

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO

Antropología y Ecología

El interés de la antropología por la manera en que las sociedades se relacionan con su entorno ha estado presente desde hace más de cien años. Este interés y sus resultados parecían ser significativos únicamente dentro del mundo académico. Sin embargo, hoy en día, en medio de las crisis ecológicas que vivimos, los estudios antropológicos sobre cuestiones relacionadas al ambiente cobran importancia en los discursos y debates públicos (Milton 1997:1). A lo largo de la historia de la disciplina, han existido cambios importantes dentro de la antropología ecológica. Durante la primera mitad del siglo XX, los modelos propuestos representaban a las corrientes teóricas deterministas de la época, que buscaban explicaciones causales. Estos modelos proponían que los factores ambientales determinaban las manifestaciones humanas, sociales y culturales. A mediados de los cincuenta, a medida que se venían desarrollando nuevos modos de conceptualizar y analizar los datos en la antropología y las ciencias sociales, surgieron posiciones teóricas influenciadas por el marxismo, que analizaban las relaciones humanas y su entorno (Milton 1997:1). Julian Steward, influido por su maestro Alfred L. Kroeber, en la década de los cincuenta, fue quien propuso la 'ecología cultural' como un método que pretendía "identificar las condiciones materiales de la vida sociocultural en términos de la articulación entre procesos de producción y hábitat" (Harris 1979:549). Steward retomó la importancia del estudio nomotético y explicó como las organizaciones sociales se crean a partir de una combinación particular de tecnología y medio físico. Explicado de manera causal, una relación tecnoecológica similar causa regularmente un

efecto similar (Harris 1979:578). A partir de entonces, la antropología se vio comprometida a indagar no sólo en las interacciones tecnoeconómicas, como lo proponía el marxismo, sino también en las interacciones tecnoecológicas.

Posteriormente, Marvin Harris retomó la base de la adaptación como el mecanismo explicativo central, y abanderó un “materialismo cultural” que intentaba demostrar que los rasgos culturales tienen un sentido ecológico en las condiciones materiales impuestas por el entorno (Milton 1997:4). Estos enfoques materialistas que vislumbraban a la naturaleza como un determinante básico de la acción social, elaboraban explicaciones causales mediante modelos que se apropiaban de las ciencias naturales. Con esto se pretendía dar más solidez y fundamentos “científicos” a las ciencias sociales. Sin embargo, en realidad no aportaron nada sobre la forma en que las culturas, especialmente las que no son de occidente, conceptualizan y le dan significado a su entorno (Descola y Pálsson 2001b). Estas posturas perdieron prestigio en los años 60s y 70s debido a las observaciones empíricas que demostraron que no todos los rasgos culturales son adaptativos. Eso por una parte, y por la otra, el giro que había dado la disciplina en contra de las explicaciones causales. La atención se volcó hacia la comprensión de la toma de decisiones y el entendimiento del modo de actuar de las personas, por lo que la causalidad quedó excluida, dando paso a la libre elección (Milton 1997). Esto quiere decir que las personas no estamos sujetas a meras circunstancias causales, sino que en la toma de decisiones juegan infinidad de factores que no están sujetos a leyes de causa y efecto, sino que son mucho más complejos ya que entran esferas simbólicas y afectivas.

Otra propuesta teórica que tuvo lugar en los 70s, fue la de ‘ecosistemas’ utilizada por Roy Rappaport, ilustrada en sus obras *Ecology, meaning, and religión* de 1979 y *Pigs for the ancestors* de 1984. Un ecosistema es definido como “el total de las entidades vivientes y no vivientes íntimamente relacionadas en intercambios materiales dentro de una porción definida de la biosfera” (Milton 1997:6). Esta postura enfatiza que los seres humanos no sólo son afectados por las fuerzas ambientales sino que también ejercen un impacto sobre su entorno. A pesar del avance teórico, de nuevo se minimizaba la importancia de la comprensión cultural de las personas hacia su entorno y se le seguía dando prioridad al intercambio material entre los humanos como

organismos, y otros componentes de sus ecosistemas (Milton 1997). Este enfoque trabajó básicamente en sociedades campesinas del 'Tercer Mundo' en dónde recopiló una gran cantidad de conocimiento local 'etnociéntífico', así como información sobre las relaciones entre las prácticas culturales y el manejo de recursos. La desventaja fue que no se analizaban estas sociedades como parte de sistemas más complejos insertos en economías políticas (Peet y Watts 1994). Sin embargo, estos trabajos de investigación son la base de los argumentos actuales de la postura "contextualista" que consideran que las sociedades tradicionales preindustriales poseen conocimientos necesarios sobre una forma de vida sostenible (Descola y Pálsson 2001a).

Se volvió fundamental comprender los mundos conceptuales de las personas, y a esta perspectiva antropológica enfocada a la ecología se le denominó 'etnoecología'. Dicho campo se basa en el estudio de los objetivos y motivaciones, las suposiciones y creencias, de cada cultura. Este modelo va ligado al nacimiento de la 'antropología cognitiva' que se caracteriza por la formalización de las técnicas en la recopilación de datos, con la desventaja que el conocimiento es adquirido en situaciones forzadas, creadas por el propio investigador, como son las entrevistas formales o las encuestas, en donde las respuestas están insertas en un formato que deja de ser espontáneo. A pesar de ello, estos enfoques tuvieron aportaciones significativas al resaltar la gran diversidad que existe en las distintas maneras de percepción e interpretación que la gente tiene del mundo.

Las actividades humanas deben entenderse en referencia a sus objetivos y al conocimiento requerido para llevarlas a cabo ('conocimiento' se utiliza aquí en un sentido amplio para referirnos a suposiciones, creencias, valores, normas, etcétera). Todo ello existe no en el ambiente exterior, sino en las mentes de los individuos cuyas actividades se estudian (Milton 1997:5).

De pronto el 'mundo' y por ende el 'conocimiento' se llegaron a ver como "modelos construidos a través de la interacción social", lo cual elimina el estatus ontológico entre las ciencias occidentales y cualquier cosmovisión (Milton 1997:8). Se logró virar la dicotomía 'naturaleza-cultura' desde "la naturaleza conforma la cultura" hacia "la cultura impone significado a la naturaleza". A pesar del giro de 180°, estos enfoques siguieron resaltando la división entre cultura y naturaleza al mismo tiempo que continuaban reproduciendo los modelos universalistas de "naturaleza" (Descola y Pálsson 2001a). El viejo debate antropológico entre el idealismo y el

materialismo fue sustituido por el cuestionamiento de una de las construcciones claves dentro del discurso modernista: la distinción entre naturaleza y sociedad. Con este cuestionamiento, ocurrido en un contexto mundial de crisis ambiental, tendencias lingüistas posmodernas, grandes avances de las tecnologías de información, y el surgimiento de un discurso público “ambiental”, las fronteras disciplinarias se vuelven a plantear y se abre un gran panorama para la antropología ecológica (Pálsson 2001:81).

En los años setenta surge la ‘ecología política’ como respuesta a la necesidad teórica de integrar el análisis de la economía política local y global, a las relaciones de producción, la regulación ambiental y las prácticas agrícolas. Para la década de los ochentas toma fuerza mundial el ‘movimiento verde’, y son los activistas ecológicos los que resaltan la gravedad de los cambios ambientales que producen los procesos industriales. Esto impulsa una segunda fase de la ‘ecología política’ que se diversifica en la siguiente década (Peet y Watts 1994). Los años noventa son conocidos como la era de la posmodernidad, y dentro de la antropología se producen cambios significativos que reaccionan contra el relativismo extremo característico de la época. Al mismo tiempo, surge un cuestionamiento profundo en contra de los resabios modernistas y sus antiguas dicotomías entre cultura y naturaleza, pensamiento y acción, mente y cuerpo. El relativismo cultural implica que las culturas solamente pueden ser comprendidas de forma adecuada ‘desde dentro’ y que todas las interpretaciones de la realidad son igualmente válidas y se ajustan a la verdad (Milton 1997:8). Tomado de esta forma, el relativismo cultural se vuelve peligroso, ya que puede implicar que la comunicación entre culturas no es posible debido a que son entidades totalmente separadas y ajenas. Otra de las grandes limitaciones de este enfoque es su falta de un “valor práctico y un papel potencial en el cambio social” (Milton 1997:10) ya que su misma lógica no permite ningún tipo de acción.

Como mencioné anteriormente, otro de los cuestionamientos claves en la década de los noventa fue el que puso en tela de juicio la universalidad de las categorías de ‘naturaleza y cultura’ y su presencia en el pensamiento de todas las sociedades humanas. La evidencia empírica ha dejado claro que el concepto de ‘naturaleza’ no se encuentra como tal en varias cosmovisiones alrededor del planeta, como tampoco lo está un concepto aislado de lo ‘cultural’. Ni siquiera dentro

de la misma disciplina los conceptos de naturaleza o cultura se entienden de una sola forma. La antropología, siendo hija del colonialismo, mantuvo por mucho tiempo la hegemonía del objetivismo, en muchos casos entendido como “domesticación, fronteras y expansión- la exploración, conquista y explotación del medio ambiente- para los diversos fines de producción, consumo, deporte y exhibición” (Pálsson 2001:86).

La crítica postestructural y posmoderna también permitieron un entendimiento más profundo sobre la diversidad de formas de comprender el nexo entre desarrollo y ambiente. Comenzando con un análisis crítico de la modernidad y sus desastrosas consecuencias ambientales, estos enfoques fueron inclinándose a favor de diferentes discursos locales. Estos discursos se encuentran inmersos en sus propias contradicciones y son dependientes de su contexto. Es así como lograron hacer una recuperación de discursos campesinos e indígenas sobre ‘naturaleza’, el uso de la tierra, la reglamentación y el manejo ambiental, conectando la ecología con el proceso imperialista del capitalismo. De esta forma, se vuelve innecesaria la romantización de las relaciones entre las sociedades pre-capitalistas y no-occidentales y su entorno (Peet y Watts 1994:248).

Retomo las reflexiones de Eric Wolf sobre la posibilidad de que la antropología sea acumulativa; queriendo decir que se puedan utilizar las propuestas teóricas pasadas para hacernos nuevas preguntas, en lugar de someterlas a críticas destructivas que terminan por hacer de la antropología un proyecto especializado en la deforestación intelectual. “As each successive approach carries the ax to its predecessors, anthropology comes to resemble a project in intellectual deforestation” (Wolf 1990:588). Según Milton, el punto central en que parecen coincidir los antropólogos es que “el modo en que la gente comprende su entorno se deriva de la forma en que lo usan y de cómo viven inmersos en él” (Milton 1997:12). La antigua formulación sobre el entorno que moldea la cultura o viceversa, ahora se expresa de la siguiente forma: los modos de interactuar con el entorno moldean los modos de comprenderlo; y a su vez, los modos en que la gente comprende su entorno, también moldean su modo de relacionarse con él. En este sentido “las perspectivas culturales proporcionan los conocimientos, las suposiciones, los valores, los objetivos y la base ideológica que guía la actividad humana” (Milton 1997:13). El proceso realmente es dialéctico, no

unidireccional, ya que la actividad humana a su vez, proporciona percepciones y experiencias que moldean la manera en que la gente comprende el mundo. Con esto me gustaría resaltar la idea de Descola y Pálsson (2001a:14), y de muchos otros autores, que argumentan que el paradigma dualista resulta ser un impedimento para una adecuada comprensión de las formas locales del saber ecológico y el know-how técnico, ya que tienden a ser objetificadas en relación a pautas occidentales.

Ir más allá del dualismo abre un paisaje intelectual completamente diferente, un paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones; la cuestión más importante ya no es cómo objetificar sistemas cerrados, sino cómo explicar la propia diversidad de los procesos de objetificación (Descola y Pálsson 2001a:23).

A este análisis es necesario añadir la dimensión del poder, resaltada por Wolf (1990), que siempre está implícito en el sentido que se le da a las cosas, y es la dimensión que sostiene una versión de la significación como “verdadera, fructífera, o hermosa”. Sin embargo, como el mismo autor señala, es importante que la antropología siga buscando las explicaciones de los fenómenos culturales y no se limite a la mera traducción o interpretación de algunos fragmentos. Todas las culturas establecen su significado y tratan de estabilizarlo en contra de posibles alternativas.

The cultural assertion that the world is shaped in this way and not in some other has to be repeated and enacted, lest it be questioned and denied...the maintenance of categories upholds power, and power maintains the order of the world. Power is never external to signification – it inhabits meaning and is its champion in stabilization and defense (Wolf 1990:593).

En esta investigación retomaré la cuestión de la identidad étnica como parte clave dentro de las relaciones de poder. La existencia misma de cualquier identidad infiere la afirmación de la diferencia, y por ende un antagonismo esencial, y es constituida continua y diferencialmente dentro de contextos de poder (Escobar 1999:3). Ante esta afirmación, en los comentarios al artículo sobre ecología política de Escobar, Rocheleu responde que las relaciones sociales de poder involucran tanto conflicto como cooperación y “se refieren no sólo al poder sobre, sino al poder con”. Desde su perspectiva, el poder se puede derivar tanto de la diferencia como de la solidaridad, y a su vez surge de “la identidad, afinidad, o de las coaliciones contingentes sobre intereses compartidos particulares” (Escobar 1999:22).

La relevancia de la antropología en la crisis ambiental actual

“That at the root of most environmental problems, lie particular forms of social organization- domineering, capitalist, patriarchal, or what have you- is no explanation for the impasse at which the environmental sciences find themselves today” (Escobar 1999:1)

Procesos como la globalización, junto con los avances en la biotecnología, hacen que la “naturaleza” que experimentamos hoy en día, sea muy distinta a la de generaciones pasadas. El auge de movimientos ambientalistas en la esfera internacional de los últimos años, y el enfrentamiento entre la ciencia occidental y las epistemologías locales son una muestra de cómo los temas de la responsabilidad ecológica, la ética y la política de la naturaleza, traspasan fronteras culturales. “La naturaleza ya no es un asunto local, el prado de la aldea es ahora el planeta entero” (Descola y Pálsson 2001a:24). Este mismo proceso de globalización, aunado a procesos de privatización y mercantilización sustentados en una ideología consumista, ha promovido la idea de la “naturaleza” como una mercancía. Se habla de los “bienes” ambientales y de enfoques de mercado hacia recursos naturales y productos orgánicos. Esto está produciendo reacciones y respuestas muy interesantes a problemas económicos e ideológicos, a los desarrollos tecnológicos y finalmente a varios compromisos ideológicos que han estado pendientes por mucho tiempo (Descola y Pálsson 2001a:24). Uno de estos problemas es el que señala Kay Milton (1996), quien afirma que en la actualidad se discute sobre todo el impacto que tienen las actividades humanas sobre el ambiente y de qué forma este impacto puede ser menos destructivo. En este tipo de formulaciones es en donde la antropología toma relevancia dentro de los temas ecológicos.

Resulta imprescindible, según Milton, conocer el tipo de actividades humanas que son más dañinas para el entorno, y la medida y forma en que lo son. Este es precisamente el tema de varios estudios antropológicos que se han centrado en el papel que juegan los asentamientos humanos en los ecosistemas. Uno de los problemas es que la mayoría de estos estudios se han llevado a cabo en sociedades pequeñas, relativamente autosuficientes, mientras que la mayor preocupación pública se centra en el territorio de las consecuencias globales que causan las actividades agrícolas e industriales a gran escala. Sin embargo, la antropología puede y debe aportar su “especialización insustituible, (que es) su comprensión del papel de la cultura en las

relaciones entre seres humanos y entorno” (Milton 1997:13). Al momento de hablar de cambios sociales requeridos para revertir el daño ecológico, se vuelve primordial tomar en cuenta aspectos como los valores locales, el significado profundo de los usos y costumbres, y los símbolos e indicadores que refuerzan las identidades.

Nuestra cultura en su globalidad, es la que nos da una perspectiva del mundo, la cual orienta las acciones que tomamos y les otorga sentido. Esto forzosamente acarrea consecuencias ambientales. A partir del análisis de la diversidad cultural, la antropología puede brindar el conocimiento sobre modos de vida sostenibles a un nivel más general, y analizar “qué formas de ver el mundo, de tipos de valores, creencias, estructuras de parentesco, ideologías políticas y tradiciones rituales” contribuyen o perjudican prácticas sostenibles (Milton 1996:15). Este análisis implica el cuestionamiento de cualquier visión del mundo, incluyendo la de la ciencia occidental que vislumbra al ‘medioambiente’ como patrimonio de toda la humanidad. En la actualidad este planteamiento es utilizado con fines políticos que legitiman el control de los recursos locales por parte de estados y empresas comerciales, resultando en la marginación de las mismas comunidades. En este debate de poder por los recursos naturales, por un lado se dictan acuerdos internacionales a nivel global, y por el otro las comunidades locales luchan por recuperar el control de sus recursos (Milton 1996).

Me gustaría retomar una de las conclusiones básicas de Milton acerca del papel de la antropología en el discurso ambiental contemporáneo. Dejando atrás la idea de una sola ecología humana, las cosmovisiones surgen de la experiencia del mundo que da forma a un modo de comprenderlo y que es diferente y único en cada caso. La manera de juzgar la veracidad de estas ecologías humanas solamente se puede llevar a cabo desde un punto de vista operativo, y en este rubro, ni siquiera la ciencia occidental posee el monopolio del conocimiento (Milton 1997:16). Si la propuesta es aplicar el conocimiento antropológico para resolver problemas actuales de la crisis ambiental, resulta conveniente el analizar una de las teorías generadas por la ciencia occidental que implica la preservación de la diversidad cultural. Los biólogos afirman que la diversidad es la clave de la supervivencia, y resulta que existe una fuerte relación entre la diversidad cultural y la biológica a nivel planetario en tanto que coincide que muchas de las regiones con alta

biodiversidad son territorios indígenas y están amenazadas o en peligro (Toledo 2003:69-73). En nuestro país, los pueblos indígenas habitan en el sur y centro de México, el 60% de las zonas prioritarias recomendadas para su protección, y los diez estados con mayor riqueza biológica, albergan a la mitad de las 30,000 comunidades rurales.



Figura 2: Áreas de México habitadas por pueblos indígenas, recomendadas para su protección (Toledo 2003:76).

Si siguiendo esta lógica, la supervivencia humana puede depender en último extremo de la diversidad cultural, y por ende la importancia de los pueblos indígenas para su conservación. A través de su larga historia de prácticas en el uso de los recursos naturales, las sociedades

indígenas han acumulado un conocimiento ecológico vasto que suele ser local, colectivo, diacrónico y holístico, según el Dr. Toledo (2003:78). Suele no ser un conocimiento escrito que ha sido transmitido por generaciones a través del lenguaje y la memoria colectiva, y por ello resulta obvia la importancia de la supervivencia de estos pueblos. Sin embargo, dicha diversidad no necesariamente implica la conservación de lo que ya existe, pues se caería en paradigmas tradicionalistas, sino que aceptando la realidad de los cambios acelerados en el proceso de globalización y la creación de nuevos modos de comprender el mundo, se pueden generar modos de vida sostenibles. “La biodiversidad del mundo sólo será preservada efectivamente si se conserva la diversidad de las culturas y viceversa” (Toledo 2003:80). Una de las propuestas para los objetivos de la antropología ecológica es que se enfoque en el entendimiento de los contextos socioculturales que permitan que sistemas de conocimiento ecológicamente sensibles persistan y evolucionen (Descola y Pálsson 2001a:27).

Ecología Política

La constante interacción de las poblaciones humanas con su entorno ha resultado en la modificación de las comunidades de plantas, animales, e inclusive epidemias, desde tiempos prehistóricos. Este proceso se ha ido acelerando sobre todo durante el siglo pasado, a tal grado, que inclusive se están cambiando los patrones globales del clima. A pesar del ‘control y dominio’ humano sobre algunos procesos ‘naturales’, hoy en día presenciamos la ingobernabilidad de estas fuerzas que se manifiestan en nuevas formas como el calentamiento global, el deshielo polar, el virus del SIDA y el Ébola (Sheridan 1988). A estos fenómenos se les engloba en la mencionada crisis ambiental, que no sólo se vive en el entorno físico, sino que como mencioné anteriormente, afecta de igual manera la crisis que se vive en el entorno intelectual en cuanto al concepto de ‘naturaleza’.

Como hemos visto, el significado de ‘naturaleza’ ha variado a lo largo de la historia humana, dependiendo de factores culturales, socioeconómicos y políticos de cada sociedad. La ideología

moderna del naturalismo, con su creencia de una 'naturaleza prístina', fuera del contexto y de la historia humana, sigue presente en el discurso popular y en ocasiones también en el académico.

El naturalismo es simplemente la creencia de que la naturaleza efectivamente existe, de que ciertas cosas deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno tanto a la suerte como a los efectos de la voluntad humana. Se crea un dominio ontológico específico de orden y necesidad, en dónde todo ocurre por alguna razón o causa. El naturalismo se volvió nuestro propio modo de identificación, definiendo las fronteras entre el propio ser y la otredad. Al permear nuestro sentido común, indudablemente forma parte de nuestra práctica científica y se vuelve una presuposición 'natural' que estructura nuestra epistemología, y en particular nuestra percepción de otros modos de identificación (Descola y Pálsson 2001b:107-110).

Escobar (1999:27) retoma la explicación de Foucault para entender mejor como lo que hacemos los seres humanos es construir la realidad biofísica como 'naturaleza' y cada cultura la construye a su manera, "la naturaleza es el resultado de ciertas problematizaciones, un juego de verdad a través del cual la realidad biofísica es constituida como experiencia". Desde una perspectiva realista, existe un cuerpo biológico independiente; sin embargo, parte de este cuerpo es un producto de la cultura, cuyas representaciones son construidas en términos de implicaciones históricas y políticas, por lo que se requiere tanto de los enfoques realistas como de los constructivistas para explicarlo. Afortunadamente, los avances no solamente han sido en nuestras habilidades de transformar el entorno, sino que también se ha desarrollado un mejor entendimiento de la construcción histórica y social de la misma naturaleza (Sheridan 1988:6).

Dentro de la disciplina, el dualismo ontológico también estableció las corrientes teóricas. Como señalé anteriormente, el determinismo ambiental como esquema explicativo resultó ser demasiado crudo para capturar la reciprocidad entre naturaleza y cultura (Sheridan 1988:10). Por otra parte, los estudios de ecología cultural fracasaron por ignorar el papel que juega la economía política en cuestiones ecológicas, y el significado de la distribución desigual de poder y riqueza en la sociedad. Ante estas carencias explicativas, nació la ecología política para enfocarse en sus comienzos en las relaciones entre las políticas de estado, la extracción del excedente, la acumulación y la degradación ambiental. Con esto, la ecología política no se olvidaba de los problemas de la ecología cultural en cuanto a los análisis de las fuerzas locales y extralocales que influyen el control sobre los recursos; sino que le sumó la investigación sobre las políticas que controlan dichos recursos. Es importante retomar la observación de Sheridan (1988:15-20), en

tanto que estas políticas no pueden ser entendidas sin comprender la naturaleza de los recursos que están en disputa; ya que estos tienen ciertos límites en cuanto a su manera de ser utilizados, dependiendo en gran parte del nivel tecnológico que se tenga. Esto implica que la relación entre los recursos naturales y la organización social de producción siempre está mediada por la tecnología y la historia, así como por los patrones climáticos regionales, la hidrología y las características de flora y fauna, etc. El resultado de esta relación causa tensiones entre las limitaciones naturales y los conflictos sociales que serán reflejados en las políticas de control de los recursos.

Otra de las grandes aportaciones de la ecología política de acuerdo a Grossman (1996:212), es que se resaltan aspectos significativos como la cuestión laboral, la cuestión alimentaria y la cuestión ecológica, en los estudios que tienen que ver con el desarrollo. Estos avances analíticos dieron paso al supuesto que Escobar (1999:2) retoma del concepto de Latour, en donde la naturaleza es simultáneamente real, colectiva y discursiva (hecho, poder y discurso), y propone que ésta necesita ser naturalizada, socializada, y deconstruida. Posteriormente, el enfoque de la ecología política viró hacia el papel que juegan los movimientos sociales, los conflictos de género, la persistencia del campesinado y los programas de conservación del ambiente en torno a las relaciones eco-sociales.

Es posible que una vez que nos hayamos deshecho de la vieja retícula ortogonal naturaleza-cultura surja un nuevo paisaje antropológico multidimensional, en el que las hachas de piedra y los quarks, las plantas cultivadas y el mapa de los genomas, los rituales de caza y la producción de petróleo puedan llegar a ser inteligibles como otras tantas variaciones dentro de un solo conjunto de relaciones que abarque a humanos y no humanos (Descola y Pálsson 2001b:120-121).

Insisto, las relaciones eco-sociales no son unilineales, sino que las variables ambientales y político-económicas interactúan para dar forma a las relaciones humano-ambientales. En este sentido la historia macroscópica y los procesos de organización se vuelven elementos importantes ya que involucran relaciones de poder (Wolf 1990:590). Ampliando este panorama, la ecología política comenzó a poner énfasis en la construcción social del ambiente. De esta manera, siguiendo los parámetros de la economía política, la ecología política actual examina como “las diferencias de acceso al poder, tanto económicas como políticas, de ciertos grupos sociales, que

están definidas por las características ocupacionales, de género, de clase, y de edad, afectan las variaciones en la percepción, interpretación, y el discurso ambiental” (Grossman 1996:20). Una vez que se aclara la obsolescencia del debate entre universalismo y relativismo, considerado como una reliquia de la dicotomía entre naturaleza y cultura, se pretende dejar de concebir a la naturaleza y a la sociedad, al mismo tiempo que a las facultades mentales y la naturaleza física, como entes autónomos.

La ecología política puede ser definida como el estudio de las múltiples articulaciones de la historia y la biología, y las mediaciones culturales a través de las cuales tales articulaciones son necesariamente establecidas (Escobar 1999:3, traducción del autor).

La ecología política pretende ir más lejos de la mera caracterización de estos procesos, al sugerir articulaciones potenciales que propicien la producción de otro tipo de naturalezas sociales, en dónde las relaciones sean más sustentables y justas. Los investigadores de la ecología política no sólo pretenden entender, sino también proponen utilizar este entendimiento en la participación que liga el cambio social con el medio ambiente y el desarrollo (Escobar 1999:4).

Al escoger el marco teórico de la ecología política para analizar el tema central de esta tesis, trato de evitar caer en reduccionismos económicos, determinismos ambientales, o explicaciones simplistas, para poder abarcar la complejidad de interacciones que se dan dentro de los distintos contextos de la cafecultura. Dentro de los estudios de poblaciones subdesarrolladas, la ecología política da voz a los “sin poder”, para ilustrar no sólo las mecánicas de conflicto histórico en las que han vivido y siguen viviendo inmersos, sino también sus formas de lucha cotidiana para salvaguardar sus recursos naturales que son el sustento de su subsistencia (Bryant 1992:14). Al hablar sobre acceso a los recursos, forzosamente nos adentramos en el tema del control y por ende del poder, que a su vez ha sido motivo histórico de conflicto y ha jugado un papel central en el desarrollo humano (Bryant 1992:23). Queda claro que ante la degradación ambiental, los grupos más vulnerables son los que viven sumergidos en la pobreza, ya sea por los efectos directos de deforestación y pérdida de suelos en las zonas rurales; o por los programas de apoyo de plantaciones comerciales que terminan con la biodiversidad de muchas regiones. Sin embargo, estas consecuencias graves que en definitiva hacen crecer las desigualdades socio-económicas,

paradójicamente pueden a su vez resultar beneficiosas para estos grupos ya que las situaciones son tan extremas que sirven de catalizador para las protestas políticas.

El papel de las comunidades étnicas en el debate ambientalista

Mientras la economía global crece, también lo hacen las crisis cíclicas del capitalismo. A medida que se involucra de manera más directa a los campesinos y a los trabajadores en la esfera macro económica, aumenta el desempleo y se disminuyen los recursos en las economías de subsistencia que anteriormente representaban un colchón ante el fuerte impacto de las crisis. Aunado a estos problemas económicos, hoy resaltan los graves problemas ambientales causados por la deforestación desmedida, las prácticas agrícolas intensivas, la explotación de combustibles fósiles y recursos minerales, y la extinción de flora y fauna (Brown 2000:17-21). En los diversos escenarios globales, la gente experimenta los conflictos ambientales y responden a ellos de distinta forma, dependiendo del grado en que estos amenazan su seguridad de subsistencia. El proceso que toca de manera directa a los pueblos indígenas de nuestro país, que en su gran mayoría pertenecen al sector campesino, es la expansión capitalista agrícola que implica la reorganización de los sistemas productivos, los distributivos, y los de consumo, desde los niveles locales, hasta los internacionales. En este proceso, las formas de reproducción económica y social han sido afectadas por la lógica capitalista a lo largo de la historia, pero este periodo que vivimos se caracteriza por el ritmo acelerado con que ocurre este fenómeno y su carácter homogeneizante (Stonich y DeWalt 1989:204). Las mutaciones ocurren en todos los niveles, incluida la esfera cultural, y a pesar de que todos estos movimientos de diseminación de la información y la tecnología se ven como un procesos de modernización y desarrollo, en los países “tercermundistas”, y para el sector campesino específicamente, esto se traduce en la continuidad del subdesarrollo (Stonich y DeWalt 1989:205). Las transformaciones en el sector agrícola no sólo implican un cambio en el tipo de productos ofrecidos, sino un cambio en la manera en que se toman las decisiones productivas, la manera en que son producidos, y para quien están destinadas. En el sistema actual, es más rentable para los campesinos cultivar alimentos

comerciales para las personas que puedan pagarlos, en lugar de cultivar alimentos de autosubsistencia (Stonich y DeWalt 1989:224).

El conocimiento local de las comunidades campesinas, es un mediador entre las estrategias productivas y el aseguramiento de los recursos naturales para las generaciones futuras (Nash 1994:7), de ahí la responsabilidad de resaltar su importancia. En el discurso público mundial predomina la idea que existe una estrecha relación de respeto y armonía entre las comunidades indígenas y su entorno, convirtiéndose en algunos casos en mitos románticos plagados de conceptos indigenistas y pro-ambientalistas sin fundamentos. Milton (1996:7) afirma que no es lo mismo decir que ciertas culturas posean una ética o una ideología de respeto hacia el ambiente, a decir que actúan de forma benéfica con su entorno, ya que existe una clara distinción entre 'cultura' (pensamientos, sentimientos y conocimiento) y la organización social (acciones individuales y patrones observables de actividad social). Pensar de cierta forma no implica necesariamente actuar de esa manera. Nuestras actitudes y pensamientos hacia el entorno son generadas a través de la experiencia práctica y las actividades cotidianas de nuestra interacción con el mismo. Es precisamente este cuestionamiento entre las contradicciones de lo material y lo discursivo, lo que nos hace ver la forma en que distintos significados, que sustentan la formación de identidades colectivas, no se convierten automáticamente en movimientos sociales como una respuesta automática ante una situación de crisis. Las explicaciones de la relación entre desarrollo y ecología deberían empezar con las relaciones de carácter contradictorio entre las sociedades y el ambiente natural, al reconocer que la dialéctica sigue siendo una teoría obligatoria de contradicción, crisis y cambio. Este tipo de análisis dialéctico permite,

...la posibilidad de imaginar un sistema de relaciones que no destruye la autonomía de lo particular, en donde un número de tendencias dinámicas en un orden jerárquico cambiante son constantemente perturbadas por nuevas secuencias de eventos distintos, una dinámica que sigue un patrón, un orden, y una determinación sin ser teleológica, una teoría de totalidades que por valorar aspectos singulares, no es totalizante (Peet y Watts 1994:249).

Otro de los errores graves en los discursos populares ambientalistas pro-indigenistas es el asumir que cierto conocimiento profundo sobre el entorno implica automáticamente una sensibilidad ó conciencia ecológica. Los mismos conceptos de 'naturaleza y medioambiente' resultan bastante ambiguos y suelen ser utilizados de formas muy variadas con significados muy

diversos. Por ende, los estudios se complican, ya que no se trata simplemente de buscar conceptos en las diferentes culturas, sino que muchas veces no existen palabras que describan el concepto, ya que estos suelen existir sin necesidad de poseer una etiqueta. El problema es que insistimos en traducir conceptos entre culturas distintas, para tratar de comparar algo que en realidad evolucionó en contextos sociales muy diferentes (Milton 1997:1-2). De ahí que la perspectiva que tomemos para abordar conceptos ambientales como el de 'naturaleza', tendrá consecuencias en el entendimiento de las comunidades indígenas. Los discursos simplistas que acusan al desarrollo industrial de ser el causante de los mayores problemas ambientales, de manera muy ingenua, creen encontrar la solución en las sociedades no industrializadas. Los estudios etnográficos son una muestra de que estas visiones son muy erróneas, ya que no es realista tratar de aglutinar a todos los grupos étnicos en una categoría, y afirmar que *ellos* entienden el ambiente de una sola forma que contrasta con el modelo "occidental". El estereotipo del "indio ideal" de principios del siglo pasado queda perfectamente descrito en la siguiente cita de Krech III:

...noble, hospitalario, alegre, obediente, reverente, limpio, casto, valiente, amable, honesto, sobrio, ágil y providente; condenaba la acumulación, el desperdicio, y la masacre sin excusa; y tomaba la tierra, los animales, y toda la propiedad en común, y por ello frenaba la avaricia y cerraba el abismo entre ricos y pobres (Krech III 1999:20)

Esta imagen caduca, sigue latente en el imaginario colectivo de las poblaciones del siglo XXI, que las retoman como terreno fértil de vidas alternativas que van contra-cultura (Krech III 1999:20). El estereotipo del indio ecológico, basado en actitudes espirituales y sagradas hacia la tierra y los animales, y no en las acciones prácticas, ha sido aplicado sin distinción entre las etnias, se asume que "todos" los "indios" conviven con la tierra, mientras que el hombre blanco la destruye (Krech III 1999:22). Estas visiones simplistas y reduccionistas ignoran que las poblaciones indígenas cubren una amplia gama de prácticas ecológicas, que a su vez generan una diversidad de perspectivas ambientales, algunas de las cuales pueden ser tan ambiguas y contradictorias como el término de *naturaleza* en nuestra cultura "occidental" (Milton 1996:8).

Muchos de los discursos ambientales que se pronuncian a favor de los pueblos indios están fundamentados en la distinción clásica entre un *nosotros* (euro-norteamericanos) y los *otros*

(productores indígenas). Como lo interpreta Pálsson “sólo *algunos* segmentos de la humanidad pertenecen propiamente a la naturaleza, los que, según se dice, aman a los animales y cuidan su medio ambiente, variadamente llamados *primitivos*, los *hijos de la naturaleza*” (2001:88). Este supuesto inmediatamente asume que esa otra parte constituida por el *nosotros*, dejó atrás el *estado de naturaleza* hace tiempo. En su lugar se encuentra una obsesión con la idea de la dominación, que no sólo está presente en la relación de la dominación de los humanos sobre la naturaleza no humana, sino también de lo masculino sobre lo femenino, de lo rico y poderosos sobre lo pobre, y finalmente el dominio occidental sobre las culturas no occidentales (Pálsson 2001) que vemos hoy tangiblemente en la guerra de los Estados Unidos contra Irak.

Tratar a la naturaleza, a los animales no humanos y a ‘otras’ culturas como meras piezas de museo para consumo académico y teórico es a la vez poco realista e irresponsable, teniendo en cuenta que nuestras vidas y actividades están inevitablemente situadas en contextos ecológicos e históricos más amplios (Pálsson 2001:98).

Al hablar de respeto y equivalencia del conocimiento práctico de culturas indígenas o tradicionales con respecto al científico, Pálsson señala que no queda claro lo que implica el darle poder a este tipo de conocimiento. El hecho histórico es que este saber local ha sido ignorado y eliminado en gran parte, por lo que resulta necesario un rescate de dicho saber con el cuidado de no volver a encasillar a lo “indígena o tradicional” que remarcan las fronteras temporales y espaciales del mundo colonial (Pálsson 2001:94). Este conocimiento corre peligro de volverse una mercancía lista a ser comercializada, el muy nombrado *capital cultural*. Sin embargo, gran parte de este conocimiento práctico es tácito, “son disposiciones adquiridas en el proceso de participar directamente en tareas cotidianas” (Pálsson 2001:95), que muchas veces no entra en el dualismo cartesiano que separa mente y cuerpo. Esto llevó a la conclusión que la racionalidad descontextualizada de la ciencia, o del mercado mundial, no funcionan para la obtención de una subsistencia sostenible en los ecosistemas locales (Hornborg 2001:65).

...el modo moderno predominante de relación entre los humanos y la naturaleza sólo puede mejorar en conjunción con una transformación del modo moderno predominante de sociabilidad (Hornborg 2001:73).

La vieja tendencia académica *occidental* de descontextualizar y objetificar, tiene un gran impacto al hablar sobre el ambiente, ya que suele aislarlo de los agentes humanos para ser

percibido como un hábitat exterior (Hornborg 2001:66). La Revolución Verde es uno de los tantos ejemplos de la racionalidad descontextualizada:

...alteran la relación entre la persona y el mundo al subordinar o eclipsar lo no-objetificable, las especificidades locales que en todas partes hacen los significados tan implícitos e inextricables. El concepto neoclásico de 'utilidad', por ejemplo, impone a mundos locales de todas partes el axioma de la intercambiabilidad universal, disolviendo complejas codificaciones de flujo y recursos y preparando el camino para un sistema cuya lógica ciega consiste simplemente en remunerar una tasa cada vez más acelerada de destrucción (Hornborg 2001:70).

Este mismo autor señala que no se trata de misticismos, sino de reconocer que las instituciones totalizantes y los sistemas de conocimiento tienen límites, y por ello debe haber una recontextualización de la producción del conocimiento, más no una regresión (Hornborg 2001:70). El fenómeno reciente de la participación destacada de los representantes indígenas en las negociaciones transnacionales, en foros ambientales internacionales como el de Río de Janeiro, Sudáfrica, etc. resaltan el papel de estas comunidades dentro del desarrollo sostenible. Se está dando un proceso de adopción del mito ambientalista del indio ecológico como emblema identitario por parte de estos representantes indígenas, que proclaman la relación armónica de estos pueblos con la "naturaleza". Sin embargo, el reproducir estos mitos, oscurece la realidad que hay detrás de las relaciones humano-ambientales que se necesitan en la búsqueda de una manera sostenible de vivir (Milton 1996:8). Es de suma importancia señalar que el conocimiento "ecológico", el entendimiento de las relaciones entre los seres vivos y sus entornos, que poseen la mayoría de las poblaciones nativas, a su vez es cultural (Krech III 1999:212).

...cultural models of nature are constituted by ensembles of meanings/uses that, while existing in contexts of power that increasingly include transnational forces, can neither be reduced to modern constructions nor be accounted for without some reference to grounds, boundaries, and local culture. They are based on historical, linguistic, and cultural processes that without being isolated from broader histories nevertheless retain a certain place-based specificity. Ethnographically, the documentation of these ensembles of meanings/uses should be situated in the larger contexts of power and articulation with other nature regimes and global forces more generally (Escobar 1999:10).

Es urgente reconocer que la diversidad de sistemas de subsistencia que han desarrollado las poblaciones indígenas son muy relevantes, porque mientras más se integran a los sistemas mundiales en este proceso de globalización, se vuelven sujetos más dependientes de las vicisitudes del mercado mundial y del poder desigual dentro de las relaciones mercantiles. Creada

esta dependencia, se vuelven imprescindibles las estrategias de sobrevivencia (Nash 1994:22-23). Cuando estas estrategias son amenazadas, Nash (1994:24) observa que es entonces cuando la gente se moviliza hacia la acción de protesta. En el caso del café veremos que las organizaciones campesinas en nuestro país han ido más allá de la protesta hacia propuestas concretas que podrían resultar económica y ecológicamente viables.