derechos en abstracto, nos orienta la satisfacción de necesidades comunes, no individuales, por ello nuestro proceder no expone el derecho a la participación política, se obliga, no expone el derecho a la comunicación, se comunica en asamblea por obligación, no se vota en secreto para obtener poder, se opina públicamente para hacer autoridad, y esto es obligatorio, no un derecho para obtener poder…

Lo comunal ha permanecido al paso de los siglos. Es una demostración de que la unión hace la fuerza, y de que todos podemos ser autoridad, si nuestro comportamiento es bien visto por el colectivo. Los derechos individuales son respetados pero se procede obligatoriamente en colectivo. El razonamiento es sencillo, si se entiende que lo que se busca es la solución de problemas comunes, la obligación es moral y éticamente entendida, ya que es un beneficio común.

Durante 2015 la discusión sobre la *comunalidad* alcanzó una amplia cobertura y se hizo visible. Siguiendo un número especial de la revista *Cuadernos del Sur* sobre el tema (núm. 34, enero-junio de 2013), apareció *El Apantle* (núm. 1, octubre de 2015), una publicación periódica dedicada a la *comunalidad*. Y la revista *Argumentos* (núm. 28, enero-abril de 2015) editó también un número sobre el tema. Sin embargo, el hecho más significativo fue la realización del Primer Congreso Internacional sobre Comunalidad. Tuvo lugar en Puebla, México, en octubre de 2015, y reunió a unos 500 participantes de una docena de países que atendieron 315 ponencias en 60 mesas de trabajo.

Final

En la América Latina, los modos alternativos de mirar el futuro parecen nutrirse de los valores, cosmovisiones, prácticas

y formas societarias de los pueblos tradicionales (comunidades campesinas, pueblos originarios, afrodescendientes, pescadores, etcétera). Estos pueblos no solamente han logrado resistir los embates de la modernidad sino que los enfrentan, remontan y desafían, tanto en su dimensión material como en el campo de las ideas, valores y principios filosóficos. Este proceso de resistencia, que va más allá de las modalidades que toman los nuevos gobiernos progresistas de la región, conduce de lleno a una época de recuperación de la memoria colectiva, pues conforme la modernidad industrial se fue acentuando, se fue perfeccionando un "mundo instantáneo", desprovisto de recuerdos, una sociedad amnésica. La proclamación del "fin de la historia", realizada por Francis Fukuyama cuando se pensaba que el triunfo total de la civilización industrial había llegado, cobra sentido en esta perspectiva. Acabado el proceso de total dominación, mutilada toda forma de recordar, todo pasado deja en consecuencia de existir.

Por el contrario, como hemos mostrado, en la América Latina se ejecutan nuevas iniciativas y proyectos basados en la recuperación de los logros del mundo tradicional; proyectos en los que los actores sociales afirman el poder ciudadano o social orquestados por un objetivo común: la creación de formas alternativas de producir, circular y consumir. Ahí la agricultura orgánica, el manejo ecológicamente adecuado de bosques y selvas, la pesca sustentable, la conservación de la biodiversidad y del germoplasma, el comercio justo y el consumo responsable, son prácticas que se construyen a partir de otros valores, opuestos a los que dominan el mundo moderno. La diversidad, la solidaridad, la reciprocidad, el bien colectivo, la pequeña escala, el impulso a lo local, el diálogo intercultural, la ética ambiental, la autogestión y la democracia participativa, se están convirtiendo en las piezas clave para construir un nuevo proyecto civilizatorio, esperanzador y alternativo.

Bibliografía

Altieri, Miguel, y Victor Toledo Manzur (2011), "The Agroecological Revolution in Latin America", en *Journal of Peasant Studies*, núm. 38, pp. 587-612, versión en español en <www.socla.org>.

Beck, Ulrich (1998), *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona.

Berkes, Fikret (1999), *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*, Taylor & Francis, Filadelfia.

Berman, Morris (1987), *El reencantamiento del mundo*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile.

Boege, Eckart (2008), *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

Boff, Leonardo (1996), *Ecología: grito de la tierra; grito de los pobres*, Trotta, Barcelona.

_____ (2000), *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad*, Trotta, Barcelona.

_____ (2001), *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Trotta, Barcelona.

Boltvinik, Julio (1995), "Modelo económico pauperizante", en *La Jornada*, 17 de febrero.

Bonfil, Guillermo (1991), *México profundo: una civilización negada*, Secretaría de Educación Pública, México.

Caillois, Roger (1942), *El hombre y lo sagrado*, Fondo de Cultura Económica (FCE), Madrid.

Choquehuanca, David (2010), "Hacia la reconstrucción del Vivir Bien", en *América Latina en Movimiento*, núm. 452, febrero, pp. 8-13.

Crosby, Alfred (1986), *Imperialismo ecológico*, Grijalbo, Barcelona.

_____ (1993), *El intercambio colombino*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

De Sousa Santos, Boaventura (2010), "Hablamos del Socialismo del Buen Vivir", en *América Latina en Movimiento*, núm. 452, pp. 4-7.

_____ (ed.) (2011), *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*, FCE, México.

Díaz-Malaquez, Luis (2002), "Planes de desarrollo local: enfoques y tendencias en América Latina", recuperado de <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/geologia/v05_n10/planes_desa.htm>.

Escobar, Arturo (2009), "Una minga para el desarrollo", en *América Latina en Movimiento*, núm. 445, pp. 25-30.

Esteva, Gustavo (2009), "Más allá del desarrollo: la buena vida", en A*mérica Latina en Movimiento*, núm. 445, pp. 1-5.

Fukuyama, Francis (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, México.

González, Manuel, y Víctor Toledo Manzur (2011), *Metabolismos, naturaleza e historia: hacia una teoría de las transformaciones socio-ecológicas*, Icaria, Barcelona.

_____ (2014), *The Social Metabolism. A Socio-Ecological Theory of Historical Change*, Environmental History, Springer, Nueva York / Londres.

Gudynas, Eduardo (2009), "El día después del desarrollo", en *América Latina en Movimiento*, núm. 445, pp. 31-33.

Hornborg, Alf, y Carole Crumley (eds.) (2007), *The World System and the Earth System. Global Socioenvironmental Change and Sustainability Since the Neolithic*, Left Coast, California.

Macas, Luis (2010), "Sumak Kawsay: la vida en plenitud", en *América Latina en Movimiento*, núm. 452, pp. 14-16.

Maffi, Luisa (ed.) (2001), *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge, and the Environment*, Instituto Smithsoniano, Washington.

Martínez Luna, Jaime (2010), *Eso que llaman comunalidad*, Colección Diálogos, Pueblos Originarios de Oaxaca, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, video recuperado de <www.youtube.com/watch?v=1TFkaybhQKA>.

_____ (2016), *Textos sobre el camino andado*, t. II, Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca-Plan Pilo-

to / Coordinación Estatal de Escuelas de Educación Secundaria Indígena / Congreso Nacional de Educación Indígena Intercultural, Oaxaca.

_____ (2016), *Obras*, t. II, *Educación para Oaxaca*, en prensa.

Morin, Edgar (2005), *El paradigma perdido*, Kairós, Barcelona.

Lewis, Paul (ed.) (2009), *Ethnologue: Languages of the World*, Sil International, Texas, recuperado de <http://www.ethnologue.com/>.

Piketty, Thomas (2014), *El capital en el siglo XXI*, FCE, México.

Redacción de Regeneración (2015), "Las 10 empresas que más se benefician con las guerras", en *Regeneración*, 31 de marzo, recuperado de <http://regeneracion.mx/las-10-empresas-que-mas-se-benefician-con-las-guerras/>.

Redacción de Éxito Exportador (2001-2016), "Estadísticas de internet en América. Usuarios del Internet y Estadísticas de Población en América Latina, Norte América y el Caribe", en *Éxito Exportador*, recuperado de <http://www.exito-exportador.com/stats2.htm>

Sachs, Wolfgang (ed.) (1992), *The Development Dictionary*, Zed Books, Londres.

Toledo, Víctor, y Narciso Barrera-Bassols (2008), *La memoria biocultural*, Icaria, Barcelona.

_____ (2010), "The Biocultural Heritage of México: An Overview", en *Langscape*, núm. 8, pp. 7-12.

Wallerstein, Immanuel (1979-1998), *El moderno sistema mundial*, 3 vols., Siglo XXI, México.

_____ (1998), *Impensar las ciencias sociales*, UNAM / Siglo XXI, México.

_____ (2015), "Es doloroso vivir en medio del caos", en *La Jornada*, 24 de enero.

Wolf, Eric (1982), *Europe and the People without History*, Universidad de California, California.

TRAZOS EN BUCLE PARA DESCOLONIZAR EL PENSAMIENTO AMBIENTAL EN CLAVE SUR

Abya Yala: tierra en florecimiento, y *powaqqatsi*: vida en transformación como Abya Yala: Buen Vivir

Ana Patricia Noguera de Echeverri[*]
Jaime Alberto Pineda Muñoz[**]

> Cuando busco al hombre en la técnica al estilo europeo, veo una sucesión de negaciones del hombre, una avalancha de asesinatos [...] Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva. Tratemos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar.
>
> Fanon

Bocetos de una pintura desoladora

Comparecencia ante dos palabras: *powaqqatsi* ("vida en transformación") y *Abya Yala* ("tierra en florecimiento"), que en el ocaso de Occidente y en el amanecer del Sur, seducen nuestro sentir en clave poético-política; ambas se refieren a aquello que Occidente ha llamado "ambiente". Se refieren a NosOtros, Sur-Occidente que somos, lugar donde las tensiones entre las dos culturas se rompen a cada instante. Por la contradicción

[*] Profesora Emérita de la Universidad Nacional de Colombia. Cofundadora y directora del Grupo de Pensamiento Ambiental.
[**] Profesor del Centro Internacional de Estudios en Educación y Desarrollo Humano de la Universidad de Manizales. Investigador del Grupo de Pensamiento Ambiental.

profunda de las dos ante la vida y lo vivo, hablaremos desde la frontera, desde el vacío, desde lo abismal e incierto que hemos sido por la imposibilidad de ser nosotros mismos.

Un grito: ¡Tierra! abrió camino a la guerra de Occidente contra el Sur, guerra ahora global, pero al mismo tiempo singular; guerra sin lugar, única, universal, pero capaz de penetrar en lo más profundo de la diversidad de la vida. Un grito que 500 años después emerge y resuena sin tregua en y desde la tierra desolada; un grito silencioso ante el horror, la atrocidad, el dolor, la desolación y la devastación de la tierra-naturaleza-vida. Ese grito aún no se escucha en muchos lugares del pensamiento moderno, anclado en aquello que lo creó: una sociedad que pretendía ser universal, categoría única de análisis de las maneras de organización del ser humano en la polis. Pero se escucha en otros lugares del pensamiento sobre lo social, en la crítica al reduccionismo positivista, al subjetivismo, al sujeto y a la subjetividad, así como al objeto, al objetivismo y a la objetividad. Y es un grito cada día es más potente, más profundo, más radical.

Pueblos originarios, organizaciones humanas no regladas racionalmente, culturas otras –aquellas que están configurando la emergencia del Sur como lugar de un pensamiento otro, radicalmente diferente–, maneras otras de habitar y nombrar la tierra, la naturaleza y la vida con vocablos ancestrales, milenarios, pletóricos de sentidos y sentires, vocablos que aún no han sido desgastados por las lógicas del pensamiento occidental moderno.

Dos palabras-océano, dos palabras sagradas: *powaqqatsi*, que en lengua hopi significa transformación, y *Abya Yala*, que en lengua cuna significa "tierra en florecimiento", Buen Vivir, nos acompañarán en esta tentativa "bucléica" de viaje por los caminos no trazados del pensamiento ambiental que piensa desde el Sur y como Sur sobre la guerra, el conflicto, la negación de la alteridad en nuestra tierra natal, y propone como alternativa cultural maneras otras de pensar.

Trazar, pincelar, pintar la descolonización del pensamiento en lo relativo a las complejas, densas relaciones álgidas, poéticas y políticas que los seres humanos han establecido con

las naturalezas; relaciones de las que el pluriverso humano emergió. Considerar la posibilidad de su descolonización en clave estética será la preocupación de este escrito.

Pensar lo ambiental como tejido de tejidos, como tejido que emerge de las densas, profundas, necesarias y permanentes relaciones, conexiones y re-ligaciones entre los cuerpos entramados de la naturaleza biótica y los cuerpos entramados de la naturaleza cultural, es una invitación de Augusto Ángel (1995 y 1996). Pensar así lo ambiental exige salirse del circuito de los discursos medioambientales políticamente correctos, subsumidos en los discursos del desarrollo con todos sus prefijos y adjetivos. Por ello Augusto Ángel propone una reforma profunda de los símbolos de la cultura: propuesta estética que da al pensamiento ambiental la posibilidad de volver a pensar lo ya pensado por el ambientalismo internacional, la posibilidad de construir un pensamiento ambiental por fuera del desarrollo, la ciudadanía, la democracia, la justicia, el valor de la vida, el concepto de naturaleza, tierra y medio ambiente, como conceptos altamente colonizados y colonizadores.

Michel Serres, filósofo francés, ecólogo, navegante, caminante, matemático y antropólogo, propone otra salida del circuito de los discursos medioambientales internacionales: un cambio en la dirección de la cultura (1991). Propuesta subversiva que, en un tono similar al empleado por Augusto Ángel, desenmascara aquello que constituye el suelo de la crisis ambiental: la crisis de una cultura y una civilización que cree saber la hora gracias a la reducción del mundo de la vida al mundo del cálculo, la producción y la mercancía. Medirlo todo, reducirlo todo a magnitudes, analizar la naturaleza cuando ella es indivisible, explicar la vida, que es ante todo enigmática y misteriosa; reducir a cifras los procesos de la vida, que sólo pueden ser comprendidos a partir de cuentos, relatos, narraciones… Todo ello ha constituido el proyecto de modernidad. Sin embargo, en el seno y quizás a pesar de la modernidad, Serres propone un nuevo contrato en sentido político: el Contrato Natural (1991). Cree en la posibilidad de un orden instaurado por la naturaleza y no por la concepción metafísica de la cultura –concepción predominante en el pensamiento eurocéntrico –.

Edgar Morin (2004 y 2006) propone una reforma profunda de nuestras maneras de pensar configuradas a partir de la ficción epistemológica sujeto-objeto, y del pensamiento logocéntrico, reduccionista y lineal. Reformar profundamente el pensamiento significa su descolonización. Pensar complejamente es también asumir una posición subversiva ante el orden jerárquico, lineal, objetivista y matemático que ha pretendido explicar la crisis ambiental.

Augusto Ángel Maya, Michel Serres y Edgar Morin tienen un rasgo común: sin declararse descolonizadores, han buscado fuera del circuito sujeto-objeto otras maneras –ocultadas por el sujeto, el objeto o la verdad modernos– de pensar-nombrar-habitar la Tierra.

En estas claves, pensar ambientalmente significa reflexionar sobre el devenir de las densas relaciones entre los cuerpos entramados de la naturaleza biótica y los cuerpos entramados de la naturaleza simbólica, en sus mezclas, emergencias, afectaciones y efectuaciones.

En bucle de complejidad creciente, el pensamiento ambiental se ocupa entonces de lo vivo y de la vida en su dimensión simbólico-biótica (Noguera, 2004), sin líneas divisorias entre lo uno y lo otro, sin reducción a lo uno o a lo otro. El pensamiento ambiental es simbólico en tanto que manera singular de lo vivo que se siente-piensa y es sentido-pensado; y es biótico en tanto que manera singular del devenir de la vida en singularidades múltiples y multiplicidades singulares, que permanecen gracias a la vida que es re-ligar y re-ligarse. No es posible el pensamiento ambiental cuando lo reducimos a uno de sus aspectos (Noguera y Pineda, 2014). El pensamiento ambiental es más bien metamorfosis de lo uno en lo otro, ambigüedad, multiplicidad y enigma. Es un pensamiento de la tierra. Un geo-pensamiento.

La tierra en cuanto metamorfosis, en cuanto transformación continua en la red de acontecimientos; es red de conexiones, plexo de plexos vitales que en su devenir, en su habitarse, y sólo en él, hace lugar, enseña cómo habitar.

Como en *La clarividencia*, del pintor belga René Magritte, el pensamiento ambiental piensa metamorfosis, devenir habi-

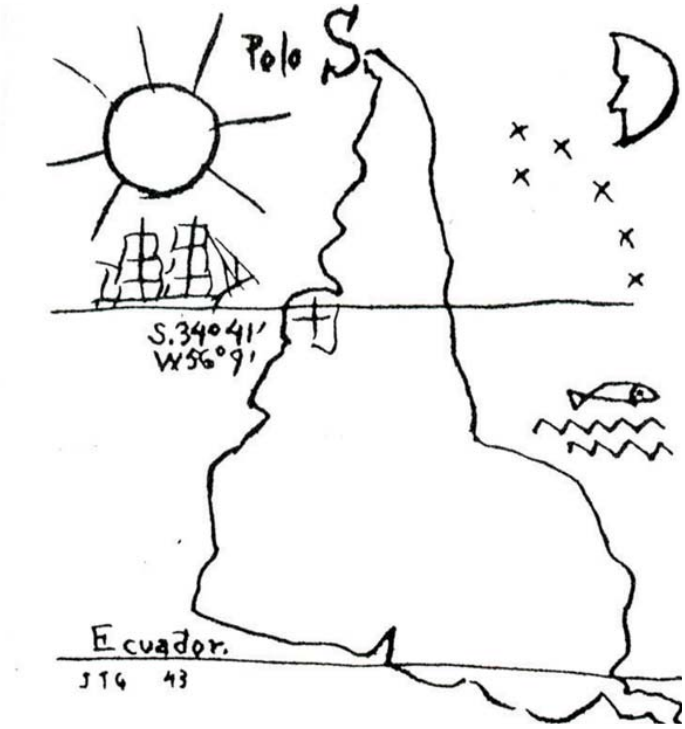
tar-habitando-se; la singularidad del irrepetible momento de la gestación de la vida, en la alteridad radical que es cada instante del devenir-otro, hace que el pensamiento ambiental sur sea siempre otro, diverso, diferente, ambiguo, en metamorfosis, inverso y multiverso.

El pensamiento ambiental sur trastoca los puntos cardinales fijados por los sujetos de poder, transgrede cartografías geométricas donde las geografías exuberantes se reducen a cuadrantes construidos con líneas paralelas y meridianas que dividen la Tierra-globo de manera precisa. Caminando sin una dirección predeterminada, sin metas ni objetivos, el pensamiento ambiental sur se sale del formato del pensamiento moderno-colonial, porque piensa la actualidad de la vida en su devenir mismo. Renuncia a las categorías universales que dan piso firme al conocimiento moderno, para convertirse en habitación del acontecer y del estar de la tierra, siempre sorpresivos, complejos y rizomáticos. El pensamiento ambiental sur busca ser como la vida: un florecer permanente en la eternidad del instante.

Powaqqatsi

La palabra-acontecimiento *powaqqatsi*, que en lengua hopi significa transformación, es desarrollo en las lenguas del neocolonialismo del saber, del pensar y el conocer, del ser. Es la forma de pensar de la razón moderna, que tiende a unificar, universalizar, disolver las singularidades y las diferencias en una sola lógica: la de la razón trascendental y, por lo tanto –en bucle de complejidad creciente–, colonizadora. El desarrollo como encarnación económica, política y social del proyecto de modernidad colonialista, se ha impuesto de manera brutal y atroz como verdad absoluta. El nuevo dios se llama desarrollo, y las verdades de ese dios son los simplificadores datos medibles, matemáticamente exactos y objetivos que se esgrimen en los discursos políticamente correctos de las conferencias mundiales sobre medio ambiente y desarrollo sostenible, cambio climático y educación ambiental.

René Magritte, *La clarividencia*, 1933.



Joaquín Torres García, *América invertida*, 1943.

Desarrollo y racionalidad universal son las dos caras de una misma moneda, cuya imposición rompe en mil pedazos la vida en una guerra no nombrada como guerra, para los fines de una producción interminable, un consumo bulímico, una acumulación sin límites, un crecimiento monstruoso y un desperdicio de la vida, objetivada por la ciencia moderna y manipulada por la tecnología; la tierra mercantilizada y la naturaleza esclavizada se convierten en riqueza para conseguir el desarrollo. No sólo el hombre sino todo ser viviente es reducido a fuerza de trabajo en una explotación belicosa y permanente de la tierra y de todo lo que en ella habita.

Los paisajes del desarrollo, diseminados por todo el planeta, son los espectáculos de la devastación de la naturaleza y las imágenes de la destrucción de comunidades y culturas. Paisajes de la atrocidad y la crueldad, del desprecio profundo por el otro radical, escenas de la producción en serie de la muerte, de la industrialización de la tierra y en ella de los humanos –como tierra que somos–, para beneficiar los capitales de las multinacionales. La guerra no es nombrada como tal en los desoladores paisajes del desarrollo; pero la guerra continúa pensándose y teniendo lugar entre humanos, y la tierra fangosa, como lo plantea Michel Serres (1991) en su comentario sobre el *Duelo a garrotazos* de Francisco de Goya, es sólo el escenario de esta guerra, o cuando mucho el testigo mudo de lo que está aconteciendo aquí.

Francisco de Goya y Lucientes, *Duelo a garrotazos*, 1820-1823.
Fuente: Museo del Prado, Madrid.

Serres descubre asombrado que los contrincantes olvidan mientras pelean; que se están hundiendo en el fango de una tierra explotada, maltratada, tomada, violada y ensangrentada. En su delirio, solamente les interesa matar al otro, ganar la batalla, obtener la victoria sobre el otro.

El *Duelo a garrotazos* de Goya es la guerra de todos contra todos y contra todo, y la tierra cada vez más desolada para que el desarrollo pueda expandirse, muestra acá y allá las huellas que deja tras sí la guerra: una estela de cuerpos de la vida esclavizados, aquietados, sometidos, brutalmente asesinados.

La colonización de lo ambiental ha sido fundamental en el sostenimiento del desarrollo eurocéntrico. A tal punto que la palabra "desarrollo" ha logrado penetrar el pensamiento sobre lo ambiental, aun cuando sus apellidos sean aquí "sostenible" y "sustentable". Sin embargo, ocultas en los pliegues del desarrollo existen fisuras y alternativas, nuevas proyecciones del lugar habitable, una estética-política, una estética-epistémica, una estética-ética, todo lo cual, promovido desde el sentirsur, nos invita a fundirnos inmanentes en la dinámica de la condición ambiental de nuestro tiempo, donde el ojo que mira es el mismo afectado.

Los adjetivos "sostenible" y "sustentable" que los Estados-nación modernos adjudican al desarrollo, hacen "políticamente correcto" el paradigma del desarrollo, lo vuelven la única y universal forma de solucionar la crisis ambiental, la crisis civilizatoria que somos. Sin embargo, estos adjetivos, colocados al desarrollo desde mediados del siglo XX, apenas terminada la segunda guerra mundial, hasta este siglo XXI, alborada secular donde la crisis ambiental se expresa como una ruptura del mortal silencio de la tierra, se han quedado en adjetivos que no corresponden de ningún modo a la realidad. La lógica atroz que constituye el desarrollo continúa dominando sobre cualquier otra lógica, voz y manera alternativa de habitar esta tierra. El crecimiento infinito es la clave del desarrollo, así que la sostenibilidad y la sustentabilidad no son más que agregados vacíos de significado a esta palabra; agregados que en lugar de silenciarla, o siquiera de bajarle el volumen y armonizarla con la

vida, han potenciado las teleologías del desarrollo como teleologías nacionales, internacionales, transnacionales y globales.

El desarrollo ha diseñado su campo de aplicación de manera perversa: los mismos problemas surgidos de su imposición lo justifican como solución. La esclavización de millones de seres humanos y la devastación de la tierra han tenido lugar desde finales del siglo XVIII debido a la férrea imposición de una forma universal de conocer-dominar-controlar la tierra; han sido las secuelas interminables de la explotación, mercantilización y devastación de las tramas de la vida para fines de la producción industrial. La industrialización de la tierra se convirtió en la solución que la modernidad propuso como estrategia para que la pobreza, la desnutrición y el analfabetismo desaparecieran. La esquizofrenia cultural de Occidente (Ángel, 1995) se expresó en la creencia de que la industrialización de la tierra era la manera de solucionar los problemas de los seres humanos.

El proyecto de industrialización de la tierra se convirtió en industrialización de la vida, el amor, la amistad, el erotismo, la ternura, la estética, la ética, la política, la técnica, el conocimiento. Los discursos de la ciencia y la tecnología, de la política, la ética y la estética, se construyeron con una sola finalidad: realizar la teleología del desarrollo, que filosóficamente ha sido llamada "proyecto de modernidad" y que pensadores neomodernos, como Jürgen Habermas (1985), defienden con el argumento de que si la modernidad es un proyecto, aún no se ha realizado y, por tanto, aún no debe enjuiciarse.

¿Cómo fue posible imaginar que un pensamiento único sería capaz de comprender lo múltiple, lo singular, lo complejo, la diferencia, las complejas y sutiles conexiones de la vida, las coligaciones, las religaciones? La esquizofrenia devino bulimia y atrocidad cuando la industrialización de la tierra llenó de dinero los bolsillos de los industriales.

El desarrollo como materialización económica, política, social, científica y técnica de la razón moderna, se convirtió en el escorpión que se pica con su propio aguijón, porque el crecimiento del capital económico y la pugna por un poder soberano sobre la vida, fueron la venda que no permitió el reconocimiento de lo otro radical.

La miseria, las guerras, las violencias de todos contra todos y contra todo, no emergieron del subdesarrollo; fueron y siguen siendo la realización epistemológica, ontológica, ética y política del desarrollo. Sin embargo, Naciones Unidas declaró que el desarrollo es un derecho humano. Las dos palabras, "derecho" y "desarrollo", tienen una gruesa carga eurocéntrica porque emergen de dos formas del imperialismo occidental: el Imperio romano y el imperio de la razón monológica.

Descolonizar el pensamiento ambiental desde el pensamiento ambiental del Sur –pensamiento estético complejo que ha hecho posible una comprensión-otra de la tierra, la naturaleza y la vida–, y descolonizar nuestras maneras de habitar estas geografías poéticas (Pardo, 1991), estos lugares en que nos movemos a nuestras anchas, son una tarea difícil que urge emprender. Pensamos que la ausencia de lo estético –variedades y variaciones de los cuerpos, de los sentires, sentimientos, sensibilidades, pieles, contactos y emociones, de los cuerpos-entre-cuerpos– ha tornado fría, despótica, tiránica, tecnocrática, rígida y calculadora nuestra relación con la hermosa tierra en que vivimos.

Descolonizar el pensamiento ambiental es una tarea crucial que comienza con una descolonización del cuerpo que hemos sido… Urge darnos un cuerpo que sienta-piense con la tierra (Escobar, 2014). Urge disolver maneras de pensar donde la tierra no es más que una externalidad objetiva que ha formado parte –como materia prima y recurso– del desarrollo ascendente, lineal, a la derecha y hacia arriba. Urge darle grosor descolonizador al acontecimiento cuerpo-tierra (Noguera, 2012) como acontecimiento fundacional de maneras-otras de habitar.

Volver a la Tierra-Abya Yala

Inacabado, como lo es todo pensamiento que se ocupe de la vida, el pensamiento ambiental sur ha tomado en consideración, para realizar esta tarea titánica, el poético lamento de Hölderlin:

> A ser uno con todo lo viviente, volver en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza [...]. A menudo alcanzo esa cumbre [...]. Pero un momento de reflexión basta para despeñarme de ella. Medito, y me encuentro como estaba antes, solo, con todos los dolores propios de la condición mortal, y el asilo de mi corazón, el mundo enteramente uno, desaparece; la naturaleza se cruza de brazos, y yo me encuentro ante ella como ante un extraño, y no la comprendo. Ojala no hubiera ido nunca a vuestras escuelas, pues en ellas es donde me volví tan razonable, donde aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea; ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido así expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agosto al sol del mediodía. Oh, sí. El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona (Hölderlin, 2007: 25-26).

Este hermoso poema acontecimental nos ha guiado en la búsqueda de una reconciliación de lo humano con la naturaleza a partir del olvido del sujeto y el objeto modernos en cuanto figuras antagónicas que afianzaron la guerra de todos contra todo. En tensión con dicha idea hemos construido imágenes de cultura desde y a partir de la naturaleza en todo su espesor, en un reencantamiento del mundo (Noguera, 2004) donde la cultura retorna a la tierra, para realizar aquello que nuestros pueblos originarios enseñan y solicitan: cuidarla como madre, cultivarla y disolvernos en sus paisajes de evocación, rememoración y florecimiento de la vida (Noguera, 2012).

Emerge potente la palabra *Abya Yala*, la cual es el nombre cuna de la tierra en florecimiento, del Buen Vivir, del hábitat y el habitar en densas relaciones. Se configura entonces una coligación entre *Abya Yala* ("Buen Vivir", "tierra en florecimiento") y *powaqqatsi*. La tierra florece en el Buen Vivir, en el habitar poético, en una transformación que posibilita la permanencia de la singularidad, de lo pluriverso en la unidad de la vida. Esta transformación no es el desarrollo, sino el Buen Vivir.

Afirmar que la crisis ambiental no es una crisis de recursos naturales sino una crisis del sentido de la civilización occidental, una crisis de la vida, significa abandonar la concepción de la naturaleza como objeto. Desde que esto comenzó, la tragedia se hizo palpable. Hasta la fecha no se ha puesto en cuestión

el pensamiento instrumental, la racionalidad metafísica instaurada en Occidente para el dominio, control, explotación y devastación de la naturaleza. El ambientalismo internacional continúa apegado a dicha racionalidad y desde ella procura realizar críticas, construir propuestas, sostener la vida humana a costa de la vida planetaria. Aun hoy resulta muy difícil entender que una racionalidad universalista, única, homogeneizadora, nunca podrá pensar ambientalmente; la base, el suelo de la racionalidad moderna es… ella misma: no reconoce a la naturaleza como su lugar de emergencia. Por ello Spinoza fue silenciado en el siglo xix por los filósofos metafísicos; y por ello los filósofos que comenzaron a dudar profundamente de la razón moderna retornaron a él.

A finales del siglo xix, Nietzsche inaugura "la era de la sospecha" –la sospecha radical de que la razón que todo lo positiviza es un engaño–; a mediados del siglo xx, Martin Heidegger, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari y Jacques Derrida retornaron en sus obras a la tierra en la medida en que desplegaron la sospecha radical de que el sujeto y el objeto no son más que una ficción útil para dominar la vida, una relación epistemológica que oculta el Ser, una forma bio-política de controlar las emociones, los afectos, los deseos, las pulsiones, el acto de sentir y ser sentidos.

La tierra, pensada como exterioridad radical, como único lugar donde el pensar puede pensar…, es decir, donde es posible el habitar poético, insta a que este pensar desde la exterioridad, desde el afuera del sujeto-objeto, devele lo que hay detrás del ambientalismo eurocéntrico. Este develamiento es una manera de descolonizar: al develar aquello ocultado por el discurso verde de la sostenibilidad, salta a la cara la urgencia de resistir para re-existir como comunidades de vida.

Sospechar y develar, deconstruir, renombrar y resignificar las imágenes conceptuales que han dado soporte a las maneras como la cultura moderna se ha relacionado con la naturaleza; volver a pensar el borde resbaladizo y agónico construido por el desarrollo como signo inconfundible del habitar moderno; reflexionar sobre el develamiento del peligro crucial en que está la vida como totalidad óntica compleja –sin la cual

no es posible la existencia–, son tareas descolonizadoras de lo instaurado como pensamiento ambiental occidental moderno.

Antes que los filósofos, los poetas comienzan a descolonizar la relación con la naturaleza. Ésta, para ellos, no es objeto, recurso, mercancía, materia prima. Es la madre. Es la felicidad absoluta. ¡Los poetas!… ¿Quiénes si no ellos, hacen que permanezca la vida?

El poeta Hölderlin y el pintor Van Gogh asumieron la locura para disolverse en la naturaleza poética, la naturaleza madre, la naturaleza bella, viva y expresiva que también poetizaron Turner, Blake y Munch. Hölderlin llama al silencio para disolverse en la naturaleza en un "feliz olvido de sí mismo". "Pero un momento de reflexión basta" (Hölderlin, 2007: 25) para despeñarse de la cumbre maravillosa que es disolverse en la naturaleza. El silencio de Hölderlin no es silenciamiento, ni acallamiento. El silencio de Hölderlin es una invitación a la pausa, a la meditación en la naturaleza, con y de la naturaleza. Una urgencia epocal ante la obsesión de la razón industriosa que sin tregua, en guerra silenciosa y sostenida, domina, manipula y controla la naturaleza, calculándola, objetivándola, reduciéndola a dato, para que ella produzca, produzca, produzca.

Los compositores del romanticismo europeo hicieron música escuchando los sonidos, los gritos y los silencios de las montañas, los ríos, las cascadas, la lluvia, los animales, las plantas, el amanecer, la noche, el ocaso. Expresaron la placidez de la naturaleza, sus turbulencias, su angustia, su dolor; sintieron la música de lunas espléndidas, las arias de mediodías luminosos, los silencios y susurros de la oscuridad total. Lo nocturno, lo inexplicable, lo ausente de la luz de la razón omniabarcadora y enceguecedora, tiene lugar en el Romanticismo, cuyo espíritu encuentra en un grano la arena la totalidad del universo, y en un acorde el absoluto inaprehensible para los discursos de la ciencia. Ese apartarse de lo preciso, lo claro y lo distinto, ese "olvidarse de sí mismo" que propone que el poeta romántico, ese olvido del sujeto desdeñoso construido en Europa durante el nacimiento de la Modernidad, permite la entrada, con Hölderlin, de la esencia de la poesía (Heide-

gger, 2006); para que la poesía tenga lugar, urge abandonar al sujeto y sus creaciones. No es posible poetizar, habitar poéticamente, pensar poéticamente, si no se abandona al sujeto en toda su trágica, estrecha, reduccionista y solipsista constitución filosófica. "Medito, y me encuentro como estaba antes, solo, con todos los dolores propios de la condición mortal, y el asilo de mi corazón, el mundo enteramente uno, desaparece" (Hölderlin, 2007: 25).

¿Para qué poetas?

El poeta disuelve al sujeto en la naturaleza… pero la condición trágica del concepto filosófico de sujeto, de la razón esclarecedora, hace que retorne a ese lugar donde la soledad absoluta de quien se separa del otro y de lo otro, ha hecho de nuestro tiempo un tiempo de penuria. "¿Para qué poetas en tiempos de miseria?" (Hölderlin, 1977: 321). ¿Qué significan las palabras "tiempos de miseria"? ¿Qué es el tiempo sin lugar, sin casa, sin tierra? Tiempo perdido… tiempo sin huella, sin memoria; tiempo sin sabor, sin olor, sin color; tiempo universal, aséptico, tiempo metafísico impregnado de la arrogante mirada del ojo controlador e inquisidor del sujeto –semejante a Dios pero finito, mortal. Un sujeto que cree saber la hora, pero que permanece sordo al grito de la tierra que el poeta-pintor Edvard Munch sintió en 1893.

Es un grito largo, a tal punto que parece interminable. Va del grito *¡Tierra!,* pintado por Theodor de Bry a comienzos de la colonización europea en América, a *El grito* pintado por el pintor noruego Edvard Munch 400 años después, y por el pintor ecuatoriano Oswaldo Guayasamín 500 años después. Es *El grito de la tierra* cantado por Mercedes Sosa en los años setenta. El grito de la tierra es el grito del hombre desarraigado de su tierra, el grito del poeta en el exilio; es el grito de la tierra invadida por la guerra; es el grito de la naturaleza explotada por la industria.

Del grito ¡tierra! de los primeros españoles que llegaron a pisotear nuestra tierra natal, donde el sujeto que se venía

construyendo en la Europa imperial encontraba por fin su lugar de afirmación: una tierra de nadie, según él; una tierra sin humanidad, donde el sujeto podría comenzar su procesos de colonización-dominación-explotación-devastación sin tregua, al grito de la tierra que el pensamiento ambiental sur siente-piensa como pregunta.

"¿Para qué poetas en tiempos de miseria?" ¿Qué significan estos tiempos de miseria? ¿A qué tiempos se refiere Hölderlin cuando en su elegía *Pan y vino* habla de tiempos de miseria? "Hoy apenas si entendemos la pregunta. ¿Cómo podríamos entonces entender la respuesta que da Hölderlin?" (Heidegger, 1996: 242). La pregunta del poeta, formulada en los albores del siglo XIX, interrogaba a aquello que apenas comenzaba. ¿Cómo serían los tiempos en los cuales los dioses ya no estarían entre los hombres, cuando entre ellos ya no estaría sino el cálculo del mundo, el develamiento de los misterios de la tierra, el olvido de la tierra natal?

Hoy, en los albores del siglo XXI, el tiempo de miseria es el tiempo que se dirige hacia el abismo… "hacia el que, por estar más abajo, algo se precipita" (242).

> En lo que sigue, entenderemos sin embargo ese "Ab" de la palabra abismo [Abgrund] como la ausencia total del fundamento. El fundamento es el suelo para un arraigo y una permanencia. La era a la que le falta el fundamento está suspendida sobre el abismo (243).

Ante la pérdida de la tierra, de lo que permanece, se yergue el poema de Hölderlin *Pero lo que queda lo instauran los poetas* (Heidegger, 2006: 106). Un signo de interrogación ante la época de la devastación y desolación de la tierra nos hace estremecer. ¿Cómo podemos siquiera imaginar que la tierra permanezca como fundamento geográfico-poético de toda permanencia, si el signo inconfundible del presente es precisamente el cálculo de una tierra expuesta a la avidez del capital? ¿Cómo podemos pensar en la permanencia de la tierra y del ser humano en ella, si la colonización y el neocolonialismo que Europa ha ejercido sobre nosotros, abyayalenses, moradores de esta tierra generosa, madura y en florecimiento, han sido

tan devastadores que nos han convencido de que ella, Europa, es la única e inagotable fuente de conocimientos verdaderos?

Sin embargo, de la oscuridad-otra de la Ilustración americana emergieron voces críticas que anticiparon el horizonte de la descolonización poético-política del pensamiento de estas tierras-sur.

En 1848, en el discurso conmemorativo de la Universidad de Santiago, el humanista venezolano Andrés Bello, figura sobresaliente de la Ilustración latinoamericana y maestro del libertador Simón Bolívar, escribió lo siguiente:

> ¿Estamos condenados todavía a repetir servilmente las lecciones de la ciencia europea sin atrevernos a discutirlas? [...] Nuestra civilización será juzgada por sus obras; y si se la ve copiar servilmente a la europea [...] ¿Cuál será el juicio que se formarán de nosotros un Michelet, un Guizot? Dirán, La América no ha sacudido aún sus cadenas; se arrastra sobre nuestras huellas con los ojos vendados; no respira en sus obras un pensamiento propio, nada original, nada característico; remeda las formas de nuestra filosofía, y no se apropia de su espíritu [...]. Aspirad a la independencia del pensamiento [...]. Esa es la primera filosofía que debemos aprender de la Europa (Gutiérrez, 1989: 240).

Su exhortación es clara: alcanzar la independencia del pensamiento. Andrés Bello lo asume como la primera enseñanza de la filosofía europea. Embriagado por las ideas filosóficas de la Ilustración, alentado por las prácticas de los humanistas y revolucionarios franceses de finales del siglo XVIII, y seducido por la respuesta kantiana a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, Andrés Bello hace suya la primera afirmación del clásico ensayo escrito por el filósofo alemán en 1784.

> La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía del otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: He aquí el lema de la ilustración (Kant, 2006: 25).

La pretensión y el anhelo de Andrés Bello es que América se sirva de su propia razón, que supere su culpable incapaci-

dad, que tenga la decisión y el valor suficientes para servirse de su propio espíritu, a fin de que su pensamiento sea el reflejo de sus devenires y sus huellas, de sus rasgos históricos. Es un signo de la época *pensar por sí mismo*.

La inquietud de Andrés Bello en torno a una América a la que no le es suficiente emanciparse del colonialismo europeo en sus formas políticas, expresó el sentir de los pensadores del siglo XIX. La experiencia de la Ilustración latinoamericana, si bien mantenía una deuda innegable con los pensadores europeos, hizo posible un pensamiento capaz de retratar y registrar las complejas tramas de su devenir histórico.

Así se configura el primer tránsito del pensamiento latinoamericano. Es el momento en que los gritos de independencia y los anhelos de la razón dan paso a la construcción de un pensamiento en el que tienen lugar los modos de apropiación e interpretación de los discursos filosóficos predominantes. La tensión se mantendrá viva: las formas del pensamiento latinoamericano serán testimonio histórico de un diálogo crítico con los paradigmas filosóficos de Occidente. En dicho diálogo se debatirá el sentido del pensamiento latinoamericano y en él, emergente de él y en bucle con él, del pensamiento ambiental sur.

Pensamiento mestizo, híbrido, heterogéneo; no es un esfuerzo surgido e*x nihilo*, absolutamente original, libre de todo dominio, radicalmente propio; no es un pensamiento puro, clausurado en sí mismo; tampoco es la representación de las maneras del *ser-nativo*. El pensamiento latinoamericano no es una acometida ingenua sino un complejo proceso de múltiples experiencias aleatorias, emergentes, dislocadas. Es una conversación permanente, un arte de la conversación que, a la manera de William Ospina, termina por nombrar una conquista americana.

> Tal vez termine siendo una conquista americana este esfuerzo por aproximar la inteligencia a la vida, por sazonar con un poco de reflexión, perplejidad metafísica y de gracia verbal el fluir cotidiano de la existencia. Estamos lejos de soñar con vastos y definitivos sistemas. Maliciosos indígenas, desconfiamos de las respuestas totales tanto como del Estado, tan bueno en la teoría, tan

> oneroso en la práctica. Somos ladinos, oblicuos, indisciplinados, individualistas, proclives a la violencia primaria, pero (no todo podía ser error en este desorden) afortunadamente incapaces del nazismo y de sus enciclopedias de la infamia (Ospina, 1997: 111).

Estas palabras trasudan la belleza de una dedicatoria. Fueron escritas para rendir homenaje a Estanislao Zuleta. Como arte de la conversación describe William Ospina tanto el modo de proceder de Estanislao como el modo de ser del pensador latinoamericano.

Nuevos lenguajes recorren siempre el paisaje inacabado de Latinoamérica, y nuevas poéticas alientan sus maneras de encarar la vida. En ello coincide el esfuerzo colectivo por pensar para Latinoamérica un nuevo trayecto histórico y un nuevo camino de conocimiento, un camino en que se entretejen la complejidad cultural de estas tierras y la necesaria reinvención histórica de la memoria. Así pues, seguimos las huellas de Eduardo Galeano, quien insistía en esta necesaria reinvención como modo de hacer pensamiento latinoamericano. En la introducción a *Las venas abiertas de América Latina*, Galeano escribía que

> los fantasmas de todas las revoluciones estranguladas o traicionadas a lo largo de la torturada historia latinoamericana se asoman en las nuevas experiencias, así como los tiempos presentes habían sido presentidos y engendrados por las contradicciones del pasado. La historia es un profeta con la mirada vuelta hacia atrás: por lo que fue, y contra lo que fue, anuncia lo que será (Galeano, 2004: 22).

Eclipse

La fe poética no es menos humana que la fe racional

Partimos de una inquietud radical, inquietud que nos revela los límites y los horizontes de una aventura del pensamiento que busca nombrar lo que somos. Es ésta por tanto una aven-

tura ontológica. ¿Quiénes somos? ¿Qué significa ser latinoamericano? ¿Qué nombra Latinoamérica?

Es éste un pensamiento en torno a lo que somos, es decir, en torno a la manera como nos hemos constituido en algo: un imaginario simbólico, una práctica discursiva, un horizonte de sentido, una visión del mundo, un habitus social, una negación histórica, una reducción cultural, un momento del desarrollo, un teatro de la Guerra Fría, un área de libre comercio, un crisol del mestizaje o una cultura híbrida.

Latinoamérica es una ficción, algo inventado por Europa, para nombrarnos entre dos paisajes metafóricos: el Nuevo Mundo y el Tercer Mundo. ¿Qué mundo somos? ¿El mundo del descubrimiento, la Conquista, la Colonia, la República, la aldea global? Lo único cierto es que somos en relación con un pasado olvidado, con un presente impensado y con una tentativa sin futuro. ¿Cómo comprendemos entonces el pensamiento latinoamericano? ¿Cómo construimos el pensamiento ambiental sur? Quizás como una posibilidad histórica para dar un nuevo nombre a lo que somos a partir de lo que han hecho de nosotros y de la tierra que somos.

¿Cuál es entonces el desafío más apremiante del pensamiento latinoamericano? Responder a la inquietud radical en clave de memoria, arraigo y utopía. Y si estas respuestas, si las memorias, los arraigos y las utopías nos permiten pensar algo de nosotros mismos, ¿es posible pensar en una condición latinoamericana? ¿Podría ser ésta la de un pensamiento ambiental sur que trasude las estéticas de un habitar-otro en el estar de la tierra y no en el dominio sobre ella? ¿Dónde encontrar el primer vestigio que nos permita el hallazgo de esas otras narrativas en torno a la condición latinoamericana-abyayalense-sur?

Creemos, con cierta fe poética que no es menos humana que la fe racional –como sugería el poeta español Antonio Machado–, que estos rastros se encuentran en las creaciones estéticas latinoamericanas: expresiones profundas de una intimidad histórica que se sabe a sí misma comparecencia ante la realidad.

En el acto creativo de poetas y pintores, de ensayistas y novelistas, se convulsionan los imaginarios de la dominación y se potencian los imaginarios de la re-existencia. Intentamos escapar así del relato hegemónico de la historia, y de la mano de nuevas arqueologías reconstruimos los gestos y las palabras de lo que hoy somos.

Primero la *Conquist*a y después la *Colonia* falsearon la imagen de nuestras maneras de habitar. Se negó la memoria colectiva. Se asignó la pertenencia a extraños y lejanos mitos fundacionales. A los habitantes de Abya Yala ("tierra en florecimiento", tierra del Buen Vivir) se les ofreció un dilema inexorable: la conversión o la muerte. Incapaces de cualquier alteridad, los héroes del cristianismo humanista encubrieron la multiplicidad y diversidad de saberes, hábitos e imaginarios de esta tierra.

Los discursos evangelizadores y colonizadores instauraron una identidad hegemónica y homogénea que buscó reducir a su mínima expresión las huellas de una civilización que recorrió otros caminos en el devenir de la historia. En el *Diccionario de la lengua española*, la palabra "reducción" conservó su segunda acepción: *Pueblo de indígenas convertidos al cristianismo.*

La Conquista y la Colonia fueron una reducción ontológica. Eliminación sistemática de una experiencia vivida, tanto de la realidad experimentada como del sujeto que la dinamiza. Quienes arribaron a Abya Yala buscaron fundar e inventar una segunda Europa en tierras amerindias. En una reducción ontológica es imposible la alteridad. Imposible para un evangelizador, para un renacentista, para un ilustrado. Para huir de la doble universalidad de la fe y la razón, es preciso afirmar la esencial heterogeneidad del Ser. Así lo concibió Octavio Paz, quien abre su obra *El laberinto de la soledad* cita al poeta Machado. Su epígrafe responde a esta necesidad de fracturar el Ser cuando se encuentra en reducción ontológica.

> Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. Abel Martín, con

> fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en lo otro, en la esencial heterogeneidad del ser, como si dijéramos, en la incurable otredad que padece lo uno (citado por Paz, 2004: 9).

Fe poética, tan humana como la racional, es uno de los rasgos característicos del pensamiento latinoamericano; al menos de ese que se expresa como diversidad, como hibridación, como alteridad, como memoria de la multiplicidad que somos.

Fe poética significa fe en la alteridad, fe absoluta en el mestizaje, en las potencias creadoras de la heterogeneidad del Ser. Quizás esta fe poética del pensamiento latinoamericano termine por hacer comprensible la búsqueda de Aníbal Quijano: "Es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos" (Quijano, 2005: 262).

¿Hacia dónde nos conduce esta búsqueda, este dejar de ser lo que no somos, este tiempo en el que es urgente liberarnos del espejo eurocéntrico? ¿Cómo es esta imagen distorsionada? ¿Qué refleja? ¿En qué singular metamorfosis Abya Yala se transforma en Latino-América? ¿Cuándo comenzó el deseo imperativo de querer ser como ellos (Galeano, 2006)? ¿Dónde rastrear las huellas de esta metamorfosis, de esta distorsión, de esta perturbación de la tierra del Buen Vivir? ¿Dónde buscar este prolongado eclipse en el que hemos vivido?

La palabra "eclipse" proviene del griego *ἔκλειψις* y significa desaparición. Por un instante nuestros sentidos, nuestra percepción, nuestra mirada, nuestro entorno, se ven perturbados. Creemos en el ocultamiento total o transitorio de un astro, en su oscurecimiento transitorio. Imaginamos una fugaz desaparición. Iluminada por el Sol, la Tierra proyecta una sombra alargada en forma de cono. La Luna penetra por completo en el cono de sombra, o su propia sombra alcanza la Tierra. En un instante de la bóveda celeste, abierta y en expansión, todo se transfigura. El anonimato de los cuerpos celestes se desvanece en la sombra que se interrumpe o en la sombra que se proyecta. En una superficie de la tierra todo es a-sombro.

Eclipse es también el título de un cuento del escritor guatemalteco Augusto Monterroso. Una historia que nos sitúa ante

el asombro de una memoria lejana. Monterroso atrapa en este cuento la tensión entre dos mundos, entre dos visiones; expone la fricción entre dos cuerpos históricos y culturales. Uno que pretendía eclipsar hasta el más absoluto oscurecimiento a otro que jamás temió a la presencia amenazadora de la sombra proyectada.

Monterroso cuenta la historia de un fraile que acepta su muerte lejos de su tierra natal, que acepta su muerte en un lugar extraño del que intenta apropiarse. Monterroso cuenta la historia de una tribu indígena dispuesta a ofrecer el cuerpo del fraile como sacrificio para sus dioses. Fray Bartolomé Arrazola, representante del mundo hispánico-colonial, exponente de la vocación humanista cristianizada del periodo de la Conquista, perdido en una selva exuberante plena de formas vivas e intensas: una rara creación de Dios habitada por nativos que aún no se entregan a la alianza de Abraham ni a la felicidad de Aristóteles.

> Cuando fray Bartolomé Arrazola se sintió perdido aceptó que ya nada podría salvarlo. La selva poderosa de Guatemala lo había apresado, implacable y definitiva. Ante su ignorancia topográfica se sentó con tranquilidad a esperar la muerte. Quiso morir allí, sin ninguna esperanza, aislado, con el pensamiento fijo en la España distante, particularmente en el convento de los Abrojos, donde Carlos Quinto condescendiera una vez a bajar de su eminencia para decirle que confiaba en el celo religioso de su labor redentora. Al despertar se encontró rodeado por un grupo de indígenas de rostro impasible que se disponían a sacrificarlo ante un altar, un altar que a Bartolomé le pareció como el lecho en que descansaría, al fin, de sus temores, de su destino, de sí mismo. Tres años en el país le habían conferido un mediano dominio de las lenguas nativas. Intentó algo. Dijo algunas palabras que fueron comprendidas. Entonces floreció en él una idea que tuvo por digna de su talento y de su cultura universal y de su arduo conocimiento de Aristóteles. Recordó que para ese día se esperaba un eclipse total de sol. Y dispuso, en lo más íntimo, valerse de aquel conocimiento para engañar a sus opresores y salvar la vida. –Si me matáis –les dijo– puedo hacer que el sol se oscurezca en su altura. Los indígenas lo miraron fijamente y Bartolomé sorprendió la incredulidad en sus ojos. Vio que se produjo un pequeño consejo, y esperó confiado, no sin cierto desdén.

> Dos horas después el corazón de fray Bartolomé Arrazola chorreaba su sangre vehemente sobre la piedra de los sacrificios (brillante bajo la opaca luz de un sol eclipsado), mientras uno de los indígenas recitaba sin ninguna inflexión de voz, sin prisa, una por una, las infinitas fechas en que se producirían eclipses solares y lunares, que los astrónomos de la comunidad Maya habían previsto y anotado en sus códices sin la valiosa ayuda de Aristóteles (Monterroso, 2007: 53-54).

Augusto Monterroso habla de una comunidad cuya complejidad y riqueza aún hoy son inexplicables. Sin la valiosa ayuda del Estagirita, sin ninguna inflexión en la voz, sin los diálogos de Platón ni las tablas de Moisés, Monterroso pone en evidencia el saber milenario y ancestral de las culturas prehispánicas.

Fray Bartolomé intentó salvar su vida apelando a lo más extraordinario de su cultura mediterránea, mientras que la comunidad maya vio consumarse el sacrificio del cuerpo de fray Bartolomé apelando a su extraordinario conocimiento del Cosmos. Fray Bartolomé no pudo sorprender ni asombrar a los indígenas mayas; tampoco pudo moverse en la exuberante topografía de la selva guatemalteca. Occidente no pudo eclipsar nuestra "tierra natal". Al menos en esta ficción literaria de Monterroso no fuimos sometidos.

Extrañeza

Hacia los paisajes de la melancolía y la nostalgia

Cuando hablamos de Latinoamérica, hablamos de una tierra en extrañeza. El lugar que habitamos, esta ficción que se debate entre los paisajes del mundo originario, los paisajes del Nuevo Mundo y los paisajes del Tercer Mundo, ha tenido que reconstruir los lazos con lo mundano y con lo sagrado a partir de la melancolía de los pobladores originarios, la nostalgia de los invasores y la desolación de los esclavos sin raíces. Todo lo que nombramos de este lugar está inscrito en la pérdida de la

tierra natal. Su realidad sigue siendo reciente, aún permanece en extrañeza.

Los pobladores originarios tuvieron que reconquistar sus territorios; los evangelizadores y conquistadores impusieron el Viejo Mundo al Nuevo Mundo; los que vendieron como esclavos terminaron evocando a *mamá-África* en las exhalaciones de sus cuerpos.

Quizás no podríamos ser más que herederos de múltiples desarraigos, el devenir de melancolías, nostalgias y desasosiegos; la experiencia de una radical extrañeza hace que sea cada vez más difícil comprender el lugar que habitamos. Pese a esto hoy se nos exige indagar quiénes somos, qué han hecho de nosotros, y hacer algo con lo que han hecho de nosotros. Tal vez los esfuerzos del pensamiento latinoamericano no sean más que enormes abismos (De Sousa, 2010) en los cuales ya no vale la pena arrojarse, porque quizás el tiempo de una pregunta ya nos ha costado el olvido de las primeras respuestas.

¿Quién podría hablar hoy de sus raíces? ¿Cómo podría en Latinoamérica reclamarse la *tierra natal*? Atendemos a señales y signos de un pensamiento emergente, un acontecimiento que tiene la edad de los paisajes de jóvenes nacidos hace 35 años. Atendemos a una exigencia poética y señalamos el camino: evocar, recordar, asaltar el pasado y volver sobre él.

El pensamiento latinoamericano se expresa como memoria de la tierra; pretende crear el lugar que somos. Responde así a una emergencia colectiva, a la necesidad compartida de saber algo de sí; pretende ser alguien y no más bien nadie. Deseo de darse un nombre político, un relato biográfico, una narración histórica. En el instante en que nos preguntamos, no *quiénes somos* sino *qué han hecho de nosotros;* en el instante en que brotan, se desencadenan las preguntas que nos atormentan.

> Uno escribe para tratar de responder a las preguntas que le zumban en la cabeza, moscas tenaces que perturban el sueño, y lo que uno escribe puede cobrar sentido colectivo cuando de alguna manera coincide con la necesidad social de respuesta (Galeano, 2004: 340).

Hoy, en este pasado que devino presente, gritos silenciosos de la tierra, bocas inmensas son abiertas por el sujeto para

que sus entrañas sean arrancadas sin dejar rastro. La soledad y la devastación son abismales y enigmáticas. Emerge la noche, no la sagrada, la que llama a los hombres al placer, la dionisiaca, la femenina, la lunática; emerge la noche del abismo insondable, donde el llanto de la vida, el dolor y la tristeza de la vida, no cesan. Los humanos no cesan de trabajar eficientemente, para devastar y devastarse. ¿Qué nos queda luego de haber perdido la tierra que nos vio nacer?

"Lo que le hagamos a la tierra, se lo hacemos a los hijos de la tierra" (Perry citado en Capra, 1998: 13), le escribió alguna vez un jefe seatle al presidente de Estados Unidos, ante la devastación y la desolación de la tierra arrasada. ¿Qué pasa con los hombres sin tierra que en el suelo sin fundamento son devastados al devastar, sin saber que devastan la tierra de sus afectos?

Desde la llegada de los españoles comenzó en nuestras tierras una historia interminable de colonización del pensamiento y de la vida, del lenguaje, de las maneras de sentir, habitar y morir. La crueldad, las atrocidades y la infamia configuraron procesos de colonización que volvieron estas tierras paisajes de extrañeza y devastación. El neocolonialismo ha sido posible hasta hoy debido al espejo seductor del desarrollo, que ha producido destrucción de la naturaleza y desolación de la tierra.

Lengua de la tierra / Lengua del sujeto

Dos lenguajes entran en conflicto: el lenguaje del sujeto dominador y devastador de la tierra, y el lenguaje de la tierra, que en el humano-otro expresa su pertenencia a la tierra. La colonización implicó la imposición del lenguaje de dominio del sujeto sobre la lengua de la tierra en el humano, hecho de tierra. Así el lenguaje colonizador implicó un arrasamiento de nuestras maneras de estar en la tierra y del estar de la tierra misma. Colonizados desde el tiempo del "descubrimiento", dejamos de ser de la tierra. Los nombres-lenguas de los pueblos originarios –gente de tierra y de la tierra: *mapuche*; de la

tierra generosa, fértil, en florecimiento: *Abya Yala*; del Buen Vivir: *Summak kawsay*; gente de la montaña: *Ember-Chami*; gente del río: *Embera-Catío*– se "olvidaron" para convertirnos en enemigos de la tierra.

"Pero ¿qué debe mostrar el hombre? Su pertenencia a la tierra. Esta pertenencia consiste en que el hombre es el heredero y aprendiz en todas las cosas. Pero éstas están en conflicto" (Heidegger, 2006: 110); este conflicto implica la penuria, el desarraigo, el destierro, el exilio, la soledad y el inxilio. Por ello, otra manera de preguntar sobre el Ser del poeta en tiempos de miseria, en tiempos de escasez, es: "¿Para qué poetas en tiempos de penuria?" La devastación de la tierra es la miseria de la miseria, porque la devastación deja una estela de penuria. Sobre la tierra devastada, el ser humano ya no habita en cabañas sino a la intemperie, sin tierra natal, sin un suelo que le de fundamento a su existencia. En la tierra devastada, habitamos mendigando tierra nutricia. La tierra madre muere, y cuanto vivía nutriéndose de ella y nutriendo la vida, desaparece. Las cepas fundamentales ya no podrán nutrir la vida (Jullien, 2007), que es la relación filial, afectiva, maternal y creadora con la tierra. "Crece el desierto. Ay de quien desiertos alberga" (Nietzsche, 1979: 75). Y en el desierto creado por la mano del colonizador qué puede florecer. La miseria se extiende.

> – ¡Pues el rugido de la virtud, amadísimas muchachas, es ante todo ardor europeo, avidez europea!
> Y heme aquí ya, como europeo, no puedo ser de otra manera. ¡Dios me valga!
> ¡Amén!
> Crece el desierto: ¡ay de quien desiertos alberga! La piedra rechina junto a la piedra, el desierto serpentea y extermina.
> La muerte terrible mira con ardor pardo y masca –mascar es su vida...
> No olvides, hombre, el placer extinto: Tú –eres la piedra, el desierto, eres la muerte (Nietzsche, 1979: 85).

El desierto. La aridez del hombre; la sequedad de la razón; la ausencia de compasión. La indolencia de Europa, vieja, cansada, prepotente. La miseria de la tierra, del hombre-tierra, de los cuerpos-tierra, se ha profundizado.

> Y de nuevo, comenzó Zaratustra a hablar: ¡Oh, mis nuevos amigos, dijo; vosotros, gente extraña, vosotros, hombres superiores: cómo me gustáis ahora, desde que os habéis vuelto alegres otra vez! Todos vosotros en verdad habéis florecido: parécenos que flores tales como vosotros, tienen necesidad de nuevas fiestas (97).

El florecer está ligado a la tierra nutricia. La fiesta consiste entonces en el retorno a la tierra, en pasar de hombre a superhombre. La fiesta, la florescencia, la alegría desbordante, sólo son posibles en otro lugar: fuera de la razón calculadora, lejos de Apolo…, tal vez en la casa de Dionisos. En la tierra: la embriaguez de la vida, la creación permanente. En el espíritu: la aridez, la frialdad de la luz arrasadora de todo enigma. La explicación de todo. En la tierra: noche, canto, danza, jovialidad.

El Ab de Ab-ismo tiene una doble manera de ser: como suelo que se aleja –como sustracción del fundamento de toda existencia–, y como advenimiento de la noche "sagrada", por cuanto ella, la noche, carece de sujeto. Ella es "entusiasta".

El sujeto, el "yo", es una invención, pero es el rasgo predominante de la modernidad; el yo aislado, con quien llega el tiempo de dominación de la tierra, el tiempo de una verdad como tierra calculada, es diurno. El día es Apolo, luz que ilumina y cree develar todo lo existente, todos los enigmas, todos los secretos del mundo. Pero Dionisos es la noche, el misterio inaprensible. El sujeto, diurno y esclarecedor, se disuelve en el entusiasmo de la noche. La música suena en los jardines y la noche cubre, un tanto triste, las cumbres de las montañas. El ego es soluble en el entusiasmo de la noche. Entusiasmo poético que el discurso apolíneo no puede explicar. Si el sujeto impone una sístole forzada, la noche de la tierra, del vasto mundo, es la diástole, el corazón de la tierra que vuelve a expandirse, el delirio de la tierra que se mira en la silueta de la luna.

La devastación y la miseria son hermanas. La miseria consiste en la pérdida de la tierra natal. Por ello la pregunta ¿para qué poetas en tiempos de devastación?, está en consonancia con la pregunta ¿para qué poetas en tiempos de miseria? ¿Y qué son los tiempos de miseria? La pérdida de la tierra natal, de la casa del ser. La lengua de la tierra, ¿no es la lengua de la divinidad? ¿No está acaso el cielo conectado con la tierra,

lo divino con lo humano, en eso que Heidegger llamó la Cuaternidad?… ¿Y no es la Cuaternidad ese lugar donde acontece la epifanía? Y ¿qué es la epifanía sino el reconocimiento de lo divino en la tierra y como tierra?

El habitar poético sólo es posible como epifanía. El dios inmanente de Heidegger es el dios-naturaleza de Hölderlin. No porque los dos sean panteístas, sino porque la poesía de Hölderlin como esencia de la poesía, devela la presencia de lo divino en la naturaleza.

Sin embargo, dioses y diosas de la tierra fueron silenciados en los comienzos de la colonización. Si la falta de los dioses es la falta de la tierra como lugar de nacimiento, como casa, como *Oikos*, ¿qué es lo más grave de este tiempo? No es sólo la pérdida de Dios, es decir, la pérdida de la naturaleza como cielo, sino la ausencia del sentimiento de esa falta. Indolencia ante la indolencia de la razón (De Sousa, 2013), que en la carrera por el dominio de la tierra olvidó que ella era tierra. La razón acentuó lo humano de lo humano: el espíritu-ego aislado, centrado en sí mismo; el hombre sujetado en el sujeto, el hombre que sólo calcula una tierra entristecida y árida, sin flores ni frutos, ni animales… una tierra donde el desierto crece.

Y así el abismo que habitamos en esta época, donde todo está condenado a crecer como desierto, se llena de pérdidas. La ausencia de una relación considerada con la naturaleza, con la vida, con los seres y cosas creados por la naturaleza generosa, inmediatamente después de que son creados ya son basura. La miseria de la tierra y de todo lo vivo, se produce por el despilfarro de la tierra y de todo cuanto existe en ella.

El desarrollo, siniestro Jano de nuestros días, tiene varias caras: una es el crecimiento, el lujo y la acumulación; otra, el productivismo, el despilfarro, el consumismo; otra es la miseria, la desolación; otra, la devastación…, el despliegue de un desierto donde la vida se ausenta, convirtiendo la tierra en una gigantesca tumba. Hasta las disciplinas científicas modernas, centradas en meros objetos de conocimiento, cerradas en sí mismas y controladas por el sujeto transcendental, se han convertido en tumbas desde las cuales se intenta dominar y controlar la tierra, la naturaleza y la vida en todas sus variaciones.

El imperativo del desarrollo en el nuevo bucle que lo nombra: "desarrollo sostenible", ha colocado la mayoría de las investigaciones al servicio de la industrialización de la vida. No nos referimos solamente a las investigaciones geológicas, biológicas e incluso ambientales, sino también a las investigaciones sociológicas, antropológicas, psicológicas e incluso filosóficas. La actividad que realizan multinacionales que mercadean con la vida muestran que el poder del mercado absorbe casi todos los intentos por defender la vida.

Las multinacionales de alimentos, minería, industria automotriz, energía… son hoy las que financian las investigaciones biológicas, geológicas, ecológicas y sociales que se realizan en nuestras universidades. Sin embargo, por fortuna y a pesar de esta absorción, de este atrayente y poderoso espejo del desarrollo, existen sobre el planeta comunidades de resistencia que todos los días inventan otras maneras de habitar la tierra, de existir en consonancia con el florecimiento de la vida, en la tensión estético-política que anuncia la tragedia de Occidente en el sentido nietzscheano.

Entonces, ¿cómo nombrar aquello que se resiste a ser nombrado por la lengua colonizadora? ¿A qué lenguas urge recurrir para sumergirnos en ellas y así emprender la descolonización de lo ambiental? ¿Qué maneras de pensar disuelven las estructuras ónticas de las maneras de pensar eurocéntricas? ¿En qué lugares encontraremos maneras de pensar otras que nos permitan salir serenamente de la interioridad del sujeto para lanzarnos a campo abierto, hacia una exterioridad radical donde la vida y todos los seres vivos moran en la tierra como emergentes de ella, como su hijos en el río heracliteano? (Jullien, 2001).

Los poetas, claves en este intento, en estas pinceladas que procuran la descolonización del pensamiento ambiental, abren fisuras, ventanas e incluso puertas para realizar esta descolonización. La densa selva del pensar sólo es habitable estéticamente, caminando en las noches estrelladas o profundamente nubladas, entrando en contacto con las tempestades, las lluvias torrenciales, los relámpagos, los silencios, el canto de las aves, las voces enigmáticas. Sumergido en la noche de un senti-pensar con la tierra, desde abajo, desde sus mara-

villosas profundidades, el pensamiento ambiental abdica del sujeto y del objeto, de la razón universal y de todas sus efectuaciones; los olvida, y en ese olvido comienza la aventura de la descolonización de la vida.

Otras maneras de senti-pensar

Powaqqatsi como Abya Yala

En su trilogía fílmica *Qatsi* (vida), Godfrey Reggio nos indica un posible camino para descolonizar la vida. Acude a la palabra *qatsi* no sólo para indicarnos que hay otras maneras de nombrar la vida, sino para decirnos que no existe la vida como un universal óntico, sino incontables variedades y variaciones de vida que no se pueden reducir al concepto de vida acuñado por la biología del siglo xviii, es decir, por la modernidad.

Reggio crea los tres documentales en las dos últimas décadas del siglo pasado, y cada uno de ellos es producto es de largos lapsos de meditación. El primero, *Powaqqatsi* (palabra hopi que significa "vida en transformación" [1988]), comienza sumergiéndonos en las transformaciones de la tierra misma, y después en geo-culturas que han permitido que la vida siga floreciendo; y en su segunda parte el documental interroga las maneras como nuestra cultura moderna transforma su entorno. Emergen entonces los paisajes del desarrollo, fatales para la vida: la cultura del productivismo y el consumismo; el *confort*, el vivir mejor gracias a lo último en aditamentos tecnológicos; el desperdicio, el despilfarro, la obesidad y la bulimia como resultantes de colocar la totalidad de la naturaleza al servicio de la industria; pero también la cultura como red de vida simbólica, es puesta al servicio de la industria. Reggio, al compás de la música minimalista de Phillip Glass, muestra la complejidad en la unidad, y la unidad en la complejidad; la inseparabilidad en partes del todo, y la imposibilidad de pensar el todo de la vida como sumatoria de partes. Reggio medita sobre la atrocidad de la transformación que el capitalismo impone a las tramas de la vida; exhibe la fractura de coligaciones que

ya no será posible re-ligar, dada la irreversibilidad del tiempo bio-psico-eco-social.

Y es que ese tiempo, o mejor dicho, ese manojo de tiempos, ese nudo temporal, es geo-gráfico. El humanismo colonialista olvidó la tierra, olvidó las escrituras de ésta y las escrituras emergentes de alteridades otras que habitan la tierra y se dejan habitar por ella. El pensamiento ambiental busca descolonizar los conceptos y las efectuaciones de lo ambiental –ello se transluce lo mismo en sus discursos y políticas que en sus maneras de enseñar-se y aprender-se–; asume como poética-política de resistencia –para re-existir en el afuera– lo estético y la obra de arte emergentes de estas tierras sur, de esta manera de pensar la transformación, para descolonizar-se. Suspende al sujeto que nombra la tierra como recurso y mercancía, como objeto de investigación. En una poética-política del olvido, se aleja también de la reducción de la crisis ambiental a una crisis de "recursos naturales", y asume la tarea de senti-pensar la tierra, la vida, lo humano, en clave de flujos creadores. El pensamiento ambiental sur se sumerge en el río del estar en la tierra como tierra; olvida al yo-sujeto-razón con sus objetos y objetividades; renuncia al poder instaurado en el sujeto en cuanto yo-pienso, en tanto que yo-razón, sobre la naturaleza-objeto, para aceptar, comprender y asumir que somos naturaleza, cuerpo-tierra (Noguera, 2012), y que esto transforma radicalmente nuestras maneras de habitar la tierra.

De-construir, disolver el sujeto-yo-razón universal-trascendental, significa "olvidar" (Weinrich, 1999), verbo que la naturaleza en su devenir permanente y rizomático conjuga a cada instante como manera de ser de la vida. La naturaleza olvida y a la vez rememora. La inteligencia y la mente de la naturaleza saben qué es necesario olvidar, cuándo olvidar y cómo olvidar lo que es necesario olvidar, para que la vida florezca. En la memoria de la tierra-naturaleza-vida está el olvido; la muerte es un momento de la vida, y la vida renace instantáneamente de la muerte, en una relación de emergencia de la vida que sin la muerte no puede permanecer.

La diferencia, la singularidad de la vida en el planeta, emergió de la cooperación y solidaridad de la complejidad de la tie-

rra. Sin embargo, durante el tiempo del humanismo, el tiempo de la vida se redujo al tiempo del sujeto trascendental, ficción esencial para que todo lo existente en la tierra comenzara a girar en torno a este centro único; así el sujeto se constituiría en origen, centro y fin, en medida de todas las cosas, y ello devino en un bucle inesperado: las cosas se volvieron y siguen siendo expresión y medida del hombre.

La construcción del sujeto y del objeto, ficción que orientó la configuración del conocimiento moderno, terminó siendo reduccionista y excluyente; el origen judeocristiano y platónico de nuestra civilización configuró la universalidad del pensamiento occidental y fundamentó las verdades tautológicas que dieron origen a la dogmatización del conocimiento.

La afirmación eurocéntrica: todo saber que se haya construido o esté fuera del sujeto y del objeto, de la subjetividad y la objetividad, no es verdadero; es la expresión fundante de la colonización y neocolonización de los saberes.

Los saberes-sentires ambientales, aquellos que emergen del contacto con el otro-lo otro, aquellos que se configuran en el río del buen-vivir, en esta Abya Yala que está emergiendo en la memoria de nuestra tierra-madre, exigen que olvidemos la "identidad" que hemos creído ser, ese sujeto universal y trascendental que Europa nos obligó a adorar en su aventura colonizadora.

La pérdida de la tierra-madre, la invasión de nuestra intimidad filial, la ruptura de las coligaciones profundas con la madre, con la vida en sus variedades infinitas, se expresó en aquella extraordinaria obra que García Márquez (2007) llamó *Cien años de soledad*.

La experiencia estética expresa la vida íntima, la vida afectiva, la plenitud poética del Ser. Sólo el arte conserva y explora la vida pletórica y exuberante, la vida como acontecimiento, vida excesiva, vida desaforada. Latinoamérica vive en sus creaciones estéticas, en Latinoamérica se expresa la vida como obra de arte.

El tamaño de nuestra soledad sólo puede comprenderse en el arte, y lo mismo cabe decir de la grandeza de nuestros sueños.

> América Latina no quiere ni tiene por qué ser un alfil sin albedrío, ni tiene nada de quimérico que sus designios de independencia y originalidad se conviertan en una aspiración occidental [...]. ¿Por qué la originalidad que se nos admite sin reservas en la literatura se nos niega con toda clase de suspicacias en nuestras tentativas tan difíciles de un cambio social? ¿Por qué pensar que la justicia social que los europeos de avanzada tratan de imponer en sus países no puede ser también un objetivo latinoamericano con métodos distintos en condiciones diferentes? No. La violencia y el dolor desmesurados de nuestra historia son el resultado de injusticias seculares y amarguras sin cuento, y no una confabulación urdida a tres mil leguas de nuestra casa. Pero muchos dirigentes y pensadores europeos lo han creído con el infantilismo de los abuelos que olvidaron las locuras fructíferas de su juventud, como si no fuera posible otro destino que vivir a merced de los dos grandes dueños del mundo. Este es amigos, el tamaño de nuestra soledad (García, 2002: 389).

Éste es el nudo de nuestra desesperanza, el drama de nuestra experiencia histórica, hasta desfallecer. Un pensador latinoamericano, como poeta que es, puede medir en sus palabras el tamaño de la soledad latinoamericana, la tensión entre Comala y Macondo; la tez mestiza y la cultura híbrida, el claroscuro de nuestro rostro, el gesto innombrable de esta estirpe que inventa su lugar, inscribe su memoria, existe en los laberintos del olvido y la soledad.

> Los inventores de fábula que todo lo creemos, nos sentimos con el derecho de creer que todavía no es demasiado tarde para emprender la creación de la utopía contraria. Una nueva y arrasadora utopía de la vida donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra (García, 2002: 394).

Nuestra respuesta es la vida. Nuestro medio es el arte. Nuestra búsqueda es estética. Nuestro destino es crear, rememorar el llano y la tierra que también somos. Nuestra manera es no ser como ellos. Los inventores de fábulas ya nos obligaron a creer en esta fábula que se llama América Latina. Nuestra edad y nuestra geografía. Nuestra soledad y nuestra compañía.

Nuestra tierra es tan universal como la ajena. Pero aun a nuestra tierra la surcan los recuerdos de cuanto somos y que no se deja capturar. Como decía Octavio Paz a propósito de la experiencia mexicana, "cualquier contacto con el pueblo mexicano, así sea fugaz, muestra que bajo las formas occidentales laten todavía las antiguas creencias y costumbres. Esos despojos, vivos aún, son testimonio de la vitalidad de las culturas precortesianas" (Paz, 2004: 98).

Testimonios vivos del oscuro otro del iluminismo, que pese a los proyectos pavorosos de la hegemonía absoluta del colonialismo y la globalización, aún perviven en las márgenes como experiencia estética que se ocupa de la vida, compleja y portentosa, aun siendo tan doliente y tan corta. Nuestra respuesta es la vida. La aventura de García Márquez resuena en el pensamiento ambiental sur. Resonaba antes de que el nobel lo afirmara en 1982.

Pensamiento vivo que se filtra y se disuelve en la literatura y la pintura. Pensamiento vehemente y grande donde un chamán emerge con delirio poético en un ritual amazónico mientras un cura declara en una favela de Río de Janeiro que los pueblos de Dios también se emancipan de sus tiranos en la tierra. Extraña manera de ser-en-el-mundo, pero aquí estamos. Envueltos en nuestros lazos cimentados en la soledad. Ora en la negación, ora en la reducción, ora en la expropiación: en el desconsuelo de un naufragio que aún no se detiene.

Imbricados como sólo nosotros podíamos pensarlo y saborearlo estéticamente en una dialéctica de la soledad.

> La soledad, el sentirse y el saberse solo, desprendido del mundo y ajeno a sí mismo, separado de sí, no es característica exclusiva del mexicano. Todos los hombres, en algún momento de su vida, se sienten solos; y más: todos los hombres están solos. Vivir, es separarnos del que fuimos para internarnos en el vamos a ser, futuro extraño siempre. La soledad es el fondo último de la condición humana (Paz, 2004: 211).

Florecer en la soledad que implica olvidar lo que nos han dicho que seamos, para retornar a la tierra-madre como tierra que somos, como hijos de la tierra, ha sido la aventura del pensamiento ambiental sur-abyayalense. Seguramente, un cierto

modo de soledad nos acompaña en esta aventura del pensar; arriesgarnos a esta soledad significa sumergirnos en una oscuridad que no es la que vive la noche separada del día, sino la experiencia de la tierra sumergida en el cielo, y la del cielo emergente de la tierra. A ello nos arriesgamos poética-políticamente, mientras la noche vuelve a ser noche y el día, día.

Bibliografía

Ángel Maya, Augusto (1995), *El reto de la vida*, Ecofondo, Bogotá.

_____ (1996), *La fragilidad ambiental de la cultura*, Instituto de Estudios Ambientales-Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Capra, Fritjof (1998), *La trama de la vida*, Anagrama, Barcelona.

Escobar, Arturo (2014), *Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín.

Fanon, Frantz (1963), *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.

Galeano, Eduardo (2004), *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México.

_____ (2006), *Ser como ellos y otros artículos*, Siglo XXI, México.

García Márquez, Gabriel (2002), *Memorias de América Latina*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

_____ (2007), *Cien años de soledad*, Real Academia Española, Bogotá.

Gutiérrez, Rafael (1989), *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas*, Temis, Bogotá.

Habermas, Jürgen (1985), "La modernidad: un proyecto incompleto", en Hal Foster (ed.), *La postmodernidad*, Kairós, Barcelona.

Heidegger, Martín (1996), "¿Y para qué poetas?", en *Caminos de bosque (Holzwege)*, Alianza, Madrid, pp. 241-289.

_____ (2006), *Arte y poesía*, FCE, México.

Hölderlin, Friedrich (1977), "Pan y vino", en *Poesía completa*, ed. bilingüe, Ediciones 29, Barcelona.
_____ (2007), *Hiperión o el eremita en Grecia*, Hiperión, Madrid.
Janke, Wolfgang (1988), *Postontología*, traducción e introducción de Guillermo Hoyos, Universidad Javeriana, Bogotá.
Jullien, Francois (2007), *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, Katz, Buenos Aires.
_____ (2001), *Un sabio no tiene ideas*, Siruela, Madrid.
Kant, Emanuel (2006), *Filosofía de la historia*, FCE, México.
Leroi-Gourham, André (1971), *El gesto y la palabra*, trad. de Felipe Carrera, Universidad Central, Ediciones de la Biblioteca, Venezuela.
Monterroso, Augusto (2007), *Obras completas (y otros cuentos)*, Biblioteca Era, México.
Morin, Edgar (2004), *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.
_____ (2006), *El método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, Cátedra, Madrid.
Nietzsche, Friedrich (1979), *Poemas*, Peralta, Madrid.
Noguera de Echeverri, Ana Patricia (2004), *El reencantamiento del mundo. Ideas filosóficas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo*, Universidad Nacional de Colombia / Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Manizales / México.
_____ (2012), *Cuerpo-Tierra. El enigma, el habitar, la vida. Emergencias de un pensamiento ambiental en clave del reencantamiento del mundo*, Editorial Académica Española, Berlín.
_____ (2016), "Paisajes del desarrollo: evocación, rememoración, conmemoración y reencantamiento", en Ana Patricia Noguera de Echeverri (comp.), *Pensamiento ambiental en tiempos de crisis. Conceptos, imágenes e imaginarios del desarrollo. Emergencias alternativas del habitar contemporáneo*, Universidad Nacional de Colombia-Unibiblos, Bogotá.
Noguera de Echeverri, Ana Patricia, y Jaime Alberto Pineda Muñoz (2014), "Gesta de la cultura como emergencia de la

tierra. Notas en clave de una poética ambiental", en Carlos Yáñez (comp.), *Emergencias de la gestión cultural en América Latina*, Universidad Nacional de Colombia-Unibiblos, Bogotá.

Ospina, William (1997), *Conversaciones con Estanislao Zuleta*, Fundación Estanislao Zuleta, Santiago de Cali.

Pardo, José Luis (1991), *Sobre los espacios pintar*, *escribir*, *pensar*, Serbal, Barcelona.

Paz, Octavio (2004), *El laberinto de la soledad*, FCE, México.

Pineda Muñoz, Jaime Alberto (2016), "Paisajes del desarrollo. Desilusión, disolución, devastación, desolación", en Ana Patricia Noguera de Echeverri (comp.), *Pensamiento ambiental en tiempos de crisis. Conceptos*, *imágenes e imaginarios del desarrollo. Emergencias alternativas del habitar contemporáneo*, Universidad Nacional de Colombia-Unibiblos, Bogotá.

Quijano, Aníbal (2005), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.

Serres, Michel (1991), *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia.

_____ (2004), *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia.

_____ (2011), *Habitar*, Le Pommier, París.

De Sousa Santos, Boaventura (2003), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

_____ (2009), *Una epistemología del Sur*, Siglo XXI, México.

_____ (2010), *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Prometeo, Buenos Aires.

Weinrich, Harald (1999), *Leteo: arte y crítica del olvido*, Siruela, Madrid.

SUR, TRÓPICO Y POESÍA CONTRA LA COLONIALIDAD DE LA POBREZA Y EL HAMBRE

Aprendizajes desde Chiapas en el abrazo, la imaginación y el diálogo interculturales

Felipe Reyes Escutia[*]

Introducción

Pobreza y hambre son conceptos usados en el discurso de la modernidad como instrumentos de sometimiento. Asumirse pobre es estar colonizado, aceptar la ruta descarnada del desarrollo para ser. Alejarse de la tierra, arrancarse la historia, negar cultura e identidad originales, abandonar los saberes, creencias y utopías construidas y heredadas de la comunidad-mundo que nos ha forjado, para desear ser lo que no se es, para aspirar a lo individual, lo material, lo sólo racional, lo fragmentado, para querer el vacío del alma, la no pertenencia, ése es el camino moderno.

En este camino hacia el abismo de la negación de la humanidad, ser Sur y trópico significa ser marginal por partida doble. Lo es en el proyecto civilizatorio que impone la modernidad como naturaleza, identidad, realidad y destino; como credo, deseo y razón. Esta condición posee un preocupante significado en la urgencia de congregar, dialogar, imaginar, proponer y construir humanidad, mundos y comunidades

[*] Investigador del Centro de Estudios en Biodiversidad Tropical de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Presidente de la Academia Nacional de Educación Ambiental.

amorosas ante el doloroso y evidente agotamiento del proyecto hegemónico de civilización que nos consume.

En el sometimiento a la doctrina de la desintegración y cosificación mercantil de la vida, del despojo de la espiritualidad; en la negación de la vida y el espíritu como valores, negación que incluye no sólo a ecosistemas y especies sino también a personas, comunidades y naciones, se va precipitando el vacío de ideas, de afectos, de comunidad, de pertenencia, de policromía cultural, de diálogo, de esperanza.

En este escenario, la palabra franca, compartida, amorosa, solidaria, es expresión de nuestra culturalidad, de nuestra humanidad, de lo que fuimos, somos y queremos ser. Es expresión compleja –multidimensional– de nuestra cultura, de la profunda integración en un solo cuerpo de vida, materia, energía, territorio, imaginación, inteligencia, pertenencia, identidad, emoción, esperanza, miedo, fe, certeza e incertidumbre.

Pero la palabra también está siendo colonizada por la modernidad, en especial la palabra escrita que se ajusta a la normatividad lingüística de aquélla, a su dominante cosmovisión. Liberar la palabra viviente de su esclavitud moderna es también urgente.

Es aquí donde la imaginación modernizada, gestada en la comprensión modernizada de mundos modernizados, se asume natural y se convierte en idea modernizada y naturalizada, en propuesta modernizada y en acciones modernizadas para construir realidades, sociedades y utopías modernizadas que acentúan el alejamiento, la soledad, la barbarie y el vacío.

Y entonces lo diferente, lo marginal, lo rebelde, lo profundamente vivo, emerge como posibilidad y esperanza de libertad ante la unicidad dictatorial de lo moderno. El Sur y el trópico, marginales, vivos, polícromos, cálidos, complejos y rebeldes, son conceptos-mundos fundamentales para imaginar y ser trascendiendo la modernidad desde lo profundo de la marginalidad moderna. En este contexto, Morin (1993) señala: "Estamos entre dos mundos, uno que no ha muerto todavía y otro que todavía no ha nacido […] Debemos conquistar nuestro presente […] vivir no sólo de un modo utilitario y funcional sino también poético, que nos haga acceder al amor, la comunión, el festejo…".

La vida poética y amorosa para trazar utopía está en las comunidades que resisten a la modernidad y se entretejen con la tierra. Son margen y realidad, de muchas formas. ¿Cómo hacer comprensible esta vida a la razón fragmentada que no reconoce que pertenece? En este sentido, Padilla (2014) recupera a las mujeres mayas campesinas de Chiapas, quienes reconocen a la tierra como madre de la vida, de su alimentación, sus identidades y sus vínculos vitales.

> Las abuelas de Coquiteel y Corostic cuentan que "Antes se hacían rituales […] rezaban a la lluvia para que lloviera, pero también le pedían a los animales que vivían en la milpa, como a las hormigas y las tuzas, que no se comieran la milpa, por eso les dejaban una recompensa en sus cuevas […] se les decía a los animales que podían compartir la comida con ellos".

Esta sencilla práctica cultural es profunda y compleja, expresión viva de una cosmogonía que asume pertenecer a la tierra y a la vida y que, en lo concreto, construye Buen Vivir:

1) un sistema agrícola vasto y diverso que dialoga con procesos ecológicos (la milpa maya);
2) alimentos libres de agroquímicos al no considerar como plagas a los animales con que conviven en sus cultivos;
3) suelos fértiles, no contaminados;
4) arroyos y ríos que no reciben agroquímicos ni arrastran suelo fértil por deforestación;
5) producción orgánica que no necesita fertilización química; con ello;
6) menores riesgos de contraer enfermedades por el manejo de pesticidas, y alimentación orgánica y variada;
7) menor dependencia económica al capital por el ejercicio de procesos campesinos orientados a la soberanía alimentaria, y
8) fortalecimiento de las identidades comunitarias desde y hacia los territorios y paisajes bioculturales construidos.

Esto es ejercicio poético-civilizatorio vigente y dialogante. Pertenencia, identidad, imaginario y utopía, sustentabilidad verdadera. La pobreza del cuerpo, la pobreza material, la pobreza de ideas, es una construcción cultural de la modernidad. Existe vida digna fuera de la civilización del capital y el mercado.

Pero no sólo en los pueblos originarios existen *mundos vivos otros;* también en los pueblos mestizos se vive y se es con la tierra.

> A una comunidad en la Sierra de Chiapas llegó un grupo de estudiantes universitarios a *impartir* un taller de educación ambiental pues sabían que la deforestación es un problema grave en esta región. Para el efecto, organizaron su trabajo en torno a la importancia y función ecológica de los árboles y, al concluir su explicación sobre la fotosíntesis, un campesino se levantó y dijo: "¡Ya entendí, entonces los árboles y nosotros somos uno mismo!". Los estudiantes, atrapados en su propia racionalidad fragmentaria y cosificadora, no comprendían por qué afirmaba tal cosa el campesino y, desconcertados, le pidieron que lo explicara.
>
> –Pues sí, usted dice que el árbol libera *ese oxígeno* que respiramos en el aire y que nosotros le damos a él *ese otro no sé qué de carbón* (bióxido de carbono). ¡Pues, ahí está! Cuando voy a descansar bajo su sombra *ese oxígeno* está en mí y *mi carbón* está en él. En ese momento, él y yo somos uno mismo [testimonio del autor].

La vida en comunicación profunda con la tierra nos brinda la posibilidad de existir poéticamente, de una manera que es imposible para la modernidad que nos enajena y fragmenta. No es posible pertenecer y someter a un tiempo. No obstante, aun en plena modernidad, para las comunidades originarias o mestizas, rurales o urbanas, es posible emprender otros caminos civilizatorios. El espíritu apresado y la cultura cegada por la modernidad aún respiran.

Referentes para la comprensión

La determinación moderna de la pobreza y el hambre

Aunque escasamente asumida en los ámbitos académicos o de gestión social, existe una profunda correlación entre lo que suele llamarse crisis ambiental y lo que se denomina crisis social; ambas situaciones contemporáneas –dolorosas y crecientes– están determinadas por el modelo de civilización hoy hegemónico, basado en la cosificación de la naturaleza y en el

sometimiento de personas y sociedades a las nociones unívocas y materiales de bienestar y progreso. Justamente la correlación entre la degradación de los territorios y el incremento de la inequidad y la marginación social, es un factor definitivo del surgimiento y la continuación crónica de la pobreza como expresión social de la modernidad, tanto a escala planetaria como en sus manifestaciones regionales y locales.

Estamos aquí. Vivimos una crisis que ya estaba cuando nacimos y que, por eso mismo, naturaliza en nosotros lo moderno. Otras identidades, racionalidades y utopías que podrían ayudarnos a reconocer y trascender dicha crisis son escasamente visibles, están en los márgenes y las estamos sometiendo.

Trataré de ilustrar lo dicho: hacia 1990, en el marco de un proyecto de educación ambiental coordinado por la Asociación Rural de Interés Colectivo Unión de Uniones y por el entonces Instituto de Historia Natural de Chiapas, en el que yo trabajaba, un grupo de jóvenes universitarios –yo incluido– llegó a la comunidad tojolabal de Patihuitz, en la región Las Cañadas de la Selva Lacandona. Al ver nuestra dificultad para comunicarnos con los niños, que no hablaban español, el campesino bilingüe que nos apoyaba nos dijo que le recordábamos a un grupo de entusiastas maestros que habían llegado hacía años a la comunidad, a la que reunieron para comunicarle el festivo motivo de su visita. Una vez reunidos los habitantes, los jóvenes maestros les dijeron con júbilo: "¡De ahora en adelante sus hijos aprenderán jugando, aprenderán en contacto con la tierra, aprenderán de los abuelos!" Encontraron silencio como respuesta. Después de un rato, un anciano se levantó y les dijo: "Perdónenos, maestros, pero justamente así es como aprendíamos antes de la llegada de tantas reformas educativas".

El pensamiento y la acción modernizadores construyen pobreza

Para aproximarnos a una comprensión de la pobreza y el hambre que no quede circunscrita a su dimensión técnica o económica, es necesario ahondar en los rasgos problemáticos que dan sustento, estructura, proceso y sentido al proyecto civili-

zatorio que conduce los rumbos de las sociedades occidentalizadas y determinan el estado límite al que han llegado tanto los sistemas ecológicos como los sociales actuales. A continuación se hace una breve relación de estos rasgos (ligeramente modificados, de Reyes [2013]).

Racionalidad única, totalitaria. Como referente central del modelo moderno de civilización, la verdad científica –objetiva, universal y única– constituye la manera legal de entender el universo; niega validez a otras formas de entenderlo y de ser él, y desarticula el tejido intelectual-espiritual-emocional-comunitario de las visiones otras del mundo y la humanidad.

Cosificación del mundo. En el proyecto moderno, el mundo es un objeto o mercancía cognoscible, dominable, apropiable. No se le reconoce como la entidad mayor a que la humanidad pertenece y debe respeto. Es justamente este concepto el que ha determinado la trasformación de bosques, selvas, ríos y mares en recursos naturales del sistema productivo, o en drenajes y basureros planetarios. En la visión moderna, la tierra y sus habitantes son objeto de mercado.

Humanidad mutilada. Con la fragmentación de nuestro entendimiento y del universo, hemos cercenado nuestra humanidad. La razón moderna doma nuestro propio espíritu, somete nuestras emociones y confronta a nuestros pueblos. Nos ciega. Nos aleja de nosotros mismos y del mundo, provoca un desarraigo que se expresa como *dicotomía entre mundo y humanidad*. Nubla nuestro entendimiento y nos impide observar y detener el proceso erosivo de la civilización moderna. La razón material desplaza al espíritu y a la emoción, es decir, a la raíz del amor y del ser en la tierra.

Pensamiento simple y conocimiento fragmentado. Esta mutilación provoca la desarticulación dolorosa de nuestro pensamiento, trae consigo la emergencia de un conocimiento estéril, fragmentado y erosivo que daña al mundo y socava el vasto sustento cultural de la humanidad. En palabras de Morin (1999):

> Todo conocimiento simplificado, y por tanto mutilado, es mutilante y se traduce en una manipulación, represión, devastación de lo real desde el momento en que se trasforma en acción, y singu-

> larmente en acción política [...] El pensamiento simplificante ha llegado a ser la barbarie de la ciencia. Es la barbarie específica de nuestra civilización que hoy se alía a todas las formas históricas y mitológicas de barbarie.
>
> Es decir, esta simplificación-fragmentación nos lleva a sustituir un ecosistema, con sus posibilidades alimentarias, medicinales, económicas y culturales, por pasto y vacas o por monocultivos agrícolas, soportados por fertilizantes y pesticidas químicos que contaminan agua y suelo fundamentales para la vida, convirtiendo a comunidades humanas en obreros agroindustriales.

Sometimiento de la diversidad. La imposición expoliadora de un modelo único de sociedad –urbana, material, económica, individualista– y la uniformización de estilos de vida, de las nociones de bienestar y progreso, se traducen en el decaimiento de la diversidad biocultural local y del amplio sustento tecnológico de las comunidades de cada región del mundo, fundamentales para la sustentabilidad. La uniformidad cultural se impone sobre la diversidad geográfica y ecológica de los territorios y sobre los imaginarios y utopías de los pueblos del mundo, violentando erosivamente su continuidad y su estabilidad.

Abandono de las identidades. Más grave aún, la visión urbana y materialista del desarrollo provoca el abandono de las identidades y proyectos sociales de las naciones, la renuncia a sus expresiones productivas, tecnológicas, medicinales y gastronómicas construidas en el tiempo, con el territorio.

Individuo a costa de la comunidad. La materialidad económica del bienestar y el progreso modernos desgarra el sentido de pertenencia, el sostén de solidaridad comunitaria, cuya continuidad hace germinar territorios, conocimiento y tecnologías alimentarias locales.

Negación de la historia y despojo del futuro. Del mismo modo en que se provoca una fragmentación de la humanidad, del mundo y del saber, se ocasiona una fragmentación de la temporalidad social: el pasado es lo caduco, el presente es lo real-vigente, y el futuro no existe o es ajeno. Se desarticula la antigua relación entre las identidades, las realidades y la construcción de presente y de futuros. El saber colecti-

vo –identidad, pertenencia y sustento alimentario, tecnológico y medicinal–, lo propio heredado en el tiempo, en y con los territorios, en comunidad, entre generaciones, se abandona para perseguir lo unívoco impuesto.

Así hemos llegado hasta aquí, al momento crítico del modelo civilizatorio moderno, momento que se expresa en el agotamiento tanto de los territorios como de la imaginación. En este punto es imprescindible reconocer, dimensionando con claridad sus consecuencias, que toda expresión actual de pobreza social y cultural, incluido el límite más bárbaro e inhumano que es el hambre, es concebida y está determinada por este modelo esclavizador.

Existe hoy día la necesidad de una propuesta diferente, comprensiva, emancipadora, propositiva y abierta, solidaria, intercultural, política y no sólo técnica, que nos permita reconocer las raíces y los valores, los proyectos, procesos y actores que determinan que 795 millones de personas en el mundo se encuentren en situación de hambre (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura [FAO, por sus siglas en inglés], 2015); que 7012011 personas en México se encuentren en pobreza extrema de alimentación, y 679815 en Chiapas, la entidad con el mayor porcentaje nacional (9.7%) en este rubro (*Diario Oficial de la Federación*, 30 de abril de 2014). Es de vital importancia repensar lo que hemos llamado "desarrollo" ante la urgencia de idear nuevos imaginarios y utopías para la construcción de sociedades desde una comprensión clara y responsable de la complejidad de los procesos biosféricos, territoriales e histórico-culturales que sustentan todo proyecto de humanidad.

En este sentido, la comprensión de los procesos locales, aun desde su articulación cultural y tecnológica, no es suficiente para entender la determinación cultural de pobreza y hambre.

En la actualidad se produce en el mundo el doble de la cantidad de alimentos necesaria para satisfacer las necesidades estimadas de la población mundial; se desperdician alrededor de 32% de los alimentos producidos y el 75% de esas 795 millones de personas que padecen hambre en el mundo

viven en el medio rural donde se producen los alimentos (FAO, 2013, 2015). Así pues, éste no es un problema técnico ni local; es un problema de inequidad en la distribución, disponibilidad y accesibilidad de alimentos. El valor de producción y consumo de éstos se encuentra determinado por criterios modernos de mercado; es expresión de marginación por el valor social de la tierra, de la cultura y de las comunidades campesinas en la modernidad. Constituye una manifestación de barbarie, o cuando menos un acto de ignorancia, el hecho de que quienes hacen producir la tierra para darnos alimento sean justamente los más pobres y quienes más padecen hambre.

Complejidad, interculturalidad y pertenencia, referentes fundamentales

Pobreza y hambre son constructos culturales multidimensionales; están determinados por la interacción de diversos procesos y sujetos que se articulan en un espacio-tiempo reconocible. Pobreza y hambre no admiten aproximaciones escasas, cosificadoras y parcelarias. Exigen una perspectiva ambiental no sometida a la racionalidad moderna sino firmemente sustentada en el diálogo intercultural que reconoce inter-determinaciones con los procesos sociales, históricos, económicos y culturales. Así, la forma en que un colectivo humano (ejido, comunidad, sociedad productiva, municipio, Estado o nación) se concibe y se construye en su territorio está determinada por sus rasgos de identidad histórico-cultural, por sus imaginarios sociales y por los horizontes de futuro que reconoce y asume, pero también por el modo en que esa forma les tensiona y les hace interactuar con los otros colectivos con que convive o se vincula. Así pues, asumir lo ambiental como expresión intercultural es fundamental para comprender todo sistema y proceso humano y civilizatorio; lo ambiental es el territorio biocultural como proceso y realidad, como sustento de toda sociedad humana en cada región del planeta; toda sociedad es única y, a la vez, dialogante por necesidad, para sobrevivir y aprender. En esta concepción de lo ambiental quedan incluidos los procesos,

tiempos, espacios y sujetos que determinan pobreza y hambre. Descolonizarse de modelos totalizadores es imprescindible, y ello sólo es posible comprendiendo colectivamente dichos modelos en toda su complejidad multidimensional, desde un trabajo transdisciplinario que emancipe lo conceptual, lo metodológico y lo práctico desde profundos procesos dialógicos.

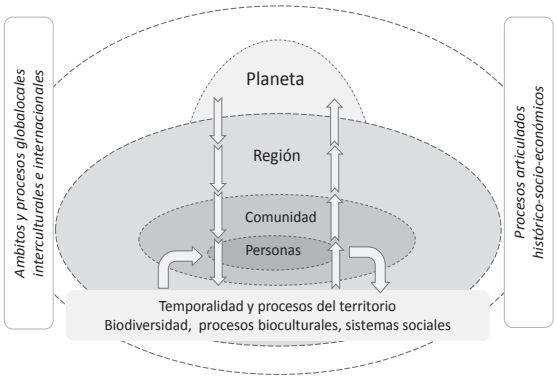
El entendimiento cultural de lo ambiental de una comunidad humana define de modo sustancial las nociones equivalentes de bienestar individual y colectivo. Cuando una comunidad, un pueblo o una nación no satisfacen sus necesidades básicas de un modo comprensivo, adecuado y congruente con los rasgos territoriales, biológicos y sociales del espacio que habitan, su patrimonio cultural se volverá inconsistente, estará en riesgo. Es necesario reconocer que existen y se construyen –en temporalidades amplias, concretas y fluyentes– vínculos y procesos dinámicos y recursivos entre las comunidades humanas y los territorios que ellas configuran y transforman en los espacios geográficos que ocupan. Estos vínculos y procesos construyen cultura, identidad, imaginarios y utopías fundamentales para la existencia, la continuidad y el bienestar de cada sociedad humana. Todos estos rasgos son al mismo tiempo patrimonio local y de la humanidad; representan conocimiento, saberes, modelos y experiencias que pueden ser compartidos por pueblos con necesidades similares.

Aplicando estas ideas a la noción moderna de hambre, es posible reconocer que cada sociedad construye un patrimonio gastronómico sobre la base biocultural que no sólo da vida a su territorio y satisface sus necesidades fundamentales, sino que es la condición necesaria para el logro de su proyecto, expresado en sus nociones de identidad, progreso y bienestar. En estas articulaciones se definen sistemas de producción y de organización social, de valores, de saberes, así como nociones del mundo y de la humanidad.

Para entender la complejidad –para comprender realidades que son a un tiempo espacio-temporales y simbólicas– es indispensable descolonizar nuestras estructuras de pensamiento. De otro modo no discerniremos la profunda articulación e in-

terdependencia de los procesos locales de toda comunidad con aquellos de dimensión regional, nacional y global. Así como los fenómenos climáticos mundiales determinan la estacionalidad de las lluvias en cada localidad concreta del planeta, la incidencia de las actividades modernas en los patrones climáticos planetarios alteran también la lluvia, la humedad, la temperatura y los vientos de cada localidad, poniendo en riesgo la producción de alimentos, la salud, el bienestar y la seguridad de todo habitante de la tierra. Existe por lo tanto una correlación innegable entre los procesos planetarios y toda comunidad humana. La pobreza y el hambre no pueden ser comprendidas al margen de la expresión global-local viva y vigente de tal correlación.

Figura 1
Descolonización de la perspectiva ambiental.
Sujetos, dimensiones, temporalidades y procesos



Fuente: elaboración propia.

Racionalidad, conocimiento y pobreza

Las sociedades humanas han definido y establecido desde siempre relaciones fundamentales e imprescindibles con su territorio, para sobrevivir física y culturalmente a lo largo del tiempo. En esta convivencia espacio-temporal se configuran la historia y la cultura de los pueblos, de cada pueblo. Y en este proceso se construyen saberes, conocimiento, comprensiones y, como ya se ha dicho, identidades, imaginarios y utopías. Podemos reconocer entonces que cada pueblo va formando sistemas propios de construcción de conocimiento, consecuentes con los procesos dialógicos que entabla con su territorio y en los que genera y define su cultura. Todo pueblo configura así sistemas de saberes, modelos éticos, estéticos, productivos y de sociedad, tecnologías y prácticas, transformando su territorio y transformándose con él, recursivamente. Es en el conocimiento y en la significación cultural que construye una comunidad donde se define su proyecto de civilización, su utopía. En el proyecto moderno, es en la ciencia donde se deposita el sistema institucionalizado de construcción de conocimiento.

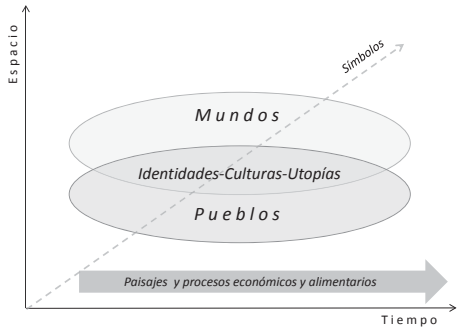
Es imprescindible señalar que en muchas culturas no modernas o en resistencia a la modernización, los sistemas de conocimiento y los procesos de socialización de saberes no fragmentan o parcelan el proceso biocultural comunitario: lo alimentario, la salud, el bienestar y la espiritualidad son uno y lo mismo. El conocimiento y las estructuras para producirlo están profundamente integrados a dichos sistemas y procesos en un proyecto social que no responde a lógicas disciplinares, sectoriales, de capital o de mercado; el conocimiento no se limita a lo material o a fragmentos inconexos de mundo (véase Figura 2).

Existen expresiones culturales vivas que dan fe de la vigencia social y poética de este concepto.

Tal es el caso de una nutritiva bebida milenaria del mundo maya: el pozol. Este alimento es un ejemplo de tal articulación y la resultante vital de la relación profunda de un pueblo con su tierra; en él se integran alimentación, salud, espiritualidad, bienestar, viabilidad productiva, identidad y

arraigo cultural, imaginario social, pertinencia y pertenencia territorial, y tecnología alimentaria. El pozol es una bebida cuyo ingrediente principal es la masa de nixtamal mezclada con cacao; es ligera y usada por habitantes del trópico centroamericano, especialmente por viajeros y campesinos que deben caminar hasta su parcela de trabajo sin la posibilidad de regresar a comer a su comunidad para luego volver a su parcela en el mismo día. El pozol sacia sed y hambre, es nutritivo y, al mismo tiempo, expresión histórica y actual de la policromía cultural del trópico, pues surge de la conjugación del maíz de la milpa maya y del cultivo del cacao, originario de esta región del mundo. Tomar pozol alimenta al cuerpo, satisface su sed, propicia pertenencia territorial y cultural, es placentero –sabroso–, mantiene vivas tecnologías alimentarias milenarias y sustentables, configura utopías y muestra la posibilidad de otras humanidades en la tierra –la diversidad entre los pueblos–, amorosas y dialogantes.

Figura 2
Diversidad biocultural
contra la pobreza y el hambre



Fuente: elaboración propia.

La gran diversidad de saberes, tecnologías, procesos productivos y proyectos de sociedad presentes en Chiapas, posee un valor estratégico para la conservación y manejo sustentable de su territorio como base de su desarrollo social y cultural; para la solución de sus problemas vigentes, como la inequidad, la pobreza y el hambre, así como para la construcción de sociedades más justas, sanas, dignas y solidarias.

Así pues, a la identidad y patrimonio local se integra la diversidad biocultural alimentaria. En este sentido, trabajos como el de Chávez *et al*. (2009), *Plantas comestibles no convencionales de Chiapas*, nos hacen llegar una pequeña muestra de la riqueza y valor alimentarios del encuentro vigorizante entre naturaleza y cultura en esta entidad (véase cuadro 1).

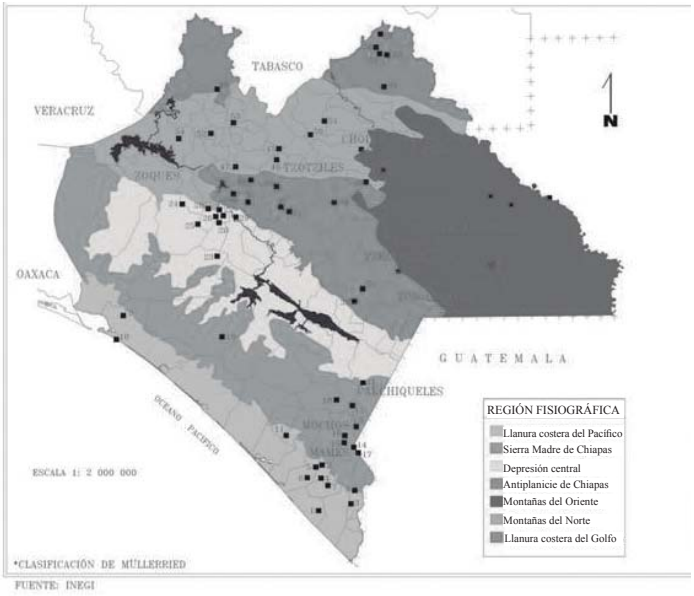
El conjunto, constituido por identidad, patrimonio cultural y diversidad biocultural, es enriquecido y potenciado por el diálogo entre territorio, pueblos y saberes.

En Chiapas, la comunicación cultural entre regiones fisiográficas compartidas y vecinas existe desde los tiempos prehispánicos; de modo que su riqueza gastronómica es de un valor fundamental para satisfacer las necesidades de alimentación de sus comunidades, en clara correspondencia con los rasgos concretos y particulares de su territorio y de su identidad histórica-cultural, la cual se ha ido configurando y validando en la convivencia centenaria o milenaria. Esto es: la diversidad dialogante de los pueblos de Chiapas nos ha legado el principal recurso para resolver aquí el problema del hambre: saberes y prácticas alimentarias locales que han permitido vivir a los pueblos de esta tierra durante generaciones. Por lo tanto es innegable la importancia estratégica de conservar y fomentar el patrimonio alimentario de Chiapas, con miras a resolver el problema del hambre; es indispensable estimular en los pueblos que sustentan dicho patrimonio la aspiración a solucionar con él este grave problema, una aspiración que es también a la salud y el bienestar.

Chávez (2009) nos muestra que en todas las regiones fisiográficas de Chiapas es posible encontrar alimentos tradicionales (no convencionales) propios de pueblos originarios:

Mapa 1

Regiones fisiográficas.[a] *División municipal, grupos étnicos y localidades de muestra de plantas comestibles del Estado de Chiapas*



[a] Clasificación de Mullerried

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, en Chávez (2009).

CUADRO 1

Nombre común	*Nombre científico*	*Forma*	*Partes a consumir*	*Preparación*	*Pueblo que lo consume*
Ajalté /Arrayán	*Gaultheria odorata* B.	Arbusto	Hojas	Al sazonar carnes	Tzeltales, tzotziles y mestizos
Alcachofa / Azul	*Cleome magnifica* B.	Hierba	Flores	Cocidas (se elimina 1er. agua)	Tzeltales
Ashenté.	*Witheringia meiantha A.T.*	Árbol	Hojas	Cocidas	Choles tzeltales y mestizos
Bledo	*Amarantus hybridus* L.	Hierba	Hojas	Hervidos, al vapor, fritas	Mestizos y tojolabales
Bushná/ Nik´uts	*Spathiphyllum friedrichsthalii* S. y S.L. Endlicher	Hierba	Flores	Cocidas y trituradas en salsas	Choles zoques y mestizos
Cacaté	*Oecopetalum mexicanum* Gr. C.H. Thomps.	Árbol	Frutos	Crudos, cocidos y asados	Zoques, tzotziles y mestizos
Caco	*Chrysobalanus icaco* L.	Arbusto	Frutos y semillas	Frutos crudos, semillas crudas o tostadas	Mestizos
Caimito	*Chrysophyllum cainito* L.	Árbol	Frutos	Sazonados	Mestizos
Camxóchitl	*Chiranthodendron pentadactylon* Larreat.	Árbol	Hojas	Envoltura para tamales o guisos	Mames, mochós o motozintlecos y mestizos
Canake	*Quercus candicans* Née.	Árbol	Hojas	Envoltura de alimentos	Mames, mochós y cakchiqueles
Canela	*Cinnamomum zeylanicum* B.	Árbol	Hojas y tallos	Usados como saborizantes	Choles y mestizos

Capulín	*Muntingia calabura* L.	Árbol arbusto	Frutos	Sazonados y mermeladas	Mestizos y zoques
Caspirol	*Inga laurina* (Sw.) Willd.	Árbol	Frutos	Maduros	Mestizos y mames
Castaña	*Artocarpus altilis* (P.) F.	Árbol	Frutos	Cocidos	Choles, tzeltales y mestizos
Castaño	*Sterculia apetala* (Jacq.) H.	Árbol	Semillas	Tostadas y molidas	Zoques y mestizos
Cilantro	*Eryngium foetidium* L.	Hierba	Hojas y brotes tiernos	Crudos en ensaladas	Zoques y choles
Condúa	*Gonolobus tetragonus* (Vell.) Decne	Planta trepadora	Frutos	Asados, cocidos o en dulce	Choles y lacandones
Cuchunuc	*Gliricidia sepium* (Jacq.) Steud	Árbol	Brotes florales	Cocidos o fritos; en tamales	Zoques y mestizos
Cupape	Cordia dodecandra D C.	Árbol	Frutos y semillas	Maduros o en dulce	Zoques y mestizos
Chaco	*Acanthocereus pentagonus* (L.) B. y R.	Árbol	Frutos	Crudos y en refresco	Mestizos
Chasá	*Eugenia acapulcensis* Steud.	Arbusto o árbol	Frutos	Maduros	Zoques, choles y mestizos
Chaya	*Cnidoscolus chayamansa* Mc-Vaugh.	Arbusto	Hojas y flores	Crudas; en tamales, aguas frescas; flores capeadas	Mestizos
Chaya deCastilla	*Cnidoscolus aconitifolius* (Mill.)	Arbusto	Hojas	Hojas cocidas y crudas, licuadas en refrescos	Tojolabales y mestizos
Chicle de Monte	*Chrysophylum mexicanum* B.	Árbol	Frutos	Sazonados	Zoques y mestizos

Chichón	*Astrocaryum mexicanum* Liebm.	Palma	Flores	Cocidas y escurridas	Zoques y mestizos
Chimbombo	*Abelmoschus esculentus* Liebm.	Hierba	Frutos, semillas cogoyos	Frutos y cogoyos crudos. Semillas tostadas y molidas	Zoques y mestizos
Chincuya	*Annona purpurea* Moc. y S.	Árbol	Frutos	Sazonados y en refresco	Zoques y mestizos
Chipil	*Crotalaria pumila* Ort.	Hierba	Hojas	Cocidas con frijoles, carne, masa	Tojolabales y mestizos
Chipilín	*Crotalaria longirostrata* H. y A.	Hierba	Hojas	Cocidas, en caldo con carne o queso; en tamales	Mestizos y zoques
Flor de bótil	*Phaseolus coccineus* L.	Hierba	Flores	Hervidas, fritas o capeadas	Tzeltales, tzotziles y mestizos
Flor de mayo	*Plumeria rubra* L.	Árbol	Flores	Hervidas en sopas, fresca en postres	Zoques y mestizos
Guaje de Castilla	*Leucaena glauca* B	Árbol	Semillas y flores	Semillas con chile, flores en salsas	Tzotziles, tzeltales, zoques y mestizos
Guashó	*Senna fruticosa* H.S. I. y B.	Arbusto	Brotes tiernos	Hervidos o con frijoles	Choles y mestizos
Hawaiana	*Alpinia purpurata* (Vieill.) K.S.	Hierba	Hojas	Para envolver tamales u otros alimentos	Tzeltales y choles
Hierba mora	*Solanum americanum* Mill.	Hierba	Hojas	Hervidas con chiles, tomates asados o las hojas crudas	Zoques, mames, tzeltales y mestizos
Hoja blanca	*Calathea lutea* Schult.	Hierba	Hojas	Utilizada para envolver tamales u otros guisos	Mestizos y mames

Hojas de papa	*Solanum tuberosum* Mill.	Hierba	Hojas y tallos	Hervidas o acitronadas con aceite y huevos	Mochós, mames, jacaltecos y mestizos
Huitumbillo	*Ardisia escallonioides* Schetdl y cham.	Arbusto	Frutos	Sazonados	Zoques y mestizos
Machetón	Inga paterno Harms.	Árbol	Pulpa y semilla	Pulpa en ensalada de frutas y semillas cocidas	Mestizos
Makal	*Xanthosoma robustum* Schott	Hierba	Rizomas y cogollos	Los rizomas en sopas y atoles; los cogollos fritos o cocidos	Choles, zoques y mestizos
Maluco	*Genipa americana* L.	Árbol	Frutos	Pulpa comestible o en refrescos	Zoques y mestizos
Marañón	*Anacardium occidentale* L. R.	Árbol	Frutos y semillas	Hipocarpo, fresco y fermentado; semillas, tostadas	Mestizos
Matal	*Tradescantia zebrina Hort. ex B*	Hierba	Hojas	Bebidas refrescantes	Mestizos
Matzú	*Cordia dentata* Poir.	Arbusto	Frutos	Sazonados	Zoques y mestizos
Mojú	*Brosimum alicastrum* Sw.	Árbol	Fruto y semillas	Comestible, semillas cocidas para hacer atoles, sopas, tortillas	Zoques, choles, lacandones y mestizos
Nancerol	*Malpighia mexicana* A. Juss.	Arbusto	Frutos	Maduros	Zoques y mestizos
Nanchi bejuco	*Celtis iguanaea (Jacq)* Sarg.	Planta trepadora	Frutos	Maduros	Zoques y mestizos
Nopal	*Nopalea karwinskiana* (Salm-Dyck) K. Schum.	Arbusto	Cladodios	Crudas, asadas, cocidas (ensaladas y sopas)	Mestizos

Ocozote	*Yucca guatemalensis* Baker	Arbusto	Flores	Pétalos cocidos, fritos o en adobo con carnes, en salsas y tamales	Mames, mochós o motozintlecos, zoques y mestizos
Pacaya	*Chamaedorea tepejilote* Liebm. ex Mart.	Palma	Flores	Se cuecen, se escurren y se capean con huevo	Tzeltales, zoques y mestizos
Palma real	*Inodes mexicana* Mart Standl.	Palma	Brotes tiernos del tallo	Brotes tiernos crudos o fritos con huevos o en vinagre	Tojolabales, zoques y mestizos
Palo de campana	*Ocotea helicterifolia* (Meisn.)Hemsl.	Árbol	Frutos	Sazonados o maduros	Zoques y mestizos
Palo de lacandón	*Dialium guianense* (Aubl.) Sandwith.	Árbol	Frutos	Comestibles crudos y en refrescos	Lacandones, choles y tzeltales
Papa voladora	*Dioscorea bulbifera* L.	Planta epíifita	Tubérculos	Hervidos con sal, en sopas con verduras y carnes	Zoques y mestizos
Pata paloma	*Rivina humilis* L.	Hierba	Hojas	Crudas o cocidas	Tzeltales
Patachete	*Phaseolus lunatus* L.	Hierba	Semillas	Cocidas con masa; en caldo con carne y semillas de calabaza	Zoques y mestizos
Pitaya	*Hylocereus undatus* (Haw.)	Planta trepadora	Frutos	Solos o en bebidas refrescantes	Tojolabales, zoques y mestizos
Platanillo	*Heliconia* sp.	Hierba	Hojas	Son utilizadas para envolver alimentos y tamales	Mestizos
Pomarrosa	*Syzygium jambos* (L.) Alston.	Árbol	Frutos	Frescos o en conserva	Choles, zoques y mestizos
Puntas de calabaza	*Cucurbita sp.*	Planta epífita	Brotes tiernos	Hervidas o fritas con chile, tomate, cebolla o con huevos	Tzotziles, tzeltales, zoques y mestizos

Puntas de chayote	*Sechium edule* (Jacq.) Sw.	Bejuco	Brotes, tallos	Separados del bejuco, cocidos	Mestizos
Quelite, tsuy	*Liabum glabrum* Hemsl.	Arbusto	Brotes tiernos y tallos	Cocidos	Zoques, tzeltales, choles y mestizos
Quishtán	*Solanum wendlandii* Hook. F.	Planta epífita	Cogollos y tallos espinosos	Cocidos, tallos para sazonar	Mames, mochó y cakchiqueles
Suco	*Calathea macrosepala* K. Schum.	Hierba	Rizomas, flores y hojas	Cocidos. Hojas como envoltura	Zoque, tzotzil y tzeltal
Tequescamote	*Xanthosoma violaceum* Schotl	Hierba	Rizomas	Rizomas cocidos, con verduras, y café	Choles, mames, zoques y mestizos
Tomate de palo	*Cyphomandra betacea* (Cav.) S.	Arbusto	Frutos	Frescos y en bebidas, salsas o postres	Mestizos, tzeltales y tojolabales
Tzutzu	*Parmentiera aculeata* (Kunth.) S.	Árbol	Frutos	Asados, crudos y cocidos	Mestizos
Uva cimarrona	*Ardisia compressa* H.B.K.	Arbusto	Frutos	Sazonados	Choles y mestizos
Yuca	*Manihot esculenta* Crantz.	Hierba	Tubérculos	Cocidos, crudos molidos	Mestizos
Yumí	*Dioscorea cymosula* Hemsl.	Planta epífita	Rizomas	Frescos y cocidos	Zoques y mestizos
Zapote amarillo	*Pouteria campechiana* (Kunth.) Baehni	Árbol	Frutos	Solos o postre con piña o naranja	Zoques y mestizos

Fuente: Chávez *et al*. (2009).

Cada comunidad posee las bases biológicas, ecológicas, históricas y culturales para ser. Comprender esto es imprescindible para toda propuesta que busque bienestar y progreso.

Así pues, bajo un enfoque intercultural –complejo, dialogante y equitativo– de sustentabilidad, el reto de liberarnos del espejismo de la pobreza y el hambre en Chiapas ha de considerar tres cualidades-dimensiones referenciales: *a)* identidades, imaginarios y utopías locales; *b)* procesos y diversidad bioculturales y patrimonio gastronómico en diálogo, y *c)* encuentro amoroso e interculturalidad solidaria de pueblos originarios y mestizos.

Si cada pueblo es depositario de saberes, prácticas, creencias y horizontes, entonces reconocer, abrazar y congregar las culturas de pueblos no sólo de una región sino de todo el planeta, resulta indispensable si queremos imaginar y construir Buen Vivir en la dignidad, la pertenencia, la solidaridad y el amor a toda nación, a la humanidad toda.

Descolonizar es liberar, fortalecer la diversidad, posibilitar el diálogo, construir utopía y comunidad; es ser con la Tierra, en cualquier región de ella. Descolonizar es emancipar para ser verdaderamente.

Por desgracia, el territorio y los pueblos chiapanecos, al igual que todo el sureste del país, han padecido una profunda transformación a partir de la imposición de visiones y prácticas extractivas monetarias que cosifican su riqueza cultural-natural desde la época de la Colonia en la entonces Nueva España; han transitado desde los sistemas locales de producción múltiple –con intercambio de excedentes y basados en los modelos agroecológicos campesinos– para la alimentación y autosuficiencia comunitaria, hasta el sometimiento de éstos a la lógica de los sistemas agrícolas de mercado –extensivos, monoespecíficos y basados en agroquímicos– que originaron un profundo deterioro tanto de la riqueza natural de la región como de su invaluable patrimonio cultural para cultivar la (Toledo y Barrera, 2011).

Las regiones tropicales de nuestra nación son las que han experimentado las mayores transformaciones, aun cuando éstas destruyen poco a poco su territorio y minan gravemente su

invaluable patrimonio biocultural y sus expresiones alimentarias y gastronómicas, imprescindibles para resolver no sólo los propios problemas de hambre sino, potencialmente, los que se presentan en otras regiones de México y del mundo. Y paradójicamente Chiapas, una de las regiones de mayor diversidad biocultural de México, es también la que –bajo la imposición de la racionalidad moderna– padece la mayor pobreza y marginación en el país, tal como puede observarse en el cuadro 2 (Coneval, 2015).

Cuadro 2
Porcentaje de la población en pobreza, según entidad federativa, 2012-2014

Entidad Federativa	*Porcentaje*		*Entidad Federativa*	*Porcentaje*	
	2012	2014		2012	2014
Aguascalientes	37.8	34.8	Morelos	45.5	52.3
Baja California	30.2	28.6	Nayarit	47.6	40.5
Baja California Sur	30.1	30.3	Nuevo León	23.2	20.4
Campeche	44.7	43.6	Oaxaca	61.9	66.8
Coahuila	27.9	30.2	Puebla	64.5	64.5
Colima	34.4	34.3	Querétaro	36.9	34.2
Chiapas	74.7	76.2	Quintana Roo	38.8	35.9
Chihuahua	35.3	34.4	San Luis Potosí	50.5	49.1
Distrito Federal	28.9	28.4	Sinaloa	36.3	39.4
Durango	50.1	43.5	Sonora	29.1	29.4
Guanajuato	44.5	46.6	Tabasco	49.7	49.6
Guerrero	69.7	65.2	Tamaulipas	38.4	37.9
Hidalgo	52.8	54.3	Tlaxcala	57.9	58.9
Jalisco	39.8	35.4	Veracruz	52.6	58.0
México	45.3	49.6	Yucatán	48.9	45.9
Michoacán	54.4	59.2	Zacatecas	54.2	52.3
			Estados Unidos Mexicanos	*45.5*	*46.2*

Fuente: Coneval (2015).

De una manera acorde con este proceso de sometimiento sociocultural, sus territorios son sometidos. Alrededor de 44% del territorio chiapaneco ha sido ocupado por la agricultura y la ganadería modernas y extensivas, a costa de los sistemas comunitarios de milpa que podrían responder a las necesidades campesinas de alimentación, vivienda, salud, bienestar y cultura (Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales [Semarnat], 2003; Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2013). La misma Semarnat señala las prácticas primarias extensivas –con su uso de agroquímicos– de producción de alimentos, en especial la agricultura, la ganadería y la deforestación resultante, como las principales causas de la degradación de suelos en Chiapas.

Profundamente asociado con lo anterior, existe un grave deterioro o pérdida de la diversidad lingüística, la cual es expresión de cómo los distintos pueblos y culturas conocen, se reconocen, existen y se apropian de los componentes de los ecosistemas en que habitan. De acuerdo con la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad,

> en México se han reconocido hasta 364 variedades lingüísticas, lo que coloca al país en el primer lugar en el continente americano –y en el quinto mundial– en la clasificación de los países con mayor número de lenguas.
>
> No es algo casual que en los estados de la República Mexicana donde existe una considerable diversidad de paisajes, de plantas y de animales, sea donde se habla la mayor variedad de lenguas indígenas. Muchos de los elementos presentes en estos ecosistemas (como algunas hierbas, insectos, plantas o animales), al día de hoy sólo tienen una referencia específica en lengua indígena. Más aún, los usos y las aplicaciones prácticas de algunos de estos recursos naturales (como en la alimentación o en la medicina), sólo se explican hoy a través de la comprensión de los valores, de los hábitos culturales y de las lenguas indígenas […] El dominio de ciertas especies vegetales y animales en los mercados, en el comercio y en la cultura, ha desplazado y hasta condenado al olvido a muchas otras especies y variedades silvestres tradicionales, que han sido esenciales en nuestra relación con esta tierra (Ávila, 2008).

Así pues, en el actual proceso globalizado de erosión al que viven sometidos los pueblos de Mesoamérica –y del mundo–, el sólo patrimonio histórico-cultural comunitario no es suficiente para consolidar un proyecto digno de comunidad, dada la importante pérdida o deterioro del patrimonio biocultural local ocasionados por la modernización tecnológica y cultural; dicho patrimonio debe ser complementado, en las dimensiones y magnitudes que correspondan en cada caso, con un diálogo solidario y equitativo entre comunidades y entre naciones.

Desde esta perspectiva, es imprescindible reconocer y asumir la profunda interrelación de los procesos socio-naturales locales y los proyectos civilizatorios, definidos por los sistemas mercantiles que conducen a las sociedades humanas actuales. En esta articulación se definen visiones y prácticas que organizan y dan valor de mercado a territorios, saberes, comunidades y personas, incidiendo negativa y dolorosamente en la integración biocultural de cada pueblo con su territorio y con su proyecto de sociedad, bienestar y progreso. Atender esta condición es insoslayable si queremos asumir que sólo en la pertenencia, el diálogo y la comprensión de los mundos construidos por los pueblos existe la posibilidad de construir horizontes para lograr –mediante la lucha política y social, humanista– ser en esta tierra y en este tiempo, y para trascender la indeseable realidad de la pobreza y el hambre.

Horizontes en la diversidad

Referentes filosófico-epistémicos para descolonizar desde la colonialidad

Podemos asumir lo ambiental como una dimensión –en cuanto proceso histórico-cultural vivo y diferenciado– de cada colectivo humano, y como referente biocultural de las sociedades; es decir: como referente comprensivo de cada mundo construido. Entender lo ambiental sólo como un asunto ecológico es un grave equívoco, sobre todo cuando aspiramos a construir sociedades, realidades, humanidades y utopías dignas, susten-

tables, amorosas. Y lo es también el artificio moderno de la pobreza y su expresión bárbara, el hambre.

Sin embargo, limitarse a este entendimiento específico no proporciona un paisaje integrador suficiente para construir humanidad en el abrazo y diálogo de pueblos y culturas. Necesitamos conceptos-mundo que recuperen la vida, la dignidad y lo amoroso como ejes de civilización no fragmentados, sin líneas divisorias; que los recuperen en la inteligencia poética intercultural, siempre colectiva: en el abrazo y en la certidumbre-fe de la pertenencia; en el espíritu y en la conciencia de fluir en la vida y no en la reducción de ésta a objeto; en la imaginación polícroma; en la rebeldía creativa ante el dato disciplinar; en la esperanza y en el trabajo para construir futuros otros y no para ahondar abismos de inequidad.

Estamos justamente en el momento histórico en que predominan la vulgaridad del bienestar material, la pobreza espiritual, la lacerante atrofia emocional y el abandono de nuestra pulsión gregaria. La única posibilidad de aspirar a una vida digna late apenas en nosotros; pero en cambio, para nuestra fortuna, late con fuerza desmesurada en los marginados que han resistido a la barbarie de la modernidad y se han aferrado a la Luna, al río, al alma de los bosques, de la tierra y el mar: en los que han permanecido poseídos, encantados por el mundo.

Pero debemos evitar los extremos. Vivimos hoy en sociedades modernizadas; debemos imaginar y hacer caminos otros desde aquí, entendiendo que la humanidad se ha venido configurando en el tiempo con los aportes de sus diversas civilizaciones, que es mestiza. Las sociedades modernas son también depositarias de saberes, tecnologías y conocimientos valiosos para la construcción civilizatoria en la diversidad; debemos dimensionar dichos saberes y conocimientos, hacerlos dialogar. En ello radica la poesía: en el encuentro de mundos, saberes e imaginarios; en el reencuentro con el universo; en la construcción de nuevas racionalidades, filosofías y gnoseologías, y en la creación de nuevas sociedades sustentables dentro de una interculturalidad amorosa que conoce y siente su pertenencia a la vida y a la tierra.

Evidentemente, hay y se construye una identidad en la modernidad: la identidad enajenante del individuo, del colectivo meramente numérico de la urbe que hace suyos el egoísmo, el acopio de bienestar y progreso material, el consumismo como condición natural y utopía.

A esta identidad, que ha conducido a la crisis civilizatoria –no sólo ambiental y social– que enfrentan los pueblos del mundo, se opone la que urge hacer emerger: la identidad que reconoce y asume el universo orgánico de nuestro propio cuerpo como punto de partida en nuestra definición como personas, como parte de una sociedad, de una cultura y de una nación; la identidad que reconoce que somos parte de la tierra y que nos dimensiona en el cosmos: nuestro ser multidimensional, nuestra identidad-pertenencia viva, profundamente viva. Esa identidad-pertenencia es la vía para acceder al Buen Vivir como aspiración humana, de nación, de comunidad, de persona.

Una humanidad otra

La estructura y la ruta del proceso civilizatorio moderno imponen un modelo único de sociedad y de individuo: una sola racionalidad, una sola cultura, una sola sociedad, una identidad, un imaginario, una distopía como destino: el aniquilamiento de la diversidad.

Comprender *qué somos* realmente es imprescindible para imaginar y construir las formas en que queremos vivir, ser. Podemos asumir que la comprensión profunda de nuestra humanidad en todas sus dimensiones (biológica, intelectual, emocional, espiritual y social) no puede realizarse desde una perspectiva disciplinar ni tampoco desde un enfoque sólo intelectual.

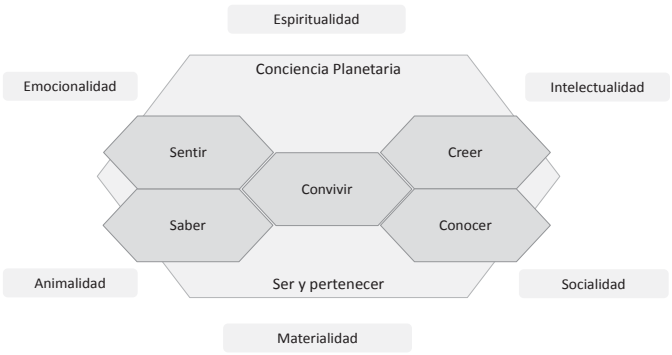
Somos personas, comunidad, nación y planeta, simultáneamente. Y lo somos espiritual y emocionalmente. Ya el maestro Villoro (2004) nos aproxima a esta recuperación al fusionar creencia, sabiduría y conocimiento como dimensiones dialogantes de nuestro pensamiento; nos aproxima a una comprensión de nuestras identidades, tan violentadas por la modernidad. Esta comprensión poética fluye y dialoga con las

ideas-mundo que Morin (1993) regala generosamente a los modernos colonizados que somos: el pensamiento complejo y la conciencia planetaria.

Sólo desde la comprensión fundente –y no mediante la mera suma– de las dimensiones de nuestro ser –materiales y animales, espirituales y sociales– accederemos al entendimiento de nosotros mismos como seres individuales y, al mismo tiempo, como seres integrantes de una entidad colectiva mayor que nos significa y dota de racionalidad cultural para interpretar el mundo. La interconexión y la expresión de estas dimensiones determinan nuestra identidad personal y comunitaria, construyen nuestro ser individual y cultural, y estructuran nuestros sentimientos y conocimientos, nuestras creencias y saberes, nuestra convivencia. Desde esta configuración todos nosotros definimos las formas en que resolvemos nuestras necesidades y problemas como sociedades.

Estos aportes nos ayudan a reconocernos como seres que se configuran culturalmente en cada comunidad, pueblo o nación; germinación cultural múltiple que nos abre los ojos: en el horizonte, una vez desgarrado el velo de la modernidad, no hay

FIGURA 3
La complejidad humana



Fuente: elaboración propia.

sino una humanidad polícroma. Nos reconocemos como pueblo pero reconocemos otros pueblos, y reconocemos en ellos un nosotros: entidad diversa, en movimiento y cambio, compleja.

Trascender el pensamiento fragmentado y desintegrador de la modernidad –tan escaso de luz y color– significa aproximarnos a la comprensión y a la realización plenas de las multidimensionales identidades culturales nuestras; ellas son la piedra angular de la recuperación de nuestra humanidad polícroma y fértil, de nuestra posibilidad de imaginar y construir realidades-vida otras, más justas, dignas y sanas (Reyes Escutia, 2014).

La base para descolonizar-nos reside en el encuentro-diálogo fraterno entre los pueblos y sus culturas, en el mutuo abrazo a lo que somos, a lo que creemos y sabemos, a lo que sentimos y deseamos, a lo que imaginamos. Esto significa volver a decir "sí" en la globalidad dolorosa actual, en el germen, en el dolor del parto de vidas nuevas. Este paisaje es un imaginario colectivo, el germen floreciente y poético de humanidades otras, sustentadas en pueblos y mundos vivos.

Y aquí estamos los modernos, en este planeta, justo en el momento histórico que nos dibuja Morin (1993):

Estamos entre dos mundos,
uno que no ha muerto todavía
y otro que todavía no ha nacido…

Necesitamos un futuro posible,
aunque hoy improbable.
Pero debiéramos poder vivir
sin sacrificar el presente por el futuro,
sin abandonar tampoco el pasado…

Necesitamos una herencia cultural.
Necesitamos mantener nuestras raíces.
Debemos conquistar nuestro presente,
vivir no sólo de un modo utilitario
y funcional sino también poético,
que nos haga acceder al amor,
la comunión, la fiesta,
el júbilo que culmina en el éxtasis.

Descolonizar desde la colonialidad

En la coyuntura de la crisis moderna, con sus sistemas de conocimiento, sus nociones de bienestar y sus proyectos de sociedad aún hegemónicos, urge trascender los modelos científico-tecnológicos, disciplinares u oligodisciplinares, que promueven el sometimiento y la cosificación de la vida y las culturas; urge que nos opongamos a la naturalización y entronización del mercado y el capital como modelo y utopía civilizatoria; en este sistema y rumbo, la inequidad, la barbarie, el sometimiento de la diversidad y el destierro de la otredad, son estructurales.

En el abrazo y en los aprendizajes recibidos de comunidades campesinas indígenas y mestizas de Chiapas –en su palabra, en su trabajo, en sus miradas– es posible liberar a los mundos cosificados y encontrar universos maravillosos, incomprensibles para la razón disciplinar, en la visión poética de la vida que nos ofrecen quienes viven en y con la tierra. Entonces es posible comprender que el bienestar no se logra con la imposición de proyectos productivos monoculturales, estandarizados bajo lógicas tecnológicas y mercantiles; que la escuela moderna adoctrina y no dialoga con las historias, las culturas y las utopías comunitarias germinadas en la convivencia con los territorios; que el desarrollo económico impone modelos sociales unívocos que consideran la vida como mero "recurso", que corrompen la pertenencia y el espíritu comunitarios y territoriales, y que privilegian el *tener* sobre el *ser*, la acumulación sobre el fluir material y afectivo en los colectivos; que el producto interno bruto no es progreso y que el ingreso per cápita no es bienestar; que la acumulación de saberes que enajenan desarraiga e impone la historia y voz del dominador; que la imposición de tecnologías totalitarias crea dependencia –esclavitud– económica, intelectual y cultural; que la diversidad se muere, que la imaginación se erosiona, que nuestras utopías se escapan y que nuestra humanidad –paradójicamente– se empobrece.

Vivir Chiapas sin la careta impuesta por la modernidad hace posible el reconocimiento de un cuerpo nuevo de rutas de comprensión-intervención; hace posible la construcción de

senderos otros para el vivir verdadero de nuestros pueblos a partir de nuestras realidades, de nuestros propios mundos, de *nuestra* humanidad.

1) La posibilidad de ser verdaderamente, de ser con la vida, tiene como punto de partida la *desnaturalización de lo moderno* como realidad, como racionalidad y estructura gnoseológica, como utopía. Exige el diálogo de lo moderno unitario y parcelario con la diversidad y la pertenencia a la vida de las comunidades. Exige una reformulación de los sistemas de conocimiento, creencias, saberes y valores de las instituciones modernas, en especial las educativas y científicas, que tienen la responsabilidad fundamental de configurar una gnoseología y una epistemе que posibilite tanto esta descolonización como la construcción dialogada, intercultural, solidaria y justa de mundos nuevos con vigencia local y viabilidad planetaria. Para ello se deben estructurar-validar modelos sociales que sustenten procesos comunitarios solidarios y sustentables, inscritos en proyectos políticos verdaderamente democráticos.

2) Es preciso reconocer, fortalecer y hacer dialogar las identidades culturales locales. Para la construcción intercultural de conocimiento y de sociedades sustentables, es fundamental el robustecimiento y la consolidación de las identidades y las culturas locales: en la diversidad cultural del mundo radica la posibilidad de trascender la crisis civilizatoria. Es pues impostergable hacer emerger procesos de comunicación intercultural, con miras a fortalecer las identidades y a garantizar la diversidad. El sistema moderno de conocimiento ha desatendido su sentido comprensivo: fragmenta, simplifica y desencanta procesos, sujetos, realidades, entidades y mundos, alejándonos del reconocimiento de nuestra propia complejidad humana y de nuestro ser en la vida.

3) Es necesario asumir en profundidad la diversidad, los procesos y el patrimonio bioculturales. Ello exige transformar las instituciones públicas, de suerte que sean capaces de participar en un diálogo solidario orientado a

la construcción de sociedades sustentables que procuren la recuperación y el fomento respetuoso de la diversidad y de los procesos que permiten a las sociedades ser dignamente con su territorio. Aquí, *el reconocimiento y recuperación para la vida de las historias*, *identidades*, *imaginarios y utopías locales* es una tarea fundamental en el proceso civilizatorio de cada nación del mundo; una tarea que fortalecerá sus capacidades para el logro de una vida digna, tanto personal como comunitaria.

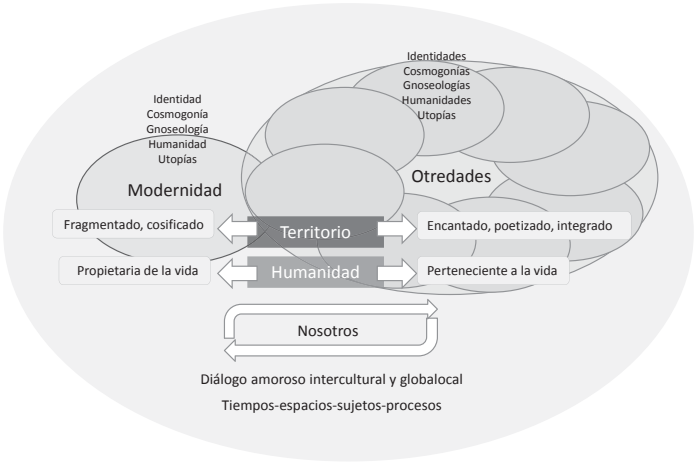
4) Es necesario entender que la erradicación de la pobreza sólo es posible en la *recuperación de nuestra humanidad multidimensional*, en la reintegración y el ejercicio de nuestro ser indivisible, de nuestra mente-corazón-socialidad, para liberar-nos y procurar-nos verdadero bienestar, salud, pertenencia y felicidad. Debemos recuperar la inteligencia colectiva para comprender nuestras realidades complejas, para imaginar-construir comunidades sanas y dialogantes con la tierra y con los pueblos; comunidades en las que pobreza y hambre no tengan lugar, no tengan sentido.

5) Justo en este punto adquieren significado y valor la comprensión respetuosa y la pertenencia a la tierra; sólo con ellas será posible configurar territorios que sustenten una vida digna para quienes los habitan, una vida noble como base irrenunciable e insustituible para el Buen Vivir de toda comunidad humana y de la comunidad planetaria.

6) Para ello es necesario que emerja la conciencia de una temporalidad amplia como condición del cambio social. Ello evidencia tres urgentes necesidades: *a)* educar en y para la interculturalidad; *b)* asumir la incertidumbre, el cambio y el conflicto como referentes para la comprensión de realidades complejas y para la construcción social intercultural desde el diálogo; y *c)* transitar desde el desarrollo material y económico a la felicidad en el Buen Vivir, a partir de las identidades y utopías comunitarias, así como del diálogo global-local solidario.

7) Es preciso desnaturalizar la modernidad de la investigación y el saber. La ciencia y la educación modernas alejan a individuos y sociedades de su pertenencia cultural y territorial. Para descolonizar-nos resulta fundamental cumplir dos objetivos: la formación de sujetos que construyan conocimiento de valor local, con miras a comprender no sólo las problemáticas particulares sino también las realidades complejas; y aproximar la investigación científica y los procesos educativos formales a la comprensión de dichas realidades desde referentes interculturales, ello con la finalidad de construir Buen Vivir en territorios y culturas concretas. En este marco conceptual, nuestras nociones de universidad y de profesionalización han de revisarse cuidadosamente, para posibilitar la construcción de sociedades sustentables desde el diálogo biocultural.

Figura 4
Descolonizar desde la colonidad moderna

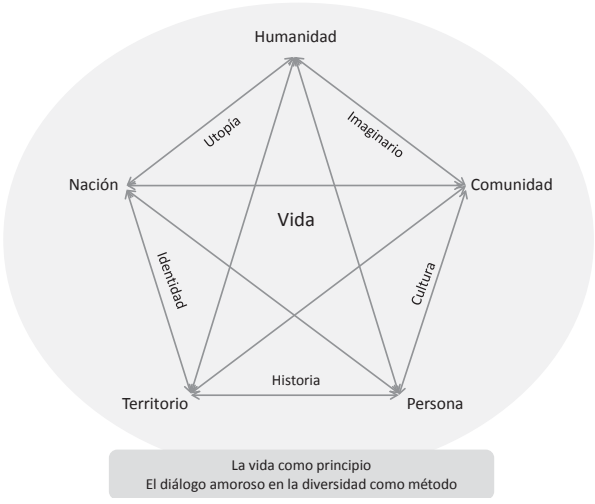


Fuente: elaboración propia.

Hay una tarea que exige una gran inteligencia y un espíritu amoroso: congregar pueblos para imaginar, construir y navegar por nuevos cauces donde fluyamos todos en el río poético que es la vida. Es indispensable un proyecto polícromo de humanidad germinado en la dignidad, la solidaridad y el Buen Vivir; un proyecto de civilización dialogante y equitativo, intercultural. Son necesarios nuevos modelos de conocimiento que sean de vida y recuperen nuestra humanidad compleja para comprender-ser-pertenecer.

Vivimos una época en que es necesario integrar y dar cauce a un proyecto amplio de humanidad-civilización-conocimiento que reconozca, asuma y procure –lejos de todo afán disciplinar, descriptivo o fragmentario– armonizar y hacer fluir con la vida, en la poesía clarificadora de la complejidad, el sistema vivo en el que somos *comunidad-persona-nación-planeta*.

FIGURA 5
La crisis civilizatoria,
oportunidad para re-crear-nos *humanidad*



Fuente: elaboración propia.

Bibliografía

Chávez Quiñones, Evelia, *et al*. (2009), "Plantas comestibles no convencionales en Chiapas, México", en *Salud Pública y* Nutrición, vol. 10, núm. 2, abril-junio.

De Ávila, Alejandro (2008), "La diversidad lingüística y el conocimiento etnobiológico", en *Capital natural de México. Conocimiento actual de la biodiversidad*, vol. I, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, México, pp. 497-556.

Secretaría de Gobernación (2014), Programa Nacional México sin Hambre 2014-2018, *Diario Oficial de la Federación*, 30 de abril de 2014.

Leff, Enrique (2003), *La complejidad ambiental*, Siglo XXI, México.

Morin, Edgar (1994), *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.

_____ (1999), *El Método I. La naturaleza de la Naturaleza*, Cátedra, Madrid.

_____ , y Anne Kern (1993), *Tierra patria*, Kairós, Barcelona.

Noguera de Echeverri, Ana Patricia (2007), *El reencantamiento del mundo*, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Reyes Escutia, Felipe (2013), "La complejidad en la comprensión y construcción de mundos: recursividad entre la investigación y la construcción social", en Antonio Fernández (coord.), *La educación ambiental en México. Definir el* campus *y emprender el* habitus, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Puebla, pp. 167-183.

Toledo, Víctor, *et al*. (2008), "Uso múltiple y biodiversidad entre los mayas yucatecos (México)", en *Interciencia*, vol. 33, núm. 5, pp. 345-351.

Villoro, Luis (2004), *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.

Documentos electrónicos

Calderón, Alberto (2011), "Disminución de la variedad lingüística en México es sintomática de la pérdida de diversidad biológica", recuperado de <http://www.diversidadambiental.org/medios/nota272.html>.

Comité de Seguridad Alimentaria Mundial-Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (2012), "Directrices voluntarias sobre la gobernanza responsable de la tenencia de la tierra, la pesca y los bosques en el contexto de la seguridad alimentaria nacional", recuperado de <http://www.fao.org/docrep/016/i2801s/i2801s.pdf>.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2004), "Edafología de la República Mexicana, escala 1:250 000", recuperado de <http://app1.semarnat.gob.mx/dgeia/informe_resumen/pdf/3_info_resumen.pdf>.

Noguera de Echeverri, Ana Patricia, y Jaime Alberto Pineda Muñoz (2009), "Filosofía ambiental y fenomenología: el paso del sujeto-objeto a la trama de vida", en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 3, pp. 261-277.

Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) (2014), "Panorama de la seguridad alimentaria y nutricional en América Latina y el Caribe", recuperado de <http://www.fao.org/americas/recursos/panorama/2014/es/>.

Organización Mundial de la Salud (OMS) (2015a), "Evaluación de los ecosistemas del milenio", recuperado de <http://www.who.int/globalchange/ecosystems/es>.

_____ (2015b), "Cambio climático y salud humana. Urbanización y salud", recuperado de <http://www.who.int/globalchange/ecosystems/urbanization/es/>.

_____ (2015c), "Cambio climático y salud humana. Diversidad biológica", recuperado de <http://www.who.int/globalchange/ecosystems/biodiversity/es>.

_____ (2015d), "Cambio climático y salud humana. El empobrecimiento de las tierras y la desertificación", recuperado de <http://www.who.int/globalchange/ecosystems/desert/es>.

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente-Organización de las Naciones Unidas (2007), "Medio ambiente para el desarrollo", en *Geo 4. Perspectivas del Medio Ambiente Mundial*, recuperado de <http://www.unep.org/geo/geo4/report/geo-4_report_full_es.pdf>.

_____ (2007), "Tierra y bienestar humano", en *geo 4*, núm. 5, recuperado de <http://web.unep.org/geo/geo/sites/unep.org.geo/files/documents/es-fact_sheet_5.pd>.

Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) (2012), "Compendio de estadísticas ambientales. Indicadores clave y de desempeño ambiental", Informe de la Situación del Medio Ambiente en México, recuperado de <http://app1.semarnat.gob.mx/dgeia/informe_12/pdf/Informe_2012.pdf>.

PARTE III

NOSOTROS, EDUCACIÓN Y UTOPÍA

HORIZONTE ONTOLÓGICO SEMIÓTICO, AMBIENTE Y EDUCACIÓN

Alicia de Alba Ceballos[*]

En un ambiente natural tan exultante como Mazunte, Oaxaca, pasar una semana a la orilla del mar mueve y estruja el espíritu de un modo inexpresable. En ese paisaje[1] tuve la oportunidad de charlar con Édgar González Gaudiano, quien leía un libro por demás interesante: *De animales a dioses* (Harari, 2013). En relación con éste, Édgar decía que el *Homo erectus* había vivido dos millones de años; el *Homo sapiens* (nosotros)[2] tiene 200 000 años y es improbable que vivamos

[*] Investigadora del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora del doctorado en Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

[1] Por paisaje entendemos un contexto natural y social en el que la disposición de los objetos, el ritmo de los acontecimientos, los colores y los planos son elementos constitutivos. Derivo este concepto del que trabajan Davies Bronwyn y su equipo como *landscape*, el cual tiene una importancia nodal, advertida en el título mismo del trabajo *Becoming Selves with/in Landscapes* (Bronwyn *et al.*, 2015).

[2] Es interesante el título que Teresa Wuest asigna a la importante e interesante presentación del libro que coordina y del cual es autora en dos partes: "Del *homo faber* al *homo sapiens sapiens* (?), al *homo*...(?) A manera de presentación" (Wuest, 1992). Este título recupera uno de los interrogantes cruciales en el momento actual (segunda década del siglo XXI) con relación al *sapiens* que califica y denota al género *homo*.

mil años más.[3] Cada día parece más lejana la posibilidad de zancar y zanjar el grave deterioro ambiental; la situación se ha agravado a tal punto que causa la impresión de que en realidad vivimos en un mundo del *Homo stultus*, ciego, sordo y mudo; en un mundo-mundos[4] de seres humanos que se autodenominan *homo sapiens* pero que actúan, en sus poblaciones dominantes, como *homo stultus*. No es lo mismo afirmar –en el plano discursivo,[5] conceptual y declarativo– que se reconoce y comprende la tensión existente entre la globalización y la crisis estructural generalizada,[6] que confrontar dicha comprensión

[3] "Las regiones más pobladas de Asia estaban pobladas por *Homo erectus*, 'hombre erguido', que sobrevivió allí durante cerca de dos millones de años, lo que hace de ella la especie humana más duradera de todas. Es improbable que este récord sea batido incluso por nuestra propia especie. Es dudoso que *Homo sapiens* esté aquí todavía dentro de 1 000 años. De manera que dos millones de años quedan realmente fuera de nuestras posibilidades" (Harari, 2013, 18).

[4] "Cuando hablo de mundo-mundos me refiero a la complejidad social actual y a las distintas formas existentes de concebirla, de nombrarla o enunciarla. Se habla de primer mundo, de tercer mundo, de derrumbe del bloque o mundo socialista, de países desarrollados, subdesarrollados o en vías de desarrollo. Sin duda estas formas de concebir al mundo se vinculan con el espacio social de aquel que las concibe y de la particular forma en la cual organiza en su propia subjetividad la complejidad social señalada" (De Alba, 1993: 33).

[5] A partir de Laclau (1993) y Wittgenstein (1953), el discurso se concibe como el conjunto de elementos diferenciales de cualquier tipo y forma –lingüísticos, extralingüísticos, gestuales, pictóricos, arquitectónicos, artísticos, etcétera– que se encuentren articulados en una configuración significativa. Esto es, que adquieran significado por el *uso* –en términos de Wittgenstein– que tengan en un juego de lenguaje. Pensar en términos de discurso, discursividad y campo discursivo, exige "un tipo de análisis fundamentalmente dirigido no a los hechos sino a sus condiciones de posibilidad. La hipótesis básica de una aproximación discursiva es que la misma posibilidad de percepción, pensamiento y acción depende de la estructuración de un cierto campo significante que preexiste a cualquier inmediatez factual" (Laclau, 1993).

[6] Se ha afirmado en múltiples ocasiones que una herramienta productiva para la lectura de la realidad es la tensión entre la globalización y la crisis estructural generalizada. La globalización se erige como proyecto social amplio de "la humanidad" y se centra en los increíbles avances de la ciencia y la tecnología, particularmente en las nuevas formas de comunicación a través de la *red*, dando en múltiples formas la espalda a la mayor parte de la población

con las acciones humanas cotidianas. La tendencia dominante es claramente autodestructiva. Laclau decía que las crisis de este tipo ("orgánicas" en términos de Gramsci, 1988; Laclau y Mouffe, 1985) son oportunidades inéditas, y así es; mas el trágico acontecer cotidiano nos estremece –por las posibles direcciones que abre la novedad de tales oportunidades– y nos obliga a realizar arduos esfuerzos tanto de comprensión como de transformación de nuestras prácticas sociales, con miras a aportar elementos, aunque sean mínimos, para detener la autodestrucción en que la humanidad se ha sumergido, y para revertirla en lo posible. La película *La sal de la tierra* (2014)[7]

mundial. En cambio, la crisis estructural generalizada es el debilitamiento de las diversas estructuras que conforman la organización sistémica, esto es, las estructuras sociales, económicas, políticas, culturales, ideológicas, educativas, éticas, de valores, etcétera.

[7] Sebastião Salgado, cronista de la condición humana y de la naturaleza. Incansable explorador, nos provoca a dislocar y reconstituir la mirada con sus retratos de luces y sombras, con los cuales nos ofrece una oda atravesada por matices trágicos, pero que apunta al optimismo, la lucha y la voluntad de vivir. Su viaje le llevó a una apertura de horizontes que le posibilitó diferentes perspectivas de la humanidad, desde la crueldad y el ahogo hasta la esperanza viva.

El documental *La sal de la tierra*, dirigido por Juliano Ribeiro Salgado y Wim Wenders, nos invita a recorrer 40 años del trabajo fotográfico de Sebastião. Las obras *La mano del hombre* (1993), *Trabalhadores* (1996), *Terra* (1997), *Otras Américas* (1999), *Éxodos* (2000) y *Génesis* (2013) atestiguan un descenso al infierno en el paraíso; hambre, guerras por recursos naturales, éxodos y senderos arraigados por la muerte, los rostros de los *sin tierra*, la devastación por la civilización moderna y el capitalismo depredador.

Sin embargo, "cada que alguien muere, muere un pedazo del mundo" y entre todo el maremágnum de miseria, hay un remedio, una posibilidad frente al pesimismo, una redención por la especie humana. Es aquí donde radica la importancia fundamental de la obra fotográfica *Génesis* (2004-2013), que explora la otra cara del viaje, *i.e.* la defensa de la vida y la propia resistencia que ésta despliega a pesar de la destrucción por mano humana. Nace tras los esfuerzos de reconstitución ecológica de la selva atlántica que hasta la fecha realiza el Instituto Terra; evidencia de un proyecto de diez años –una milésima de segundo si se compara ese lapso con la vasta urdimbre de la experiencia humana– que constata la existencia de otras formas de relacionarse y de ser y vivir con la naturaleza y con nosotros mismos (De la Cruz y Flores, 2016).

es un valioso testimonio de los horizontes de posibilidad[8] que aún tenemos en la trágica situación que hoy –en esta segunda década del siglo XXI– se vive. En dicho film se observa lo que en tal situación pueden lograr la fe, la voluntad y el trabajo humano. Es un testimonio del deseo de ser y de la voluntad de poder (Nietzsche, 2006).

En este capítulo se asume la situación trágica[9] en que se encuentra el mundo-mundos, a fin de encontrar y hacer visibles horizontes de posibilidad en los contornos sociales[10] que emergen de la tensión entre globalización y crisis estructural generalizada. Se centra en dos ideas, en dos categorías: horizonte ontológico semiótico (HOS) y educación ambiental, y subraya la inextricable y constitutiva relación entre éstas. En el primer apartado se trabajan conceptualmente las nociones de horizonte ontológico semiótico y de educación. Aquí se establecen algunos puntos nodales para el abordaje de la temática. El segundo apartado aborda la importancia del horizonte

[8] "Un 'horizonte de posibilidades' significa todo el espectro de creencias, prácticas y experiencias que una sociedad concreta tiene abierto ante sí dadas sus limitaciones ecológicas y culturales. Por lo general, cada sociedad y cada individuo exploran una minúscula fracción de su horizonte de posibilidades" (Harari, 2013: 61).

[9] Situación trágica, la cual exige desde el plano intelectual y en términos de Boaventura de Sousa Santos, un *optimismo trágico*, esto es, "una aguda conciencia de las dificultades y de los límites de la lucha por formas de emancipación que no sean fácilmente cooptables por la regulación social dominante, una inquebrantable confianza en la capacidad humana para superar dificultades y crear horizontes potencialmente infinitos dentro de los límites asumidos como insuperables" (Santos, 2009: 62).

[10] "Los *contornos sociales* son esfuerzos por recuperar la necesaria estructuralidad de la sociedad. Tienen mayor capacidad de articulación que los rasgos disruptivos y los otros elementos flotantes (que como tales son diferencias no articuladas) que emergen en la crisis; sin embargo esa capacidad de articulación se da en la medida en que aparece un significante que permite que tales elementos, rasgos o significantes diferentes, lleguen a articularse. Los contornos sociales se constituyen como espacios de significación articulados de manera inicial e incipiente, logran una mayor articulación discursiva entre lo imaginario y lo simbólico, con un mayor énfasis en lo simbólico o social" (De Alba, 2007: 114).

ontológico semiótico en la educación ambiental; para ello se trabaja de manera general la cuestión de las identificaciones primarias, y se subraya el papel de los procesos de identificación en éstas y, por tanto, en la incorporación significativa de la educación ambiental.

Horizonte ontológico semiótico-educación

Hablar hoy –en la segunda década del siglo xxi– de conocimiento en el mundo occidental es un asunto complejo. Ello se debe a los siguientes factores:

1) cada día se visibilizan más los conocimientos de las culturas originarias (no occidentales) tanto de las américas como de otras partes del orbe, lo cual da pie a una polémica sobre el carácter de tales conocimientos, sobre su estatus y su legitimidad;
2) la complejidad del contacto cultural[11] en materia de conocimientos, dado que en ocasiones es difícil mantener la férrea división occidental entre conocimiento científico y saberes de las culturas originarias, y
3) la emergencia de conocimientos y posturas ubicados dentro del significante *cultura occidental* (países centrales y periféricos y sus correspondientes culturas) en lugares no centrales del mundo occidental, o bien en la tarea de construir otra centralidad,[12] como lo es la epistemología del sur de Boaventura de Sousa Santos (2009).

[11] El contacto cultural se refiere al intercambio de bienes culturales y a la interrelación de grupos, sectores o individuos de distintas culturas y por tanto con diferentes códigos semióticos y diferente manejo y uso de signos (significantes y significados). Ello produce cambios en los distintos sujetos que participan en el proceso y en sus contextos. Se caracteriza por ser conflictivo, desigual y productivo; cuando se produce, la identidad sufre cambios importantes en lo relativo a valoraciones, formas de intelección e incluso formas de sensibilidad y del manejo de la emotividad (De Alba, 2015).

[12] De acuerdo con Derrida "se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presente,

El punto que interesa en este trabajo es justo el acercamiento a la complejidad, lo mismo en lo relativo al conocimiento y a la ciencia como parte constitutiva del mundo-mundos que en lo referente a la necesidad de identificar algunos elementos que nos permitan una aproximación a estas cuestiones en otras culturas –como las originarias en distintas partes del mundo– así como a la emergencia de conocimientos señalada. Para abordar este punto se ha construido la categoría de horizonte ontológico semiótico; aun cuando el significante *cultura* podría muy bien ser equivalente a esta categoría, dicho significante se vincula de manera privilegiada a un campo de significaciones relativo a las costumbres, las creencias, el folklore y los saberes, soslayando de diversas formas otros aspectos constitutivos del conocimiento, como los epistémicos y los teóricos; de ahí que se hayan construido categorías y nociones antropológicas que dan cuenta de éstos. Un ejemplo de ello es la categoría de cosmovisión. Esto es, el significante *horizonte ontológico semiótico* se sitúa en el esfuerzo por conceptualizar el espacio de inscripción y desarrollo de los seres humanos. A él volveremos más adelante.

Existen múltiples conceptos y teorizaciones sobre la cultura. El valor de diversos significantes que pretenden dar cuenta de la complejidad de lo cultural y de la cultura es constitutivo del concepto de horizonte ontológico semiótico aquí expuesto.

En la excelente entrada del *Diccionario temático* CIESAS "La obra *México profundo* del antropólogo Guillermo Bonfil Batalla", elaborada por Carmen Castañeda (2006), la autora expone elementos nodales de la teorización sobre la cultura realizada en la vasta y compleja producción de Guillermo Bonfil Batalla. Entre dichos elementos recupero para este trabajo los siguientes:

1) La cultura comprende los objetos y bienes materiales y simbólicos que un pueblo considera suyos, como el terri-

---

que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito" (Derrida, 1966: 385).

torio, las condiciones que hacen posible la vida cotidiana, las formas de organización social y los conocimientos que se heredan.

2) La historia, a través de la cultura, se ha encargado de definir quiénes somos *nosotros*, quiénes pertenecen o no a una cultura o cuándo dejan de pertenecer a ella.

3) Cada pueblo establece los límites, los requisitos de ingreso y pertenencia y los mecanismos a través de los cuales se pierde tal pertenencia.

4) "Saberse e identificarse como integrante de un pueblo y ser reconocido como tal por propios y extraños significa formar parte de una sociedad que tiene como patrimonio una cultura propia, exclusiva, de la cual se beneficia y sobre la cual tiene derecho a decidir" (Castañeda, 2006).

El pensamiento de Bonfil Batalla aborda temas analíticos y explicativos en relación con cuestiones de máxima complejidad en el terreno de la cultura, como lo es su teoría del control cultural (Bonfil, 1988).

Es con esta línea de teorización que se articulan de manera inextricable la conceptualización teorética[13] y la teorización sobre el concepto de horizonte ontológico simbólico.

Un horizonte ontológico semiótico es el lugar imaginario, simbólico, inter-simbólico, ontológico, semiótico, epistémico, teórico, axiológico, estético, ético, histórico y cronotópico desde el cual se construye, se comprende y se considera un campo, un problema o una cuestión, *i.e.* la realidad misma. En el HOS se construye el sistema de sentidos y significaciones y se posicionan las condiciones de posibilidad de la *mirada*[14] (Pérez, 2007)

[13] En esta línea se retoma: "Teoría (abstracción delimitada, mediada formalmente) y teorética (abstracción articulada, mediada prácticamente, que se mueve con su objeto hacia la intelección de su configuración concreta, mediada categorial, conceptual y procesualmente)" (Hoyos, 2016: 25).

[14] Por mirada se entiende "el ángulo desde donde nos posicionamos para hacer una lectura de la realidad y los problemas que de ella decidimos investigar, es algo que va más allá de la postura teórica que asumimos, las categorías y conceptos en que nos apoyamos para explicar y comprenderlos; tiene que ver más con la incorporación de todo esto a los esquemas de pensamiento

y los campos discursivos sobre las *formas de vida*[15] (Wittgenstein, 1953) de una comunidad y de sus miembros; en él se construyen las creencias, las formas de la sensibilidad, los estilos de inteligibilidad, de emotividad, las formas de relación con la naturaleza, etcétera (De Alba, 2010).

La educación es el proceso de constitución de los seres humanos, de su identidad; es el proceso de construcción de su subjetividad, de su relación con la naturaleza, del intercambio de bienes simbólicos; en una palabra: es el medio de transmisión del legado generacional. Este proceso emerge y circula en un horizonte ontológico semiótico (HOS);[16] es en su seno donde el ente,[17] al responder –a través de complejos actos y procesos multidireccionales de identificación– a las interpelaciones que circulan en el entramado social,[18] se constituye como ser humano y como sujeto social, educativo, político y cultural.[19] Estos procesos de identificación permiten y propi-

que nos permiten elegir y tomar decisiones personales en relación con un objeto de estudio y/o una práctica social" (Pérez, 2007: 19).

[15] *Formas de vida* es una categoría compleja inextricablemente vinculada con la de juegos de lenguaje; en ella es nodal la cuestión del entramado particular de las articulaciones entre los diversos niveles, tipos, estatus, elaboraciones y prácticas en un HOS, en donde cumplen un papel importante, entre otros elementos o aspectos, la cuestión del acuerdo, la enseñanza y el aprendizaje, que abarcan desde el acuerdo sobre el nombre de un color hasta la formulación de juicios. "¿Puede aprenderse el conocer a los hombres? Sí; algunos pueden aprenderlo. Pero no tomando lecciones sino a través de la '*experiencia*'. –¿Puede ser otro nuestro maestro en esto? Sin duda. De vez en cuando nos hace la *advertencia* correcta. –Así son aquí 'aprender' y 'enseñar'. –Lo que se aprende no es una técnica; se aprende a hacer juicios correctos" (Wittgenstein, 1953: 519).

[16] También es posible que se dé entre dos o más horizontes ontológico-semióticos (HOS).

[17] Por ente se entiende el momento previo a la constitución del sujeto; se usan estos significantes más de manera analítica que teórica. Este ente puede referirse a una persona o a un grupo, institución, población, etcétera.

[18] Aquí empleamos el concepto de entramado social como genérico, pues arropa significaciones relativas a entramado familiar, barrial, nacional, religioso, social amplio, etcétera.

[19] La constitución como sujeto social incluye a una persona o a algún tipo de organización, agrupación, institución.

cian la transmisión, apropiación, producción e intercambio de bienes simbólicos[20] en constantes resignificaciones y procesos de *empowerment* (Transmisión, Apropiación, Producción e Intercambio Resignificantes para el Empoderamiento [TAPIRE]). Esto es TAPIRE, entre las diferencias e interrelaciones de los *juegos de lenguaje*[21] que constituyen al entramado social y en él circulan.

La educación emerge y se produce en un HOS, y en las primeras identificaciones se delinea y formula una forma de relación con la naturaleza. Si bien las primeras identificaciones pueden ser modificadas, tienen una especial fuerza en la constitución ontológica de los seres humanos. En cuanto a la educación ambiental existen al menos dos posturas: una recupera los elementos nodales de las primeras identificaciones que se conforman en un HOS, y la otra propone una nueva relación a través de una interpelación específica. Las distintas posturas y las polémicas en torno a la educación ambiental obedecen a las diversas formas de relación con la naturaleza. Es de especial importancia la polémica entre la educación ambiental (EA) y la educación para el desarrollo sustentable (EDS). En este trabajo se asume la postura de González Gaudiano, planteada en múltiples trabajos. Al respecto el autor plantea lo siguiente:

> Nuestra tesis es que la EA ha permanecido como en un palimpsesto cuyo discurso pretendió ser borrado por la EDS sobreescribiendo un nuevo texto que distorsiona el mensaje original. No hay duda alguna que la EDS ha querido proyectarse desde el marco institucional construido por la EA durante las últimas tres déca-

[20] Se emplea la palabra "simbólico" en un sentido cercano a Lacan, en cuanto a los registros de lo real, lo imaginario y lo simbólico. Lo simbólico es aquello sobre lo cual se puede hablar con claridad, argumentar, estar de acuerdo o en desacuerdo, etcétera. Estos bienes simbólicos se encuentran en una inextricable relación con lo real y lo imaginario.

[21] "Llamaré también 'juego de lenguaje' al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido" (Wittgenstein, 1953: 25).

das, pero no así desde su plataforma teórica y política (González y Puente, 2010: 29).[22]

En esta polémica, como lo señala el autor, el palimpsesto al que se refiere escribe sobre el papel de la EA, pero al trastocar su plataforma política y teórica se decanta por una forma de relación con la naturaleza al servicio de los intereses propios del capitalismo salvaje, el cual tiene un impulso y sentido destructor, en su pertenencia al sistema de sentido y significaciones del HOS de la cultura occidental en el momento actual, segunda década del siglo XXI.

El sistema de sentido y significaciones constituido y construido en un horizonte ontológico semiótico, se refiere a todos los aspectos y elementos que de diversas formas se articulan en una familia, en una comunidad, en un pueblo. Algunos aspectos nodales en esta línea son: el tipo de registro de las percepciones y las sensaciones, la forma de inteligibilidad, el estilo de emotividad y la forma en que se establece la relación con la naturaleza; y si, como se ha expresado, la educación se produce a través de procesos de identificación, éstos aspectos nodales del HOS cumplen un papel importante en las identificaciones primarias de los sujetos, particularmente en lo relativo a la constitución de su relación con la naturaleza.

Un ejemplo del tipo de registro de las percepciones es el de los colores y los sabores. El color blanco se percibe en un mayor número de matices y tonalidades en los HOS de los esquimales, quienes distinguen más de 30 tonos.[23] La sensación de frío o de

[22] Los autores señalan en la nota 6 que el "palimpsesto proviene de la voz griega παλμψηστος que significa borrado nuevamente y designa al manuscrito que aún conserva en su superficie huellas de una inscripción anterior, que fue eliminada deliberadamente para sobre-escribir un nuevo texto. Era una costumbre durante la edad media como una forma de reciclado por la escasez de pergamino. Muchos textos griegos clásicos ocultos por escritos cristianos que se consideraban perdidos han podido recuperarse, porque el borrado afortunadamente fue imperfecto" (González y Puente, 2010: 29).

[23] "Para los que habitamos otro lugar, generalmente el blanco es uno, pero los esquimales, que viven rodeados de nieve, reconocen más de 30 tipos de to-

calor se vincula con el clima de cada lugar y varía de manera notable de acuerdo con la pertenencia a uno u otro HOS.

La percepción de los sabores también se produce en el HOS. El sabor es un fenómeno basado en el vínculo entre la cultura, los individuos y el mundo; la cultura regula el universo sensorial de los actores sociales que perciben el mundo y se aproximan a él. El sabor como construcción cultural expresa una manera particular de conocer paladeando y de configurar una concepción singular de la realidad (Cárdenas, 2014: 53).

Los miembros de algunas de las culturas originarias de México distinguen un mayor número de sabores básicos que la mayoría de los mexicanos.

> El sabor rarámuri es una guía con la que los individuos delimitan las características deseables en sus alimentos y preparaciones, pero también una con la que aprehenden simbólicamente, desde una concepción cultural y una cosmovisión particular, la realidad (Cárdenas, 2014: 48).

El autor señala que los rarámuris pueden percibir 11 sabores básicos, mientras que las culturas occidentales sólo perciben cuatro o cinco (véase cuadro 1).

Las formas de la inteligibilidad también son construidas en los HOS. Éste es un tema de gran debate, ya que el hombre occidental se encuentra convencido de estar a la cabeza de la humanidad; sin embargo, precisamente la crisis ambiental –visible en el calentamiento global– y la existencia de armas nucleares, son dos cuestiones que colocan a la humanidad ante el peligro de una catástrofe sin precedente. Y es un peligro suscitado por el HOS de la cultura occidental. Los estilos de constituir y expresar la emotividad son diversos y con cierta facilidad puede observarse una multiplicidad de estas diferencias en el seno de las culturas occidentales, con campos de significación establecidos y en algunos casos no sólo opuestos sino antagónicos.

---

nalidades del blanco transformándose en una facultad visual muy importante para ellos" (Rodas, 2013).

CUADRO 1
Clasificación de sabores[a]

Categorías clásicas	*Categorías rarámuri*	*Castellano*	*Ejemplos*
agrio o ácido	*chipúame*	agrio	*naraso*, *sowiki*
amargo	*chokóame*	amargo	*kajé* muy cargado, *sipeke*
[...]	*korákame*	[...]	[...]
[...]	*poyaka*	[...]	aspirina, dulces acidulados
dulce	*aka'ame*	dulce	*bachí*, *sanariki*, *napó*
[...]	*asukli aka'ame*	azucarado	*soda*, *kajé*, *aureri kajé*
[...]	*wabé aka'ame*	muy dulce	*masana*, *amóo*, sandía
[...]	*aka'ame koná*	dulce sal	cacahuates, *muní*
salado	*koná*	sal	sal
[...]	*koná aka'ame*	sal dulce	cacahuates, *muní*
[...]	*koyóame*	picante	*korí*, *chiltepín* verde

[a] Se distinguen 11 sabores básicos desde la cultura Rarámuri y las equivalencias occidentales.
Fuente: Cárdenas (2014: 53).

La forma en que se establece la relación con la naturaleza es uno de los aspectos que marcan una diferencia radical entre el HOS de las culturas occidentales y el HOS de las culturas originarias. Es éste un punto que nos lleva a la articulación entre el HOS y la educación, en particular la educación ambiental. En esta línea es importante reconocer los tres momentos de la constitución ontológica de lo educativo, la educación y la pedagogía: el de la inscripción (nosotros), el de la delimitación (nosotros o ellos) y el de la creación y producción (nosotros y ellos).

Son tres momentos que operan en el registro pedagógico de manera interrelacionada y simultánea, aunque se nombren con fines analíticos y tengan un uso metodológico y técnico con fines de investigación.[24]

El medio ambiente (la naturaleza) es inherente a cada uno de estos momentos y a la operación educativa y pedagógica en general. El registro de la inscripción se refiere al *nosotros*, a la pertenencia a un horizonte ontológico semiótico o a una cultura. En la inscripción al nosotros se reconoce la pertenencia, y ésta implica la operación de ser situado (inscrito) en un horizonte ontológico semiótico. Y es en ese nosotros, en ese horizonte ontológico semiótico, donde la naturaleza es conceptualizada, percibida y valorada de una manera específica en un proceso de identificaciones primarias. Al ser situado en un HOS, el ser humano es puesto en una determinada relación sociedad-naturaleza. Es en este registro donde –a partir del análisis cultural y del análisis del contacto cultural– puede advertirse la presencia de la naturaleza en la superficie de inscripción de un horizonte ontológico semiótico, así como la *forma* de esta presencia.

El registro de la delimitación se refiere a una relación de oposición, antagónica (nosotros-ellos). Es el principio ontológico de la política y es en este registro donde puede advertirse cómo se juega la relación sujeto-naturaleza, sociedad-naturaleza, en la delimitación del espacio cronotópico que signa y marca la diferencia radical y la frontera entre nosotros y ellos. El tercer registro se refiere al momento de la creación y producción y está signado por la relación nosotros-ellos.

Estos tres registros constituyen la operación educativa y pedagógica, la cual está conformada por procesos de identificación de los individuos y de los sujetos sociales, culturales, políticos y educativos. Si bien, como se ha señalado, estos registros actúan de manera simultánea, el registro del *nosotros*

[24] Tanto lo analítico como lo metodológico de los momentos y registros constitutivos de lo pedagógico y lo educativo, tienen un fuerte potencial para comprender la educación ambiental y la relación HOS-educación ambiental.

permite la elucidación primaria del rol de la naturaleza en una cultura, y del papel de la educación ambiental dentro del horizonte ontológico semiótico en cuya superficie de inscripción somos situados; aunque de manera inmediata se tendrá que recurrir a los otros dos momentos del registro pedagógico o educativo, para tener una mejor comprensión de la relación HOS-educación ambiental.

Horizonte ontológico semiótico identificaciones primarias y naturaleza

Para abordar la cuestión de la relación sociedad-naturaleza en los HOS de las distintas culturas del mundo-mundos, se retoman las categorías de medio ambiente planteadas por Víctor Toledo Manzur (1980).

Medio ambiente natural (MAN) es el formado por el conjunto de ecosistemas existentes, tal y como se encuentran en la naturaleza, sin la intervención de los seres humanos. Se caracteriza por su capacidad de autorregulación y reproducción.

Medio ambiente transformado (MAT) es aquel que el hombre afecta a través de sus actividades productivas, como las plantaciones y la agricultura, la ganadería, la silvicultura y la acuicultura, entre otras. Se caracteriza por conservar su capacidad de autorregulación y reproducción aun con la intervención del hombre.

Medio ambiente artificial o social (MAS) es aquel en que se observa una intervención directa del hombre en los ecosistemas mediante la producción industrializada. Se caracteriza por la pérdida de la capacidad de autorregulación y reproducción de los ecosistemas (Toledo, 1980).

Se parte de una tendencia dominante en la relación sociedad-medio ambiente propia de las culturas occidentales: la tendencia a la autodestrucción; el MAS avanza arrollando ecosistemas propios del MAN y socavando las formas de vida en donde predomina un MAT que aún conserva su capacidad de autorregulación y reproducción. Aquí se percibe con claridad una situación de poder: el espíritu de las sociedades occidentales

no ceja en su empeño colonizador y explotador, y esta situación trágica nos obliga a ver y a confrontar la forma absurda de relacionarse con la naturaleza de gobernantes y líderes cuyo desmesurado poder de decisión afecta a la mayoría de la población mundial. ¿Hacia dónde dirigir nuestra mirada, y qué debemos hacer? Ésta es una pregunta muy compleja. Al inicio de este capítulo se planteó lo siguiente:

1) La visibilización de conocimientos en el mundo-mundos. Cada día se visibilizan más los conocimientos de las culturas originarias (no occidentales) tanto de las américas como de otras partes del orbe, lo cual da pie a una polémica sobre el carácter de tales conocimientos, sobre su estatus y su legitimidad. Esto es especialmente relevante en lo que concierne a la relación sociedad-naturaleza.
2) El contacto cultural y las fronteras entre tipos de conocimiento. Debido a la complejidad del contacto cultural en materia de conocimientos, es difícil mantener la férrea división occidental –la frontera– entre conocimiento científico y saberes de las culturas originarias.
3) La emergencia de otros posicionamientos y la construcción de otros centros en el ámbito de las culturas occidentales.

El movimiento mismo de las sociedades y el contacto cultural entre éstas, erosionan la férrea división occidental entre conocimiento científico y saberes de las culturas originarias. Y es en y a través de este constante contacto cultural que se van conformando los contornos sociales que aspiran a la construcción de lo que hemos denominado "pedacitos de presente-futuro" en una dirección opuesta a la *mainstream* en términos de interrelaciones de los seres humanos con el medio ambiente, con la tierra, con la naturaleza. Y es justo en este espacio en constante movimiento –caracterizado por el conflicto, la desigualdad, la creación y la productividad– donde emergen las nuevas formas de relación con la naturaleza y se asientan y defienden las formas de relación propias de las culturas originarias, caracterizadas por formas de vida inscritas en horizontes ontológico semióticos que permiten y propician

la conservación de la autorregulación de los ecosistemas y su capacidad reproductiva.

La noción de "pedacitos de presente-futuro" apunta a la importancia y, de hecho, a la urgente necesidad de recuperar la articulación de los elementos de los contornos sociales que se encuentran en un movimiento dado-dándose (Zemelman, 1987). Cabe recordar que los contornos sociales son las nuevas articulaciones sociales, políticas, culturales, educativas, económicas… que emergen de la tensión entre globalización y crisis estructural generalizada, y que se estructuran en una dirección opuesta a la dominante: en una dirección emancipadora que intenta nuevas formas de organización social, política, económica, etcétera, consideradas mejores. Los contornos sociales emergen en el contexto de la tensión señalada y pueden tender a consolidarse o bien a desaparecer. Algunos de los elementos nodales que se han articulado en contornos sociales o que tienden a ello, son el género, la cuestión ambiental, los derechos humanos, la búsqueda de nuevas formas de distribución de la riqueza, el contacto cultural (concebido con limitaciones como interculturalidad), la emancipación y la paz. Los bienes culturales y simbólicos producidos por estos elementos en los contornos sociales, son los pedacitos de presente-futuro. Estos contornos sociales apuntan hacia la constitución de nuevos horizontes ontológico-semióticos.

Desde esta perspectiva es importante emprender el análisis de la interioridad-exterioridad de la identidad en su relación con el horizonte ontológico semiótico, el cual sostiene un proyecto o un contorno social.

Por interioridad entendemos los elementos identificadores que se han incorporado a los diferentes tipos de sujetos –individual, familiar, grupal, social, comunitario, nacional, etcétera–, constituidos por un movimiento diferencial que tiende a centrar y fijar la identidad en dichos elementos diferenciadores y a excluir aquellos elementos que amenazan la diferencia a partir de la cual se constituye la identidad; es decir: la interioridad se refiere a estadios primarios de la identificación de los diversos tipos de sujetos; de ahí que las interpelaciones de la educación ambiental encuentren muchas veces una coraza que *protege* a

los sujetos de lo que se percibe como una amenaza a su identidad; una coraza de rechazo o resistencia a la reforma, a la innovación y el cambio; una coraza que no es sino el fortalecimiento de la interioridad de la identidad de los sujetos, del espacio en el que éstos se sienten cómodamente seguros y comprometidos con esos polos primarios de identificación. Esta relación de las identificaciones primarias con el horizonte ontológico semiótico permite comprender la importancia de la relación de éste con la educación ambiental, así como el fracaso de múltiples interpelaciones de ésta para promover cambios en una dirección radicalmente distinta al abuso de los recursos naturales, abuso que ha sometido a la naturaleza a un MAS donde los ecosistemas han perdido su capacidad de autorregulación y reproducción.

Éste es un punto nodal en el tema abordado, cuando menos en un doble sentido. En primer lugar, la educación ambiental es concebida prioritariamente a partir del horizonte ontológico semiótico en que se ha formado el sujeto-educador ambiental, es decir, a partir de sus identificaciones primarias; en segundo lugar y vinculado con lo anterior, se hace caso omiso del horizonte ontológico semiótico de los sujetos a quienes se destinan las políticas y los programas de educación ambiental (se desconocen las identificaciones primarias de éste con la naturaleza).

Entendemos por *exterioridad* el conjunto de elementos simbólicos que constituyen un universo semiótico, el cual se expresa y circula en el contexto cultural y social amplio; es decir: la exterioridad es el polo de identificación grupal, comunitaria, de un pueblo, nación, región, etcétera. Identidad que se ha constituido por un movimiento equivalencial articulatorio que tiende a la inclusión de nuevos elementos en y de dicho universo simbólico-semiótico. Es decir: la interioridad se vincula con la identidad diferencial de los sujetos, y la exterioridad con la identidad equivalencial.

En la tensión señalada entre globalización y crisis estructural generalizada, los contornos sociales se construyen en una lógica equivalencial, la cual propicia la identificación de los sujetos con diversos elementos que amplían y enriquecen

su identidad; por ejemplo, si se piensa en una propuesta curricular que tienda a la construcción y fortalecimiento de la identidad latinoamericana, se retoman los elementos considerados propios de dicha identidad y se articulan en un contorno social o en varios, a través de una cadena equivalencial en donde las identidades nacionales (nicaragüense, boliviana, argentina, mexicana, haitiana, uruguaya, etcétera) encuentren un elemento común que permita la identificación de sus diferencias con una equivalencia, como la lucha por la superación de la pobreza, la conveniencia de unirse en el plano económico para contender en el mundo actual, la urgente atención a las poblaciones indígenas de nuestros pueblos y la lucha por el cuidado del medio ambiente, entre las más importantes.

La interioridad y la exterioridad de la identidad son dinámicas. Así como en el ejemplo anterior la identidad latinoamericana es concebida como un enriquecimiento de las identidades nacionales, el contacto cultural entre los diversos horizontes ontológico-semióticos implica una apertura radical. Un caso concreto se encuentra en el matrimonio de un hombre y una mujer que pertenecen a culturas diferentes, aun siendo éstas occidentales (aunque en estos casos se comparten elementos de un horizonte ontológico semiótico occidental). Sin embargo, el matrimonio de una persona formada en el seno de una cultura occidental –central o periférica– con una persona de una cultura originaria, implica contacto cultural, es decir, el encuentro con un HOS cuyos elementos constitutivos son radicalmente diferentes al propio.

La tarea central de la educación ambiental es trabajar en la relación de sus interpelaciones con las identificaciones primarias que derivan del horizonte ontológico semiótico. Esta vinculación de las interpelaciones de la EA con las identificaciones primarias es la llave para articular la interioridad con la exterioridad de la identidad, a fin de permitir ya el enriquecimiento de ésta, ya el contacto entre dos horizontes ontológico-semióticos. La EA interpela desde un HOS a un sujeto individual, social, comunitario, educativo… perteneciente a otro HOS con diferencias radicales. En materia de educación ambiental, esta vinculación puede ser un terreno fértil o, por el contrario,

un obstáculo que impida envíos y reenvíos simbólicos entre los HOS en contacto; es decir: esta relación puede ser la clave o un impedimento para lograr la articulación de la interioridad de las identificaciones primarias de un HOS con la exterioridad ubicada en otro HOS; puede ser la clave del éxito o significar el fracaso de una política o propuesta de la educación ambiental.

Como cierre y apertura de este capítulo se plantean las siguientes consideraciones:

1) Siguiendo la argumentación de González Gaudiano, es importante reconocer que en el campo de la EA existen discursos de distintos orígenes ideológicos; es decir, "no todas las propuestas de la educación para el desarrollo sustentable están necesariamente alineadas con el discurso de la globalización liberal consumista" (González, 2016: 119) [traducción libre]. Pero también es importante advertir que en la polémica EA-EDS entran en juego "dos proyectos político-pedagógicos separados, ambos involucrados en una disputa por la hegemonía en el campo de la educación en relación con el medio ambiente" (González Gaudiano, 2016: 119) [traducción libre]. En esta polémica se advierten, *grosso modo*, dos HOS: el de las culturas occidentales, colonizadoras y neocolonizadoras, en cuyo destructivo abuso de los recursos naturales el MAS avanza arrolladoramente sobre el MAN y el MAT, en orden a perpetuar la desigualdad social y la destrucción ambiental; y el HOS generado en el contacto cultural. Aquí las culturas originarias han tenido un papel nodal, perceptible en diversos movimientos sociales y campesinos, y de manera preclara en la relación que estas culturas establecen con el medio ambiente en territorios donde aún existen espacios importantes del MAN y donde la actividad humana se desarrolla en medios ambientes transformados que conservan su capacidad de autorregulación y reproducción. Esto es, la controversia EA-EDS está signada por los distintos HOS que actualmente libran una férrea y desigual lucha política por el futuro derrotero del mundo-mundos.

2) La categoría HOS es un instrumento teórico que permite y promueve el análisis de cuestiones fundamentales y

complejas, como el papel que cumplen las identificaciones primarias en la construcción de la relación sociedad-naturaleza en aspectos vinculados con la percepción, las formas de inteligibilidad y los estilos de emotividad.

3) El contacto cultural permite y propicia el encuentro conflictivo y desigual de distintos HOS, y posibilita la confrontación de personas pertenecientes a distintos grupos sociales. En la medida en que estos HOS entren en contacto, permiten y propician la construcción de nuevas significaciones, particularmente en términos de educación ambiental.

4) Se empieza a observar un uso productivo de esta categoría (HOS) en estudiantes del posgrado en pedagogía de la UNAM y de otras instituciones de enseñanza superior, en temáticas relativas al contacto cultural y a la educación ambiental. En esta línea es importante subrayar la importancia del contacto cultural (la mayoría de las veces no reconocido) que se produce en las sociedades latinoamericanas y específicamente en México. Necesitamos construir categorías que nos permitan simbolizar la conceptualización de este contacto cultural tanto en relación con nuestras actividades intelectuales universitarias como en relación con los más diversos ámbitos de nuestras prácticas sociales.

Bibliografía y otras fuentes consultadas

El sistema utilizado aquí para presentar las referencias bibliográficas y de otras fuentes en los casos en que no hemos consultado de primera mano fuentes primarias en su versiones originales y en sus primeras ediciones, o cuando no hemos consultado directamente otro tipo de fuentes primarias, es indicar inmediatamente después del nombre del autor la fecha de la primera edición de la obra (en algunos casos se consigna la fecha en que fue escrita la obra) o de otra fuente (como la fecha de una entrevista, de un registro de trabajo de campo, etcétera), siempre que se ha podido tener acceso a dicho dato. Esta fecha es la que se consigna en las citas del texto (salvo las excepciones del

caso), con el fin de ubicar cronológicamente al lector. Posteriormente, en el cuerpo de la ficha bibliográfica o de otra referencia, en el lugar tradicional se indica la fecha de la edición consultada o la fecha de la consulta realizada en el ciberespacio.

Bonfil Batalla, Guillermo (1988), "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Anuario Antropológico/86*, Universidad de Brasilia / Tempo Brasileiro, Brasil, recuperado el 25 de abril de 2016, de <http://ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/TeoriadelControl.pdf>.

Davies, Bronwyn, *et al*. (2012), "Becoming Selves with/in Landscapes and across Borders", en Michael Peters y Alicia de Alba Ceballos, *Subjects in Process*. *Diversity*, *Mobility*, *and the Politics of Subjectivity in the 21st Century*, Paradigm / Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Nueva York.

Cárdenas, Blanca (2014), "Construcciones culturales del sabor: comida rarámuri", en *Anales de Antropología*, vol. 48, núm. 1, pp. 33-57.

Castañeda, Carmen (2006), "La obra *México profundo* del antropólogo Guillermo Bonfil Batalla", en Brigida von Mentz (coord.), *Diccionario temático* CIESAS. *Resultado de investigaciones*, *autores y catálogo de publicaciones*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, CD-ROM.

De Alba Ceballos, Alicia (1993), *El currículum universitario de cara al nuevo milenio*, UNAM, Plaza y Valdés, México.

_____ (2007), *Currículum-sociedad. El peso de la incertidumbre*, *la fuerza de la imaginación*, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM, Plaza y Valdés (Educación), México.

_____ , *et al*. (2010), "Teoría y pensamiento educativo. Espacio académico de reflexión y debates", en *Revista Digital Universitaria*, vol. 11, núm. 2, recuperado de <http://www.revista.unam.mx/vol.11/num2/art22/int22.htm>.

_____ (2015), "El giro laclauniano y la emergencia y complejidad de la ontología del discurso", V Encuentro Internacional: Giros Teóricos. Los "puntos ciegos" de la teoría, febrero, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

De la Cruz, Oliver, y Jesús Flores Rodríguez (2016), *Reseña. La sal de la tierra*, UNAM (inédito), México.

De Sousa Santos, Boaventura (2009), *Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI, México, p. 368.

Derrida, Jacques (1966), *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*, ponencia "Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre", College International de la Universidad Johns Hopkins (Baltimore), 21 de octubre, en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989.

Gramsci, Antonio (1988), *La alternativa pedagógica*, Fontamara, Barcelona.

González Gaudiano, Édgar (2011), "La relación teoría-práctica en la educación ambiental", en Shafía Súcar (coord.), *Visiones iberoamericanas de la educación ambiental en México: Memorias del Foro Tbilisi + 31*, Academia Nacional de Educación Ambiental / Universidad de Guanajuato / Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Guanajuato, pp. 59-66.

_____ (2012), "La ambientalización del currículum escolar: breve recuento de una azarosa historia", en *Profesorado. Revista de currículum y formación del profesorado*, vol. 16, núm. 2.

_____ (2016), "ESD: Power, Politics, and Policy: 'Tragic Optimism' from Latin América", en *The Journal of Environmental Education*, vol. 47, núm. 2, pp. 118-127.

_____ , y Julio Puente Quintanilla (2010), "El perfil de la educación ambiental en América Latina y el Caribe: un corte transversal en el marco del Decenio de la Educación para el Desarrollo Sustentable", en *Pesquisa em Educação Ambiental*, vol. 5, núm. 1, pp. 27-45, 29.

Harari, Yuval (2014), *Sapiens. De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*, Debate, Madrid.

Hoyos Medina, Carlos Ángel (2016), "Teoría y teorética en pedagogía como teoría social. Investigación pedagógica. Proceso y protocolo", extracto tomado de la investigación de

tesis en pedagogía. Referente de método para un enfoque protocolar, versión borrador, pp. 25-28.

Laclau, Ernesto (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, Londres.

_____ (1993), "Discurso", en Robert Goodin y Philip Pettit (eds.), *The Blackwell Companion to Contemporary Political Thought*, Universidad Nacional Australiana, Philosophy Program.

Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe (1987), *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (2006), *La voluntad de poder*, trad. de Aníbal Froufe, Edaf, Madrid.

Pérez Arenas, David (2007), *Desestructuración de la identidad social de las maestrías en educación: desplazamiento de la formación académica*, tesis para obtener el grado de Doctor en Pedagogía, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.

Rodas, José (2016), "Los esquimales distinguen más de 30 tonos de color blanco", en *Crónicas de la Tierra sin al*, 25 de abril, en <http://cronicasinmal.blogspot.mx/2013/05/los-esquimales-distinguen-mas-de-30.html>.

Toledo, Víctor Manuel (1980), "La ecología del modo campesino de producción", en *Antropología y Marxismo*, núm. 3, taller abierto, abril-septiembre, México, pp. 35-56.

Wittgenstein, Ludwig (1999), *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso García y Ulises Moulines, Altaya, Barcelona.

Wuest, Teresa (coord.) (1992), *Ecología y educación: elementos para el análisis de la dimensión ambiental en el currículum escolar*, UNAM / Centro de Estudios Superiores Universitarios, México.

Zemelman, Hugo (2009), *Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*, Universidad de las Naciones Unidas / El Colegio de México / Instituto Politécnico Nacional, México.

INTERCULTURALIZAR LA EDUCACIÓN AMBIENTAL PARA DESCOLONIZAR EL PENSAMIENTO

Rosa María Romero Cuevas[*]
Carlos Razo Horta[**]

Introducción

A partir de reuniones convocadas por distintos organismos internacionales, el discurso ambiental ha sido un tema recurrente de la discusión académica y, por supuesto, de los medios de comunicación; en consecuencia, la educación ambiental, a pesar de ser un discurso alternativo, está actualmente determinada, en el plano epistemológico, por los conceptos y categorías fundacionales del pensamiento occidental.

En el discurso de la educación ambiental, los pueblos originarios han figurado –apenas en la última década– más como destinatarios que como interlocutores, a pesar de que en nuestras sociedades, pero sobre todo en nuestras culturas, el mestizaje es una realidad. Con todo y eso, los procesos de producción de significados abrevan tanto en la tradición occidental como en las cosmovisiones indígenas.

[*] Profesora investigadora de la Universidad Tierra Fértil para el Buen Vivir.
[**] Rector y profesor investigador de la Universidad Tierra Fértil para el Buen Vivir.

Aquí se plantea la necesidad de identificar los puntos de articulación entre la tradición occidental y las cosmovisiones indígenas contemporáneas, en particular de las mesoamericanas.

La necesidad de la articulación entre la cosmovisión occidental y las cosmovisiones indígenas constituirá la educación ambiental intercultural como una contribuyente del sistema de pensamiento descolonizador.

Crisis civilizatoria

Los tiempos de crisis son tiempos de grandes oportunidades para pensar, replantear, reconstruir o construir proyectos y transformaciones culturales.

Una de nuestras primeras tareas es comenzar a reconocer los postulados falsos que esta civilización asume como verdaderos, y, correlativamente, formular las preguntas que hoy tienen pertinencia frente a los grandes problemas que la humanidad enfrenta en la actualidad.

¿Cuáles son los retos de nuestro tiempo?

Desde nuestro punto de vista, una tarea fundamental es la reconstrucción del saber mediante la comprensión del entramado dialéctico que constituye el sistema ambiental; es necesario explicar las relaciones que las distintas culturas establecen con los ecosistemas en que se asientan, dilucidar cuál es la naturaleza de estas relaciones y cuáles son las cosmovisiones que producen, dando lugar a culturas que pueden ser depredadoras o colaboradoras.

Asimismo, es imprescindible indagar qué tipo de concepciones y prácticas se desarrollan en las relaciones con la técnica: si la admiten como un medio de adaptación a la vida, o como un medio para acabar con la vida, tal y como lo estamos presenciando en la hora actual.

También es necesario revisar y discutir otros dos temas: *a)* las relaciones comunales del poder y la dominación con la

subordinación o la emancipación –y viceversa–, y la política de la diferencia, la cual involucra el principio de unidad en la diversidad; y *b)* la relación del ser humano consigo mismo, para entender los procesos que dan lugar a la pérdida del sentido de vida, del principio del placer de vivir, del gozo estético, lo que es síntoma del empobrecimiento de la espiritualidad humana, empobrecimiento que da lugar a sociedades enfermas incapaces de amar, crear y soñar.

Muchas de las certezas que teníamos han ido desapareciendo o ya no nos sirven; pero tampoco están a la vista soluciones que provengan de alguna cultura o de alguna de las instituciones: todos parecen padecer el mismo mal. Necesitamos nuevos puntos de referencia; el marco de referencia tradicional nos resulta asfixiante y obsoleto.

Esto es así porque lo que está en crisis es la cosmovisión de la moderna sociedad occidental y el modelo económico que ha producido. Su tecnología industrial altamente consumidora de energía y depredadora de ecosistemas y seres humanos, fue concebida por un tipo de ciencia cuya pretensión era el dominio… tanto de la naturaleza como de nuestra manera de vivir.

De esta suerte, las actuales condiciones ambientales de nuestro planeta fueron ocasionadas por un estilo de desarrollo en que se articulan al menos los siguientes aspectos: una irracional explotación de los procesos naturales; enormes desigualdades en la distribución social de la riqueza, y un deterioro creciente de las formas de convivencia y comunicación de nuestras sociedades.

Esta crisis de civilización es también la crisis de las verdades universales que nos impusieron el colonialismo y el neocolonialismo.

Una de esas verdades universales es el famoso mito de la modernidad, el cual fabricó una serie de falsas e innecesarias dicotomías: desde luego entre modernidad y tradición, entre cultura oral y cultura escrita, entre el saber cotidiano de los pueblos y el saber institucional o dominante.

Para enfrentar estas falsas oposiciones, necesitamos comprender la situación humana en la hora actual, una comprensión que dé nuevamente sentido a nuestra vida y preserve nuestra rica herencia natural.

Desde este enfoque podemos advertir las graves limitaciones conceptuales y metodológicas que padecemos a la hora de formular nuevas preguntas o de dar nuevas respuestas.

El momento mismo en que vivimos nos impide ir más allá de los límites que nos imponen nuestras creencias y supuestos culturales. Vivir en la incertidumbre es difícil; sin embargo, la ruptura de nuestras creencias es lo único que puede dar lugar a la transformación que hoy consideramos imposible; sólo la renuncia a nuestros supuestos, y el cuestionamiento de los fundamentos de la cultura occidental dominante, nos permitirán avanzar hacia un nuevo momento civilizatorio y a la humanización de la vida.

Estamos hablando de una cuestión vital, de la cada vez más urgente necesidad de romper con las creencias y supuestos culturales en los que fuimos formados, para dar lugar a una nueva civilización.

Interculturalización del campo ambiental

El campo de los estudios ambientales se encuentra en proceso de construcción y articulación desde las diferentes disciplinas, miradas y, necesariamente, cosmovisiones.

Entre las razones que justifican tal proceso cabe destacar las siguientes: el agotamiento del modelo de racionalidad instrumental característico de la modernidad –del modelo que determinó un tipo vinculación ser humano-cultura-ecosistema que dio lugar a crisis ambientales de gran envergadura–; el surgimiento de formas de racionalidad alternativa, y la recuperación de saberes tradicionales.

Una nueva perspectiva de la problemática ambiental –una que parta de una concepción compleja del ambiente, sistémica, abierta y dialogante con otras cosmovisiones– sólo será factible sobre la base de una revisión crítica de las formas y procesos de conocimiento que condujeron a las visiones excluyentes de la cultura occidental, es decir, a visiones que dejaron de lado saberes y experiencias de gran valor para sustentar relaciones solidarias y responsables entre los seres humanos, y entre éstos y la diversidad ecosistémica.

El deterioro acelerado del medio ambiente está estrechamente relacionado con la crisis de la razón occidental. La educación ambiental –surgida de la razón occidental– no podrá cumplir sus cometidos mientras no incorpore, plenamente, las cosmovisiones de los pueblos: los saberes, conocimientos y tecnologías, la ética y la estética que han conseguido mantener una relación con el entorno basada en formas de ser comunitarias, las cuales son a un tiempo formas de ser y de pensarse en el mundo y con el mundo; en un mundo que, sobra decirlo, es un lugar distinto al de la razón occidental.

Sin embargo, el discurso ambiental no ha podido liberarse de la tutela del pensamiento occidental; de ahí que siga viendo a los pueblos indios como destinatarios y no como interlocutores. Por ejemplo, da por hecho que "la cultura occidental se ha impuesto a través de los miles de cauces de penetración cultural que nosotros poseemos, lo que 'de facto' está contribuyendo a un fenómeno generalizado de destrucción de las culturas originarias" (Novo, 1995: 66). Si tal "destrucción generalizada" es cierta, ¿cómo explicar la permanencia obcecada de la identidad indígena aun en los casos en que ésta es separada de la tierra propia, tradicionalmente considerada casi como única generadora de identidades indígenas?

Enrique Leff, un gran pensador cuya amplia propuesta no termina de cerrar la brecha entre "ellos" y "nosotros", escribe al respecto que

> los pueblos indios están reconstituyendo sus identidades en un proceso que no solo recupera su historia y su memoria, sus valores y sus costumbres y sus prácticas tradicionales, sino que les plantea la necesidad de reconfigurar su ser frente a la globalización económica (Leff, 2000: 46).

Desde luego, es importante reconocer que Leff destaca que esta reconstrucción de identidades confluye en un "encuentro del ser complejo".

Esto nos muestra que es necesaria la interculturalización del campo ambiental y de la educación ambiental.

La educación intercultural se propone establecer un diálogo pedagógico, libre de dominio, entre portadores de culturas distintas. Sin embargo, el programa dialógico se establece a

partir de los supuestos epistemológicos y de los valores de la razón occidental, con lo cual, contradictoriamente, la acción educativa, pensada para disminuir las asimetrías, conserva una asimetría de origen.

Interculturalizar la educación ambiental significa incorporar las cosmovisiones no occidentales al discurso pedagógico, pero no solamente como contenidos curriculares y recursos didácticos, sino también, y quizás principalmente, como fuentes de reflexión filosófica y de desarrollo epistemológico.

Educación ambiental y educación intercultural aparecen, entonces, como dos programas de acción pedagógica vinculados pero diferenciados por los contenidos del entorno en que tienen lugar. Así, la educación ambiental se verifica en un entorno definido principalmente por las relaciones de las sociedades con la naturaleza, mientras que la educación intercultural se lleva a cabo en un entorno definido por las relaciones de las sociedades entre sí, en un ámbito simbólico de producción cultural y de definición de identidades. En los dos entornos la presencia del conflicto –entre las personas y la naturaleza, y entre las diferentes culturas– es relevante.

Obviamente ambos discursos pedagógicos se intersectan; por ello la educación ambiental es también –o debiera ser– educación intercultural, y viceversa; la educación intercultural es educación ambiental en última instancia –o debería serlo.

Siguiendo a Morin (2002) y a Maturana (2009), esta distinción –y su intersección– es algo que tiene lugar en el plano del observador; es un constructo analítico propuesto para leer la realidad –concebida como totalidad compleja– en que se efectúan las relaciones educativas.

Para el desarrollo de ambos campos es conveniente realizar un trabajo de identificación y desarrollo teórico de las zonas en que se intersectan la educación ambiental y la educación intercultural.

La zona de intersección tiende a agrandarse conforme los discursos teóricos de ambos procesos avanzan en la construcción de sus respectivos sistemas de estudio y en la práctica congruente de los sujetos de acción pedagógica.

Ya que tanto la interculturalidad como el ambientalismo constituyen campos emergentes viables solamente en la medida en que consigan transitar de la parcelación científica a la construcción de aproximaciones sistémicas y complejas a la realidad, para ambos campos y para su posible y deseable confluencia, la dimensión ética es vital.

Como señala Honoré:

> Se trata de un movimiento que proviene del exterior en términos de saberes, contenidos, políticas, esto es, de elementos externos al sujeto, los cuales son por éste interiorizados con base en estrategias que permiten resignificar todos estos elementos, a fin de que sean enriquecidos y superados, para posteriormente ser exteriorizados bajo nuevas formas y modalidades (Honoré, 1990: 145).

Se trata de reconstruir dos mundos teóricos. ¿Están ambos mundos articulados? ¿Se trata de la misma propuesta pedagógica, pero con acentos distintos? ¿Conducen el ambientalismo y la interculturalidad al mismo horizonte utópico?

Conviene expandir la mirada y considerar los antecedentes teóricos de ambos campos; parece que un ambientalismo intercultural se hace posible cuando se desecologiza la educación ambiental. Lo mismo ocurre en sentido inverso: una interculturalidad ambientalista es viable en la medida en que se desantropologice la educación intercultural.

Es necesaria una crítica de las disciplinas que han hegemonizado las dos propuestas pedagógicas. Es muy importante considerar los flujos de energía y materia y los procesos de diferenciación de la cultura; lo que proponemos es comprender cómo ambas realidades –la energía y la cultura– confluyen en lo humano; y de qué modo las superposiciones de tal confluencia pueden ser pensadas, enseñadas, aprendidas, para ayudar a que las personas consigamos ser felices.

Modernidad y fragmentación del mundo

La fragmentación analítica del mundo ocurrió en los siglos XVI y XVII con la laicización del universo y la desacralización de la

tierra; una y otra dieron lugar a la ciencia moderna y a sus portentosas derivaciones tecnológicas.

La razón occidental inicia entonces una colonización armada del pensamiento, una expansión planetaria cuyo centro de irradiación intelectual es Europa y cuya concreción tecnológica se produce en un puñado de países del hemisferio norte, con Estados Unidos a la cabeza.

Como lo advirtió Nietzsche a principios del siglo XX, tal colonización del pensamiento ha terminado por convertirse en una serpiente que se muerde la cola: el mandato divino en el mito original: "Henchid la tierra y sojuzgadla", es hoy la razón esgrimida para volcar los aterradores productos de la tecnología bélica estadounidense y europea.

A la parcelación científica de lo cognoscible, el ambientalismo y la interculturalidad responden con la reintegración compleja de la realidad, a la vez externa e interna. Para Enrique Leff, la complejidad ambiental conduce a la "reconstitución de identidades a través del saber":

> Aprender a aprender la complejidad ambiental entraña una reapropiación del mundo desde el ser y en el ser; un reaprehender más profundo y radical que el aprendizaje de las "ciencias ambientales" que buscan internalizar la complejidad ambiental dentro de una racionalidad en crisis. En este sentido, el saber ambiental retoma la cuestión del ser en el tiempo y el conocer en la historia; del poder en el saber y la voluntad de poder, que es un querer saber (Leff, 2000: 11).

En la misma tesitura, Panikkar apunta hacia la interculturalidad:

> La alternativa, si así queremos llamar a este esfuerzo por describir la interculturalidad, no debe renunciar ni a la razón ni a la voluntad, sino solamente superar toda idolatría. La vía media se abre al darnos cuenta de la función y poder del mito al lado del papel imprescindible pero no exclusivo del logos en el hombre. A esto lo he llamado la *nueva inocencia*. [...] el meollo de la filosofía intercultural [es] buscar caminos de interculturalidad [...]. Ya dijimos que éste es el lugar del diálogo (Panikkar, 2000: 22).

La educación ambiental y la educación intercultural, como propuestas pedagógicas, tienen raíces milenarias; a pesar de

ello, son campos emergentes. Surgen en territorios disciplinarios separados pero que, sin embargo, tienden a aproximarse. En sus desarrollos recientes, ambas comparten el horizonte utópico de la humanización plena.

En su origen, si cabe fecharlo en la segunda mitad del siglo XX, la educación ambiental y la educación intercultural aparecen como disciplinas ajenas, con apenas algunos puntos de contacto.

La educación intercultural ha transitado en México por políticas de integración y asimilación de pueblos y culturas. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, esta política obedece a dos ideas que los europeos se formaron en sus labores de conquista y colonización: la imagen de la superioridad de su cultura sobre las dominadas, y la visión de que la diversidad cultural y biológica constituye un problema. Esta forma de pensar el mundo es parte de los procesos que dan lugar a la globalización, con su tendencia a homogenizar a través del mercado y que ocasiona graves daños a los ecosistemas y a la vida humana.

Asimismo, la imposición del español como idioma oficial enfatiza la europeización y genera la invisibilidad de las otras culturas. Aquí se ponen cara a cara dos matrices culturales, dos cosmovisiones: la de la civilización occidental y la de los pueblos mesoamericanos. La primera de ellas enfatiza la racionalidad instrumental y la promesa del progreso ilimitado; la segunda, la pertenencia del ser humano a la naturaleza.

Se hace caso omiso de las lenguas que son sinónimo de conocimiento: conocimiento del mundo desde el territorio que se habita, conocimiento de la biodiversidad y de la relación con lo otro.

Desde nuestra perspectiva, las lenguas contienen y expresan el pensamiento producido por un pueblo: su sistema filosófico y la comprensión del entorno que le rodea.

La década de 1990 fue marcada por las demandas y reivindicaciones de los pueblos indígenas; ello dio lugar al modelo de educación intercultural, cuyo peligro fundamental es constituirse en una suerte de bilingüismo; se requiere no sólo traducir la lengua sino responder a los retos que representan la comprensión de la otredad, las éticas y epistemologías indígenas, en condiciones de dignidad y equidad dialógica.

Por su parte, la Conferencia de Estocolmo (1972) y las Grandes Orientaciones de Tbilisi (1976) dan nacimiento a la educación ambiental y sugieren que los gobiernos orienten su política de desarrollo a acortar las distancias que separan a los países industrializados de los del Tercer Mundo, pero sin cuestionar ni la industrialización ni el desarrollo.

En el terreno de la interculturalidad, la antropología posterior a la segunda guerra mundial se pregunta si se conseguirá un orden mundial mediante la dominación de un solo país que imponga su modo de vida a todos los demás, o bien por algún otro procedimiento que no prive al mundo de la riqueza de sus diferentes culturas.

En el camino de la relativización cultural, el primer paso es advertir la diversidad, aunque para pensarla se recurra a la ciencia, y aunque para eliminar la peligrosidad potencial del otro se recurra a la tecnología educativa.

> La solución del antropólogo es la unidad en la diversidad [...]. La antropología puede ayudar también en la educación en su sentido más amplio. Puede proporcionar material para que desaparezcan estereotipos potencialmente peligrosos de otros pueblos. [...] La antropología puede influir de muchas maneras, directas e indirectas, sobre la opinión pública en direcciones científicamente correctas y prácticamente sanas (Kluckhohn, 1949: 290-291).

Los distintos puntos de partida de la educación ambiental y la educación intercultural tienen consecuencias pedagógicas no sólo en los contenidos del currículo sino también en los sistemas educativos, en la noción misma de educación y en el perfil del educador.

En ambos casos predomina el esquema de transmisión-recepción, con un educador responsabilizado de conseguir que sus educandos usen correctamente los recursos naturales y sean tolerantes con los otros porque son diferentes.

Ambos objetivos conservan la noción de la superioridad de la especie en su variante cultural civilizada; el educando es objeto y no sujeto de su formación, y la relación educativa es unidireccional: tiene un carácter de instrucción y no propiamente de educación.

Por otra parte, del mismo modo en que a la educación ambiental se le han querido imponer los ecosistemas como objeto de estudio, la educación intercultural ha sido vista como propuesta pedagógica para los indígenas.

Si bien el conocimiento de los ecosistemas puede formar parte de la educación ambiental, en este campo el objeto de estudio y el sujeto de acción pedagógica no están restringidos a los métodos y contenidos de la ecología.

Lo mismo ocurre con la educación intercultural: el conocimiento de la diversidad cultural y de las determinaciones étnicas puede formar parte del campo, pero sus métodos, su objeto de estudio y el sujeto de acción pedagógica no están restringidos por la antropología.

Es necesario para ello identificar los obstáculos epistemológicos que dificultan la intersección de los dos campos.

Desde nuestra perspectiva, esa confluencia puede construirse a través de una serie de aproximaciones sucesivas, todas reales y legítimas: identificar las trayectorias históricas, caracterizar conceptualmente y examinar, desde la perspectiva teórica de la totalidad compleja las zonas de intersección entre la educación ambiental y la educación intercultural, para extraer las consecuencias pedagógicas de la confluencia o aislamiento de ambos campos emergentes.

La intersección de la educación ambiental con la educación intercultural tiene consecuencias pedagógicas, particularmente en la formación del educador ambiental intercultural.

La articulación de ambas puede encontrarse en su horizonte utópico, que es el bien común; así la confluencia tendría un gran soporte social, ya que sus aportaciones podrían ser una incesante y poderosa acción que iría agrandando la intersección de educación ambiental y educación intercultural.

Por otra parte se reconoce que se ha agudizado un sentido de emergencia social –en ambas vertientes: la que apunta al surgimiento y la que apunta a la urgencia– en el quehacer de la educación ambiental intercultural; por ello no es posible esperar a que estén a punto los procedimientos de la intersección.

La materia y el logos existen solamente en el terreno incierto donde nos encontramos y nos reconocemos tentativamente los humanos. A la intersección de lo ambiental y lo intercultural habría que añadir una tercera dimensión: la tensión entre lo social y lo político; y una cuarta dimensión: la curvatura del espacio-tiempo, la espiral que nos hace volver a mirar lo que fuimos porque seguimos siéndolo.

Asistir a la muerte de las verdades universales es también asistir a la muerte del colonialismo mental que tanto daño nos ha hecho. Desde ahí podemos partir de lo que verdaderamente somos, con nuestras potencialidades y limitaciones, recuperando en lo posible todo lo que ha sido el saber tradicional, el conocimiento de nuestras realidades ecológicas, con un doble propósito: reconciliar el contexto ecológico con el contexto cultural, y rescatar lo que llamamos espiritualidad.

Es preciso recuperar esas fuerzas que son la pasión, la ilusión, los sueños, y perderle el miedo a las utopías, porque son también energías que nos permiten preservar un margen de dignidad en este mundo.

Movimientos indígenas y educación ambiental

Por su parte, los movimientos indígenas están reivindicando sus territorios como la base física, cultural y espiritual de su existencia; y están reivindicando sus formas diferenciadas de relación con la naturaleza. Ello pone de manifiesto la trascendencia de conocer y dialogar con distintas cosmovisiones; es decir, se requiere un enfoque intercultural de la educación ambiental; esto pone de realce la importancia de la diversidad biológica y cultural en la construcción de ambientes.

Los bosques y las selvas tropicales, así como los ecosistemas en los que ha evolucionado y se reproduce esta biodiversidad, no solamente constituyen reservas naturales; también son territorios habitados por diversas culturas que han configurado sus identidades, cosmovisiones y estilos de desarrollo aprovechando y transformando su riqueza natural.

Por consiguiente, la participación de la población local en la gestión de los procesos naturales se ha legislado y legitimado en los últimos años; ha sido reconocida como condición *sine qua non* de las políticas ambientales, y como un derecho de los pueblos a beneficiarse de su patrimonio natural.

El artículo 8 del Convenio sobre la Diversidad Biológica establece la necesidad de la conservación *in situ* como una prioridad, y en el apartado 8j) se específica el imperativo de que los gobiernos rescaten, valoren y promuevan los conocimientos, prácticas e innovaciones que utilizan los pueblos indígenas del mundo para la conservación de la biodiversidad; y se enfatiza la necesidad de establecer mecanismos para garantizar el reparto justo de los beneficios derivados de dichos conocimientos.

Por otra parte, el Capítulo 26 de la Agenda 21 pone énfasis en el reconocimiento y fortalecimiento del papel de las comunidades indígenas en la consecución de los objetivos de la sustentabilidad.

La lucha por la libre determinación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas incorpora la reivindicación de formas diferenciadas de relación con la naturaleza.

América Latina ha protagonizado una de las fases más progresistas de esta lucha, donde a la par con levantamientos sociales y de reivindicación se están forjando modelos de conservación y aprovechamiento sustentable de la biodiversidad; la contraparte de ello es la necesidad del sistema económico dominante, altamente depredador, de conservar "reservorios" de diversidad biológica, ya que estos constituyen fuentes sustantivas de servicios ambientales y bancos potenciales de riqueza para la industria biotecnológica; para el capitalismo, los pueblos indígenas sólo cumplen el papel de "cuidadores"; como tales deberán entregar sus territorios cuando el capital los reclame, sin obtener un reparto justo de los beneficios.

El anhelo de los pueblos indígenas de ser sujetos de su propio destino –su aspiración a una territorialidad que garantice el espacio material para el desarrollo de su cultura, y a ejercer formas propias de organización social y política; la reivindicación de sus propias lenguas y de sus sistemas de creencias y de conocimientos; la defensa de su derecho a definir estra-

tegias propias para la satisfacción de sus necesidades, y su empeño en que se reconozcan sus sistemas normativos; su reivindicación del derecho al uso y disfrute material y simbólico de sus territorios, con la totalidad de los procesos naturales y culturales– es un anhelo compatible con los principios de la educación ambiental.

Se requiere por tanto una política adecuada a la acción indígena; una política concebida desde la interculturalidad y el diálogo entre todos los pueblos originarios; una política donde la diversidad sea motivo de armonía, respeto, igualdad y justicia.

Necesitamos pues dar respuesta a dicha problemática y generar un nuevo *ethos* latinoamericano; necesitamos consolidar una visión autónoma de la cultura y de la propia realidad, con miras a construir un proyecto histórico donde las formas de conocimiento de la civilización occidental sean cuestionadas…, hasta que ella se encuentre en condiciones de dialogar en términos de equidad con otros saberes construidos desde otras perspectivas de la vida y el mundo.

La homogeneización de la cultura, y la imposición de un discurso propio de la colonización, se han convertido en obstáculo para la solución de los actuales problemas de la humanidad.

Los complejos ecosistemas naturales y culturales han sido ignorados, y aún se considera válido un estilo de vida depredador y excluyente que subordina la relación cultura-naturaleza a urgencias mercantilistas, dejando en los ecosistemas y en el tiempo la estela de su camino devastador y sin retorno.

Se trata, en realidad, de empezar a construir nuevas cosmovisiones, nuevos mundos-ambientes, y ello implica una reflexión epistemológica e incluso ontológica, ética, estética y hermenéutica sobre problemas hasta hace poco no considerados.

Este nuevo campo enfrenta múltiples retos; el hecho de que todavía se encuentre en gestación explica que a la fecha no se hayan producido concepciones institucionalizadas ni consensuadas, y que aún se esté ante un abanico de enfoques teórico-metodológicos que intentan dar cuenta de su naturaleza y alcances; ante un abanico de acciones y proyectos de muy diversa orientación que no buscan o no logran aún articularse y construir programas sustentados por criterios básicos comunes. Más allá de límites y carencias, la riqueza de

esta pluralidad de esfuerzos representa un valioso sustento para emprender, con mayores fundamentos en el intercambio de experiencias, el diálogo intercultural como método para la búsqueda de soluciones.

Hacia la construcción de la educación ambiental intercultural para descolonizar el pensamiento

La educación ambiental intercultural puede potenciar, a través de la construcción de nuevas concepciones, las formas de relación entre los seres humanos, y entre ellos y el entorno, de modo que los esfuerzos encaminados de la perspectiva ambiental e intercultural estén presentes en todas las actividades humanas. Dicha educación deberá influir principalmente en las concepciones de formación de los sujetos y en las maneras de abordar el estudio y el conocimiento de los contextos culturales en los que éstos se mueven.

La tarea no es fácil; la educación ambiental intercultural tendrá que buscar y encontrar las estrategias adecuadas para enfrentar algunos retos centrales, los más importantes de los cuales son, quizá, los siguientes: dotar de un nuevo sentido a la formación del sujeto psíquico, social y epistémico, y conformar un proyecto que incorpore la diferencia, es decir, un proyecto abierto al diálogo intercultural.

En ese sentido, la herencia de esos lenguajes debe ser recuperada, reconstruida, para que nosotros en estos tiempos de crisis ambiental podamos pensar y pensarnos en/con/sobre/desde nosotros y los otros.

Se trata de un proceso pedagógico que nos interpela. Desde esta pedagogía las voces acalladas serán audibles, lo que significa deconstruir los procesos que tornaron invisible su existencia.

Se trata, en suma, de gestar el pensamiento ambiental intercultural a través de estrategias conceptuales orientadas a la construcción de un nuevo pensamiento, de una nueva civilización guiada por principios de valoración de la diversidad ecológica, la diversidad cultural y la equidad social.

Bibliografía

Honoré, Bernard (1990), *Para una teoría de la formación*, Narcea, Madrid.

Kluckhohn, Clyde (1949), *Antropología*, Fondo de Cultura Económica, México.

Leff, Enrique (coord.) (2000), *La complejidad ambiental*, Siglo XXI / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México / Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, México.

Maturana, Humberto (2009), *La realidad: ¿objetiva o construida? II. Fundamentos biológicos del conocimiento*, Antrophos, UIA / Instituto de Tecnológico y de Estudios Superiores de Oriente, México.

Morin, Edgar (2002), *El método*, Cátedra, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (1983), *El anticristo*, Alianza, Madrid.

Novo, María (1995), *La educación ambiental. Bases éticas, conceptuales y metodológicas*, Universitas, Madrid.

Panikkar, Raimon (2000), *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid.

Construir un NosOtros con la tierra. Voces latinoamericanas por la descolonización del pensamiento y la acción ambientales, de Felipe de Jesús Reyes Escutia (coordinador), se terminó de imprimir en marzo de 2018. Se tiraron 1 000 ejemplares. El cuidado de la edición estuvo a cargo de David Moreno Soto y Maribel Rodríguez Olivares. Formación de originales: Anel Valencia López.