

Construcciones culturales sobre el clima y el cambio climático¹

Cultural constructions on climate and climate change

Danis Cueto Vanegas²
Universidad La Gran Colombia

DOI: <http://dx.doi.org/10.15648/am.30.2017.5>

RESUMEN

Este artículo constituye un recorrido teórico por uno de los problemas contemporáneos de la antropología: El clima y el cambio climático. El riesgo frente a estas amenazas futuras sugiere echar un vistazo a los saberes, observaciones y conocimientos de las comunidades locales y pueblos originarios como estrategia para mitigarlos. Conocer las construcciones teóricas acerca de lo que se ha denominado antropología del habitar, así como el caso del saber ancestral del pueblo Nasa en Toribío, Cauca, para predecir el clima y el tiempo atmosférico es el interés del presente trabajo.

Palabras clave: Clima, Cambio climático, Antropología.

ABSTRACT

This article constitutes a theoretical journey through one of the contemporary problems of Anthropology: climate and climate change. The risk from future threats caused by the effects of climate change suggests looking at knowledge, observations and knowledge of local communities and indigenous peoples as a strategy to mitigate them. Know them constructions theoretical about what is has called anthropology of the living, as well as the case of the know ancestral of the people Nasa in Toribio, Cauca, to predict the climate and the time atmospheric is the interest of the present work.

Keywords: Climate, Climate change, Anthropology.



Cita de este artículo (APA): Cueto, D. (2017). Construcciones culturales sobre el clima y el cambio climático. *Amauta*, 15(39), 55-69. <http://doi.org/10.15648/am.30.2017.5>

Recibido: Febrero 7 de 2017

Aceptado: Mayo 12 de 2017

- 1 Este artículo constituye el edificio teórico de una investigación mayor: Ciclos naturales, ciclos culturales: conocimientos y saberes tradicionales de los muiscas del cabildo de Bosa frente al cambio climático, adscrito al grupo de investigación Educación y Pedagogía de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad La Gran Colombia.
- 2 Profesor adscrito a la Unidad de Investigaciones de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad La Gran Colombia. revistaeducador.grancolombiano@ugc.edu.co

Introducción

El cambio climático está afectando los ciclos naturales de todas las latitudes, la vida de las plantas y animales se enfrentan a modificaciones climáticas nuevas difíciles de determinar. El riesgo de las amenazas naturales se hace más patente revelando la fragilidad de la vida humana. Las técnicas y las metodologías de la ciencia contemporánea aciertan cada vez menos en sus presagios climáticos y muchas personas mueren. Por ello, se hace necesario echar un vistazo a los saberes, prácticas, observaciones y conocimientos que tienen las comunidades primitivas acerca de la naturaleza, puede ayudar a predecir con mayor certeza los efectos del cambio climático.

De antiguo existen estos saberes. En realidad, son indicadores naturales de todo tipo: sonoros, visuales, olfativos, etc., que emanan del medio biótico y alertan a las comunidades indígenas de las variaciones de las condiciones del clima y con estos saberes y predicciones han podido, desde siempre, orientar sus faenas agrícolas, ganaderas y domésticas, así como también sortear inteligentemente los riesgos ante las amenazas naturales.

Metodología de revisión

Uno de los problemas contemporáneos de la antropología tiene que ver con la práctica humana del habitar.

Pensar en el habitar aviva el viejo debate antropológico de la relación naturaleza y cultura atizada por las nuevas comprensiones provenientes de la antropología ecológica y la ecología política. De esta manera, construir el edificio teórico sobre el tema del habitar significa explorar las concepciones teóricas de Claude Lévi-Strauss (1964), expresadas en el pensamiento salvaje, la ontología de Philippe Descola y Palsson (1996), el radicalismo fenomenológico de Tim Ingold (1993), las comprensiones de Delgado, Cornetta y Díaz (2014) y la ecología política de Arturo Escobar (2011). También es explorar el estudio etnográfico realizado por Ramos, Tenorio, & Muñoz (2011), con el pueblo Nasa de Toribío, Cauca.

Análisis

Las reflexiones ontológicas del filósofo y etnólogo francés Philippe Descola (1996) se sitúan en el proyecto que iniciara su director de tesis Claude Lévi-Strauss sobre la dicotomía entre naturaleza y cultura. Esta ha sido la fuente alrededor de la cual distintas antropologías se han acercado para tomar decisiones epistemológicas sobre el quehacer científico del antropólogo. Descola y Palsson (1996) cuestiona el dualismo naturaleza-cultura y propone un “nuevo paisaje antropológico multidimensional” (p.106) al considerar que el relativismo cultural posee un principio universal en el que existe solo una naturaleza, vista esta

a través del catalejo del relativismo cultural es la fuente de ordenamientos simbólicos singulares que necesitan de unos modos de identificación, modos de relación y modos de categorización.

La tesis central que Descola explora en *Construyendo Naturalezas: Ecología simbólica y práctica social*, es que existen patrones generales con los cuales los seres humanos construyen las representaciones sobre su medioambiente físico y social. Las cosmovisiones de los pueblos siempre han predicado el dominio de lo humano pero también aceptan que existe otra realidad objetivada como los no humanos, por lo tanto la objetivación social de los no humanos, ya opere por inclusión o exclusión social, no se puede separar de la objetivación de los humanos; ambos procesos están directamente animados por la configuración de ideas y prácticas de la que cada sociedad extrae sus conceptos del propio ser y de la otredad (Descola, 1996, p.107).

Descola (1996) cree que cuando los miembros de una comunidad son incapaces de expresar con claridad los principios elementales de sus propias convenciones culturales, acuden a un conjunto básico de patrones subyacentes que organizan las relaciones entre los humanos y los no humanos. Estos principios básicos a juicio de Descola no son universales sino simples propiedades de objetivación de

las prácticas sociales, vale decir, representaciones de la vida real inmersas en un conjunto de relaciones menos diversas. Esta objetivación social humana y no humana está estructurada por una clasificación ontológica: animismo, totemismo y naturalismo y modos de: identificación, relación y categorización que le permiten a Descola presentar unas variaciones y combinaciones entre estas (Descola, 1996).

Los modos de identificación expresan la frontera entre lo humano y lo no humano. El animismo, por ejemplo, otorga a los seres naturales disposiciones y atributos sociales; según Descola no explotan las relaciones diferenciales entre especies naturales para dar a la sociedad un orden conceptual, sino que más bien utilizan las categorías elementales que estructuran la vida social para organizar en términos conceptuales las relaciones entre los seres humanos y las especies naturales (Descola, 1996, p.108). En cambio, en los sistemas totémicos los no humanos están ausentes de las sociedades, existen así dos dominios separados de lo no humano: en el primero se objetiva a través de la clasificación totémica y el segundo a través del sistema animista. El naturalismo es el modo de identificación occidental y el más familiar para nosotros, por eso, los sistemas totémicos y animistas los consideramos falsos y muy distantes de nuestra forma de comprender el mundo. Descola consi-

dera que el naturalismo es la creencia que la naturaleza existe, ciertas cosas deben su existencia a ella y su desarrollo se debe a un principio ajeno a la voluntad humana, está presente en todas las cosmovisiones occidentales desde Platón. El naturalismo posee un dominio ontológico en el que nada ocurre sin la voluntad de Dios o de un principio inmanente.

Pero el animismo, totemismo y naturalismo son sistemas ontológicos, abstractos, que se explicitan a través de múltiples identidades características de los grupos humanos y no humanos. Estas identidades son significativas en tanto son diferenciadas y están mediadas por un tipo de relación que manifiestan los diferentes estilos y valores que se hallan en la *praxis* social. Los modos de relación que caracterizan las realidades ontológicas son para Descola: Rapacidad, reciprocidad y protección. La reciprocidad es un principio de equivalencia entre lo humano y lo no humano, tan característico en las cosmovisiones de los indios tucanos del oriente colombiano, tanto los unos como los otros comparten la biosfera. Descola (1996), afirma que los intercambios internos se organizan a partir de devolverle a los no humanos la energía que se ha perdido en la procura del alimento, especialmente durante la caza. Este intercambio recíproco contribuye con el equilibrio del cosmos. La rapacidad es la forma de relación de los jíbaros del oriente del Ecuador

y el Perú; también consideran, como los tucanos, a los no humanos como personas; están ligados a ellos por lazos de consanguinidad pero no poseen con estos una red de intercambios. En este tipo de relación los no humanos tratan de vengarse chupando la sangre de las mujeres y de los niños o castigan a los cazadores excesivos con la mordedura de una víbora. En la relación de protección los humanos y los no humanos se perciben en dependencia de reproducción y bienestar a través de unas pocas especies domésticas de animales y plantas que están vinculados a los humanos de manera singular o colectiva. La protección no es mutuamente beneficiosa sino que implica una serie encadenada de acontecimientos ontológicos asimétricos, así afirma Descola (1996), el sistema de protección puede involucrar un sistema de relación que implica una forma de reciprocidad y también de rapacidad.

Descola (1996), propone dos modos de categorización de las realidades ontológicas de las diferentes cosmovisiones: Un esquema metafórico y un esquema metonímico. Estos se mezclan produciendo combinaciones específicas: el esquema metafórico clasifica a través de semejanzas morfológicas o analógicas; entre tanto, el esquema metonímico lo hace por propiedades o por uso. Todas estas proposiciones hipotéticas conducen a Descola a proponer unas combinaciones entre humanos y no humanos

denominados variaciones. En las variaciones animistas, Descola encuentra que los tres modos de relación: reciprocidad, rapacidad y protección, se hacen presentes, pues la reciprocidad es una forma de inversión de la rapacidad y define esos sistemas animistas en los que las relaciones entre los humanos y no humanos, son alimentados por un intercambio constante de servicios, almas, alimentos o vitalidad genérica (Descola, 1996, p.115). Entre tanto, el sistema de relación de protección en el sistema animista raras veces se hace presente. En las variaciones totémicas la relación entre lo humano y lo no humano son dicotómicas, se producen una serie de signos que clasifican lo uno y lo diferencian de lo otro. Así que las relaciones de rapacidad, reciprocidad y protección son también dicotómicas. En las variaciones naturalistas existe una relación entre la humanidad y la naturaleza pero no entre lo humano y lo no humano; la relación de rapacidad se refleja en la idea que la naturaleza es cada vez menos un principio autónomo de desarrollo. Por último, la reacción a la apuesta de construir naturaleza desde una ecología simbólica supera la dicotomía entre naturaleza-cultura, material e inmaterial o lo humano y lo no humano ofrece una manera diferente de comprender la relación social entre lo uno y lo otro. Es decir, existen otras maneras diferentes, multidimensionales, de comprender la objetivación de lo no humano pero también la dicotomía clásica que iniciara Lévi-Strauss (1964).

Por su lado, T. Ingold, propone que las formas del paisaje no solo se reconocen por el patrón de las huellas que el hombre ha dejado a lo largo del tiempo, sino que también estas son improntas que surgieron en el mismo movimiento que produce el pie para dejar huella. Entonces, “*taskscape*” no es otra cosa que escuchar el entorno de intervención humana sobre el espacio a lo largo del tiempo. El paisaje y el “*taskscape*” presuponen la presencia de un agente que observa y escucha, el “*taskscape*” debe ser poblada con seres que son agentes que recíprocamente actúan hacia atrás en el proceso de su propia vivienda. En otras palabras, existe no solo como actividad sino como interactividad (Ingold, 1993, p.167).

La temporalidad es otro de los conceptos centrales en la obra de Ingold. “La temporalidad no es cronología a diferencia de la historia, y no es historia en contraposición a la cronología” (Ingold, 1993, p.163). No es un sistema de intervalos de tiempo ni de los eventos que han tenido lugar, tampoco es una serie de eventos que pueden ser fechados en la línea del tiempo; “tanto el tiempo y la historia están involucrados en una relación eterna de oposición: el tiempo es el escenario habitual de los caprichos de la historia” (Ingold, 1993, p.163). El concepto de temporalidad de Ingold no entiende la oposición clásica entre tiempo y espacio sino que se inscribe en la idea de un tiempo y una historia diferente: El tiempo social.

La temporalidad como tiempo social es la fusión de las experiencias humanas. “Fusiona la experiencia de quienes, en sus actividades, llevan adelante el proceso de la vida social. Tomados en conjunto, estas actividades constituyen lo que llamaré el “taskscape” (Ingold, 1993, p.167). Por último, afirma que el paisaje no es espacio; el espacio pone el acento en la forma, es decir en el cuerpo y no en la función de la criatura vital. El espacio es una realidad material que está por fuera de la experiencia de la vida, es de orden natural. El orden de la naturaleza del espacio es explicar, en tanto el orden del paisaje es implicar. La esencia del paisaje es vivir las relaciones con los otros y a través de vivir en ella el espacio se convierte en una parte de nosotros, tal y como somos una parte de otra parte, lo que pasa por su componente humano es otro componente humano (Ingold, 1993, p.165). Finalmente, la re-conceptualización que hace Ingold del paisaje y la temporalidad lo conducen a proponer el “taskscape”. La clave conceptual paisaje-temporalidad, afirma Ingold (1993), es inherente al patrón de actividades de la vivienda, el paisaje se relaciona con el “taskscape”.

En *El forrajero Óptimo* la tesis de Ingold (1996) parte del supuesto que el cazador y recolector humano, además de ser una especie de hombre económico, también es una especie de *forrajero óptimo*. El hombre económico ejerce su razón en la esfera de la inte-

racción social, y al hacerlo avanza en cultura o civilización, contra el fondo de una naturaleza intrínsecamente resistente. En cambio, la racionalidad del forrajero óptimo es ubicada en el corazón mismo de la naturaleza, mientras que el dominio específicamente humano de la sociedad y la cultura es visto como fuente de un sesgo normativo externo que puede ser casusa de que el comportamiento se desvíe del óptimo. Ingold (1996) se opone a la tendencia de la “ecología humana evolucionista” neodarwinista, pues esta considera que el comportamiento forrajero de los cazadores y recolectores humanos, igual que el de sus equivalentes no humanos, es entendido como la aplicación en contextos ambientales específicos de reglas o decisión. Es decir, a través de “algoritmos cognitivos” que operan como reglas de decisión. La idea de los “algoritmos cognitivos” es central en la tesis de Ingold y la asumen a diferencia de la “ecología humana evolucionista”, como la fuerza y utilidad con la que los cazadores y recolectores humanos logran adquirir sus recursos” (Ingold, 1996, p.12). Concluye que la “ecología humana evolucionista” enfrenta el problema de entender la morfología y el comportamiento surgidos a través de una historia de relaciones entre los organismos y el medioambiente, como lo requiere una perspectiva realmente ecológica, entonces, es imposible atribuirlos a una especificación de diseño anterior que se importa al contexto ambiental

de desarrollo (Ingold, 1996). Ahora bien, si la naturaleza es el teatro de los forrajeros primitivos y la cultura la del hombre económico quiere decir que la dicotomía a la cual se refiere Philippe Descola (1996), entre naturaleza y cultura, sigue siendo también preocupación de la “ecología humana evolucionista”.

Las preocupaciones del antropólogo inglés Gregory Bateson publicadas en una compilación de los artículos, que había logrado a lo largo de 35 años de trabajo intelectual, bajo el nombre de *Pasos hacia una ecología de la mente*, son bien interesantes. Bateson (1991), cree que la ecología es el estudio de la interacción y la supervivencia de las ideas y programas en circuito; esta como la interacción que logran los seres vivos con el medio físico, es todo un sistema interconectado por un conjunto de ideas; piensa y se comunica con otros sistemas que también transmiten y comunican “diferencias”, vale decir, ideas en una relación constante. Desde la preocupación de la comunidad académica de Hawai sobre el deterioro del ambiente en esta región del pacífico, Bateson (1991) cree encontrar las raíces de la crisis ecológica planetaria: El avance tecnológico, el crecimiento de la población y la comprensión errada de la relación hombre-ambiente. Bateson (1991), propone trece consideraciones teóricas que se han de tener en cuenta para que las amenazas actuales puedan enfrentarse con inteligencia.

Sobresalen aquellas medidas circunstanciales que se han tomado pero que en últimas, dejan intactas las causas profundas de la perturbación ambiental; el progreso tecnológico; el incremento de la población y los errores del pensamiento y de las actitudes de la cultura occidental frente al ambiente. Por ello, propone como requisito para superar el desequilibrio ambiental, controlar el flujo de la población, uso inteligente de las tecnologías y nuevas formas de comprensión del ambiente por parte de los gobiernos. Ello implica aceptar la idea que “vivir no es la única manera humana posible. Es concebiblemente cambiante” (Bateson, 1991, p.521).

La ecología saludable de Bateson (1991) es “un sistema único de ambiente combinado con una civilización humana elevada, en la cual la flexibilidad de la situación vaya a la par con la del ambiente para crear un sistema complejo y dinámico, abierto para incorporar el cambio lento de características básicas” (p.527). Civilización humana elevada y flexibilidad son dos conceptos centrales en la definición de ecología saludable. Esta:

Parte de una nueva tecnología para la explotación de la naturaleza o una nueva técnica para la explotación de otros hombres y permite el surgimiento de una nueva civilización. Aquella, se refiere, como su nombre lo indica, a cierta libertad e interconexión de las variables que

componen el sistema de la ecología saludable, pues “las variables que deberían ser flexibles han sido inmovilizadas, en tanto que otras, que deberían ser comparativamente estables, cambiando solo con lentitud, se dejaron crecer sin control”. (Bateson, 1991, p.531)

Una civilización elevada debe contener todo lo necesario, tiene que haber diversidad en la civilización y tiene que engranarse con la energía del sol; sin duda la energía térmica ha permitido avances técnicos y con los avances actuales, sospechaba Bateson en 1972, es poco probable que un mínimo número de la especie humana terminara usando esta energía. La flexibilidad se expresa en una ecología de las ideas, o lo que es lo mismo en las apuestas teóricas de Bateson, una ecología de la mente. Cualquier sistema que transmita diferencias también transmite ideas. Bateson utiliza el término “mente” para referirse a cualquier unidad que complete el procesamiento de información y funcione a través del ensayo y el error.

Ahora bien, a más de cuarenta años de la propuesta de Bateson de una ecología saludable, sus inquietudes siguen vigentes, no porque la comprensión de la relación hombre-ambiente hayan seguido al pie de la letra sus preocupaciones, sino porque no fueron atendidas y el planeta se ha deteriorado hasta límites que ni el mismo Bateson pudo imaginar. Su idea de un retorno

al saber subterráneo y soterrado sigue siendo una respuesta a la crisis actual del modelo dominante, las bases filosóficas sobre las que se sustentó la humanidad industrial ponen aún más en riesgo la vida de la humanidad, lo que hace pensar que su ecología de la mente no deja de ser más que la desnaturalización de una forma de vivir la vida cambiante. Por último, nuestra fe en el progreso colapsó, la escasez de recursos y el aumento de la población se ha duplicado desde que Bateson habló de ecología saludable. Para 1970 la población mundial solo alcanzaba a 3.700 millones de habitantes, hoy bordeamos la cifra de 7.000 millones; seguimos actuando con la misma impunidad sobre el mundo natural; le cambiamos el nicho a otras especies y, ante la escasez de agua, seguimos lavando el carro con agua potable. Ante la resequeidad de los suelos, la tala de árboles se hace presente en la construcción de mega avenidas. El aire se hizo más pesado, enrarecido y contaminado aumentando el número de enfermedades de origen respiratorio. La contaminación antropogénica rompió el equilibrio natural y hoy nos enfrentamos a los más grandes retos en aras de conservar nuestra propia supervivencia y la de las futuras generaciones, lo cual solo es posible si tomamos conciencia del daño y el deterioro que le hacemos a nuestro lugar común.

Gian Carlo Delgado, investigador de ciencias y humanidades de la UNAM,

expone la tesis que los cambios que el ser humano está provocando en el planeta debido a las dimensiones y ritmos que ha adquirido el metabolismo social o el uso de materiales y de energía y de generación de desechos por parte del sistema de producción imperante, están transformándolo (Delgado, 2014) y se expresa en lo que se ha denominado cambio climático. La principal causa de este es la quema de combustibles fósiles utilizados en la producción de energía y la movilización del transporte, sin embargo, Delgado encuentra que la actividad agrícola-ganadera y el cambio de uso de suelo, también contribuyen poderosamente con el cambio climático. Por ello, propone otras formas de producir alimentos, pero en un sentido más amplio, crear territorialidades para la vida, con memoria histórica y preservación de la diversidad cultural (Delgado, 2014, p.13). Estas nuevas condiciones planetarias están produciendo lo que Delgado denomina “metabolismo social” propio del sistema capitalista de producción que crece y se acelera conforme lo hacen los ciclos ampliados de producción-circulación-consumo, en sí sustento de la acumulación de capital; proceso que ya amenaza no solo la preservación de los bienes comunes sino la vida misma en sus diversas expresiones, al menos tal y como la conocemos (Delgado, 2014, p.38). Tres sólidos argumentos utilizan Delgado para defender su tesis:

El territorio constituye la fuerza productiva y es, además, el principal escenario donde se desarrolla la vida. Este no es homogéneo, por lo tanto, las relaciones sociales de producción y el grado de desarrollo de las fuerzas productivas que se desarrollan en él son heterogéneas. El sistema de producción capitalista reconoce tal dinámica y hace de los recursos naturales, escasos en algunos territorios y abundantes en otros, condiciones variables de rentabilidad de los recursos naturales. Aunque la idea de la acumulación originaria de capital, a partir de la disolución de la propiedad colectiva, es muy simple, lo cierto es que para Delgado es la génesis estructural del sistema de producción capitalista, pues el despojo de estos territorios acrecienta la acumulación y ahonda las desigualdades entre los expoliados y los expoliadores. Este proceso de expoliación se ha complejizado a lo largo del tiempo y en el espacio, ordenando funcionalmente el territorio, creando así la organización y la planeación capitalista: producción, circulación y consumo, siempre disímil, pues mientras el campo se torna dependiente de productos manufacturados del ámbito urbano, este último lo es abrumadoramente de lujos crecientes de recursos naturales provenientes del primero (Delgado, 2014, p.18).

El segundo argumento pasa por el hecho que la tierra, en el modo de producción capitalista, es el principal objeto de producción, lo cual supone

que esta es el principal móvil de los procesos de acumulación de capital. La compra y venta de tierra supera la forma sencilla y ahora el negocio se centra en la compra de extensiones de más de mil hectáreas por países como China, Estados Unidos, Corea del Sur, etc.; detrás de este impulso se encuentran grandes multinacionales como Dole, Chiquita, Nestlé, entre otras. Delgado (2014) reconoce que la apropiación del territorio por parte de países que los colonizan también se ve reflejada en la apropiación del agua por parte de las industrias embotelladoras y la apropiación de tierras por parte de la actividad minera no-energética. Los dos argumentos anteriores conducen a Delgado a afirmar que el cambio climático actúa sobre el espacio geográfico y estas nuevas dinámicas producen territorialidades diferentes alteradas por las acciones antropogénicas. Así las $\frac{3}{4}$ partes de las áreas habitadas del planeta han sufrido perturbaciones por los seres humanos, mientras se ha perdido alrededor del 20 % de los bosques, la superficie cultivada ha aumentado en 466 % alcanzando ya la tercera parte de la superficie terrestre (Delgado, 2014, p.28). La contaminación de las aguas, el aire y los suelos son las nuevas dinámicas sobre las cuales hace presencia el cambio climático. En el territorio, las emisiones de gases efecto invernadero y los usos del suelo influyen en la propia distribución de los ecosistemas y en los lujos de energía y materiales presentes, en tanto que los

procesos de adaptación y mitigación del cambio climático solo pueden expresarse como modificaciones de los patrones del uso del suelo a múltiples escalas temporales y espaciales (Delgado, 2014, p.29).

El estudio etnográfico realizado por Arturo Escobar, además de constituir una práctica etnográfica local, también es muy revelador: Constituye una oda a esa región —que Escobar no se cansa de repetir— de selva tropical lluviosa, pero también es un grito desenfrenado desde la resistencia que surge en el lugar, el Chocó, contra la homogeneizante globalización occidental, la colonización capitalista nacional e internacional, el desplazamiento forzado, los conflictos entre las empresas y las comunidades negras e indígenas, la pobreza, el abandono y el desarraigo “Invisibilidad nacional e internacional, autodiscriminación sin razón, racismo inminente, mucha corrupción, minas llenas de oro y platino, reyes en la biodiversidad”. Escobar entiende que la “Ecología Política” es el estudio de los conflictos de distribución ecológica, estos se presentan por el control sobre los recursos naturales. Desde esta perspectiva teórica, se presenta como tesis central del trabajo de la referencia, que los conflictos de distribución cultural han sido creados cuando se privilegia culturalmente el modelo capitalista de la naturaleza (por ejemplo, la plantación) sobre el modelo de ecosistema agroforestal diverso y local, enfocado no solo hacia

un único “producto” y hacia la acumulación de capital (Escobar, 2011, p.74).

Naturaleza, desarrollo, identidad y sistema de redes son los núcleos explorativos que utiliza Escobar para sustentar sus tesis. Los colonizadores, como los grupos étnicos e indígenas del Pacífico colombiano, están integrados en un mundo globalizado. Estos se movilizan en contra de los efectos destructivos de la globalización, en tanto aquellos en defensa del desarrollo. Pero ambos, son sujetos históricos de culturas, economías y ecologías particulares; productores particulares de conocimiento; compromiso de individuos y colectividades con el juego de vivir con los paisajes, con los seres vivos y no vivos, y de manera particular entre sí (Escobar, 2011, p.66). Cuando se analiza el fenómeno desde la “Ecología Política” se supera la posición unilateral de cada una de las partes, bien sea la del colonizador, el capitalista, o la de los grupos minoritarios con economía de autosubsistencia. Es decir, se supera la observación de la mitad del retrato para comprender la magnitud de la fotografía.

Comprender la totalidad de la fotografía implica coexistir con la diferencia colonial. Las luchas desde el lugar (el Pacífico Colombiano), tienen, según Escobar, una estrecha relación con el cuerpo, la cultura y la economía. El lugar es la fuente de construcción de

cultura e identidad pues hay una personificación y un apoderamiento del lugar que ningún ser humano puede negarse, lo cual se puede evidenciar a través de las prácticas más apersonadas e incrustadas de la existencia social y ecológica (Escobar, 2011, p.65). Por ello, propone para comprender la diferencia colonial, un esquema de “La ecología política de la diferencia” que integre las diversas economías, ambientes y culturas. Escobar es consiente que los debates sobre el post-desarrollo y la colonialidad han abierto la puerta para que las luchas de los grupos locales en defensa de sus territorios, identidades, cultura y ambiente, así como sus economías locales, puedan también ser vistas como formas alternativas de producción, denominadas como “configuraciones alternativas decoloniales de la naturaleza”, la economía y la cultura.

Así las cosas, la colonialidad no es un abstracto universal, sino el lugar donde la diversidad puede ser pensada como un proyecto universal, donde se vuelven cruciales las preguntas de lenguajes y conocimientos (Escobar, 2011, p.72). La colonialidad, entonces, señala dos procesos paralelos: la supresión sistemática de los conocimientos y las culturas subordinadas (el encubrimiento del otro) por la modernidad dominante, y en el encuentro verdadero, el surgimiento necesario de conocimientos particulares moldeados por esta experiencia, que tiene, por lo menos, el potencial de

convertir los lugares de articulación en proyectos alternativos y de permitir una pluralidad de las configuraciones socio-naturales (Escobar, 2011, p.73). La dependencia de los habitantes del Pacífico colombiano al modelo euro-nacional y capitalista dominante en Colombia y occidente ha suprimido conocimientos y culturas locales; ellos han asumido otros conocimientos y prácticas que no eran propios y las han integrado a la producción de nuevos conocimientos sobre la naturaleza, a través de un proceso de hibridación que no se ha detenido.

Por último, Catherine Ramos, Ana Delia Tenorio y Fabio Muñoz en *Ciclos naturales, ciclos culturales: percepción y conocimientos tradicionales de los nasas frente al cambio climático en Toribío, Cauca, Colombia* proponen echar un vistazo a los saberes, prácticas y observaciones de las comunidades primitivas, pues la observación y conocimiento de la naturaleza pueden predecir de manera más acertada los desastres naturales, aunque los efectos del cambio climático global también despisten sus presagios (Ramos, Tenorio & Muñoz, 2011, p.248). Los autores señalan que previamente al tsunami en Indonesia en 2004, mientras los turistas contemplaban en la playa el espectáculo de los peces muertos, los indígenas moken y urok lawai, habitantes de las costas tailandesas, se retiraron hacia las tierras altas. Estos saberes sobre la naturaleza son necesarios hoy porque

los impactos del cambio climático, además de escapárseles a los ojos de los científicos, serán cada vez más temerarios y la vida de las sociedades humanas más frágiles ante el riesgo de amenazas más grandes.

Según los autores, las predicciones del clima van desde la creencia ancestral de las cabañuelas y señales naturales hasta indicadores astronómicos, zoológicos y botánicos. Los guambianos, por ejemplo, creen que el canto ensordecedor de las ranas *tuk-tuk*, indican que las lluvias se avecinan; en el Perú y Bolivia, los indígenas suben todos los 24 de junio a las altas montañas a observar las estrellas, si estas son pequeñas y poco nítidas indican que la época seca se alargará, mientras que si son grandes y nítidas las lluvias se acercan. Estos indicadores son señales de todo tipo: sonoras, visuales, olfativas, etc., que emanan del medio biótico y alertan a las comunidades indígenas de las variaciones de las condiciones del clima; con estos saberes y predicciones pueden orientar sus faenas agrícolas. El cambio climático está afectando los ciclos naturales de todas las latitudes; la vida de las plantas y animales se enfrentan a modificaciones climáticas nuevas, por ello serán las comunidades, en estrecha relación con la naturaleza, indígenas, campesinos, afroamericanos, pueblos autóctonos de América, África, Asia y Oceanía, quienes darán cuenta de estos, pues solo ellos tienen los conocimientos sobre los ciclos de

la naturaleza (Ramos, Tenorio & Muñoz, 2011, p.251).

Ahora bien, el trabajo de la referencia es una interesante perspectiva de cómo el pueblo nasa de Toribío, Cauca, comprende el clima y el cambio climático a través de su cosmogonía, sus prácticas y sus observaciones. Después de un recorrido por el espacio geográfico y la cosmogonía nasa, equilibrio entre lo frío y lo caliente, los autores exponen los diferentes indicadores que tienen los nasas para predecir el clima. Estos son verdaderos observadores de la naturaleza, sus señales para predecir el clima van desde presencia de animales y la coloración del cielo hasta el canto de los animales y coloración de la luna; los nasas están muy atentos a estos indicios para tomar sus decisiones frente a los cultivos, los viajes y todas aquellas actividades mediadas por la influencia por el clima.

Cuando las hormigas salen al aire libre, cuando salen las lombrices, caen las mariposas en el fogón, o cuando la luna está pálida, blanca, son señales que sirven a los nasas para anticipar las lluvias; pero cuando el cielo está despejado y anaranjado o cuando el arco iris aparece sobre las montañas, hacia el páramo, o el pájaro chocolatero ríe es porque el verano está próximo. Los indicadores naturales sirven a los nasas para comprender los ciclos naturales y entender los ciclos culturales; así la tumba, rosa y quema se

realizan entre junio y julio, mientras que se siembra en septiembre, cuando aparecen las lluvias. Aunque el tiempo de los nasas circula en días y meses, en otrora hablaban de tiempos: tiempo de lluvias, tiempo de verano, tiempo de la cosecha, etc., los indicadores de predicción así como el calendario nasa, pueden hacer creer que el tiempo no es lineal, no es único y no avanza siempre hacia adelante. El tiempo nasa es, como para muchos de nosotros, circular; las noches suceden al día, el tiempo seco al tiempo lluvioso. Cada instante del círculo es una sucesión eterna en la que si la noche sucede al día y este sucede a la noche, en lo que M. Eliade ha llamado El mito del eterno retorno.

El cambio climático también está alterando los ciclos naturales y culturales de los nasas. La lluvia no concuerda con el tiempo de siembra que usualmente era en septiembre, o se incrementan las precipitaciones dañando las cosechas. Como observadores naturales, los nasas han percibido los cambios en el clima, en los ciclos naturales y en los ciclos culturales ocasionados por el cambio climático, haciendo que las predicciones, tan certeras en otros tiempos, sean cada vez menos precisas, pero con todo ello, hay mayores aciertos que los que tienen los científicos contemporáneos con sus instrumentos sofisticados.

Estos nuevos cambios, alteran las prácticas de los nasas. Ya las lluvias

no llegan en septiembre, por lo que no se puede cultivar en este mes, aparecen en octubre por lo que la faena de cultivar las tierras se hace en este mes. No obstante la trascendencia del cambio climático sobre la vida humana; lo cierto es que el conocimiento predictivo de las comunidades primitivas debe ser tenido en cuenta para mitigar el impacto de los desastres naturales que se avecinan en el marco del cambio climático.

Conclusiones

A modo de conclusión, se puede afirmar que el estudio sobre el clima y el cambio climático ha dejado de ser solo científico. Existen diversos saberes sobre estos, reunidos en una memoria común y preservada de generación en generación de los pueblos originarios y comunidades locales, que empiezan a abrirse paso para mitigar el impacto que el cambio climático está causando sobre sus territorios. “Hoy en día los sistemas de conocimientos locales relacionados con el clima están siendo reconsiderados y están entrando a dialogar con el conocimiento científico” (Ulloa, 2011, p.35). A este tipo de saberes: la antropología del clima y la antropología cultural, entre otras, las denominan *construcciones culturales del clima*. “Las construcciones del tiempo atmosférico y el clima no se pueden desligar de las nociones de naturaleza con la que establecen relaciones específicas” (Ulloa, 2011, p.34).

Ahora bien, las consecuencias del cambio climático cada día son más latentes. Estos cambios profundos que enfrenta el planeta producto de la acción antropogénica fueron denominados en el año 2002 por Paul Crutzen “Antropoceno”. Asistimos a una nueva era geológica, gracias a las presiones humanas sobre todos los ecosistemas planetarios. El “Antropoceno” es la expresión del cambio climático y obedece a las distintas dinámicas engendradas por el sistema de producción capitalista, expresadas a través de la quema de combustibles fósiles utilizados en la producción de energía y la movilización del transporte, la actividad agrícola-ganadera y el cambio de uso de suelo (Delgado, 2014).

Es sólido el recorrido teórico aquí expuesto, apoyado en una copiosa bibliografía y numerosos indicadores que hacen de este trabajo una rigurosa mirada a la relación hombre-naturaleza y saber humano. Sin embargo, como segunda reacción, hay que decir que aunque Delgado reconoce la importancia de cambiar las prácticas culturales, no ofrece ninguna de estas y solo se limita a describir las causas del cambio climático. Por último, aunque las más importantes están en las dinámicas del sistema capitalista de producción, no son estas las únicas (Delgado, 2014). Existen costumbres como la tala de bosques o las quemas o el consumo de agua que están asociadas a territorios locales, a prácticas precapitalistas que también influyen

en el cambio climático así sea a menor escala (Gutiérrez, 2015; Colpas, 2016).

Referencias bibliográficas

Bateson, G. (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente: Una aproximación revolucionaria a la antropología del hombre*. Buenos Aires: Lumen.

Colpas, R. M. (2016). Análisis de las medidas cautelares en el código de procedimiento administrativo y de lo contencioso administrativo colombiano, desde una perspectiva constitucional. *Advocatus*, 26, 179-188.

Delgado, G., Cornetta, A. & Díaz, B. (2014). *Ecología, cambio climático y soberanía alimentaria. Una mirada crítica desde el territorio*. CLACSO.

Descola, P. & Palsson, G. (1996). *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.

Escobar, A (2011). Ecología política de la globalidad y la diferencia. En: H. Alimonda (Ed.), *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina*. CLACSO.

Gutiérrez, M. O. (2015). Establecimiento de comercio en relación con los Hosting Web. *Advocatus*, 69-70.

Ingold, T. (1993). *The Temporality of Landscape*. *World Archaeology*.

Ingold, T. (1996). *El forrajero óptimo y el hombre económico*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.

Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ramos, C., Tenorio, A. & Muñoz, F. (2011). *Ciclos naturales, ciclos culturales: percepción y conocimientos tradicionales de los nasas frente al cambio climático en Toribío, Cauca, Colombia*.

Ulloa, A. (2011). *Perspectivas culturales del clima*. Bogotá: Universidad Nacional.