

ENSAYO

Del antropocentrismo y el naturalismo a otras racionalidades y ontologías*

Por Ivette Vallejo y Didier Sánchez**

Introducción

Durante este año 2010 tuvieron lugar en el Ecuador distintas movilizaciones indígenas ante coyunturas como los proyectos de Ley de Minería y la Ley de Aguas, reflejando tensiones relacionadas con la expedición de normativas que reglamentan el aprovechamiento y la administración de los recursos naturales. En el pasado mes de junio, manifestantes de comunidades y pueblos indígenas se apostaron en las afueras del sitio donde se realizaba la Cumbre del Alba, en Otavalo, para hacer escuchar sus voces no alineadas con las políticas gubernamentales. Esta cumbre, curiosamente, estaba dedicada a potenciar a los pueblos indígenas y afrodescendientes en la región. Al analizar más a fondo esta conflictividad, podemos encontrar no solo intereses divergentes, sino órdenes epistémicos y ontológicos sobre lo que para los pueblos indígenas y comunidades locales es la naturaleza y sus recursos, los cuales no necesariamente coinciden con aquellos pautados por la modernidad que alinea en esferas separadas sociedad y naturaleza. La gobernanza de los recursos naturales requiere no solo de la creación de marcos legales e institucionales, y de mecanismos de participación para llegar a consensos, sino de verdaderos ejercicios dialógicos y entendimientos transculturales en los que diferentes ontologías y visiones del mundo se encuentren en una fusión de horizontes. En el presente artículo se ofrece unas pinceladas sobre esta temática.

De otras ontologías

La ontología que ha caracterizado a Occidente es la naturalista, que plantea la existencia de interioridades diferentes y materialidades análogas en la relación sociedad-naturaleza. Desde Platón y Aristóteles, el naturalismo produce un campo ontológico específico, un lugar de orden y de necesidad en el cual nada ocurre sin una causa, tanto si se refiere a una instancia trascendente, como si es inmanente a la textura del mundo. En Descartes y posteriormente en Darwin se

plantea la existencia de un *continuum* material, con poca diferenciación entre la parte física de los humanos, en relación con las demás entidades del mundo natural. No obstante, se concibe una interioridad nítidamente diferenciada que distingue a los humanos de los no humanos a partir del alma, la conciencia reflexiva, la subjetividad o el lenguaje. A diferencia del pensamiento occidental, en el que se han mantenido las dualidades materia-espíritu, así como cultura-naturaleza, en otras sociedades contemporáneas no hegemónicas y, en su mayoría preferentemente situadas dentro de relaciones neo-coloniales, tienen continuidad todavía preceptos contrarios al naturalismo.

Desde la expansión colonial europea en los siglos XV y XVI y posteriormente en el XIX, conforme se conquistaban y anexaban territorios y espacios, se producía el encuentro con pueblos diversos, con formas de interacción socioambiental extrañas para Occidente, debido a la forma en que concebían sus relaciones con plantas, animales y fenómenos cosmológicos. En la contemporaneidad, con la expansión de los modelos de desarrollo mercantiles basados en la explotación de los recursos de la naturaleza, han proseguido procesos de irrupción en los preceptos y cosmovisión de pueblos originarios, a la par que se invisibilizan los/sus modelos culturalmente específicos de la naturaleza y de la construcción de los ecosistemas.

Como ha descrito ampliamente la etnología y, más recientemente, la antropología de la naturaleza y la ecología política, muchos pueblos permanecen indiferentes a la división sociedad-naturaleza o naturaleza-cultura. A diferencia de las ontologías occidentales modernas, que establecen una separación estricta entre el mundo biofísico, el humano y el sobrenatural, en las ontologías y modelos locales, en muchos contextos no occidentales, se conciben vínculos de continuidad entre estas tres esferas expresados en símbolos y rituales y plasmados en relaciones sociales, que se diferencian del tipo moderno capitalista (Escobar, 2000).

En sociedades de Suramérica, Norteamérica, Liberia y Asia suroriental se conciben elementos de materialidad y de interioridad, análogos a los humanos, en el mundo natural (totemismo). En estos lugares se confiere a plantas y animales atributos antropomórficos como la intencionalidad y subjetividad o afectos, así como características sociales como jerarquía, estatus,

* La primera parte de este artículo se publicó en la *Revista Letras Verdes* número 7. Disponible en: www.flacso.org.ec/html/libros.php?id_tipo=005&campo=TODO

** *Ivette Vallejo Real*: Máster en Antropología Social y PhD en Ciencias Sociales-Estudios comparados de las Américas. Profesora asociada del Programa Estudios Socioambientales de FLACSO-Ecuador.

Didier Sánchez: Biólogo especialista en manejo de áreas protegidas, Máster (c) en Estudios Socioambientales, FLACSO-Ecuador.



ENSAYO

códigos éticos, entre otros (Descola, 2002; Lévi-Strauss, 1962a). Así también en otras sociedades se conciben interioridades semejantes y materialidades diferentes (animismo), atribuyendo a humanos y no-humanos la posesión de una interioridad similar. Los animales y plantas son figurados como personas dotadas de alma, lo que les permite comunicarse con los humanos, y en varios pueblos indígenas amazónicos se cree que los no humanos llevan una existencia social idéntica a los hombres (Descola, 2002).¹ De esta manera, en los pueblos que tienen concepciones totémicas se encuentra continuidad entre naturaleza y cultura, segmentada por el repertorio denotativo de la naturaleza que sirve de referente para la organización social.² En sociedades marcadas por el animismo, la naturaleza se halla englobada por la cultura.

Como revelan las ontologías descritas, la naturaleza no existe como esfera de realidades autónomas para todos los pueblos. No se ubica a humanos y no humanos en dos ámbitos ontológicos separados, algo propio del pensamiento dualista y del naturalismo. Al contrario, la naturaleza forma un gran *continuum* de socialidad. Así, bajo la tierra y bajo las aguas, se abren universos habitados, paralelos a los que existen en la superficie, que son concebidos como similares a los humanos y sus formas de vivir en sociedad (Descola, 1996). En las cosmologías amazónicas, por ejemplo, no se ve a la naturaleza como una realidad exterior que los seres humanos ordenan, transforman y transfiguran, sino que se los concibe como si fueran poseedores de algunos atributos de la humanidad y de las leyes que los rigen. La mayor parte de plantas, animales y fenómenos meteorológicos se conciben como personas dotadas de alma y vida autónomas.³ El comportamiento humano atribuido a los seres de la naturaleza es una manera en la que se explica la complejidad de los fenómenos de la biosfera. La antropomorfización de plantas y animales está en la base del pensamiento mítico y en los códigos metafóricos (Descola, 1996). Con ellos se puede establecer relaciones de intersubjetividad a través de conductas rituales y mágicas que permiten la eficacia simbólica en el shamanismo y en las distintas formas de socialización de la naturaleza, como son las prácticas de cacería, pesca y el manejo de bosques en general.

Del buen vivir y la tierra sin mal

Para varias sociedades no ancladas en los referentes occidentales del naturalismo, la finalidad principal del

buen uso de la naturaleza no es la acumulación de objetos de consumo, sino la obtención de un estado de equilibrio que definen como el “buen vivir”: *sumak kawsay* para los kichwas andinos y amazónicos, *suma qamaña* para los aymaras en el mundo andino, *shiir waras* en lengua shuar y achuar *chicham*. Al mencionar la convergencia entre estas categorías no se busca idealizar a esos pueblos o considerarlos, como Rousseau, bajo la visión del “buen salvaje”, más cercanos a la naturaleza, ya que existen, de hecho, situaciones en la contemporaneidad en que comunidades locales y pueblos originarios, al haber incorporado prácticas no sostenibles en su relación con la naturaleza, ponen en riesgo su propia subsistencia y continuidad cultural.

En el caso de los pueblos andinos se han enfatizado, entre otros, mecanismos de cohesión social y reciprocidad, en los cuales interviene el ser recíprocos con la naturaleza, el otorgar “pagos” como forma de agradecimiento a la madre tierra (*pachamama*), lo que permite a la vez mantener relaciones que aseguren la vida y alimentos.

La visión del *sumak kawsay*, término usado por el pueblo kichwa de Pastaza, en la Amazonía ecuatoriana, establece la necesidad de vivir en armonía entre los *ayllus* y con la naturaleza en todas sus expresiones: *sacha*, *allpa* (selva/tierra), *yacu*, *jita* (agua, lagunas, ríos), *huaira* (viento), *aicha* (animales), *supai* (espíritus). La armonía se logra cuando se ejercita solidaridad entre los *ayllus*, cuando se respeta y aprende de los padres, abuelos, *yachacs* y los espíritus del bosque. Vivir bien es también mantener y conservar los bosques sin contaminación, con abundancia de plantas y animales, con ríos y lagunas limpias y ricas en diversidad de peces, con buena tierra para cultivar y producir alimentos para la generación actual y la de los hijos. La base del equilibrio es la familia ampliada que trasciende del *ayllu* a la naturaleza, conformada por tierra, bosques, agua, aire, dioses y espíritus (Vacacela y Landázuri, 2005).

Al concepto de buen vivir se suman otros como el de “tierra sin mal”, entendida como el conjunto de ecosistemas, tierra fértil, aire y agua limpios, y con diversidad de flora y fauna. Tiene varias dimensiones, una tierra fértil, productiva, pura y limpia, conceptuada en los principios del *sumak allpa* (kichwa), o en el pensamiento mítico del pueblo tupí-guaraní concebido como *yvymparae*, o “tierra sin mal, prodigiosa, donde el maíz crece solo, y los hombres son inmortales”, concebido como “lugar privilegiado donde la tierra produce por sí misma sus frutos y donde no hay muerte”, o el espacio utópico *tekoha* que para los guaraní es “un monte preservado, poco perturbado, reservado para la caza, la pesca, la recolección de miel y frutos silvestres”, es decir un espacio tierra, libre de la acción intrusiva de los seres humanos.⁴

¹ Los kichwas de Sarayaku (Pastaza, Ecuador) perciben el mundo dividido en el *cai pach*, *jahua pacha* y *ucu pacha*. El primero es la tierra de la superficie donde se reside; los dos segundos son mundos en donde hay plantas, animales y personas al igual que en el primero. “Hay pueblos bonitos que están allá abajo, hay árboles, lagunas y montañas” (testimonio de Sabino Gualinga, tomado de Chávez et al. 2005: 45).

² Cabe recalcar que el totemismo ha estado más presente como institución en pueblos indígenas de Australia, Estados Unidos y África; no tanto en países de América del Sur.

³ Al respecto, Descola (1996) describe que los achuar conciben a plantas y animales como personas (aents) dotados de un alma (*wakan*).

⁴ Este pensamiento tupí-guaraní se extiende desde Brasil y Venezuela hasta Argentina y Bolivia, conforme lo han descrito algunos antropólogos como Bartolomé Meliá (1986) y Heléne Clastres (1993).

Si en la visión occidental la naturaleza y los seres humanos han sido considerados en oposición, en un esquema sujeto-objeto, y la naturaleza ha sido conceptualizada como recurso a ser utilizado, controlado, poseído, dominado y manejado, o más recientemente “protegido” por la humanidad desde planteamientos ecologistas, en otras sociedades, la relación seres humanos-naturaleza se concibe en una dimensión sujeto-sujeto. Algunos aspectos de la naturaleza están cargados de fuerza y energía, algo alusivo al *mana* concebido por los pueblos de la Melanesia, como espacios cargados de sacralidad. Ciertos elementos están marcados por la existencia de espíritus tutelares que animan un objeto natural, como un árbol, una vertiente, un cerro, pero que también regulan y restringen el acceso y aprovechamiento de ciertos recursos. Existen así determinadas prescripciones para relacionarse con determinados espacios y ecosistemas.⁵

Desde América a la Polinesia, en las concepciones de los pueblos originarios se antropomorfiza la naturaleza, al pensarla de forma análoga al mundo humano. Se representan las fuerzas, las realidades invisibles de la naturaleza como sujetos, dotados de conciencia de voluntad, que se comunican entre sí y con los seres humanos. Por analogía, las causas y las fuerzas que regulan el mundo no humano (naturaleza) o el mundo humano (cultura), revisten atributos sociales; es decir, se presentan como seres dotados de conciencia, voluntad, poder e inclusive conflicto. No obstante, también de forma complementaria y opuesta se plantea la naturalización de la acción humana, en la magia (Godelier, 1974), o en la forma en que ciertos pueblos toman como referente la diversidad del mundo natural y la distinción entre especies biológicas, para pensar la vida social (Lévi-Strauss, 1962b), lo que fundamenta el establecimiento de reglas, conductas, prescripciones alimentarias y rituales.

Se concibe la naturaleza por encima de sus apariencias materiales, habitada por sujetos ideales que personifican fuerzas invisibles y poderes misteriosos. Sea a través de analogismos o a través de metáforas y metonimia, estos preceptos han generado también la base para criterios axiológicos y el establecimiento de normas de comportamiento y relación con el mundo natural. Al adquirir una conducta intrusiva e irrespetuosa con la naturaleza, se piensa que los espíritus tutelares de la selva, la tierra y los ríos se van, afectando los

⁵ Para los kichwas amazónicos, espíritus importantes son *Amazanga* (espíritu del bosque) y *Nunguli* (espíritu femenino, dueña de la tierra, madre de la yuca, dueña de la arcilla para fabricar cerámica), *Tzumi* (espíritu del agua), y entre ellos existe una vinculación ecológica profunda (ver Chávez et al., 2005). Para los achuar, el *Nunki* es una especie de espíritu tutelar de los huertos, gracias al cual las mujeres adquieren el conocimiento y práctica de la horticultura, y ante quien se es recíproco con cánticos mágicos *anent* para lograr eficacia simbólica y conseguir buenos y diversos productos alimenticios.

⁶ En la visión de los kichwas la extracción de petróleo de la Amazonía daña la selva; para este pueblo no hay forma de sacar el petróleo sin dañar la selva. La selva se seca, se queda vacía y se van los animales (ver Chávez et al., 2005).

recursos y, por tanto, entenderíamos, la biodiversidad.⁶

Conclusiones

Es importante repensar críticamente las relaciones entre sociedad y naturaleza en el mundo contemporáneo, a partir de la apelación a la ecología de la diferencia, a la construcción de racionalidades ecológicas alternativas fundamentadas sobre el análisis respetuoso de modelos culturales de la naturaleza, cosmologías y ontologías que puedan aportar y contribuir a relaciones de mayor equilibrio con el mundo natural. En otras palabras, significa pensar más allá del paradigma de la modernidad y el naturalismo y buscar nuevos paradigmas frente al programa modernidad/colonialidad. Como plantea Escobar (2005), “no solo hoy otros mundos son posibles, sino que otros mundos siempre han existido y han sido posibles”.

Al contrario de la visión que percibe la naturaleza subordinada a lo social, transformada en recurso a ser controlado y administrado, como se expresa en una gama de conflictos socioambientales, en otras sociedades los ámbitos social, económico y natural forman un todo, en el cual no es posible pensar lo natural como ámbito autónomo a lo social y a lo espiritual, y viceversa. Deberían estas lógicas por tanto considerarse no solo para discurso o reflexión sobre la otredad, sino ser incorporadas en la formulación de marcos legales y en el diseño de las políticas públicas relacionadas con el ambiente.

Referencias bibliográficas

Chávez, Gina, Rommel Lara, María Moreno (2005). *Sarayaku: el pueblo del cenit- Identidad y Construcción Étnica*. Quito: CDES y FLACSO.

Clastres, Heléne (1993). *La tierra sin mal: el profetismo tupí guaraní*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Descola, Philippe (1996). *La Selva Culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya Yala.

Descola, Philippe (2002). *Antropología de la Naturaleza*. Lima: IFEA.

Escobar, Arturo (2000). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”. En *Antropología del Desarrollo*, 169-218, Andreu Viola, editor. Barcelona: Paidós.

Escobar, Arturo (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: ICANH.

Godelier, Maurice (1974). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México: Siglo XXI.

Lévi-Strauss, Claude (1962a). *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

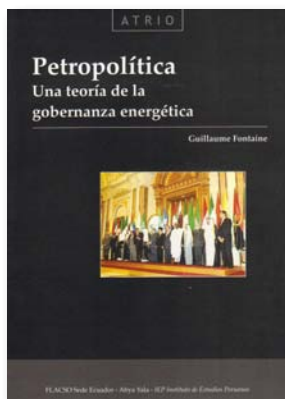
Lévi-Strauss, Claude (1962b). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Meliá, Bartolomé (1986). *El Guaraní conquistado y reducido: Ensayos de Etnohistoria*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.

Vacacela, Rosa, y Ximena Landázuri (2005). *Caminando por el sendero del SumacAllpa*. Quito: Abya Yala.



RESEÑA DE LIBROS



Petropolítica: una teoría de la gobernanza energética

Autor: Guillaume Fontaine

Año de publicación: 2010

En este libro se expone la creciente dependencia a los hidrocarburos en América Latina y el Caribe, en particular en los países andinos. Ante esta preocupante constatación, se entrega algunas claves para salir del callejón sin salida; en particular, se muestra que el paso a un modelo de desarrollo “post-petrolero” implica pensar, más allá de las consecuencias ambientales de esta dependencia, en los factores exógenos y endógenos que explican ciertas características de las sociedades latinoamericanas contemporáneas, tales como la evolución de la demanda interna de energía, el rol del petróleo y el gas en la integración regional, y la evolución de los precios en los mercados internacionales.

Guillaume Fontaine propone analizar las políticas energéticas como resultado de las interacciones entre Estado, sociedad y economía. De esta manera, el lugar central de la acción pública no le corresponde a la sociedad civil -como lo propone la teoría crítica- sino al Estado; sin embargo, se advierte que la eficiencia de las políticas energéticas no dependerá tanto del voluntarismo propio de los modos verticales de regulación de aquellas interacciones, como de la adaptación del Estado mediante modos específicos de gobernanza.

El texto está disponible en La Librería de FLACSO-Ecuador.



ONG y Estado: participación, rivalidad y cooperación en la gestión ambiental

Autora: Tania Dávila

Año de publicación: 2010

En este libro se analiza las oportunidades y desafíos en torno a la propuesta de una gestión ambiental participativa. Tania Dávila estudia el caso de la subcuenca del río El Ángel, en la provincia del Carchi, Ecuador, donde ha ocurrido un interesante proceso de mutación en la dinámica de los procesos participativos en los últimos 15 años, al pasar de una participación liderada por la sociedad civil, específicamente ONG, hacia una participación asistida y fomentada por el Estado.

La investigación de Dávila se encuentra dividida en cuatro capítulos. En el primero se presenta el marco teórico que guía la investigación, para lo cual se hace un acercamiento a la racionalidad ambiental y la democracia participativa. En el segundo capítulo se discute la institucionalidad de los principales actores en el área de estudio: ONG y municipios, y sus prácticas democráticas y clientelares en el contexto de la gestión ambiental. En el tercer capítulo, a través de un análisis conceptual de las generalidades y principios de cuencas hidrográficas, se explican las razones por las cuales el área de estudio se define como tal. Finalmente, en el cuarto capítulo del análisis se recogen las conclusiones del estudio.

El texto está disponible en La Librería de FLACSO-Ecuador.



Desafíos del Derecho Ambiental ecuatoriano frente a la Constitución Vigente

Autores: Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental (CEDA)

Año de publicación: 2010

El Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental (CEDA), con el apoyo de varias organizaciones de cooperación internacional, presenta esta publicación como resultado del ciclo de Foros “Desafíos del Derecho Ambiental Ecuatoriano frente a la Constitución Vigente” realizados en abril y mayo de 2010, en Quito, durante los cuales un colectivo conformado por varias organizaciones de la sociedad civil, analizó y discutió los efectos, las oportunidades y los desafíos que presenta la Constitución del Ecuador.

Dentro de estas actividades, se buscó, además, generar propuestas que permitan hacer efectivos los derechos ambientales plasmados en el nuevo texto constitucional.

La publicación recoge tres documentos de análisis en torno a tres temas: el régimen constitucional de biodiversidad, patrimonio natural, ecosistemas frágiles y recursos naturales; el régimen constitucional de los recursos naturales no renovables; y los derechos y garantías constitucionales. El texto en versión digital está disponible en la página web del CEDA, en donde se encuentran también otras publicaciones sobre el tema.

Disponible en la página web del CEDA: www.ceda.org.ec