



El conocimiento y las formas en las que este es producido en las universidades llevan consigo la marca de la modernidad occidental. Una de esas marcas de la modernidad ha sido entender el mundo social y el mundo natural como cosas tajantemente separadas. Como un esfuerzo por posicionar un ejercicio reflexivo sobre las maneras de conocer, los sistemas de conocimientos y las relaciones de poder entre esos sistemas y sus consecuentes maneras de habitar e intervenir el mundo, el presente libro busca plantear unas proposiciones en diálogo con la educación ambiental, la ecología política, los estudios sociales de la ciencia y la tecnología. Es un diálogo que, aunque parte de las potencialidades de una disciplina como la antropología para tomar distancia de lo que le es familiar, busca ubicar a su autor en las fronteras de los conocimientos, toda vez que está convencido de que la investigación y la enseñanza universitaria deben ser interdisciplinarias o no lograrán solventar los problemas de la humanidad que vivimos en el presente siglo.



Jorge Sánchez-Maldonado

SUBVIRTIENDO LA MIRADA CIENTIFICISTA

## SUBVIRTIENDO LA MIRADA CIENTIFICISTA

Reflexiones y apuestas interdisciplinarias en torno a las ecologías humanas y la universidad

Jorge Sánchez-Maldonado

Leonor Mojica Sánchez - Luz Elena Malagón Castro  
**Editoras**

EDICIONES  
UNIVERSIDAD  
SIMÓN BOLÍVAR



ISBN 978-958-8004-49-5



9 789588 004495 >



UNIMETA

Fundada en 1985

# **SUBVIRTIENDO LA MIRADA CIENTIFICISTA**

Reflexiones y apuestas interdisciplinarias  
en torno a las ecologías humanas  
y la universidad

**SUBVIRTIENDO LA MIRADA  
CIENTIFICISTA. REFLEXIONES Y  
APUESTAS INTERDISCIPLINARIAS EN  
TORNO A LAS ECOLOGÍAS HUMANAS Y  
LA UNIVERSIDAD**

© Jorge Sánchez-Maldonado

**Proceso de arbitraje doble ciego**

Recepción: Mayo de 2018

Evaluación de propuesta de obra: Junio de 2018

Evaluación de contenidos: Julio de 2018

Correcciones de autor: Septiembre de 2018

Aprobación: Octubre de 2018



# SUBVIRTIENDO LA MIRADA CIENTIFICISTA

Reflexiones y apuestas interdisciplinarias  
en torno a las ecologías humanas  
y la universidad

Jorge Sánchez-Maldonado

Leonor Mojica Sánchez - Luz Elena Malagón Castro  
**Editoras**



Sánchez-Maldonado, Jorge  
Subvirtiendo la mirada científicista. Reflexiones y apuestas interdisciplinarias en torno a las ecologías humanas y la universidad. / Jorge Sánchez-Maldonado; editoras Leonor Mojica Sánchez, Luz Elena Malagón Castro -- Villavicencio: Corporación Universitaria del Meta, 2018.

157 páginas; tablas, gráficas a blanco y negro, 14x22 cm  
ISBN: 978-958-8004-49-5 (Versión impresa)  
ISBN: 978-958-8004-50-1 (Versión electrónica)

1. Ecología – Investigaciones 2. Medio ambiente – Investigaciones 3. Educación ambiental 4. Estudios sobre el medio ambiente I. Mojica Sánchez, Leonor, editor II. Malagón Castro, Luz Elena, editor III. Sánchez-Maldonado, Jorge, fotografía IV. Título

577 S211 2018 Sistema de Clasificación Decimal Dewey 22ª. Edición

Universidad Simón Bolívar – Sistema de Bibliotecas

Impreso en Barranquilla, Colombia.  
Depósito legal según el Decreto 460 de 1995.

**©Corporación Universitaria del Meta-UNIMETA**

Calle 32 No. 34B-26  
Barrio San Fernando  
www.unimeta.edu.co  
Villavicencio, Meta

**©Ediciones Universidad Simón Bolívar**

Carrera 54 No. 59-102  
<http://publicaciones.unisimonbolivar.edu.co/edicionesUSB/>  
[dptopublicaciones@unisimonbolivar.edu.co](mailto:dptopublicaciones@unisimonbolivar.edu.co)  
Barranquilla - Cúcuta

**Producción Editorial e Impresión**

Editorial Mejoras  
Calle 58 No. 70-30  
[info@editorialmejoras.co](mailto:info@editorialmejoras.co)  
www.editorialmejoras.co

Diciembre de 2018  
Barranquilla

*Printed and Made in Colombia*

**Cómo citar este libro:**

Sánchez-Maldonado, J. (2018). *Subvirtiendo la mirada científicista. Reflexiones y apuestas interdisciplinarias en torno a las ecologías humanas y la universidad*. Villavicencio: Corporación Universitaria del Meta-Unimeta.

*A Mar, mi mar. A Jor, Vilú y Azu, que  
me dieron la oportunidad de estar lejos y  
marcarme la piel por el hilo invisible al que me  
tienen atado. A mi estrellita de cielo. Tú sabes  
que estás aquí. Chumi,  
sigue caminando conmigo.*



## Agradecimientos

Aunque en el camino de los académicos existan varias experiencias editoriales, es posible asignarle un valor diferencial a cada una de ellas. Esta, particularmente nació al calor de la preparación de mi madre para partir a la eternidad sin que nadie más lo supiera. A ella, gracias por aguantar a un muchacho soñador; te fuiste cuando era cada vez más posible y cercana la posibilidad de ver los frutos de tu esfuerzo y esperanza en mí. Llegar a la Corporación Universitaria del Meta me permitió conocer a varios colegas que sin duda han hecho de este viaje una historia invaluable. Agradezco a Sonia Caucalí García, jefe del Programa de Trabajo Social por procurar siempre las posibilidades para que pudiera producir en investigación. A Raúl Puesme Rivera, por las discusiones permanentes y sus inquietudes acerca de mis análisis sobre las relaciones de poder. Estas discusiones me exigían para no dejar pasar detalle frente a nuestros estudiantes. A todos mis compañeros de trabajo, Jaime Alexander, Ednita, Daniel, Erika, Yurani. A Juan Carlos Guardela, gracias. También a mis estudiantes,

quienes me motivan a crecer cada día en esta labor de profesor.

Quiero expresar también mi agradecimiento especial al doctor William Andrés Martínez-Dueñas, mi amigo, profesor, director, quien me ha acompañado desde el pregrado hasta este momento, cuestionando y provocando siempre el interés por seguir aprendiendo, por su humildad y por su entrega. A Luz Elena Sepúlveda Gallego, quien desde la Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales de la Universidad de Caldas supo valorar positivamente la propuesta de fisgonear las prácticas y políticas del conocimiento que tendrían lugar entre nosotros y que me permitió abordar la investigación desde la misma maestría que venía estudiando. A Mar, Jor, Vilú y Azu, quienes tejieron un hilo infinito de amor para que, cuando estuviera triste o cansado, recargara las baterías del alma. A mi familia, en cabeza de mi padre Jaime Sánchez-García, que ha sabido esperar y disfrutar mi distancia con paciencia. A la Corporación Universitaria del Meta, a la señora rectora Leonor Mojica Sánchez y a la doctora Luz Elena Malagón Castro, quienes se han hecho partícipes de mi sueño editando este libro.

# Contenido

<b>Agradecimientos .....</b>	<b>7</b>
<b>Prólogo .....</b>	<b>II</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>15</b>
Proposición 1	
<b>Educación ambiental: hacia un diálogo crítico con y desde <i>Wounmainkat</i> .....</b>	<b>33</b>
Proposición 2	
<b>Retos de la ecología política a las prácticas y políticas del conocimiento en los estudios sobre ecología(s) humana(s) y saberes ambientales.....</b>	<b>47</b>
Proposición 3	
<b>Pensamientos ecológicos, entramados humano-naturales y conflictos entre mundos.....</b>	<b>67</b>
Proposición 4	
<b>Legislación ambiental: hacia una legalidad cosmopolita subalterna con los pueblos de agua de la Ciénaga Grande .....</b>	<b>89</b>
Proposición 5	
<b>Ontología política y decolonialidad como claves para articular ciencia-poblaciones locales en el campo de la ecología humana .....</b>	<b>113</b>
<b>Conclusiones y reflexiones desde la perspectiva de la Universidad de Caldas .....</b>	<b>135</b>
<b>Referencias .....</b>	<b>145</b>
<b>Acerca del autor .....</b>	<b>157</b>



## Prólogo

La universidad como institución moderna hace un esfuerzo por pensarse a partir de la labor de profesores investigadores que entregan su trabajo para encontrar rutas que transformen el conocimiento y las formas de producirlo. Investigaciones asociadas a este tipo de reflexiones comienzan a tener espacio en la que sabemos es una promesa de la educación superior de una región como la Orinoquía. La primera universidad privada de la región continúa su proceso de crecimiento y reflexión crítica como es su visión, teniendo en cuenta el lugar donde están sus pies plantados, mirando alrededor de sus puertas, laboratorios y aulas.

El libro del profesor Jorge Sánchez-Maldonado invita a una conversación que, como él dice, permite cuestionar el lugar privilegiado de un conocimiento que se asumía como universal y que yacía exclusivamente en centros de producción y reproducción

de relaciones jerárquicas entre sistemas de conocimientos. Uno de ellos es la universidad como institución moderna. Siendo una universidad de la región, pensada así y transformada día a día bajo esos principios, no cabe duda de que la apuesta del profesor Sánchez-Maldonado por una reflexión crítica y situada en las ecologías de los sujetos con los que trabajamos es un ejercicio a valorar positivamente.

*Subvirtiendo la mirada científicista. Reflexiones y apuestas interdisciplinarias en torno a las ecologías humanas y la universidad* es un libro producto de una tesis desarrollada bajo la mirada antropológica a las relaciones de poder entre las diferentes formas de conocer, construir y actuar en el mundo. Son reflexiones que emergen en el contexto de una maestría cursada por el profesor Jorge en la Universidad de Caldas, en medio de formaciones disciplinarias diversas que, aunque convergen en la defensa del medioambiente o de lo que ellos denominan ecologías humanas –si es que el profesor Sánchez-Maldonado hubiera logrado conquistarlos con su argumento– lo que evidencia es que el campo de lo ambiental-social es, ante todo, un campo de discusión teórica, política y ética que se toma incluso nuestros espacios profesionales.

Y si ante el uso en mis palabras de aquello que denomino “campo de lo ambiental-social” nos diría el profesor Sánchez-Maldonado que “no se trata de lo ambiental, sino de ecologías humanas en plural”, a manera de estímulo en su trabajo podríamos concederle la razón al menos provisionalmente, mientras se le da el tiempo construyendo el segundo volumen de su apuesta teórica y política de transformar las miradas científicas a partir del diálogo de saberes. Ese segundo volumen, sin duda, aparecerá con unas *Perspectivas desde la Corporación Universitaria del Meta* que, sin duda, acompañará el proyecto de transformar no solo conocimientos y formas de producirlo, sino los entornos de vida de las comunidades del Meta.

**Leonor Mojica Sánchez**

Rectora Corporación Universitaria del Meta

Abogada, doctora en Educación

Universidad de Salamanca, España.



## Introducción

Hay un problema fundamental que orienta las proposiciones contenidas en el presente libro. Se trata del reconocimiento de las relaciones de poder entre sistemas de conocimiento, en el marco de un constructo que apenas nombro como “campo de las ecologías humanas” en Colombia<sup>1</sup>. Esta articulación es pensada en términos políticos entre academia y diversos sujetos sociales, con el fin de construir un mundo mejor, a partir de un diálogo crítico y solidario entre formas de saber y habitar el mundo (ciencias y conocimientos de las poblaciones locales) con la esperanza de hacer parte constitutiva de *procesos de conocer* que vayan más allá de las fronteras disciplinarias heredadas de la matriz occidentalocéntrica y moderna de pensamiento imperante en los procesos de enseñanza de las universidades. El punto

---

<sup>1</sup> Apenas se nombra porque a pesar del hecho empírico de la existencia de toda una serie de formas de relación con la naturaleza por parte de diversidad de actores sociales, comunitarios, étnicos, el concepto busca explorar las relaciones de poder entre esas distintas ecologías. Para ello, se adelanta en este momento el proyecto de investigación *Ecologías humanas, producción biopolítica y pluralismos jurídicos* en la Corporación Universitaria del Meta – Unimeta, Llanos orientales colombianos.

de partida ha sido el de participar como estudiante en un programa de posgrado de la Universidad de Caldas, Manizales, Colombia, asumiendo esa importante oportunidad de formación interdisciplinar como pretexto de reflexión desde la antropología. Para participar de dicho programa de posgrado, debí viajar varias veces durante dos años a Manizales para nutrirme de invaluable conversaciones y discusiones que tuvieron perspectivas diversas; tanto las de mis compañeros, como las de nuestros profesores. El hecho que la maestría sea ofertada por el Departamento de Salud Pública no es gratuito, la preocupación interdisciplinaria y por los problemas de la humanidad es un hecho para todos en ese lugar.

En el marco de dichas conversaciones no pudieron faltar las tensiones que supone la interacción entre disciplinas cuando se involucra en una misma estancia a antropólogos, economistas, sociólogos, biólogos evolutivos, médicos, abogados, trabajadores sociales, filósofos, profesores y líderes sociales, entre otros. Las tensiones surgieron tanto a partir de las posiciones expresadas por compañeros en formación frente a problemas concretos planteados por la maestría, como de las mismas asignaturas que dieron consistencia a su plan curricular. Discusiones no solo entre nosotros (maestranes) sino entre los mismos profesores y también, entre nosotros y nuestros profesores.

Todas estas discusiones siempre fueron estimulantes y enriquecedoras.

Este libro busca hacer eco de esas discusiones teniendo en cuenta el impacto que en mi formación tuvieron ciertas asignaturas. Estas discusiones las vi no solo como provocaciones, sino como oportunidades de diálogos interdisciplinarios iniciales que aparecen aquí como capítulos y de los que estoy convencido, estamos necesitados en las instituciones universitarias para avanzar en la construcción de nuevas formas de comprender y abordar en la práctica los retos que como organismos vivos en un planeta en crisis tenemos. A estas discusiones, se les añadió la reflexión antropológica y dichas reflexiones buscan consolidarse como proposiciones, siguiendo la bella canción de Pablo Milanés y los Van Van en la que rescata el ejercicio de amor que hay implícito en provocar al otro. Aquí el otro es el académico, el investigador, el profesor y los estudiantes con quienes trabajamos todos los días y por lo tanto, la universidad como institución que lucha por transformar y potenciar los niveles de incidencia en la sociedad en el presente siglo. A continuación, se relata, en un ir y venir por fragmentos etnográficos y reflexiones teóricas lo que ha significado el paso de un profesor investigador en medio de colegas de diferentes disciplinas que transformaron su forma de entender los

problemas de la vida como problema ecológico-político y epistemológico.

Para empezar, debo decir que *Ecología Humana y Saberes Ambientales* es el nombre del programa de posgrado de la Universidad de Caldas que cursé y en el que encontré la inspiración para ponerme a escribir este libro. Busca ser un reconocimiento a cada uno de los componentes de la pareja que da nombre a este programa de posgrado y un intento por enriquecer las discusiones que se presentan en torno a nuestro quehacer investigativo en la maestría. Este intento por enriquecer las discusiones, precisa ubicar el lugar desde el cual hablo, el cual se encuentra constituido por mi experiencia etnográfica en distintos espacios de actividad y vida de los otros con quienes he convivido.

Mi lugar de enunciación aquí, es el de un antropólogo que llega a un programa de posgrado con una experiencia etnográfica previa y con un interés definido por la pregunta acerca de las relaciones de poder entre sistemas de conocimiento en torno a los problemas que plantea la ecología política. La referencia a los “saberes ambientales” fue factor determinante para decidirse a cursar la maestría. Esto fue así, porque en su formación de pregrado implicó pasar de una investigación *sobre la vida de pescadores*

en el Caribe colombiano a la obstinación de realizar una etnografía de las prácticas y políticas de conocimiento científico sobre la pesca y los pescadores. Para ello, tomó como espacio de observación y reflexión su propio equipo de trabajo conformado entonces por biólogos marinos, ingenieros pesqueros, economistas e historiadores. Cada uno de estos especialistas científicos lanzaba juicios *sobre* aquellos otros (los pescadores) que los despojaba de cierta autoridad, mientras que los científicos de la pesca parecían tener el privilegio de nombrar al otro y calificarlo. Para los biólogos marinos, el pescador era un sujeto que con sus prácticas cotidianas destruía el ambiente y que agravaba cada vez más las condiciones del ecosistema en que habitaban; para los economistas, poblaciones atrasadas, sin racionalidad económica, y para los ingenieros pesqueros, los pescadores eran entes improductivos, necesitados de la adopción de tecnologías nuevas que acabaran con lo rudimentario de sus herramientas de trabajo (Sánchez-Maldonado, 2011).

El vuelco a una etnografía sobre las prácticas y políticas del conocimiento científico, fue motivado porque los miembros de mi equipo de trabajo parecían no estar conscientes de su lugar privilegiado en las relaciones de poder y que tampoco sospechaban que sus respectivas disciplinas tenían cierta complicidad

en los procesos históricos del capitalismo global y su instauración en diversas partes del mundo (Lander, 2000; Sánchez-Maldonado, 2011). Había una especie de (im)posibilidad de auto-cuestionamiento sobre el lugar de enunciación de la ciencia moderna.

La otra parte de la experiencia para interesarse por las relaciones de poder entre sistemas de conocimientos fue la interacción con los pescadores. Aquellos que en el reconocimiento de sus historias locales permitieron ir evidenciando los puntos ciegos del conocimiento científico que producía un perfil de pescador y sus necesidades, así como la manera en que la ciencia moderna resultaba implicada como un piñón en el engranaje del sistema-mundo capitalista en las periferias. El centro de atención para el caso fue la historia de los indios de perlas del Cabo de la Vela en La Guajira colombiana, quienes observaron un poder de muerte en aquel tiempo (siglo XVI) y el cambio de estrategias de dominación/explotación en la actualidad en las que los conocimientos científicos resultan fundamentales. Se describieron y analizaron las maneras como se incluía a los pescadores wayúu en proyectos de desarrollo pesquero, los mismos que consideraban prioridad cambiar sus formas de ser y pensar, incluyendo al mismo tiempo, nuevas tecnologías de pesca que les permitieran ser más productivos y eficientes.

Se observó, entonces, cómo disciplinas de la ciencia moderna (Biología marina, Economía, Ingeniería pesquera) construían un perfil del “pescador necesitado de desarrollo e intervención externa” y que dicho perfil era funcional a los procesos históricos del capitalismo y las estrategias de poder que este engendra para operar en diversas partes del mundo radicalizando y actualizando las múltiples formas de dominación/explotación sobre poblaciones de la periferia del sistema-mundo.

La *Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales* de la Universidad de Caldas supuso una apuesta diferente que, sin embargo, compartía algunos aspectos del problema anterior. Lo primero a resaltar es que tras el diseño de un proyecto de educación posgradual en una universidad pública colombiana, estaba latente la preocupación por generar discusiones a la luz de una distinción entre *lo ambiental* por un lado y *lo ecológico* por el otro. *Lo ambiental*, identificado con las políticas de Estado flexibles que aportan legitimidad a procesos de desarrollo cuyos impactos locales y efectos derrame (Gudynas, 2016) se hacen cada vez más evidentes, y *lo ecológico*, identificado con la labor crítica de evidenciar las problemáticas más acuciantes en términos de destrucción de la vida humana y no humana del planeta, las mismas que buscan taparse con la sombra proyectada por las

nociones de compensación, licenciamientos ambientales y otros dispositivos que movilizan una evidente política ambiental permisiva frente a las formas dominantes de desarrollo y los extractivismos que afectan a las poblaciones locales (proposición 5).

Sin embargo, algo llamó la atención desde el momento mismo de escoger como nicho la maestría. Esta hablaba de un abordaje de los problemas ecológicos en relación con los saberes ambientales y en su presentación también hacía mención de “religiones”. Era, dada la perspectiva de la antropología y cierto grado de sensibilidad que había incorporado por las diferencias entre mundos sociales y culturales como objeto de conocimiento tradicional de esa disciplina, una oportunidad de explorar nuevos temas de investigación y formas distintas de aproximarse a lo ecológico.

En el momento de empezar la maestría, venía explorando los planteamientos sobre ontología política de Escobar (2010; 2012; 2015), Blaser (2012; 2009), Martínez-Dueñas (2016; 2012), Martínez-Dueñas y Perafán (2017) y Sánchez-Maldonado (2017), como enfoque para aproximarse a los problemas de la ecología política. También había encontrado un punto de interés en los planteamientos de la Antropología Jurídica de Akuavi Adonón Viveros (2013) para

repensar y cuestionar el universalismo de los derechos humanos occidentales, en los que demuestra que las constituciones son una suerte de “mito” que proveen las normas sobre las cuales se ordenan las sociedades; entre esos mitos incluye a las constituciones occidentales modernas que fundamentan sus *corpus* jurídicos (proposición 4). Era, hasta ese punto, una ventana abierta a lo desconocido en relación con lo ecológico, una especie de caja de la cual podrían sacarse “aproximaciones otras” a lo ecológico, algo que remitiera más a un interés por cuestionar desde otros *saberes ambientales*, las formas dominantes de conocer y abordar el problema de la destrucción o defensa de la vida por parte de los seres humanos que en sí mismas eran ya “otras ecologías humanas” con unos *saberes ambientales* bien definidos.

Posteriormente, con el desarrollo de las discusiones en clase, con los profesores y con los compañeros de la cohorte, descubrí que había una suerte de “traducción” que en el lenguaje de la maestría *identificaba religión con saberes ambientales*; y que esos *saberes ambientales* fundamentaban prácticas y formas de ser de los otros que venían a ser desautorizados por el conocimiento científico occidental moderno desde el que se iba posicionando la maestría.

A pesar de encontrar una posición radicalmente opuesta a la de los científicos de la pesca, esa de *conocer para* brindar estrategias de acción al capitalismo mediante nuevas formas de ejercicio de un poder “menos violento” y “más sofisticado” en la explotación de las poblaciones en las periferias del sistema-mundo, lo que se encontraba en la maestría era una fuerte crítica a dichas posiciones académicas, planteando la necesidad de comprender la complejidad de los problemas ecológicos de un modelo civilizatorio basado en la acumulación incesante de capital que desprecia la vida en función de lograr sus propósitos. Sin embargo, a pesar de ser una apuesta en defensa de la vida y que esta tenía un punto de encuentro con las luchas de otros actores con repertorios de pensamiento y acción diversos y diferentes, de las reflexiones en la maestría parecía escapar una necesidad: la de ver el conocimiento occidental moderno sobre el que ella misma descansaba con sospecha, abriendo las posibilidades de ubicarlo a él también como uno entre esos tantos “saberes ambientales”. Se abría entonces la posibilidad de abordar la maestría como la otra cara de una moneda cuyo reto podría ser el de superar la primacía del conocimiento científico por encima de otros tipos de conocimientos, aunque se planteara radicalmente una crítica a la destrucción de la vida y sus fundamentos, aunque se postulara que los problemas ecológicos

del planeta era necesario atacarlos desde la raíz y no con paños de agua tibia, parecía no identificarse que, políticamente, la maestría podría construir a través de un diálogo crítico horizontal con otros “saberes ambientales”, “formas otras” de cuestionar las estrategias dominantes del capitalismo sobre la vida; de enriquecer sus procesos de producción de conocimientos sobre la diversidad humana y consecuentemente, de descubrir que a partir del reconocimiento político de dicha diversidad, la ecología humana que aborda debía pluralizarse.

Siendo una maestría que apostaba de entrada por romper con los modelos hegemónicos de funcionamiento de la universidad occidentalizada (Grosfoguel, 2013), la perspectiva política podía ser mucho más ambiciosa: por su apuesta de trascender las jaulas disciplinares y la hiper-especialización del conocimiento, la maestría podría *enriquecer sus miradas desde las ecologías humanas* en virtud de un diálogo con esa diversidad innegable de las poblaciones afectadas por la destrucción de la vida en manos de procesos capitalistas. Parecía que potenciales articulaciones entre la maestría y otras cosmovisiones podrían ser fundamentales para impulsar un proceso de transformación de las prácticas y políticas del conocimiento en la Universidad de Caldas. Estas articulaciones, sin duda, tendrían implicaciones políticas claves en la

formación de sus maestrantes en la medida en que, desde la práctica, se robustecía aquella apuesta por la interdisciplinariedad y la complementariedad de conocimientos que demanda *pensar* y *actuar* sobre los problemas ambientales actuales. Al mismo tiempo, era necesario tener en el punto de mira también los efectos políticos de un tejer con los otros una especie de *caminar preguntando* (Sandoval, 2005) en lugar de la construcción de una especie de *caminar predicando* una única posición respecto de las problemáticas que vinculan la ecología humana y la diversidad de saberes ambientales.

## **SOBRE LOS ASPECTOS METODOLÓGICOS PARA LLEGAR A ESCRIBIR ESTE LIBRO**

Se ha hecho hasta aquí un recuento de cómo se canalizó el interés por profundizar en el análisis de las relaciones de poder entre sistemas de conocimiento en el marco de una aproximación a la ecología política en la Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales de la Universidad de Caldas. Se resaltó que la etnografía fue fundamental para este proceso y que además comporta una apuesta por dejar de mirar a aquellos otros extraños tradicionales que la antropología traduce a la cultura del antropólogo, para virar la mirada hacia un *nosotros* que aporte a procesos reflexivos y críticos de la práctica del conocer que

impliquen, a su vez, el diálogo horizontal entre el conocimiento que se produce en una institución como la universidad occidentalizada (Grosfoguel, 2013) y “formas otras” de ser, habitar, actuar, pensar y defender el mundo de vida en que actuamos.

La investigación se fue construyendo a partir del diálogo con los profesores y compañeros de la maestría. Cada uno de esos diálogos, así como los trabajos finales de cada asignatura, fueron fundamentales para hilar las proposiciones que componen este informe final. También fueron especiales las posibilidades abiertas por la maestría para la participación en un *Congreso Nacional de Salud, Humanismo y Desarrollo*, propiciado por la Universidad de Caldas y la Universidad Católica de Manizales en esa ciudad, en el que se habló de la reproducción de conflictos que nosotros mismos, desde una posición cientifista, reproducíamos a pesar de estar interesados en conservar y proteger lo vivo en distintos espacios en los que intervenimos como investigadores. Cada uno de estos espacios implicaron que el investigador siguiera una serie de reglas y normas de juego en el marco de la producción y dinámicas que dan sentido al mundo académico.

Para Vargas y Ayora (2015), la investigación performativa en el trabajo de campo antropológico implica que quien investiga:

[...]se dedica a adquirir conocimientos técnicos; necesita ensayar una y otra vez, en solitario o en grupo, lo que está aprendiendo o ya aprendió, y después presenta ese *performance* al escrutinio de un público que lo juzga usando los mismos criterios y con las mismas exigencias que demandaría a una persona experta identificada culturalmente como 'local'. (p. 51)

En este sentido, la investigación se asume como una investigación performativa, en tanto que, en el marco de las discusiones de la maestría con profesores, asignaturas, compañeros de clase, eventos académicos en los que participé y mediante la apropiación de conceptos y/o planteamientos que tuvieron lugar en esas asignaturas, fui construyendo las proposiciones que le dan sentido a una invitación que el autor juzga central y necesaria ante los desafíos del mundo contemporáneo: *una subversión de la mirada que permita pluralizar la ecología humana de la Universidad de Caldas.*

Los conceptos de la maestría, presentes en las discusiones con los compañeros y profesores, así como en las participaciones dadas en el desarrollo

de las asignaturas, fueron apropiados al menos en dos sentidos: sea para cuestionarlos a partir de la experiencia previa con otros sujetos de la diversidad humana que encarnan otras ecologías, o sea para incorporarlos en el proceso de formación crítica como un antropólogo con una maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales que todavía no deja de sonar extraña, cuando no interesante, en algunos círculos académicos del autor, por restringidos que estos sean.

En este sentido, también puede decirse que el resultado final es un intento por extender las posibilidades de discusión que tuvieron lugar en la experiencia de la maestría, pero esta vez de un modo más pausado y no por ello menos apasionado, y con todo, más razonado en virtud de la palabra escrita y en función de poder exponer cómo la experiencia particular del investigador queda dispuesta para el grupo al cual pertenece, dando a conocer una suerte de diálogo entre eso que denominan los autores antes citados como aquello que se estuvo aprendiendo con aquello que ya había aprendido.

Los recorridos hechos por el investigador, sus experiencias personales, las discusiones y debates con sus compañeros y profesores en los que evoca experiencias con otras ecologías compartidas con interlocutores de otros grupos étnicos con quienes

había venido trabajando fueron fundamentales. Al asumir esta posición frente a la investigación, se procuró aportar más transparencia al proceso de producción de conocimiento etnográfico, dado que aquel que antes era exclusivamente observador, se hace parte de lo observado y queda manifiesto desde el principio de la investigación (Feilú, 2007).

Así es como esta etnografía deja de ser exclusivamente sobre la maestría o sobre los otros de la antropología, para convertirse en lo que Feilú (2007) denomina una “etnografía reflexiva del nosotros”, un “nosotros” que incluye tanto a los miembros de la maestría (investigadores, profesores, estudiantes), como a los miembros de los grupos que construyeron al investigador en su experiencia con la cual se apropian o confrontan algunos de los planteamientos de la maestría, incluyéndose también él como actor que busca influir en el proceso de producción de conocimiento.

## **SOBRE LA JUSTIFICACIÓN DE LA PREGUNTA DE ESTE LIBRO**

La pertinencia de este trabajo se planteó en al menos tres sentidos: uno académico, que tiene que ver con la pertinencia de *leer desde adentro y hacia afuera* las discusiones y procesos de formación que

tienen lugar en una de las cohortes de la Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales de la Universidad de Caldas, así como con las posibilidades que se abren cuando se realiza el ejercicio de mirarse reflexivamente. Un ejemplo de ello, es la oportunidad de recomendar la creación de propuestas curriculares para su fortalecimiento (ver conclusiones y recomendaciones) que aborden la diversidad de ecologías humanas para comprender las posibilidades políticas de dicha diversidad. Un segundo sentido que justifica el trabajo es el científico, en tanto pretende haber aportado al conjunto de conocimientos que se producen en y desde la maestría a partir de un diálogo teórico con las perspectivas de la ecología política postconstructivista, la ontología política y algunos otros planteamientos de la antropología de la naturaleza que permiten identificar modos de interacción entre sociedad y aquello que se denomina como tal (Pálsson, 2001).

Un tercer sentido que se refiere a la pertinencia de la investigación es el sociopolítico. El Conocer es un proceso que debe estar orientado a la transformación de la realidad. En este sentido, al invitar a una reflexión crítica sobre el *locus* de enunciación de la maestría y tratar de mostrar la necesidad de articular políticamente los conocimientos producidos en ella con otros conocimientos derivados de otras ecologías

humanas, lo que se busca es abrir las posibilidades de incidencia política de los trabajos que puedan resultar de la formación en *ecología humana* y *saberes ambientales*. Es en este propósito en el que se asume como posibilidad real el tener como central la idea que la maestría es un caldo de cultivo que se transforma permanentemente respondiendo a necesidades identificadas en las prácticas y políticas del conocimiento que la hacen. No es gratuito el hecho que existan evaluaciones entre la coordinación de la maestría y los maestrandos al final de cada período para identificar ajustes curriculares. Esto no responde única y exclusivamente a procesos académicos y administrativos, sino al interés por conservar la esencia de un proyecto que es a la vez académico y político, con un sentido ético por la vida y con un interés permanente por proyectar formas de abordar la ecología humana de modo crítico. Este trabajo busca ser una humilde contribución a este propósito.

### Proposición I

## Educación ambiental: hacia un diálogo crítico con y desde *Wounmainkat*

Uno de los seminarios que llamó poderosamente mi atención fue el de Educación Ambiental; a partir de este curso se viene la siguiente reflexión. Aquí, la conversación se desarrolló con dos profesores, uno que estaba materialmente presente y otro que apareció en artículos que iba leyendo a medida que adelantaba una serie de observaciones en mi cuaderno.

Isaías Tobasura, en la versión de aquel investigador que analizaba los ambientalismos y la educación ambiental en Colombia fue uno de los principales puentes, a través de sus artículos, para conversar con la profesora titular del curso Luz Elena Sepúlveda. Al profesor Tobasura lo conocí personalmente después, cuando en el marco de la maestría fue quien orientó la asignatura de Economía Ecológica. A partir de la experiencia en el curso de Educación Ambiental, me planteé algunas preguntas:

¿Ha existido la Educación Ambiental en Colombia? Si la respuesta es afirmativa, ¿cuáles han sido las condiciones de existencia de este tipo de educación? ¿Cuáles han sido sus procesos y de qué manera ha sido concebida? ¿Ha habido una única concepción o varias de la educación ambiental? ¿Cuáles han sido sus avances, tensiones, retrocesos, esperanzas, retos y fracasos? Si la respuesta es negativa, ¿por qué su ausencia? ¿Dónde se pueden ubicar los conocimientos otros, aquellos de las comunidades locales, indígenas, campesinos, pescadores, afrodescendientes y otros pueblos respecto de los modelos dominantes de pensamiento que la sostienen (a la educación ambiental) como algo deseable?

Para González-Gaudio (2001), si bien el curso recorrido oficialmente por la educación ambiental en América Latina y el Caribe parece tener inicios con la Declaración de Estocolmo de 1972; en cada uno de los países de América Latina sus desarrollos se dieron al menos una década después y obedecieron a procesos históricos distintos. No hay nada más alejado de la realidad –nos dice el autor– que pensar la historia de la educación ambiental a partir de declaraciones internacionales o cumbres, debido a que esto supondría asumir que sus procesos históricos tuvieron lugar sin sujetos y sin fisuras.

En el presente aparte me interesa explorar, de un lado, aquello a lo que refiriéndose a la crisis ambiental Leff (2006) asume también como un problema de conocimiento. Parto de la educación ambiental por ello y porque su emergencia es un referente de procesos históricos asociados a reclamos de cambio y el surgimiento de esperanzas jalonadas por movimientos sociales en relación con “lo ambiental”.

Por otra parte, me interesa ver hasta qué punto se dieron en ese contexto o pueden darse aún, cuestionamientos a las formas dominantes de conocimiento ambiental y sus bases epistemológicas desde la perspectiva de sujetos que no siempre han articulado y concebido sus luchas de modo idéntico al de esos movimientos ambientalistas asociados al surgimiento y desarrollo de eso que llamamos “educación ambiental”, pero que muestran una preocupación similar.

Para cumplir con mi propósito, busco una aproximación al proceso del colectivo Sutsüin Jiyeyu Wayúu/ Fuerza de Mujeres Wayúu, quienes ubicadas en la Alta Guajira colombiana, descendiendo del Cerro de la Teta, enfrentan problemas como la minería y la falta de agua en sus territorios jalonados por los procesos extractivos que lleva a cabo la mina del Cerrejón.

Esta proposición servirá para trazar al menos unos derroteros que permitan avanzar hacia un conocimiento más profundo de la situación de la educación ambiental respecto de otras formas de conocimiento que defienden el territorio y la vida que habita en él. Otra vez, partiendo del planteamiento de que la crisis ambiental es también una crisis de conocimiento (Leff, 2006; Escobar, 2005), se puede orientar la mirada hacia sistemas de pensamiento-acción de grupos humanos cuya visión y experiencia del mundo no se encuentra basada en una separación tajante entre lo humano y la naturaleza (visión moderna de la naturaleza), en lugar de ello, lo que encontramos en sus repertorios de vida es que encarnan mundos u ontologías relacionales en las que dicha separación carece de sentido (Blaser, 2009; Escobar, 2013).

Las ontologías relacionales –asociadas a pueblos indígenas y afrodescendientes, entre otros grupos–, son aquellas formas de vida que, parafraseando a Escobar (2013), “han persistido” frente a procesos históricos y políticos en los que la modernidad occidental capitalista, con sus tentáculos en lo político, lo epistemológico y lo cultural, ha querido imponer con violencia.

Principalmente la ideología, la epistemología y las prácticas del desarrollo, han buscado imponer una

visión del mundo orientada a la explotación, economización y aún si se quiere, una determinada forma de “protección de la naturaleza”, que pueden ser analizados críticamente si se atienden los planteamientos que desde la antropología de la naturaleza se han ofrecido en torno a los modos de interacción con aquello que denominamos así: “naturaleza” (Descola & Pálsson, 2001).

En este sentido, la hipótesis de trabajo a explorar es que la educación ambiental, pese a albergar esperanzas críticas ante el desarrollo en gran parte de sus formatos (sostenible, sustentable, eco-desarrollo, etc.) ha implicado una colonialidad del saber (Lander, 2000), en la medida en que ha sido la ciencia moderna occidental –o posiciones y perspectivas políticas basadas en ella– el lugar común desde el cual se han definido con una pretensión universalista (Martínez-Dueñas, 2016; Grosfoguel, 2007a) lo que serían las relaciones deseables y posibles que los seres humanos deben establecer con una entidad llamada “naturaleza”, entre estas, la educación ambiental.

Existe, por tanto, una cierta complicidad de las ciencias modernas –naturales y sociales– con el proyecto civilizatorio que erige al Hombre (la mayúscula y el género del término es intencional) sobre la naturaleza, con la potestad de dominarla y explotarla, aun si se trata

del llamado desarrollo sostenible (Cájigas-Rotundo, 2007; Castro-Gómez, 2000; Lander, 2000). Esta colonialidad del saber lo que hace básicamente es desautorizar otros conocimientos y prácticas que se basan en pautas de existencia que no se rigen por los principios modernos que han servido para entender el mundo.

En una primera parte mencionaré brevemente algunos eventos asociados al surgimiento y desarrollo de la educación ambiental en términos históricos y oficiales. Con ello, quiero mostrar básicamente que la mayoría de sus eventos fundantes tuvieron lugar en lo que se ha denominado “centros metropolitanos del sistema-mundo” (Grosfoguel, 2008). Por tanto, se plantearon y siguieron los preceptos de países desarrollados que, tal como lo muestran algunos autores consultados (González-Gaudiano, 1999; García & Priotto, 2009), tenían preocupaciones bastante diferentes a las que expresaron los países latinoamericanos en relación con los problemas ambientales.

Cuando se plantea el uso del término “acontecimiento” se quiere hacer referencia a un mojón histórico, una huella rastreable en el devenir de aquello que se ha venido a comprender como educación ambiental. Entre los acontecimientos que la abrazan, ubicándola

en un lugar oficial de la historia, se pueden mencionar: la aparición del Club de Roma en 1968, reuniones en Nueva York en 1970, en Ginebra en 1971 y en Founex en el mismo año, el informe en 1972 sobre *Los límites del crecimiento*, la Declaración de Estocolmo, en 1972, la creación en 1973 del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), la Declaración de Río, en 1993, la Carta de Belgrado de 1975, la Declaración de Tbilisi en 1977, entre otros. Estos eventos hacen parte del proceso de configuración de un diseño global para aplicar, adaptar o replicar en contextos locales.

Siguiendo estas dinámicas geopolíticas, Colombia crea mediante la Ley 99 del 22 de diciembre de 1992 el Ministerio de Medio Ambiente, vinculando los “principios universales” y del desarrollo sostenible consignados en la Declaración de Río de 1992. Todo esto se da en el marco de un proceso de reconocimiento a la diversidad cultural de la nación colombiana que, sin embargo, desconoció al mismo tiempo, o más bien ocluía, otras naturalezas conexas a las poblaciones que decía reconocer en términos culturales (Martínez-Dueñas, 2016).

Este marco proporciona solo la imagen de una cara de la moneda. Mientras los estados nacionales modernos (los privilegiados y los no tan privilegiados, los modernos y los no tan modernos) (Martínez-Dueñas,

2012), establecían debates en torno a lo ambiental, fijando posiciones y planteando entre las diferentes estrategias a la educación ambiental como una de las principales herramientas “para ayudar a paliar la crisis ecológica”, otros colectivos (indígenas, afrodescendientes, campesinos, pescadores, etc.) asumen la relación con el ambiente sin este tipo de mediaciones conceptuales, jurídicas y políticas.

Mientras que los procesos a nivel del estado moderno buscan y fijan las condiciones de posibilidad para que se afiance el establecimiento de la ciencia como el fundamento de las acciones en relación con el manejo del territorio, sus recursos y sus poblaciones (Castro-Gómez, 2005), grupos humanos ejercen, *en otros términos*, una serie de relaciones con sus entornos de vida y unas luchas por la defensa de sus territorios, configurando lo que podría llamarse perspectivas otras de lo ambiental.

Vale decir, una vez más, el objetivo central de esta exploración es sentar bases que me permitan reconocer el proceso histórico de la educación ambiental en Colombia, teniendo en cuenta las versiones tanto a nivel de movimientos sociales ambientalistas, como a nivel de políticas de Estado, con el fin de develar sus fundamentos, explorar las características de sus discursos y prácticas para,

posteriormente, explorar en la medida de las posibilidades, las maneras en que tales discursos y prácticas de la educación ambiental se relacionan e incluso pueden llegar a ser cuestionados y confrontados con y por las preocupaciones de Sutsüin Jiyeyu Wayúu / Fuerza de Mujeres Wayúu sobre *Wounmainkat*, o mejor, sobre la madre más grande que nos ha parido.

Tobasura (2007) nos plantea la posibilidad –y la necesidad, hay que admitir si queremos hacer un trabajo serio– de atender la heterogeneidad del movimiento ambientalista en Colombia. Entre los elementos a resaltar de este ambientalismo se pueden traer a cuenta sus luchas y motivaciones. A decir del investigador, se trata de luchas que oscilan entre una perspectiva “superficial” y “otra radical” y que son adelantadas básicamente

[...] contra el estilo de sociedad dominante, es decir, una sociedad que propugna por el progreso infinito y la explotación sin límites de los recursos naturales amparada en el desarrollo científico y tecnológico, en la organización burocrática de la sociedad y en la racionalidad instrumental. (p. 49)

Esto define, en gran parte, el centro de la lucha ambientalista desde una perspectiva si se quiere dominante, pero lo interesante es que existe la distinción entre una

perspectiva superficial o reformista y una más radical. Tal distinción evoca la ya hecha por Naess (1995) entre “ecología superficial” y “ecología profunda”. Esta reflexión no parte de una posición ingenua que asuma que el movimiento ambientalista colombiano sea homogéneo, en lugar de ello, se plantea como reto comprender su carácter y diversidad, esperando encontrar la tendencia a ubicar a la ciencia moderna en particular y a la matriz de pensamiento moderno en general, como su principal fuente.

Tobasura (2007) también se refiere a esta heterogeneidad del movimiento ambientalista haciendo uso de la noción de archipiélago. Cuando habla de la diversidad de grupos que se mueven en el campo del movimiento ambiental colombiano, recuerda que: “[...] la acción colectiva e individual, organizada o espontánea, de un 'archipiélago' de grupos, la academia, los llamados 'ambientalistas', los campesinos y otros colectivos sociales ha llegado a posicionar en la agenda pública el tema ambiental" (Tobasura, 2007, p. 48).

Esto es una ilustración clave para dar cuenta de cómo operan las dinámicas en relación con los reclamos ambientales y la diversidad no solo de posiciones políticas, sino también una serie de heterarquías (Grosfoguel, 2007b) que, en aras de realizar un estudio crítico de la modernidad, deben ser reconocidas y analizadas. Particularmente, esto se hace a través del

tratamiento de la noción de colonialidad del saber por la que pasaremos en variadas ocasiones a lo largo de este trabajo.

Hay archipiélagos, en el sentido de la existencia de pequeños territorios y poblaciones, con historias y luchas específicas localizadas. Esos archipiélagos, muchas veces definidos por las diferencias étnicas y territoriales, pero otras veces definidos por jerarquías en el entramado de las relaciones de poder mediadas por la tensión entre conocimientos-mundos en el campo de lo ambiental. La noción de archipiélago usada por Tobasura (2007) en este caso resulta de fundamental importancia porque permite introducir la problemática tal cual se ha visto desde los estudios tradicionales que vinculan la diferencia cultural entre grupos humanos y su relación con la naturaleza.

“Archipiélago”, que tiene como base constitutiva la idea de estar en un país multicultural (Constitución Política de Colombia, 1991), en el que las diferencias existen y determinan una serie de relaciones asimétricas entre las culturas (Martínez-Dueñas, 2016), las cuales pese a ser declaradas “igualmente dignas” (CPC, 1991) y ser diferentes, no son respetadas en el mismo tenor porque se trata de un reconocimiento que no es intercultural porque evita o desconoce los conflictos que surgen al momento en que se ponen en relación mundos y perspectivas completamente diferentes. Lo

que vale la pena es considerar la importancia de los planteamientos de Viveiros de Castro (1998) en torno a que en vez de multiculturalismo, lo que existe es un multinaturalismo, es decir, naturalezas en plural y no en singular.

Así, para el caso de esta reflexión, se trata de poner de relieve y de observar las maneras en que lo ambiental es definido por parte de uno de los movimientos indígenas, por uno de los "archipiélagos", que en realidad comporta diferencias sustanciales con la perspectiva de mundo de los movimientos ambientalistas modernos, con quienes un diálogo crítico es deseable.

Un ejemplo de ello, que ya fue resaltado más arriba, es que en SJW/FMW se habla no de recursos naturales, sino de la mujer más grande que parió este mundo: *Wounmainkat*. Ahora: ¿Desde dónde se definen las luchas ambientales en Colombia y cuáles son las diferencias y encuentros entre estas? Para responder la pregunta me centraré, por un lado, en conocer la educación ambiental en tanto herramienta del movimiento ambientalista para establecer, promover y ejecutar sus agendas en el país.

Esto implicará observar su trayectoria genealógica y sus procesos actuales ya institucionalizados. Por otro lado, abordaré las preocupaciones de SJW/FMW en torno

a *Wounmaikat*, lo que hace que lo ambiental se defina en los términos de este movimiento y que tiene serias implicaciones políticas. Entre ellas, ni más ni menos que la existencia de conflictos entre mundos y actores que parecen estar luchando en favor de lo mismo, pero que en realidad no se entienden, lo que cierra la puerta a cualquier posible articulación debido a que estos conflictos generalmente llevan a fallas comunicativas que pueden ser asumidas como “desentendimientos sin control” (Viveiros de Castro, 1998).

Por supuesto, además de la conformación y genealogía de la educación ambiental como herramienta del movimiento ambientalista y las preocupaciones de SJW/FMW en torno a *Wounmainkat*, estas implicaciones políticas serán objeto de identificación, análisis y punto de partida para elaborar reflexiones y hacer prácticas que aporten a la articulación de la lucha ambiental intercultural y la construcción de cosmopolíticas ambientales a partir del diálogo de saberes (Sousa Santos, 2010; Martínez-Dueñas, 2012). Esto nos lleva a una proposición, la de preguntarnos nuevamente por las prácticas y políticas del conocimiento en la maestría, tratando de evidenciar los retos que supone para nuestra reflexión teórica, metodológica y política la existencia de otros mundos con los cuales es deseable e inevitable un diálogo.



**Proposición 2****Retos de la ecología política a las prácticas y políticas del conocimiento en los estudios sobre ecología(s) humana(s) y saberes ambientales**

¿Cuáles son las prácticas y políticas del conocimiento que tienen lugar al interior de la Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales de la Universidad de Caldas y en qué grado están orientadas hacia un diálogo de saberes? ¿Es posible el tránsito por un ambiente académico crítico y comprometido con las luchas de diferentes sujetos que promueva el diálogo de saberes y que descubra las posibilidades que ofrece asumir en su pluralidad las relaciones con la naturaleza? ¿Dónde empezar a buscar estrategias de descolonización del conocimiento y la práctica? ¿En qué consisten estos movimientos y hacia dónde nos dirigen? ¿Cuáles son los retos que plantea este proceso? Estas reflexiones nacieron del diálogo que tuvo lugar en el curso de Ecología Política en el marco de la maestría y el argumento central de este capítulo es que este mismo campo de investigación plantea

una serie de retos que invita a observar las relaciones de poder entre sistemas de conocimientos-mundos en las que nosotros estamos incluidos (Sánchez-Maldonado, 2012).

Parto de la inspiración que causa encontrar un programa de posgrado cuyo devenir se nutre de las intenciones de sus investigadores y docentes para producir conocimientos que aporten al fortalecimiento de ejes de investigación que no están determinados de antemano, sino que dejan abiertas las posibilidades de construir “algo nuevo”, algo que sin duda parte y motiva el diálogo interdisciplinario y del diálogo con las diferentes realidades que abordan los estudiantes mediante el desarrollo de sus trabajos de investigación.

En ese sentido, en el presente texto busco responder someramente las preguntas planteadas inicialmente, dejando la puerta abierta a la posibilidad/obligación de sumar más letras a su reflexión. Las letras aquí expuestas forman parte del interés por no perder el acontecimiento de la emergencia de proyectos académicos y políticos que pueden generar procesos de transformación del conocimiento en sus dimensiones éticas, políticas y ecológicas.

El argumento aquí es que las prácticas y políticas del conocimiento de la maestría tienen un carácter inter-

disciplinario y que, en la medida en que sus practicantes se tomen en serio el diálogo con “modelos locales de naturaleza”<sup>1</sup> (Escobar, 2005), se puede abrir espacio a prácticas transdisciplinarias del conocimiento necesarias hoy para la transformación de nuestro mundo cercano, entendido como la Universidad de Caldas y en particular, la maestría.

En la primera parte aportaré notas etnográficas de lo que ha sido mi experiencia de algunos seminarios cursados y señalo lo que, hasta cierto punto, entiendo son limitaciones a la hora de captar etnográficamente los eventos y acontecimientos de la maestría por estar mi-cuerpo-metido en la investigación, siendo parte de lo que se pretende observar.

Al respecto podría decirse que resultaría más fácil hacer una etnografía desde afuera, pero la apuesta de la investigación es *reflexionar sobre un nosotros* que busca ampliar el presente. En este sentido, no puede haber una ampliación sensata de ese presente si no se continúa con el proceso de descentramiento que ofrece desde el principio la maestría. Así, entiendo “descentramiento” como un ejercicio que hago para

---

1 Para Escobar (2005), los modelos locales de naturaleza son fundamentos y enunciados de los movimientos sociales del pacífico colombiano que dan cuenta de la construcción de relaciones con el territorio en términos no-dualistas, como la división naturaleza-cultura.

“ser magíster en ecología humana y no morir en el intento”, esto es: para dejar las posiciones disciplinarias que me construyeron hasta hace un tiempo como *sujeto que conoce*, para formarme (de-formarme) en un campo de saberes que interactúan de manera crítica, pero constructiva de caminos que van más allá de la reafirmación de las jaulas disciplinarias. Esto, como veremos, implicó moverme de mi zona de confort hacia la zona de aprendizaje, una zona en la que los sobresaltos y las discusiones con compañeros y profesores han sido fundamentales para asumir mi nuevo camino de investigación y práctica.

En un segundo momento recuerdo, una vez más, el asunto de la pluralidad de las relaciones con la naturaleza que supone la existencia de diversos sujetos y sus luchas localizadas que tienen un alcance global. Se propone que el camino fructífero para prácticas transdisciplinarias en la maestría es asumir esta pluralidad en el marco de lo que Escobar (2012) llama Cultura como Diferencia Radical – CDR. En la tercera parte abordo lo que implicaría una descolonización del conocimiento y la práctica y cómo esto se relaciona con la descolonización de la universidad, mostrando que la maestría ofrece elementos claves para andar estos caminos decoloniales y, finalmente, continúo con la propuesta que Elena Yehia lanza para que se desarrolle un diálogo entre dos marcos

críticos de la modernidad (MCD y TAR), asumiendo que este diálogo es fundamental para comprender las prácticas y políticas del conocimiento que tienen lugar en la maestría.

## **PRÁCTICAS Y POLÍTICAS DEL CONOCIMIENTO**

La maestría cuenta con estudiantes y profesores de diferentes perfiles académicos y profesionales. Entre ellos se encuentran sociólogos, abogados, licenciados, administradores de empresas, educadores, médicos, filósofos, (¿antropólogos?), entre otros. La maestría se encuentra adscrita al Departamento de Salud Pública, que a su vez está adscrito a la Facultad de Ciencias para la Salud. Uno de sus descriptores es que abre las posibilidades a procesos de investigación con una necesaria interacción de distintos saberes entre los que se encuentran las ciencias sociales, las ciencias naturales, la filosofía y aquello que denomina “religiones”. De ello se derivaría en principio una apuesta interdisciplinaria, esto es: la interacción entre diferentes disciplinas para abordar problemas comunes de investigación en el campo ambiental y ecológico.

En la práctica, las tensiones, discusiones y compromisos que se generan al interior de la maestría entre sus practicantes (estudiantes y profesores) sugiere, aunque sea mínima la posibilidad de avanzar hacia prácticas

transdisciplinarias, entendidas como la apertura a cuestionamientos radicales a las lógicas disciplinarias que envuelven su formación (Lanz, 2010), su manera de pensar y la forma en que se formulan los problemas planteados en el seminario. En este proceso, la apuesta sería también por trascender las perspectivas que han invisibilizado históricamente otros conocimientos y formas de producirlos más allá del mundo académico en que nos encontramos.

En ese sentido, haber tomado la decisión de asumir esta maestría como mi proyecto de vida actual, se ve marcado por un ejercicio de descentramiento que resulta gradual y diferencialmente exitoso para cada uno de los estudiantes de la maestría. En este caso, es un proceso que entra de choque, cambiando subjetividades y confrontando perspectivas con las que ingresamos. Este proceso funciona bien, en tanto que prepara el camino para disponer a los participantes a iniciar procesos de aprehensión de discursos ajenos a las disciplinas que hasta el momento profesan.

“Salir de la zona de confort” se plantea como un imperativo: incomodarse, cuestionarse, confrontarse y apropiarse de conocimientos disciplinares con los que, si bien se sospechaba entrar en contacto por la lectura que se hace inicialmente del plan de estudios, no se tenía la impresión de que sería un ejercicio

agradable y enriquecedor y a veces, contundente. Así mismo, los cursos dejan huellas que pueden revisitarse más tarde para ser repintadas, al menos queda la esperanza y si no, la espinita que lo mantiene a uno preguntándose acerca de su diario vivir.

La participación en las clases de asistentes adscritos a diversos niveles de formación (educación superior con pregrado y posgrado, asistentes no académicos, personas externas a la universidad, miembros de comunidades) constituyen un fuerte de la maestría. Este hecho aporta también al descentramiento en la medida en que no se privilegian conocimientos expertos por encima de otros, sino la apertura a diversos debates y conversaciones tales como aquellas de las que se hablará al final de este trabajo. Con estas prácticas, se escapa, de algún modo, de las trampas de la experticia, se abren los oídos al otro, se buscan argumentos y se construyen criterios colectivamente.

Lo que viene haciendo la maestría, lo que ha hecho y las aristas a futuro que ella abre solo pueden captarse en la medida en que se cuente con la oportunidad de practicarla, al mismo tiempo que exista la posibilidad de ubicarse en el margen, en la línea de frontera que permite observar casi desde afuera. No por casualidad en algún momento de la historia de la etnografía se construyó la imagen del etnógrafo como un extraño

con su libreta de notas en tierras lejanas, conviviendo con personas igualmente extrañas de las cuales tendría que aprender su lengua y cultura.

En este caso, se trata más de una etnografía crítica y reflexiva del nosotros. Etnografía de un nosotros que busca expandirse, para usar términos de Sousa Santos (2006), a partir del diálogo con conocimientos de otros actores, otros sujetos con historias locales y ecologías específicas *en y por* las que luchan.

## **LA PLURALIDAD DE LAS RELACIONES CON LA NATURALEZA Y LA CULTURA COMO DIFERENCIA RADICAL**

Para abordar la pluralidad de relaciones con la naturaleza, me serviré de mencionar una serie de experiencias que desde mi formación como antropólogo me vi abocado a vivir. Se trata de una diversidad de sujetos y sus mundos, asumiendo estrategias de resistencia frente a las formas dominantes de apropiación y degradación de la naturaleza. Esta proposición, de entrada, hace asomar la existencia de conflictos ecológicos. Para empezar, propongo recordar a los pescadores de la Ciénaga Grande de Santa Marta. Ellos se han enfrentado históricamente al *pescador del otro mundo*<sup>2</sup> y a la reiterada política de

---

2 Entre los pescadores de la Ciénaga Grande del Caribe colombiano

cierre de caños que impiden el intercambio de aguas marinas y lacustres que es fundamental para la vida en este sistema socio-ecológico, pelean también contra multinacionales carboneras que impiden el acceso a zonas de pesca delimitadas, ubicadas y utilizadas ancestralmente.

Por otro lado, en La Guajira colombiana, *Wounmainkat* y sus mujeres que descienden del Cerro de La Teta (Sutsüin Jiyeyu Wayúu/Fuerza de Mujeres Wayúu) interpelan, cuestionan y confrontan a la minería del Cerrejón mientras adelantan procesos de fortalecimiento en derechos humanos de las comunidades de su territorio. En el Pacífico caucano, mujeres guapi-reñas se las ingeniaron durante años para construir una red de mujeres que asumieron la lucha por la soberanía alimentaria y lo que comenzó con una declaratoria de guerra a la Maggi<sup>3</sup> se convirtió en una organización que trascendió las fronteras del estado y se mantienen en pie de lucha por las semillas, formas

---

se cuenta que se da la aparición de una figura que, en altamar, se burla de los pescadores con una risa a carcajadas, mientras se lleva todos los peces en su barco. No se le ve el rostro, solo su figura y se oyen caer en su barca los peces a montones, la forma como saltan dentro de la barca. Cuando el *pescador del otro mundo* se les aparece a estos pescadores, ellos no pueden pescar nada.

- 3 Nombre de un producto que, en forma de pastillas, contiene un sabor a “caldo de gallina”. Este es un sabor artificial que se acostumbra a utilizar comúnmente para dar sabor a las comidas.

ancestrales de producción agroecológica y la defensa del territorio.

Hasta hace un tiempo, Escobar (2005) planteaba como necesaria una aproximación a lo que llamaba modelos locales de naturaleza. Estos eran definidos como formas de relacionarse con la naturaleza que emergían desde el pensamiento y la cultura de los grupos étnicos y que eran modelos de naturaleza tan válidos como los occidentales que sirven de base al capitalismo.

Hoy, en diálogo con autores como Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour, Mario Blaser, Marisol de la Cadena, entre otros, el autor llama la atención sobre una suerte de giro ontológico en la ecología política que hace notar un cambio de paradigma del multiculturalismo (múltiples visiones culturales sobre un único mundo) al paradigma del multinaturalismo (la existencia de múltiples naturalezas o mundos en los que los actores desenvuelven su vida). Es aquí donde entra a jugar un papel importante la noción de Cultura como Diferencia Radical – CDR.

Para Escobar (2012), la Cultura como Diferencia Radical se opone a la cultura como estructura simbólica y aunque dicha separación no es tajante, si es necesario tener en cuenta esta tensión al interior

del concepto de cultura en el campo de Cultura y Desarrollo, que puede entenderse como un campo de conflictos entre cosmovisiones, lógicas comunitarias y economías del lugar frente a las imposiciones del capitalismo global.

En otro lugar, Escobar (2011) planteaba ya una síntesis sobre los procesos históricos de la ecología política y distinguía tres generaciones de lo que considera un campo interdisciplinario. La primera generación se construyó por una articulación entre “marcos de comprensión ecológico-orientados” y la economía política. De esta primera generación resalta su desarrollo “a pesar de sus carencias”, a saber: el poco interés de la ecología humana sobre las cuestiones de poder y una concepción poco desarrollada de la naturaleza, dado que se basaba en la concepción dualista de la modernidad.

Una segunda generación de la ecología política es la que el autor asocia con los marcos teóricos “post” (postmarxismo, post-estructuralismo y post-colonialismo) y lo que la distingue es su compromiso con discusiones asociadas a posiciones teóricas como el construccionismo y el antiesencialismo (Escobar, 2011). Finalmente, una ecología política de tercera generación articula las discusiones “[...] sobre epistemologías post-representacionales en los estudios de

geografía, ciencia y estudios de tecnología (STS), por una parte, y las ontologías planas y relacionales en antropología, geografía, estudios culturales y STS, por el otro” (Escobar, 2011, p. 2). En el marco de esta tercera generación de la ecología política que hace parte del “giro ontológico” se inscribe mi investigación.

### **PARA DESCOLONIZAR EL CONOCIMIENTO Y LA PRÁCTICA. DESCOLONIZAR LA UNIVERSIDAD.**

Elena Yehia escribió en 2007 un artículo que invita a un diálogo entre dos perspectivas críticas de la modernidad. Han pasado diez años desde su publicación. La última vez que la contacté para consultarle si había escrito otro trabajo desarrollando su posición teórica y política me respondió que no, que su trabajo estaba orientado a trabajar *desde* la práctica con los movimientos sociales y que, siendo consecuente con su postura en aquel artículo, se rehusó a partir de ello a “decodificar conocimientos subalternos”.

El diálogo, nos dice la autora, invita a rehusarse a decodificar conocimientos subalternos, a reproducir las prácticas tradicionales de la antropología en términos de traducción de lo que son las culturas y el lugar de esos conocimientos en las culturas particulares de las que la antropología se ha ocupado. La autora también plantea que tanto MCD como TAR se

muestran mutuamente sus puntos ciegos y más que ser excluyentes, se complementan.

Por un lado, la TAR resalta que muchas de aquellas cosas/seres que asumíamos como “objetos de conocimiento” tienen agencia, se asocian, se transforman y construyen redes heterogéneas que incluyen a los humanos. Esta separación tuvo lugar gracias a la modernidad, que hizo del “sujeto que conoce” la entidad fundante de un antropocentrismo, negando la agencia de esos otr@s cosas/seres en nuestras vidas, en asuntos que hasta hace poco se consideraban exclusivamente “humanos”. La TAR muestra que ese ramillete de separaciones fundantes de la modernidad (sujeto/objeto, mente/cuerpo, naturaleza/sociedad, conocimiento científico/creencias, etc.), se da solo en el discurso y que lo que existe es la proliferación de híbridos, asociaciones permanentes y dinámicas entre elementos heterogéneos que forman redes y que en función de esas redes se transforman (Latour, 2007).

Por otro lado, la MCD nos permite mostrar cómo históricamente el conocimiento occidental moderno (conocimiento científico) ha desautorizado, invisibilizado y subalternizado otras formas de conocimientos que encarnan las formas de vida de grupos no-occidentales y no [solo] modernos (Martí-

nez-Dueñas, 2016) que habitan diversos espacios de lucha o ecologías. También, nos permite ver que esta subalternización (cuando no negación) no se da a más del plano de los conocimientos (colonialidad del saber), en los planos ontológico (colonialidad del ser) y político (colonialidad del poder).

Del saber, la colonialidad subestima y desperdicia la experiencia y conocimientos de otros pueblos produciendo como inexistentes cosas que ya existen (en nuestro caso, esas cosas serían conocimientos, filosofías, mundos), para lo cual es preciso desarrollar lo que Sousa Santos (2006) llama una sociología de las ausencias y de las emergencias. Del ser, la colonialidad nos presenta a unos seres humanos como sub-humanos, sin razón, sin pensamiento, sin derechos, sin capacidad para arreglar sus problemas o reclamar su solución, sin la intervención de la “mano blanca civilizada, ilustrada y aséptica de dioses y creencias”.

La colonialidad del ser nos presenta a esos otros grupos humanos como entes condenados a ser prescindibles frente a otros seres humanos que “si importan” y que pareciera “valen más que los demás”. ¿Podemos mirar solidariamente a sujetos que habitan nuestro mundo cercano y se batan en luchas fundamentales (derecho al territorio, al agua, al ambiente sano, etc.) y que enfrentan también este tipo de colonialidad,

sin reproducir nosotros los conflictos entre conocimientos científicos vs creencias o mitos?

Finalmente, la colonialidad del poder muestra una cantidad de formas experimentales de dominación y explotación que se dieron, y aún siguen implementándose, en las periferias y zonas dominadas/explotadas del sistema-mundo moderno. La colonialidad del poder es ese patrón de poder mundial en el que la raza actúa como un dispositivo clasificatorio de la división del trabajo, siendo los centros de esta economía mundial los privilegiados en detrimento de las periferias.

## **LOS RETOS PARA LA DESCOLONIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO Y LA PRÁCTICA EN LA MAESTRÍA EN ECOLOGÍA HUMANA Y SABERES AMBIENTALES**

El diálogo entre MCD y TAR que propone Yehia es harto fértil si se tiene claridad en que no hay que hacer un desconocimiento grosero de la modernidad en sí misma, sino de aquello que se estableció como “canon moderno” (Sousa Santos, 2010). Esto implica observar que la modernidad misma cegó las posibilidades emancipatorias, las críticas que desde adentro de la misma modernidad se hicieron. Si esto es así, entonces no habría problema en articular este

aparato teórico que fundamenta la investigación sobre prácticas y políticas del conocimiento y que clama tímidamente por un plural en la ecología(s) humana(s) de la maestría.

Así, uno de los retos que propone la ecología política a los estudios sobre ecología humana y saberes ambientales es el reconocer que el conocimiento occidental moderno es importante pero insuficiente para tratar de dar respuesta a los problemas políticos, éticos y ecológicos que estamos atravesando. Establecer un diálogo crítico con planteamientos teóricos que asumen una crítica de la modernidad sin desperdiciar los aportes que ella misma ha producido y dejado a nuestro alcance es fundamental.

Igualmente, es importante no solo asumir un diálogo entre académicos, sino que es necesario ir más allá. Es entre estos y los movimientos sociales y entre estos últimos, donde se encuentran incluidos los movimientos indígenas, campesinos afrodescendientes, pescadores, con sus respectivas formas de *ser* y *estar* en sus mundos. *Estas formas de ser* dan cuenta de múltiples ecologías en lugar de llamar a observarlas desde una sola perspectiva.

Así, la noción de ecologías humanas, en plural, funciona como una suerte de puente entre la maestría

y las poblaciones locales. Esta propuesta por pluralizar la ecología humana en el contexto de la maestría obedece fundamentalmente a la necesidad de reconocer en sus propios términos a otros sujetos en sus respectivos entornos. Esto aplica también a nuestras apuestas teóricas, ya que estamos produciendo conocimientos *desde* una perspectiva concreta a partir de la cual debemos cribar los planteamientos y fuentes que dan sentido a muchas de nuestras interpretaciones de los problemas que abordamos en nuestras investigaciones. Una vuelta al caso Wayúu y el análisis en que las formas de dominación históricas del capitalismo operan sobre ellos, nos puede dar una luz sobre el asunto.

Por ejemplo, no es difícil admitir los aportes de la teoría crítica de Foucault (2008) en torno a las relaciones de poder, sobre las formas de dominación asociadas a la biopolítica y la disciplina como dispositivos de poder moderno y su conexión con los procesos históricos del capitalismo. Sin embargo, contrario a lo que este autor plantea para Europa (que la biopolítica está precedida por la anatomopolítica del cuerpo humano que él llama disciplina), en una de las partes que se iban insertando a la economía-mundo, la Nueva Granada, esto sucedió, al contrario.

Según Castro-Gómez (2005), en la Nueva Granada primero fueron las biopolíticas imperiales españolas (reformas borbónicas) y posteriormente las disciplinas. Pero si seguimos corriendo la geografía de la razón hacia “las periferias de la periferia”, concretamente hacia La Guajira colombiana en el siglo XVI, podemos ver que en el marco de las pesquerías de perlas se enredaban políticas de muerte con estrategias disciplinarias, esto es: el establecimiento de rutinas de producción cuyas dinámicas acabaron con la vida de los indios de perlas, ancestros de los actuales Wayúu (Sánchez-Maldonado, 2011).

Otro de los retos de la ecología política a los estudios sobre ecología humana y saberes ambientales es el constatar que en los territorios de las poblaciones mencionadas (y muchas otras), las consecuencias de la imposición de un desarrollo depredador no son neutras, que estas intervenciones y sus consecuencias tienen que ver mucho con la manera en que se conceptualiza eso que llamamos “naturaleza”. Si es así, vale asumir que los territorios y las ecologías de esos territorios que se encuentran en disputa son más que una, y que el conflicto vive ahí, se actualiza y se transforma en la medida en que los actores generan procesos de resistencia a la dominación.

La ecología política como seminario nos permitió reconocer en diálogo con la historia local de La Guajira y los ancestros wayúu, que problemas como el extractivismo, las formas históricas de explotación capitalista y los análisis de las relaciones de poder cambian si tenemos en cuenta las historias y procesos históricos vistos *desde y con* estas poblaciones concretas. En este sentido, encontrar las posibilidades de auscultar en historias locales en los propios términos de las poblaciones con las que trabajemos, puede abrir el horizonte para entender esas otras ecologías humanas, así como las maneras históricas en las que estas poblaciones se han invisibilizado incluso para el diálogo.



### Proposición 3

## Pensamientos ecológicos, entramados humano-naturales y conflictos entre mundos

Peces, moluscos, manglares, oxígeno, secuestro de carbono, manejo del territorio, biodiversidad. Gente, más peces y moluscos, mamíferos, más gente y manglar, canoas, recorridos, remos y palancas de manglar, territorio, conocimientos ancestrales, economías de otro modo, cultura, luchas ambientales. Ecosistemas, ciencia, biología, ecología, educación, trabajo social, economía, intelectuales militantes, activistas, filosofía, antropología, discursos, políticas, más mamíferos y más conflictos, relaciones interespecies, veganismo, saberes ambientales, prácticas científicas, otras prácticas.

Una lista de este tipo, aunque podría ser más amplia, describe una parte del ámbito y las problemáticas asociadas a las actividades de investigación y formación de algunos de los integrantes del grupo de estudiantes de la Maestría en Ecología Humana

y Saberes Ambientales de la Universidad de Caldas, Manizales. Elementos diferentes y de diferentes naturalezas, aparentemente aislados, habitantes y actantes de parcelas hasta ahora asignadas tanto a las ciencias sociales como a las ciencias naturales, mediante la división disciplinaria del trabajo orientado a la producción de conocimientos. Estos actantes cobran sentido en cada uno de los espacios de actividad de los investigadores en formación: biólogos, químicos, filósofos, administradores, antropólogos y sociólogos.

La comprensión de las relaciones conflictivas entre esas parcelas del conocimiento, así como la superación de lo que se conoce como “racionalidad disciplinaria” (Lanz, 2010), constituyen el punto de partida de la presente reflexión. Ese trabajo no es algo novedoso, ya se han adelantado muchos esfuerzos para caminar hacia aquello que llamaremos aquí “transdisciplinarietà” (Lanz, 2010). En este sentido, intento avanzar en la búsqueda de lineamientos de trabajo orientados a la transdisciplinarietà como principio metodológico, ético, político y epistemológico de investigación-acción. Es así como Lanz (2010) argumenta que no podemos confundir la crítica radical epistemológica a la racionalidad disciplinaria de la modernidad, con la “negación mecánica” de los conocimientos producidos por esas disciplinas porque implicaría un desconocimiento a los

esfuerzos que la humanidad ha emprendido al tratar de comprender el mundo.

Y es en ese comprender el mundo que la transdisciplinariedad adquiere la mayor importancia, implica pasar de una comprensión simplista/especializada a una compleja. Lanz (2010) considera fundamental dar varios pasos para avanzar en esa dirección: primero, conocer la crisis de la modernidad y del discurso cientificista tradicional, lo cual exige reconocer que existen al menos dos vertientes críticas epistemológicas sobre la modernidad y el estatuto cientificista: por un lado, las críticas que se hacen a las disciplinas científicas en particular, y por otro, las críticas hechas en términos generales a las bases del conocimiento científico. Luego de comprender estas críticas – recomienda el autor– es necesario establecer una cierta distancia de ello, procurando avanzar hacia la línea que supera las fronteras entre las disciplinas.

Podría adicionarse a estos movimientos, el de iniciar la apertura de condiciones de posibilidad para diálogos interepistémicos con grupos humanos a quienes la modernidad occidental negó la posibilidad y validez de sus conocimientos y experiencias, es decir, lo que en términos de Sousa Santos (2010) consistiría en promover el diálogo de saberes y la lucha contra el

desperdicio de la experiencia de otros pueblos dado que la comprensión occidental del mundo es incompleta.

En este sentido, este escrito debería asimilarse a un camino que se inicia con la mejor intención de divagar, andar y comprender el terreno de la transdisciplinariedad. Vale la pena tener en cuenta la complicidad de las ciencias sociales con proyectos imperiales que, como veremos, afectaron no solamente a los grupos humanos colonizados sino también, en el marco de esa relación, a seres no-humanos y a lo que conocemos como “naturaleza”.

Todo esto se dio en el proceso de formación de una economía-mundo en el que la integración de vastas zonas de la periferia a la economía de los centros metropolitanos implicó la puesta en marcha de formas de explotación y trabajo coercitivo sobre poblaciones humanas africanas e indígenas, para el caso de las Américas, que varios autores ilustran bien (Wallerstein, 2005; Quijano, 2000a; Wallerstein y Quijano, 1992; Mintz, 1996).

A este respecto, Quijano (2000a) acuña la noción de colonialidad del poder, para referirse al patrón de poder capitalista que se hace mundial y hegemónico a partir de América en 1492, al que le siguen, en el mismo periodo de tiempo, el establecimiento de

la modernidad y la colonialidad como elementos constitutivos de su funcionamiento. Según el autor, este patrón de poder mundial capitalista se basa en una clasificación racial/étnica que genera la conformación de las “nuevas identidades societales de la colonialidad” (indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos) y las “identidades geoculturales del colonialismo” (América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente) (Quijano, 2000a y 2000b).

No es por casualidad, nos dice el autor, que en los centros hegemónicos de ese nuevo patrón de poder mundial (es decir, países como Holanda con Descartes e Inglaterra con Locke y Newton), emerja una determinada manera de producir conocimientos que daba cuenta de necesidades tales como medición, cuantificación, entre otras, que se venían presentando como necesidades a resolver para continuar con la dominación y explotación de los nuevos territorios conquistados.

Este tipo de conocimiento fue asumido como el “conocimiento racional” (Sánchez-Maldonado, 2011), al que sujetos tales como los indios y negros, entre otros, no tenían posibilidad de acceder y mucho menos producir, aunque se presentaran en este contexto respuestas al horror de la modernidad que autores como Maldonado-Torres (2008) ha denominado como

la “actitud decolonial”, que implicaría en términos de producción de otras formas de conocimientos, la generación de formas de resistencia a esos cánones impuestos desde la modernidad occidental.

Mignolo (2008) resalta aquí ejemplos como Otobbah Cugoano para el caso de la lucha de descendientes africanos y a Felipe Guamán Poma de Ayala, para el caso indígena. Sin embargo, estos no son los únicos ejemplos de la actitud decolonial, así que parte del trabajo está en entablar el diálogo con esos otros que producen conocimientos críticos a partir de su experiencia.

En este sentido, el diálogo con aquellos otros y la intención de cambiar la mirada sobre sus “saberes ambientales” constituirían una herramienta fundamental para encontrar y articular tanto conocimientos como repertorios de resistencia frente a la dominación sobre los territorios, la vida y las poblaciones humanas y no-humanas que los habitan.

A Quijano se adhieren distintos investigadores que extienden la noción de colonialidad del poder a otros ámbitos de investigación, tales como la producción de conocimientos por un lado (Lander, 2002; Palermo, 2010), y las relaciones de poder en las que se ven inmersos sujetos racializados en distintas partes del mundo (es decir, marcados socialmente por sus

orígenes étnicos/raciales) y las respectivas consecuencias en las relaciones de dominación y explotación (Grosfoguel, 2007a). Estos ámbitos son respectivamente la “colonialidad del saber” (Lander, 2000) y la “colonialidad del ser” (Maldonado-Torres, 2007).

En términos muy generales, la colonialidad del ser, concepto propuesto y desarrollado por Maldonado-Torres (2008), hace referencia a la implantación de jerarquías del ser, en los que unos seres son prescindibles mientras que otros no lo son. Tales jerarquías, implican asuntos de raza, etnia, género, sexualidad, espiritualidad.

La colonialidad del saber, por su parte, nos la presenta Edgardo Lander como una clasificación de conocimientos, unos válidos y otros que son invalidados por criterios establecidos en el eje de la modernidad. El conocimiento científico moderno se erige como El Conocimiento Universal (las mayúsculas son intencionales aquí) y, por tanto, como el único deseable:

La expresión más potente de la eficacia del pensamiento científico moderno –especialmente en sus expresiones tecnocráticas y neoliberales hoy hegemónicas– es lo que puede ser descrito literalmente como la naturalización de las relaciones sociales, la noción de acuerdo a la cual las características de la sociedad llamada moderna son la

expresión de las tendencias espontáneas, naturales del desarrollo histórico de la sociedad. La sociedad liberal industrial se constituye –desde esta perspectiva– no solo en el orden social deseable, sino en el único posible. (Lander, 2000, p. 4)

Partiendo de lo anterior, queda claro entonces que al menos existen formas generales de conocimiento: una asociada a la modernidad occidental (con diversos matices, por supuesto) y otras que esa cara oculta de la modernidad (la colonialidad del saber) ha subalternizado e invisibilizado. Esto es, en el sentido de invalidar, de poner por debajo del conocimiento moderno, asumiéndolos como inferiores, como no-conocimiento o ubicándolos en una matriz que pone de un lado a los que sí son conocimientos versus aquellos que solo constituyen “saberes”.

El conocimiento moderno (el que tuvo el lugar privilegiado de “ser llamado así”), se relaciona al mismo tiempo con un proyecto que según Castro-Gómez (2000, 2007), consistió en un sometimiento de la vida entera al control absoluto de la razón (occidental, a propósito) que es lo que Escobar (2005) llama “logocentrismo occidental moderno”, cuando se pregunta acerca de cómo pensar las relaciones de los seres humanos con la naturaleza. Esto, en palabras de Escobar (2005), constituye un

... proyecto de construir un mundo perfectamente ordenado, racional y predecible... esa tendencia metafísica que identifica la verdad lógica como el fundamento de toda teoría racional del mundo, el cual es constituido por objetos y seres cognoscibles y ordenables... llega al paroxismo, por ejemplo, en la actitud del presidente de Estados Unidos que está dispuesto a destruir la mitad de la tierra para erradicar el mal y establecer el orden perfecto (la USA, por supuesto). (p. 146)

Este logocentrismo occidental (Escobar, 2005); ese proyecto de la modernidad (Castro-Gómez, 2000); ese paradigma disciplinario (Lanz, 2010) ejerce, desde sus bases epistemológicas, una violencia que ha sido catalogada como invisible (Palermo, 2010), pero que se observa cuando en la práctica se invalidan otros conocimientos producidos por sujetos que no son los protagonistas centrales del relato triunfante y hegemónico de la modernidad. Es el conocimiento de los excluidos, aquellos que Fanon (1963) llamó “condenados de la tierra”, y estas prácticas se observan tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales, siendo nuestro campo de observación más las segundas que las primeras.

Caminar hacia la transdisciplinariedad implica entonces, además de captar la necesidad de trascender

disciplinariamente, cuestionar las relaciones de subordinación que ambas caras de la producción de conocimiento moderno establecen con otros conocimientos.

El conocimiento científico occidental moderno considera a los otros conocimientos como “creencias”, “religiones” o “cultura”, al mismo tiempo que no alcanza a solucionar los problemas de la humanidad en la actualidad, problemas que la modernidad misma, de la mano de la ciencia, ha creado. Esto es algo que Sousa Santos (2010) plantea bien cuando dice que tenemos problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas.

En un tono similar a Lanz (2010), Sousa Santos (2010) señala que tomar distancia frente a la modernidad no implica echar a la basura toda esa tradición y el potencial emancipador que representa la modernidad occidental, sino tener la posibilidad de estar dentro y fuera de ella para poder establecer una visión crítica que se consolida en lo que denomina sociología de las ausencias, que es una ruta posible para abordar el problema de las relaciones de poder entre sistemas de conocimiento, esta es, a mi juicio, la posibilidad que abre de par en par un programa de posgrado como la Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales<sup>1</sup>.

---

1 Sigo haciendo votos por la pluralización también de las ecologías. Lo que veremos más adelante.

Por lo cual, esta sociología de las ausencias consiste en mostrar que las manifestaciones de otras experiencias y conocimientos han sido producidas como ausentes, han sido negadas (Sousa Santos, 2010). La ciencia occidental moderna ha producido un cuerpo de conocimientos que al mismo tiempo produce como no-existente los demás conocimientos; conocimientos que, ubicados en la matriz de la colonialidad del ser, del saber y del poder, encarnan lo que Blaser y De la Cadena, con Trouillot, ubican en el campo semántico de lo impensable (Blaser & De la Cadena, 2009).

Desde una perspectiva antropológica, las etnografías de prácticas científicas, la generación de teoría social crítica, así como la observación de contextos en los cuales se pretenden articular (¿articular?) conocimientos científicos con conocimientos indígenas o de otro tipo, también se han ofrecido descripciones y reflexiones que dan lugar a críticas sobre la naturaleza de la modernidad, sobre las tensiones entre estos tipos de conocimientos y por tanto, sobre las maneras en que se entiende o ha definido la realidad o lo real (Blaser, 2009; Blaser & De la Cadena, 2009, Blaser, 2012; Reyes García, 2009).

Mediante este tipo de etnografías es que también puede hacerse conciencia de nuestras prácticas, máxime cuando la apuesta es, de hecho, la construcción de una

agenda que tiene como punto de partida la interdisciplinariedad, la posibilidad de ecología(s) humana(s) en plural, léase bien, y la existencia de saberes ambientales que gozarían políticamente del mismo estatus.

Entonces, parte de lo que nos ofrece el panorama es una caja de herramientas que combina la etnografía de prácticas científicas, el diálogo de saberes, la ontología política y el compromiso político de que la universidad sea un dispositivo descolonizador como una oportunidad de articular equitativamente diversos tipos de conocimientos. Esta es otra de las posibilidades de la maestría.

Existen riesgos, sin embargo, entre ellos, el de no poder escapar a “equivocaciones sin control” (Viveiros de Castro, 2004; Blaser, 2009; Martínez-Dueñas, 2012). Otro riesgo, no menos importante para tener en cuenta, es que no estamos exentos de que las condiciones de diálogo en algunas ocasiones ni siquiera existan, de lo que se desprende el imperativo de construirlas. Con todo, el camino parece esperanzador.

Los planteamientos de Blaser (2009) sobre los conflictos entre el conocimiento occidental moderno y los conocimientos indígenas, hacen referencia a una perspectiva de análisis que toma distancia de lo que desde la ecología política se plantea como un problema

entre perspectivas culturales sobre la naturaleza. En lugar de ello, Blaser decide ubicarse por fuera del paradigma del multiculturalismo para explorar estos conflictos siguiendo a Viveiros de Castro en torno al multinaturalismo. Estos estudios pasan de un asunto de “múltiples culturas” a uno sobre “múltiples naturalezas” (Blaser, 2009).

Por ello, Blaser (2009) plantea que el conflicto no se presenta entre diferentes visiones sobre una única naturaleza o un único mundo (no como un asunto meramente epistemológico), sino como un conflicto entre naturalezas o mundos, un conflicto ontológico que busca abordar desde lo que llama ontología política.

Adicionalmente, vale la pena resaltar entre los trabajos críticos de la modernidad la Teoría del Actor-Red (TAR/ANT). Latour es uno de sus principales exponentes (también se encuentran otros investigadores como Mol, 2002; Law y Mol, 2002; Woolgar y Latour, 1995; Martínez-Dueñas, 2012). Los trabajos de Latour así como muchos de los planteamientos hechos por trabajos posteriores que siguen su senda, sostienen que aquella división característica de la modernidad que pone a la sociedad por un lado y la naturaleza por el otro no se presenta en la práctica (en

las prácticas científicas), plagada de factiches<sup>2</sup>. Estos trabajos cuestionan la naturalización de la noción de “lo social” como un tipo de material del que está hecha la realidad de cuyo estudio se encargan las ciencias sociales y siguen la propuesta de, más bien, hablar de asociaciones y colectivos entre elementos heterogéneos (humanos y no humanos) debido a que lo que existe es una proliferación de relaciones híbridas entre actores que es preciso seguir. Esto permite, entonces, rastrear relaciones entre humanos y no-humanos que adquieren sentido en contextos determinados y asumir como actores a entidades que desde la perspectiva dualista naturaleza/cultura básica de la ciencia moderna, no sería posible captar.

## **ENTRAMADOS HUMANO-NATURALES**

La manera en que comencé este aparte fue mencionando parcamente elementos que constituyen parte de conversaciones que tienen lugar en términos ecológicos. Podremos estar de acuerdo en que todo aquello que señalo al principio tiene que ver con

---

2 Entiéndase el término factiche como una forma de referirse a que los “hechos de la realidad”, lo fáctico, no son entidades independientes fuera de nuestra razón. Tampoco son exclusivamente una proyección de nuestra subjetividad (la cosa objetivada). Con el término se quiere significar que “lo fáctico” viene dado por la relación y las prácticas mediante las cuales producimos esos hechos (Blaser, 2009).

asuntos ambientales, o mejor, con el asunto de las relaciones entre los seres humanos y sus entornos de vida. También se puede distinguir que encajan perfectamente en la perspectiva científica moderna: para los científicos, los moluscos responden a un tipo de clasificación que forma a su vez parte de unas reglas de juego que constituyen un cuerpo de conocimientos llamados ciencia; para los pescadores, resultan una suerte de elementos que sirven para comer. Si se dejan caminar entre los laboratorios y cajas en las que se les estudia son una cosa, si se les deja en la olla en la cual se cocinan, se convierten en otra cosa. La forma que asuma en una u otra circunstancia no es más verdadera en una que en la otra.

Además, se mencionan elementos que llaman la atención sobre la manera en que pensamos el mundo y lo intervenimos en términos ambientales, económicos y políticos; también se hace cierta alusión a la diversidad cultural y la otredad. Vale hacer una salvedad: tomo la idea de “entramados humano-naturales” de Escobar (2013), un ingeniero químico colombiano que ha sido uno de los grandes exponentes de la antropología del desarrollo, de la teoría social crítica contemporánea y un investigador comprometido con el proceso de comunidades negras (PCN) de Colombia.

Con entramados humano-naturales, Escobar (2013) hace alusión a la manera en que las relaciones entre humanos y no-humanos toman forma y dan sentido a la vida en un lugar determinado.

De este modo, en el presente aparte echaré mano de la experiencia etnográfica con pescadores del mar de Puebloviejo, Magdalena, un pueblo de pescadores al norte de Colombia. Usaré algunos datos de mi trabajo de campo para ilustrar las relaciones entre estos pescadores y entidades no-humanas que, vistos desde una perspectiva científica, vendrían a ser simplemente aspectos de “la naturaleza”, una parte de la realidad que estudian como elementos climáticos, astronómicos, creencias o religiones, entre otras cosas.

Al comenzar por los “asuntos climáticos”, el vendaval y la brisa son dos corrientes de aire que aquellos *hombres de mar*, como se hacen llamar, distinguen muy bien. Entre otras cosas, “ser hombre de mar ¡sí que tiene implicaciones!, hay que ser fuerte, porque el mar es fuerte”. Esta es una distinción que marca de alguna manera las tensiones territoriales entre aquellos que viven más cerca del mar y aquellos que viven *en y de la laguna*.

Volviendo al cuento climático, el vendaval es una fuerza que recorre el territorio desde terreno firme

hacia afuera, mientras que la brisa lo hace desde afuera hacia la tierra (esto es, lo que desde nuestra lógica asumiríamos como un movimiento desde “mar adentro” hacia la orilla). El vendaval y la brisa caminan el territorio en sentidos contrarios.

Cuando están trabajando “allá afuera” (lo que nosotros asumimos como “mar adentro”), los pescadores tienen que estar atentos a las señales y rastros que dejan el vendaval y la brisa. Cierta tipo de brisa o cierto tipo de vendaval por sus corrientes, los recorridos que hacen o la temperatura que llevan, pueden estar anunciando una inminente tormenta. Los pescadores trabajan en parejas que duran toda la vida. Entonces, cuando son hombres de mar van dos a bordo de un cayuco que es la embarcación que construyeron artesanalmente con ayuda de expertos del pueblo que alguna vez también fueron pescadores.

De esos dos hombres, uno es el piloto a quien se le atribuye la sabiduría, el otro es el atarrayero, al que se le reconoce por su fuerza, de ello se infiere que son complementarios. La conexión entre los pescadores puede ser consanguínea o por filiación, se llaman el uno al otro “ñero” y algunos de ellos sostienen que un ñero es la pareja que es para siempre, debe estar dispuesto a ganar o perder la vida con el otro.

La brisa y el vendaval se “pelean” cuando se encuentran. Son entidades que influyen concretamente en los ciclos vitales y de trabajo en el mar. Debido al conocimiento que los pescadores tienen de esas entidades es que ellos pueden tomar decisiones y ser competentes en sus procesos de producción. El pescador tiene que seguir sus movimientos y rastros, tiene que “captar sus mensajes” para predecir y escoger el momento exacto en el que, sin perder su faena de pesca ni su vida, pueda retirarse. Estar en medio de esta pelea puede significar no aparecer más, no regresar a casa. Sin embargo, la brisa es benévola, el vendaval no. Cuando se naufraga *la brisa es amiga*, lleva al pescador hacia la orilla mientras va rogando que el vendaval no aparezca porque ese se lo lleva “mar adentro”.

Más arriba en la geografía del Caribe colombiano, pero aún haciendo parte del gran territorio que los tecnocientíficos denominan como sistema socioecológico de la Sierra Nevada de Santa Marta, en el Parque Nacional Natural Tayrona, los pescadores de una playa llamada Playa del Muerto *saben bien lo que la luna quiere decirles y el modo en que influye en el producto de su trabajo* (Leal, 2014). La “luna clara” (esto es: la luna llena) daña el pescado. Cuando se pesca con luna clara hay que revisar las capturas a media noche porque si no se hace este tipo de control se daña y se pierde.

El vendaval, la brisa y la luna, son entidades particulares del mundo de los pescadores marinos en el Caribe colombiano. Al menos entre aquellos con quienes trabajé. Regresando al área de la Ciénaga Grande de Santa Marta (CGSM), relativamente cerca de esos “hombres de mar”, se encuentran otros que viven rodeados de entidades que los científicos han venido a nombrar como *Avicennia germinans*, *Rhizophora mangle* y *Laguncularia racemosa* que conforman uno de los siete ecodistritos o ecosistemas de la CGSM, el ecosistema de manglar (Vilardy & González, 2011).

Si uno quisiera hacer una suerte de traducción de aquellos nombres raros que acostumbran a usar los científicos, uno puede decir que los pueblos de Nueva Venecia y Buenavista han construido sus viviendas con *mangle salao*, *rojo* y *negro*, como le llaman a estos tipos de entidades a nivel local respectivamente. Hay habitantes de la Ciénaga Grande de Santa Marta que recorren diariamente las geografías que traza el mangle para *relear* y experimentan cada día las posibilidades de cambiar de puesto de trabajo, sustituyendo alguna de las varas de manglar “para que el otro pescador entienda que otro tomó su lugar”.

*Relear* implica asumir siempre y en el mismo lugar de trabajo una lucha nocturna que se libra contra jaibas (*Callinectes sapidus*) y chivos (*Ariopsis sp.*), ya que

estas especies se meten en la trampa “para robarse” el camarón del que se alimenta la gente del manglar después de vender lo diario en el mercado. ¡Relear es una guerra entre peces, humanos y crustáceos decápodos!

Jaibas, luna, vientos, gente, agua, chivos, *Avicennia germinans*, varas de manglar, casas sobre el agua... relaciones entre elementos heterogéneos que conforman entramados humano-naturales que dan sentido al desenvolvimiento de la vida en un lugar concreto, conforman no solamente una Ecología, sino un mundo de vida con unos conocimientos que se hacen efectivos solo en ese territorio. Es necesario preguntar a uno de esos habitantes de los pueblos de agua de la Ciénaga Grande qué significa estar un largo tiempo lejos de su canoa, caminando extrañamente sobre otro territorio, otra tierra (la de ellos es el agua).

Resulta importante plantear el hecho de poner en el mismo renglón del párrafo anterior al *Avicennia germinans* con jaibas, luna, vientos, gente, agua, chivos, da cuenta de más de un mundo sobre el territorio. Esa situación permite pensar en que hay razones de sobra no solo para entender que hay dos perspectivas de conocimientos sobre el territorio (la científica y la local) como lo plantean Martínez-Dueñas & Perafán (2017), sino que coexisten dos ensamblajes

humano-naturales que se expresan, en el mejor de los casos, de modo parecido, pero sin garantías de hacerse entender el uno por el otro y menos, de coexistir sin tensiones.

Estos entramados humano-naturales dan cuenta de lo que es estar en lugares distantes, epistemológica, política y ontológicamente de los lugares comunes de la ciencia, de nuestras prácticas y de los espacios en los que producimos verdad sobre el mundo (¿mundos?). Estos entramados humano-naturales cuestionan, desde la encarnación misma de su propia ontología, la naturalización de las posturas que hemos tenido frente a lo ambiental y frente a lo humano, frente a las relaciones entre naturaleza y sociedad y sobre todo, frente a la separación que todavía parece estar guiando algunos de nuestros pasos, si no presionando por mantenerse como sentido común de nuestras prácticas. Con esto lo que se quiere mostrar es que estamos, como maestría, ubicados en una ontología concreta, la moderna o la no [solo] moderna (Martínez-Dueñas, 2012, 2016), pero al mismo tiempo dominante, que podemos ver desde una exterioridad relativa (Dussel, 1988) para articular conocimientos y causas de poblaciones locales.



**Proposición 4**

## Legislación ambiental: hacia una legalidad cosmopolita subalterna con los pueblos de agua de la Ciénaga Grande

A partir de la interacción generada en el marco del Seminario de Legislación Ambiental, se trabajó para elaborar un ensamblaje teórico que permita observar las relaciones entre derechos humanos, descolonización y medioambiente. Es un ejercicio que realizo como primer movimiento teórico para perfilar mi investigación de doctorado sobre el derecho propio de las comunidades palafíticas de la Ciénaga Grande, su potencial para repensar la “universalidad” de los derechos humanos desde sujetos concretos en el Caribe colombiano y las formas de llegar desde la práctica etnográfica comprometida, a la categoría de “legalidad cosmopolita subalterna” propuesta por el profesor Boaventura de Sousa Santos (2010).

Así las cosas, pretendo explorar la ampliación de la categoría de “legalidad cosmopolita subalterna” a

la de “legalidad cosmopolita subalterna ambiental”. Con este término me quiero referir a la articulación de formas jurídicas locales con formas jurídicas de alcance global (derechos humanos, derecho internacional humanitario, otros tipos de instrumentos jurídico-políticos existentes). Hago esta apuesta conceptual desde la idea de una “globalización desde abajo”, una globalización de alternativas a los procesos dominantes de relación con “la naturaleza” y las poblaciones humanas.

Me refiero con esto a que existe toda una serie de normas y reglas comunitarias que ordenan el territorio, las formas de acceso a los recursos que generan beneficios humanos y las formas de vivir en comunidad, con formas jurídicas globales que tienen cierto poder de incidencia sobre asuntos de conservación ambiental, así como a la transformación de las maneras en las que se ha observado tradicionalmente la relación entre seres humanos y naturaleza.

En este sentido, argumentaré que este trabajo permite llegar a la identificación de sinergias entre los derechos humanos y los derechos ambientales reconocidos por ambas partes (comunidades locales y movimientos ambientalistas globales) que articularían una legalidad cosmopolita subalterna ambiental construida a partir de un diálogo de

saberes entendido como un principio que hace énfasis en resaltar la incompletud de los distintos tipos de conocimiento, potencializando al mismo tiempo las formas en que intelectuales, académicos, investigadores, científicos y poblaciones locales humanas y no-humanas pueden articular esfuerzos en la defensa de la vida y la construcción de un mundo más justo.

## **EL CONTEXTO DE LA CIÉNAGA GRANDE Y SU IMPORTANCIA AMBIENTAL**

La Ciénaga Grande ha sido reconocida como un área importante para la preservación de la vida tanto humana como no-humana del planeta. Es considerada la laguna costera más grande de la Cuenca del Caribe y su importancia se ha ratificado mediante su categorización bajo figuras de conservación de talante nacional e internacional. También se ha catalogado como Humedal Ramsar en 1998, Reserva de Biosfera en el 2000 y como Sitio de Importancia Internacional para la Conservación de Aves en el año 2001 (Vilardy y González, 2011). Además, en su territorio se encuentran delineadas y operan actualmente dos áreas protegidas del Sistema de Parques Nacionales Naturales de Colombia como el Santuario de Fauna y Flora de la CGSM y el Vía Parque Isla de Salamanca (VIPIS).

A pesar de ello, las acciones políticas, económicas, sociales y culturales que tienen lugar en este territorio y que vinculan de uno u otro modo a sus poblaciones, no se han visto reflejadas en la materialización de algún beneficio concreto para la gente del ecosistema (Badwa y Gadjil, 1997), sino que expresan, en su contundente realidad, las dinámicas de conflictos socioecológicos en los que los actores no demuestran un compromiso por transformar o gestionarlos. Estos beneficios no van más allá que el de conocer y albergar en su seno a investigadores de diferentes disciplinas científicas de las ciencias sociales y naturales, de tener una relación que oscila entre empatía y apatía (a veces conflictos) con autoridades ambientales e instituciones académicas gubernamentales y no gubernamentales, de ser nombrados tímidamente y bajo sospecha en estudios “científicos”, o de aparecer en documentales que forman parte del capital simbólico de grupos de investigación con el que buscan mostrar sus realidades en la región.

Cuando se hace referencia a que las comunidades locales son “nombradas bajo sospecha en la mayoría de los trabajos científicos”, se busca evidenciar dos elementos fundamentales que describen la relación que se ha establecido desde la institucionalidad de la ciencia con la gente de la Ciénaga Grande. En primer lugar, la importancia ambiental de este territorio

ha sido fundamental para que se constituya en un espacio atractivo durante décadas para realizar investigaciones. La mayoría de los estudios realizados en la Ciénaga Grande han sido desarrollados más desde las ciencias naturales que desde las ciencias sociales, lo que incluye fundamentalmente campos de conocimiento como la biología o la ingeniería pesquera.

Esto llama la atención sobre el hecho de que, como norma en tales estudios, existe ya un cierto tipo de acercamiento entre el investigador y los investigados que tiene sus bases en el fundamento mítico del método científico y sus reglas de juego, la llamada “objetividad” como garante de la “rigurosidad científica”, alojados en la idea-fuerza de la modernidad que se opone al supuesto “atraso” de estos pueblos.

En la práctica, esto ha implicado una relación que a pesar de asumir la necesidad de “hablar con la gente” para desarrollar los trabajos de investigación, en el mejor de los casos sus argumentos de vida y de relación con su territorio, terminan puestos en los informes bajo sospecha para darle mayor peso a los instrumentos tradicionales de la investigación científica que han sido diseñados desde sus escritorios y que responden a intereses particulares de investigadores según sea la ocasión, sin llegar a considerar la riqueza

que tendría para sus investigaciones y para la gente del ecosistema un diálogo horizontal de conocimientos.

Así, lo que se asume como conocimientos tan válidos como el científico, terminan siendo ubicados en “la caja de las creencias” o de “saberes tradicionales”, como forma de lidiar con los cuestionamientos que hacen a las formas occidentales de relacionarse con el mundo, sus territorios y sus gentes.

Tal como lo plantean Escobar (2005) y Leff (1998), la crisis ambiental es también una crisis de conocimiento que invita a conocer desde el pensamiento y la cultura de los grupos locales, las otras relaciones entre la humanidad y el ambiente. Algunos autores plantean que el tema no es de pensamiento y cultura, sino de choque entre mundos u ontologías (Blaser, 2009; Martínez-Dueñas, 2016; Escobar, 2012; Escobar, 2015; Escobar, 2005).

En segundo lugar, estas investigaciones no han tenido un impacto radical en los procesos sociales (económicos, políticos, culturales) de las comunidades. La forma en que se abordan las investigaciones y las subsecuentes relaciones con las poblaciones palafíticas demuestran, según la experiencia, que se establecen de un “cierto modo instrumental”. Éstas

dejan de lado o subvaloran los criterios ecológicos y económicos locales que obedecen a “la vida en el lugar” y que han sido cultivados, ratificados y afinados por la gente del ecosistema ancestralmente.

En lugar de valorar estas experiencias y conocimientos como parte vital para poder actuar en/sobre el territorio y sus realidades reconociendo la complejidad que ellas entrañan y los retos que nos ponen en cara, se imponen las dinámicas y concepciones de proyectos específicos ya sean productivos, investigativos, de transferencia tecnológica o de conocimientos, o de cualquier otra índole. Esto constituye un desconocimiento de las normas y conocimientos locales, y en general, de las posibilidades de entablar un diálogo de saberes coherente con la necesidad de poder establecer estrategias de cambio desde las comunidades.

De esta forma, el propósito es llamar la atención sobre las relaciones que en la investigación sobre realidades que viven las poblaciones locales podemos construir, con sus líderes e intelectuales para avanzar en la producción de otros conocimientos. Es un trabajo que busca al mismo tiempo articular una producción de conocimientos adecuados a los propósitos de la

comunidad de transformar sus actuales condiciones de existencia y de articular elementos fundamentales que permitan la interlocución con otros actores involucrados con el tema de la gobernanza ambiental global.

## **UN DIÁLOGO PARA LA DESCOLONIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS Y EL MEDIO AMBIENTE**

A pesar de que este trabajo y la línea de investigación que dibuja se inscriben en la matriz del pensamiento y práctica decoloniales (Sousa-Santos & Rodríguez-Garavito, 2007; Maldonado-Torres, 2008), el ensamblaje que se propone aquí implica el diálogo con otras perspectivas de los estudios jurídicos y ambientales (Gonzaga, 2014) y la antropología jurídica (Adonón, 2013), que si bien no hacen referencia explícita a la descolonización de los derechos humanos y los estudios ambientales, sí presentan argumentos que constituyen fuente obligada para pensar y actuar en este sentido. De hecho, uno de los aspectos que permite conectar ambas perspectivas es la existencia de una marcada analítica crítica de “la modernidad occidental” y su reconocimiento como una más entre las diversas perspectivas y formas de ser, pensar e intervenir en el mundo.

Este planteamiento se puede extender al campo del derecho partiendo de las reflexiones de la profesora Akuavi Adonón Viveros quien desde la Universidad Autónoma de México, plantea que toda manifestación jurídica tiene un sustrato cultural, afirmación que incluye también al pensamiento jurídico occidental moderno y con ello, los derechos humanos (Adonón, 2013).

Los derechos humanos constituyen una de las mayores aspiraciones para promover el respeto por los seres humanos. Sin embargo, tal como plantea Grosfoguel (2009b), al pensar la diversidad de poblaciones a las cuales se aplican o no los derechos humanos de mediados del siglo XX es necesario tener en cuenta que estos hacen parte de diseños globales/coloniales occidentales que vienen de los denominados Derechos de Pueblos del siglo XVI y de los Derechos del Hombre del siglo XVIII.

Por un lado, los Derechos de Pueblos del siglo XVI, respondían al problema planteado entre Las Casas, Vitoria y Sepúlveda acerca de cómo definir a las personas que se encontraron en el Nuevo Mundo: si eran humanos o no. Sabemos por distintas fuentes historiográficas que existieron y siguen existiendo, jerarquías raciales para ordenar “lo humano” y que hasta nuestros días, se ubican a ciertos grupos humanos por debajo de

la línea de la humanidad, lo que Fanon plantea como la zona del no ser (Fanon, 2010).

Por otro lado, los Derechos del Hombre del siglo XVIII y la Ilustración, se encuentran más asociados a un hombre blanco. Las mujeres de todos los colores y los pueblos no occidentales quedaron por fuera (Grosfoguel, 2009a).

La Declaración Universal de los derechos humanos de las Naciones Unidas de 1948, por su parte, plantea una definición abstracta de “lo humano” que hace difícil la inclusión de poblaciones no occidentales cuya historia ha sido la de subordinación, dominación e inferiorización. A partir de Fanon, se entiende que muchas poblaciones del mundo han sido ubicadas por debajo de esta línea siendo tratados como subhumanos en la medida en que no encajan en las definiciones “universales” que han servido de fundamento para la declaración de este tipo de derechos, por ejemplo, la categoría de ciudadanía, pero también sus manifestaciones del ser, como la espiritualidad, sus formas económicas, sus culturas, etc. (Fanon, 2010; Grosfoguel, 2011).

De otro lado, sobre el ámbito de las normas de carácter internacional como son los Derechos humanos, Pureza (2007) citando a Chaumont (1970), resalta su carácter limitado en el sentido en que aquellas normas

internacionales legales que deberían ser cumplidas por distintas naciones, tuvieron una reducida participación al momento de su creación y que se ha olvidado su carácter colonialista y eurocéntrico, lo que ha permitido vestirlas de algún modo, como normas indiferentes a los contextos económicos, políticos y sociales en los cuales estas fueron producidas.

Para Adonón (2013), el modo dominante de pensamiento jurídico parece ser el occidental. Este pensamiento jurídico intenta imponerse a otros pueblos con universos culturales distintos a pesar de que toda manifestación jurídica se encuentra enmarcada en un universo cultural particular. Por esto, Adonón (2013) habla de la necesidad de asumir a la antropología jurídica como un instrumento para replantear los fundamentos del pensamiento jurídico occidental. La autora reconoce, a partir de las aportaciones de Michel Alliot (1983), la existencia de por lo menos tres arquetipos jurídicos cuyo reconocimiento es fundamental en la tarea de pensar el derecho desde la antropología jurídica con la intención de replantear y cuestionar la “universalidad” moderna occidental (Adonón, 2013).

Entre los arquetipos de Alliot (1983), citado en Adonón (2013), se encuentran el arquetipo jurídico de sumisión, el arquetipo jurídico de diferenciación y finalmente, el arquetipo jurídico de identificación.

El primero (sumisión) es aquel con el cual se pueden identificar las culturas que emergen de las tres grandes religiones monoteístas, a saber, el cristianismo, el islam y el judaísmo. En este arquetipo, Alliot señala que el creador es eterno y externo a su creación. En este sistema jurídico el mundo depende fundamentalmente del creador y de las leyes que este mismo ha impuesto desde afuera. Así, el mundo se rige y ordena desde el exterior. Tanto para Alliot como para Adonón (2013), en el pensamiento jurídico moderno, especialmente aquel que le da un papel central al Estado y al Derecho estatal como garantía del orden de la existencia social (como un ente externo al ámbito social), se reproduce una versión laica y racionalizada del arquetipo jurídico de sumisión, en la medida en que el creador del mundo, así como sus leyes, son sustituidos por el Estado y el Derecho estatal.

El segundo arquetipo jurídico (diferenciación) es asociado al universo cultural negro africano, cosmogonías que sostienen que antes de la creación reinaba el caos que contiene el futuro en potencia, un futuro en el que se incluye tanto al creador como a la creación. De este modo, se explica la presencia al mismo tiempo en el mundo y en el hombre del caos y del orden. En este contexto, el papel del hombre y sus rituales son fundamentales para incidir en el mundo de lo invisible.

Esto hace que las divinidades, que son cada una de ellas una parte de los poderes diferenciados del creador y que habitan lo invisible, incidan sobre el mundo de lo visible y aseguren el frágil equilibrio de la creación.

Varias cosas a tener en cuenta: Adonón (2013) reconoce en primer lugar, que Alliot no hace alusión a pueblos indígenas cuando se refiere al arquetipo jurídico de diferenciación, lo que evidencia el punto de observación de Alliot como aquel francés que mira a África y no la experiencia de los pueblos originarios de las Américas. En segundo lugar, la proximidad de la investigadora con México y Mesoamérica le permite establecer alguna relación entre este arquetipo jurídico y la cosmología maya.

Al respecto, la autora plantea que se encuentran importantes similitudes que ayudarían a desarrollar (léase ampliar) los fundamentos teóricos de esta formulación a través de datos empíricos provenientes de investigaciones que se centren en los sistemas jurídicos mesoamericanos. De este modo, se debe resaltar la importancia de descolonizar las categorías desde las historias locales, tarea en la cual podríamos no solo desarrollar dichas categorías, sino confrontarlas desde las experiencias de sujetos coloniales concretos en nuestro mundo cercano.

Para Adonón (2013), este arquetipo jurídico implica para la vida en sociedad una visión del mundo que:

[...] genera un sentido de responsabilidad frente a sí mismo, frente al grupo, frente al universo y no solo en el presente sino tratando también de asegurar el futuro, se busca mantener una cierta armonía en la regulación de la vida en sociedad. La vida jurídica en dichas sociedades se encuentra determinada por la interdependencia entre los hombres y por ese sentimiento de gran responsabilidad frente a la conservación de la armonía. Así se explica la incesante generación de alianzas entre los elementos concurrentes de la sociedad para garantizar la cohesión social y la importancia de la conciliación en la solución de todo tipo de conflictos. (Alliot, 1983, p. 95-98, citado en Adonón, 2013)

El tercer arquetipo mencionado por Adonón (2013) a partir de Alliot, es el arquetipo jurídico de identificación, asociado al pensamiento jurídico oriental, principalmente el chino. Se trata de un mundo infinito en el tiempo y su pluralidad, un mundo que, en su unidad, permite la combinación de los contrarios sin propiciar que se excluyan mutuamente.

De este modo, Adonón (2013) afirma que no puede abordarse el bien sin el mal, la materia sin el espíritu, lo racional sin lo sensible, el *ying* sin el *yang*. En este arquetipo jurídico la exclusión de los contrarios no tiene sentido, en tanto que hacerlo de esa forma empobrece la realidad de un modo inaceptable. Este tipo de sistema jurídico es el opuesto al arquetipo

jurídico de sumisión, en el que los contrarios se excluyen.

La autora llama la atención sobre la influencia de Confucio (principal referente para los ejemplos del arquetipo de identificación) en China por más de dos mil años, para quien la educación, el ejemplo y los ejercicios rituales son la base de un perfeccionamiento individual en el que la coerción no tiene sentido. Los confucionistas plantean que el gobierno se debe ejercer por medio de la educación y no por medio de la ley, de manera que la cohesión se logre no por la fuerza, sino de modo espontáneo (Adonón, 2013, p. 7).

## **DERECHOS HUMANOS, AMBIENTE Y LEGALIDAD COSMOPOLITA SUBALTERNA**

Adonón (2013) nos ubica en el terreno de la antropología jurídica, mientras que otros autores nos ofrecen coordenadas del campo de las relaciones entre derechos humanos y medioambiente. Para María del Carmen Carmona (2010) es fundamental desarrollar investigaciones sobre la relación entre derechos humanos y medioambiente. La autora llama la atención sobre el hecho de que la degradación ambiental afecta fundamentalmente todas las condi-

ciones que hacen posible el disfrute y la realización de todos los derechos fundamentales del ser humano:

La degradación ambiental viola los derechos humanos ya que afecta el bienestar, la economía, la disposición, acceso y aprovechamiento equitativo del agua, contamina el aire, afecta la salud, y altera la calidad de vida, en síntesis, impide que se den las condiciones que son el sustento para la existencia de todos los que los detentan, debido a que impide el disfrute del derecho a vivir. (Carmona, 2010, p. 4)

En estas condiciones se encuentran hoy muchos pueblos a nivel global. Pero no todo podría asumirse con pesimismo. Estos grupos humanos, organizados de diferente manera alrededor del mundo, han podido consolidar lo que algunos investigadores socio-jurídicos han asumido como una legalidad cosmopolita subalterna. Para de Sousa-Santos y Rodríguez-Garavito (2007), la legalidad cosmopolita subalterna es “[...] una forma de teoría y práctica sociojurídica adecuada para comprender y profundizar la acción y el pensamiento políticos encarnados por la globalización contrahegemónica” (p. 10).

Los autores llaman la atención sobre un campo de investigación que está más centrado en mostrar la cara

oculta de la globalización que el derecho hegemónico ha querido esconder. De este modo, plantean una apuesta crítica que tiene una doble punta de lanza: en primer lugar, en términos analíticos buscan entender las formas jurídicas que han ido construyendo y aplicando diversos actores en el Sur Global en el marco de sus luchas.

Esto ha implicado el desarrollo de la propuesta de Marcus (2001) de adelantar una “etnografía multisituada” e intercultural, lo que implica el reto empírico de captar esas formas jurídicas tal como se manifiestan en diversos contextos. En segundo lugar, plantean que este campo de investigación constituye también una apuesta política; se trata de ayudar a “potenciar la voz” de las víctimas de la globalización hegemónica, de modo que la visibilización de estas luchas, cuyo eje jurídico ha sido fundamental, se constituye en uno de los objetivos centrales.

Los autores mediante su trabajo resaltan ejemplos de diversos actores tales como redes transnacionales, movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales, sindicatos de trabajadores, inmigrantes indocumentados, campesinos sin tierra, mujeres pobres, pueblos indígenas, entre otros que desarrollan un trabajo local sin descuidar el diálogo transnacional.

En este sentido, la construcción de una legalidad cosmopolita ambiental subalterna obedece a la adscripción de mi interés en lo inicialmente planteado por Sousa-Santos y Rodríguez-Garavito (2007), pero centrándome en el terreno ambiental y socio-ecológico como plataforma de observación y formulación de futuros posibles anclados en las formas jurídicas locales. En este caso, las formas jurídicas locales de los pueblos de agua de la Ciénaga Grande.

## **LEGALIDAD COSMOPOLITA SUBALTERNA AMBIENTAL EN LOS PUEBLOS DE AGUA DE LA CIÉNAGA GRANDE**

Era 2013, me encontraba en el marco de una investigación con el Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras (INVEMAR) en la que debíamos establecer, de alguna manera, las formas en que el ecosistema de manglar resultaba “ser algo importante” para las comunidades que habitan la denominada Ciénaga Grande de Santa Marta. En concreto, se trataba de hacer una aproximación al lenguaje de valoración de las comunidades locales sobre el ecosistema de manglar. Estas comunidades se dividen, de manera más o menos general, entre pueblos de carretera y pueblos de agua (Aguilera, 2011).

Si se plantean algunos aspectos sobre la vida de los pueblos de la Ciénaga Grande, una de las principales características a resaltar es que viven en un entorno acuático. Por un lado, se encuentra el Mar Caribe, por el otro la laguna, como ellos nombran al cuerpo de agua con el cual comparten territorio. Los pueblos de carretera se encuentran más próximos a la vida cerca al mar y se movilizan a pie en su territorio, moviéndose en ocasiones en canoas para llegar a algunos puntos del territorio. Los pueblos de agua viven literalmente sobre la laguna y en medio de los paisajes conformados por el bosque de manglar.

Una muestra de la importancia de este ecosistema es que aprovisiona de materia prima para la construcción de las viviendas que se denominan palafíticas. Sobre troncos de manglar, “los pueblos de agua” han aprendido a levantar sus viviendas. El manglar también “sirve de casa” para especies no-humanas como peces, moluscos y mamíferos. Por esta razón se observa una relación entre humanos y no-humanos conectados por el manglar que sirve de casa a ambos, relacionándolos. Esta relacionalidad entre humanos y no-humanos hace parte de los estudios que propone el antropólogo argentino Mario Blaser (2009) con lo que llama ontología política, que ha sido explorada por distintos autores (Leal, 2014; Martínez-Dueñas, 2016, Martínez-Dueñas y Perafán, 2017):

El término ontología política tiene dos significados interconectados. Por una parte, se refiere a las negociaciones que se dan dentro de un campo de poder en el proceso de gestación de las entidades que conforman un determinado mundo u ontología. Por otra parte, el término se refiere al campo de estudio que se enfoca en estas negociaciones pero también en los conflictos que se generan cuando esos mundos u ontologías tratan de sostener su propia existencia al mismo tiempo que interactúan y se mezclan con otros diferentes. De esta manera, la ontología política reconfigura las tradicionales preocupaciones de la economía y la ecología política con cuestiones de poder y conflicto a la luz de la noción de ontologías múltiples que está emergiendo del encuentro de trabajos etnográficos sobre ontologías Indígenas, por un lado, y etnografías de prácticas científicas, por el otro. (Blaser, 2009, pp. 82-83)

Las relaciones y tensiones entre humanos y no-humanos son fundamentales en mi tema de investigación. En este caso, observo la manera en que peces, anfibios, moluscos y otros mamíferos se relacionan con los humanos en sus propios contextos de vida teniendo en cuenta ciclos de vida, la red de la alimentación como actividad que garantiza la vida de unos y otros, además de las tensiones que surgen en estas relaciones. Estas observaciones también incluyen la existencia de entidades que no son ni “animales”,

ni “humanos” pero que habitan el territorio de los pueblos de agua y que determinan de diversa forma la manera de habitar el territorio.

Por otro lado, también son de importancia en mi investigación, las relaciones entre grupos humanos que pertenecen a “mundos” radicalmente diferentes y para este caso he venido observando el contacto entre los científicos y las comunidades locales, cada uno como actores en/desde sus propias ontologías o mundos.

También las maneras en que los pueblos de agua establecen un cierto orden a sus formas de ser, estar y administrar el territorio junto a entidades no-humanas en la construcción de dicho orden, se convierten en un aspecto clave de mi interés investigativo en el marco de la ontología política. Es por ello que el trabajo de la profesora Adonón (2013) resulta supremamente importante, porque explica, de la mano de Alliot, cómo la antropología jurídica puede ser útil para pensar en otras formas jurídicas, además de relacionar *corpus* jurídicos con cosmologías concretas, lo que nos permite dar cuenta que, así como hay pluralidad de ecologías y saberes ambientales, también hay de sistemas jurídicos, que se expresan de determinada manera en contextos sociales concretos. En este marco de ideas, el manglar también cumple un

papel fundamental, aunque no es considerado por mí como el único no-humano con capacidad de ordenar el territorio.

De esta manera, el manglar provee a los pescadores de materia prima para implementar sus técnicas y construir sus herramientas de pesca. En una actividad denominada releo, ese mismo manglar sirve para delimitar espacios y puestos de trabajo que ocupan pescadores distintos. Cada vara tiene en las puntas una suerte de distintivo para cada pescador que ayuda a ordenar el acceso a los recursos. Adicionalmente, en medio de esta actividad se presentan tensiones entre los pescadores y algunos peces y moluscos. El objetivo del releo es la captura de camarones (*Caridea*) y es una actividad que se realiza durante toda la noche.

Sin embargo, el proceso puede definirse al mismo tiempo como una “guerra con los chivos (*Ariopsis bollinai*) y las jaibas” (*Callinectes sapidus/Callinectes Bocourti*). Esta guerra se establece porque ambos son depredadores naturales del camarón, pero lo que está en juego es la supervivencia no solo del objeto de la pesca, sino de todos los agentes implicados (humanos vs. jaibas vs. camarones vs. chivos), hecho que nos permite identificar una red de alimentación que ocurre en el lugar y en la que el manglar es territorio de unos y otros.

Esto mismo sucede con otras relaciones entre humanos y entidades no-humanas en diferentes contextos del territorio, de modo que aprehender la legalidad cosmopolita ambiental subalterna implicaría al menos dos movimientos: primero, una etnografía de las formas jurídicas locales, y segundo, la identificación sobre la marcha de puntos sinergia de dicho sistema jurídico local con las herramientas jurídico-políticas que se encuentran en el campo de la ecología humana, el cual vincula diversos actores entre académicos, instituciones, organizaciones, comunidades, políticos, entre otros.

Entre estos actores, vale rescatar la red de investigaciones propuestas por el profesor Sousa-Santos y Rodríguez-Garavito; el Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), Sutsüin Jiyeyu Wayúu/ Fuerza de Mujeres Wayúu, los pueblos de agua de la Ciénaga Grande, la Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales de la Universidad de Caldas en Manizales, entre otros, que se irán vinculando una vez se consolide la construcción de la noción de “campo de la ecología humana”. Con ella espero reconocer otros actores y relaciones que sigan estimulando la investigación sobre la relación entre formas jurídicas locales e instrumentos políticos para la defensa del territorio y la vida.



**Proposición 5**

**Ontología política y decolonialidad  
como claves para articular ciencia-  
poblaciones locales en el campo de la  
ecología humana**

**RECAPITULANDO UNA HISTORIA**

Las siguientes reflexiones hacen sentido a partir de mi experiencia como antropólogo egresado de la Universidad del Magdalena en Santa Marta y como estudiante de Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales de la Universidad de Caldas, Manizales. Lo que pretendo aquí es ofrecer unas pinceladas acerca de reflexiones que han tenido lugar en el camino que llevo hasta el momento en mi formación como investigador en esta área de estudios.

Entiendo “campo de la ecología humana”, como un espacio social en el que habitan diferentes actores que tienen, a la manera en que Bourdieu (1993) lo plantea, distintos capitales que les permiten adelantar luchas de poder por defender sus posiciones. Entre estos

actores tenemos a las distintas poblaciones locales que mantienen actualmente luchas por su territorio y la vida; a los académicos, intelectuales comprometidos y activistas ambientales que se vinculan de alguna manera con esas luchas, también a las instituciones que producen conocimientos y políticas sobre “lo ambiental” y lo territorial, entre otros. Estos no son los únicos actores, pero sí son algunos de los que he podido reconocer desde mi experiencia.

Las críticas que puedan observarse en esta intervención constituyen, para mí, los sinceros votos porque se consolide el programa y se siga ajustando a los retos que la vida misma de las comunidades con las que trabajamos nos pone como investigadores. Es una reflexión sobre el nosotros con miras a aportar a la consolidación de los procesos del programa, que se viene transformando con la participación de docentes, estudiantes, directivos que apostaron por este tipo de investigación.

Mi formación como antropólogo tuvo lugar en el Caribe colombiano y en el marco de esta formación se me brindó la posibilidad de hacer como tesis de grado una etnografía sobre un proyecto de investigación adelantado por científicos de la pesca artesanal marina. Esto tuvo que ver con mi participación en un equipo multidisciplinario de investigación, que

involucró biólogos marinos, ingenieros pesqueros, economistas, historiadores y tres estudiantes de antropología. Uno de ellos era yo.

Incorporé en mi forma de ser y actuar en el mundo, una cierta sensibilidad frente a sujetos que se me presentaban radical y culturalmente diferentes. Sujetos que la antropología tenía siempre presentes como temas de investigación: pescadores, campesinos, afrodescendientes e indígenas. El proyecto del que les hablo planteaba entre sus objetivos construir una aproximación historiográfica a los estudios científicos existentes sobre la pesca artesanal marina en Colombia. Para ello, la dirección del proyecto decidió asumir el territorio en lo que se denomina Unidades Ambientales Costeras y asignarlas a los tesisistas que participaban del proyecto. A mí se me asignó la Unidad Ambiental Costera Guajira.

Además de la aproximación historiográfica, que implicó un primer movimiento de digitalización de documentos producidos en diferentes centros de investigación, bibliotecas, centros de documentación, universidades, corporaciones autónomas regionales y fundaciones entre otras instituciones presentes en el territorio. El trabajo consistía también en realizar una etnografía sobre comunidades de pescadores que eran juzgadas por el proyecto como “comunidades

modelo”, es decir, como comunidades adecuadas para el desarrollo y puesta en marcha –a futuro– de una política nacional de pesca artesanal marina en Colombia.

Estas comunidades eran escogidas con criterios de científicos que valoraban, entre otros aspectos de la vida de las comunidades, el nivel de organización, “la disciplina” que tuvieran para el desarrollo de sus procesos de producción en el marco de la actividad pesquera (esto incluía que llevaran sistematizaciones de sus capturas en cuadernos llamados por los investigadores bitácoras), los niveles de productividad –entre mayor fuera el volumen de pesca, más importante era una comunidad– y básicamente, la experiencia que los mismos científicos habían tenido en el campo de los estudios sobre la pesca que se habían desarrollado, identificando niveles de cumplimiento de compromisos pactados entre comunidades e investigadores, algo así como la buena o mala reputación que estas comunidades tuvieran entre los investigadores en términos de cumplimiento de compromisos.

El proyecto funcionaba mediante la realización de una serie de reuniones periódicas en las que, desde las experiencias particulares de cada uno, los miembros del equipo de trabajo socializaban el proceso que adelantaban en cada Unidad Ambiental Costera

asignada para la investigación. Muchas veces se suscitaron discusiones que tendían sobre nosotros el manto de las guerras disciplinarias, biólogos vs. antropólogos, economistas vs. antropólogos, historiadores vs. antropólogos, etc.

Pero lo que más recuerdo es que siempre surgía una fuerte discusión al evidenciar, no solo entre los compañeros tesisistas, sino entre los expertos del proyecto, el lanzamiento de juicios de valor sobre las comunidades de pescadores. Lo que estaba en juego, lo que advertía, era el hecho de nombrar y calificar a los otros de la antropología (en este caso los pescadores) y las implicaciones políticas que esto tenía. Estos juicios de valor daban cuenta de la falta de conocimiento sobre las formas de vida y los determinados modos de producción que tenía cada una de estas poblaciones de pescadores con sus familias. Esos mismos juicios de valor también apoyaban la formulación de los criterios de selección de las comunidades “adecuadas” o “ideales” para participar en el proyecto. Esta era básicamente una mirada general de los científicos de la pesca sobre aquellas personas que aún tienen acceso a lo que denominan estudios económicos o de ingeniería pesquera como “recursos marinos”.

Así, en medio del malestar suscitado por “la situación interdisciplinaria del proyecto”, se me ocurrió voltear

mi mirada decididamente hacia mi equipo de trabajo y con ello, pasar de hacer una etnografía sobre la comunidad de pescadores escogida para mi Unidad Ambiental Costera, a realizar una etnografía del proyecto en el cual me habían incluido como tesista. Así, mi tesis de pregrado terminó siendo una aproximación a lo que denominé Políticas de la pesca ayer y hoy en La Guajira colombiana. Invención del pescador, colonialidad del poder e intervenciones biopolíticas y disciplinarias.

Esto marcó mi interés en al menos tres temas. El primero tiene que ver con la manera en que el conocimiento científico occidental moderno se erige como autoridad y se asume a sí mismo con el criterio suficiente para decir verdad sobre las poblaciones humanas, sus problemas y sus mundos de vida. El segundo tema reconoce las relaciones de poder entre este tipo de conocimiento (científico occidental moderno) y los conocimientos que tienen lugar en esas otras poblaciones y, el tercero, se refiere a la manera en que la posición privilegiada de aquellos científicos modernos ayuda a establecer perfiles poblacionales que deben ser intervenidos desde afuera, asegurándose de escoger adecuadamente a las poblaciones a intervenir (excluyendo otras) y poderlas vincular de alguna manera a las formas hegemónicas de producción en las que el mercado capitalista

prescinde de unas poblaciones que son consideradas amenaza, para capturar otras que engranen adecuadamente en su sistema.

Como el trabajo requería una revisión historiográfica acerca de cómo se manifestaba la pesca en La Guajira colombiana, fue inevitable encontrarme con una de las primeras manifestaciones del extractivismo en el Caribe colombiano: las pesquerías de perlas del Cabo de la Vela durante el siglo XVI en La Guajira colombiana. Identifiqué las relaciones de poder que tuvieron lugar en dicho contexto, y a eso le llamé *Políticas de la pesca ayer* en relación con ese periodo. Pude avanzar en la descripción de un universo de relaciones sociales de poder, dominación y explotación sobre los indios de perlas, ancestros de los actuales Wayúu que habitan allí.

Por otra parte, como mi participación en el proyecto tenía que ver también con relaciones de poder en el momento en que estábamos realizando la investigación, a esta etnografía del proyecto, la identifiqué con lo que llamé *Políticas de la pesca hoy*, una serie de relaciones de poder, dominación y explotación que actúan de modo más sutil entre gestores de pesca y pescadores, las cuales describo en dicho estudio (Sánchez-Maldonado, 2011).

La perspectiva de la colonialidad del poder (del ser y del saber) me sirvieron para analizar concretamente cómo se presentaban, en ambos contextos históricos, las relaciones de poder generando las posibilidades de dominación/explotación tanto de los “recursos naturales” como de las poblaciones que habitaban ese territorio, el cual puede entenderse como una zona periférica del sistema-mundo moderno (Wallerstein, 2005; Wallerstein y Quijano, 1992).

La perspectiva analítica de Foucault (2018) complementaba este análisis de las relaciones de poder en ambos contextos, en la medida en que me permitía analizar formas hoy más sutiles de dominación y explotación de los cuerpos, consistentes en implementar proyectos con comunidades que a su vez, eran incorporadas a un proceso de disciplinamiento no siempre exitoso; pero que tenía claramente establecido el objetivo de vincular las pesquerías tradicionales wayúu a un sistema de mercado orientado por valores capitalistas.

Se debe mencionar también que la perspectiva teórica de Foucault (2018) fue importante tanto para el análisis de las formas contemporáneas de dominación/explotación del capitalismo, como para analizar la combinación entre estrategias disciplinarias y políticas de muerte que se observaron para el siglo XVI en La

## Guajira colombiana con la pesquería de perlas del Cabo de la Vela (Sánchez-Maldonado, 2011).

Este es, por decirlo de alguna manera, un primer momento en el que canalicé mi malestar con las perspectivas dominantes del conocimiento científico sobre el mundo y el mundo de los otros. Así comencé a vincular entre mis intereses de investigación la reflexión etnográfica sobre mis entornos laborales y me fui acercando a lo que podríamos asumir como una especie de estudios etnográficos de la ciencia y la tecnología, pasando por espacios de investigación en la universidad e institutos de investigación, hasta llegar a la maestría que estoy terminando actualmente.

Reconociendo las relaciones de poder en las que ¿no nos sabemos?

Al ingresar a la maestría encontré una posición más parcializada entre mis profesores y compañeros de clase respecto de la defensa de la vida. Se trata de una maestría que plantea críticas a las formas en que se gestionan las “problemáticas ambientales”, estableciendo como uno de los principios de análisis el postulado de que los problemas se deben abordar no solo como problemas ambientales sino como problemas ecológicos.

Se establece esta distinción entre lo ambiental y lo ecológico, para significar que “lo ambiental” incluye una serie de actuaciones de carácter bastante complaciente con discursos como el desarrollo, que a su vez implica posiciones cómplices con los procesos extractivistas en el territorio, resaltando, además, que las maneras en que se busca solucionar los problemas que se generan en este contexto constituyen paños de agua tibia.

Lo ecológico, por el contrario, plantea una posición más radical en la crítica a los modelos dominantes de “explotar la naturaleza y lo humano”. Por ello opta por postular el principio de precaución como una de las medidas más adecuadas frente a situaciones que comprometen la integridad de ecosistemas enteros en los que se cuentan las poblaciones humanas. Lo ecológico aquí también se puede identificar en una posición que busca solucionar los problemas ambientales de raíz en lugar de adoptar una posición complaciente frente a problemas acerca de cuyos efectos nefastos se tiene ya noticia.

La maestría es más parcializada, porque en términos generales, forma investigadores críticos en defensa de la vida, aunque, como veremos, tiene algunos puntos ciegos que es preciso comentar.

## **LA MAESTRÍA EN ECOLOGÍA HUMANA Y SABERES AMBIENTALES DE LA UNIVERSIDAD DE CALDAS**

La maestría, como la mencionaré en adelante, pone el énfasis en por lo menos tres problemáticas con las que se viene enfrentando desde su creación. La primera tiene que ver con la actual crisis ambiental, esto es: las amenazas a lo vivo y la vida de las comunidades en sus territorios que, además de constituir problemas de investigación en el sentido más frío academicista, representan también serios problemas de la humanidad que demandan un posicionamiento político por parte de la academia respecto de cómo apoyar esas luchas de las comunidades.

Cuando se dice “serios problemas de la humanidad” se hace referencia a que estos problemas no pueden resolverse desde una disciplina particular, de allí se deriva que la maestría es de carácter interdisciplinario, así como las discusiones que tienen lugar en su desarrollo. A ello se suma la necesidad de enfocar los análisis que hacemos de tal crisis ambiental desde una perspectiva que vaya más allá de la separación naturaleza/cultura o naturaleza/sociedad (Descola, 2003; Descola & Pálsson, 2001).

La segunda problemática está conectada con la primera y se refiere a las pugnas por la transformación de las estructuras de la universidad cuando de apuestas inter y transdisciplinarias se trata. Estas pugnas se derivan de una práctica decidida de incentivar a sus estudiantes de maestría a abordar la complejidad de los problemas socio-ecológicos, lo que hace que problemas que antes se observaban desde una única disciplina, ahora sean vistos intencionalmente desde la discusión interdisciplinaria.

La maestría surge en la Facultad de Ciencias para la Salud, en el Departamento de Salud Pública y vincula a través de sus practicantes (docentes, estudiantes, investigadores) diversas ramas del conocimiento como la biología evolutiva, geología, economía ecológica, salud pública, pensamientos ecológicos, entre otras. El camino de la maestría en una universidad departamentalizada, que guarda en estancos las diferentes fuentes de conocimientos, no ha sido fácil, y esto se evidencia en los procesos e interacciones que tienen lugar con relación a la formación en el programa.

La tercera problemática responde al centro de interés de mi investigación de maestría y tiene que ver con las relaciones de poder entre sistemas de conocimiento que se ponen en escena cuando se observa más deteni-

damente las prácticas y políticas del conocimiento al interior de la maestría, y cuando se proyectan investigaciones fuera de la universidad.

Estos conocimientos se encuentran anclados a mundos u ontologías que están inevitablemente relacionados. Si se los observa desde la propuesta de la maestría, entonces se requiere cuestionar la misma ecología humana de la que ella nos habla y parece que el ejercicio puede abordarse invirtiendo el orden de los términos: mirar la ecología humana desde los saberes ambientales y no al revés como lo sugiere actualmente.

## **ENTRAMADOS HUMANO-NATURALES Y ECOLOGÍAS HUMANAS EN PLURAL**

Aquí el término ecología humana en singular es central y da cuenta del problema tal cual como lo observo en mi investigación. Ecología Humana, por un lado, Saberes Ambientales por el otro. El singular de esa Ecología Humana está relacionado con la plataforma desde la cual se plantea la observación de aquellos “saberes ambientales”. Esta ecuación da cuenta de una relación de poder y de inferiorización de sistemas de información por parte del conocimiento occidental moderno contemporáneo sobre el cual descansa la maestría.

A pesar de sus intenciones de reconocer de manera solidaria los procesos asociados a variadas luchas en territorios que adelantan diversas comunidades, el problema surge cuando se pretende, desde una sola óptica (la que construye la ecología humana en singular) observar los problemas ecológicos.

Desde el punto de vista de la maestría, esos saberes ambientales son equivalentes a conocimientos religiosos, mitos o creencias, dado que la maestría:

[...] aborda la temática ambiental desde los saberes que de una u otra forma se relacionan con ella... propende por el reconocimiento del aporte de las diferentes áreas del saber... tanto al momento de detectar y definir problemas ambientales, como en todos los aspectos relacionados con la búsqueda de soluciones para los mismos; es por ello que combina interdisciplinariamente las ciencias sociales, las ciencias naturales, la filosofía y las religiones en la construcción y el abordaje de los asuntos ambientales. (Sepúlveda-Gallego, 2013 p. 8)

La maestría subsume en la noción de “religiones” a otros saberes tan válidos como aquellos que cita como “ciencias sociales, ciencias naturales y filosofía”. Aquí “religiones” equivalen a “saberes” que no son asumidos como tales, que no son entendidos como

“conocimientos”. Una Ecología Humana en singular y unos saberes ambientales vistos como “religión”, “mito” o “creencias” son una visión occidental céntrica y universalista del mundo (de un único mundo), así como unas ecologías humanas en plural y sus respectivos saberes son a la constatación de una diferencia radical que pone en evidencia la existencia de múltiples ontologías o mundos en permanente relación y tensión. A esto se refiere Escobar (2011) con la noción de Cultura como diferencia radical, a una especie de giro ontológico de la noción de cultura, en el que se entiende la necesidad de pensar una diversidad de mundos en relación o pluriverso, antes de seguir pensando en la existencia de un único universo con una serie de perspectivas o creencias culturales (o epistemológicas) sobre el mismo.

Así, el planteamiento es que, si atendemos a las posibilidades de articulación entre distintos sistemas de conocimientos, podremos encontrar promisorios espacios de transformación. Esos “saberes ambientales” implican más que un asunto epistemológico o simbólico. Tal como se los asume actualmente en la maestría, se los termina ubicando en la matriz dominante de aquello que entiende a la cultura como estructura simbólica (Escobar, 2011) y no como una expresión radical de los diversos entramados humano

naturales (Escobar, 2015) que debemos abordar desde la maestría.

Es con estos conocimientos con los que, a mi juicio, debemos establecer articulación política si creemos que nuestras prácticas y políticas del conocimiento pueden contribuir a la consolidación de modos de vivir más justos en el planeta. De ello se desprende la necesidad de asumir un diálogo crítico y solidario con las poblaciones locales, pero también entre nosotros como académicos investigadores y entre nosotros y los miembros de otras disciplinas, en el caso de la maestría. De este modo, podremos producir conocimientos distintos con y para las poblaciones locales en el marco de sus luchas.

Pluralizar la ecología permitirá entablar un diálogo con otras formas de habitar el mundo y apropiárselo, asumiendo que los procesos de construcción de conocimientos responden a contextos específicos en los cuales se producen. Tomar consciencia de ello, para nosotros (la maestría) será una suerte de primer paso para empezar a dinamizar los procesos de la maestría, vinculando tal vez una relación más estrecha y comprometida con sujetos no[solo] modernos (Martínez-Dueñas, 2016). Tomando como reto la articulación política entre la maestría y los movimientos sociales.

Sin pretender abordar una definición tan esquemática sobre la colonialidad del saber, podemos decir que ésta se asocia al propósito y a la pretensión de decir verdad sobre los otros y sus mundos desde una plataforma de observación que se pretende inobservada. Al mismo tiempo, esta forma de abordar el mundo desconoce formas otras de conocer, ser y estar en el mundo.

Lo que se ha hecho para develar la colonialidad del saber en el seno de la maestría es precisamente el ejercicio de plantear una etnografía del nosotros (Feilú, 2007) que nos permita ubicar nuestros conocimientos, dando cuenta de que en el mismo proceso que llevamos a cabo en eso que llamamos “nuestra producción de conocimientos” estamos construyendo también “nuestros mundos de vida” que son bastante particulares y que inevitablemente se encuentran en relación y tensión permanente con los mundos de los otros.

En este sentido, se trata de un ejercicio de develar las condiciones en las que reproducimos la colonialidad del saber, entendida como una manera de invisibilizar otras formas de conocer y estar en el mundo. Al entender cuáles son los puntos ciegos de nuestra posición en las relaciones de poder y en los procesos de producción de conocimientos como miembros de instituciones que están en una posición privilegiada

(la universidad como institución frente a las poblaciones locales que luchan día a día por mantener la existencia de sus mundos de vida), podremos identificar las posibilidades de diálogo con estas poblaciones (Yehia, 2007).

Por otro lado, es importante resaltar que, si desde la perspectiva de la colonialidad del poder/saber/ser nos damos cuenta de la forma histórica en la que se ha construido la subordinación y subvaloración de otras poblaciones, de sus conocimientos y de su condición de humanidad, la ontología política en su propia radicalidad nos permite, desde la práctica, evidenciar la forma en que cada uno de estos mundos se va construyendo, entendiendo también las relaciones de poder entre mundos.

Adoptar la ontología política como una manera de abordar la pluralidad de ecologías humanas en el marco de la maestría, permite observar la complejidad de una realidad que aparece parcelada y disecionada desde la comodidad disciplinaria que todavía es dominante en nuestras universidades. La ontología política nos permite observar cómo entidades humanas y no-humanas se relacionan y desarrollan tensiones en la configuración misma de diferentes mundos, incluso el nuestro, aquel que construimos con nuestras prácticas cotidianas (Blaser, 2009).

Finalmente, es importante expresar que esta experiencia ha mostrado que aquello con lo que luchamos los antropólogos (algunos antropólogos) y que tiene que ver con dejar de mirar a otros exóticos, lejanos, naturales y espectacularmente diferentes (¿los salvajes del colonialismo?) no es posible realizarlo completamente a pesar de las intenciones. Dejé de exotizar a unos para mirarme en medio de unos otros más cercanos.

Así parece que lo que logré al final fue el esbozo de una reflexión crítica sobre un *nosotros* que nos sirviera para entablar relación políticamente correcta y comprometida con los otros. Sin embargo, esa relación con los otros, lleva a que aquella que establecemos con aquellos más cercanos sea sin garantías, porque entra la convicción sobre un proyecto que, además de ser académico, es político.

En este sentido, no puedo dejar de recordarme entre canoas y manglares. Menos, evitar el deseo de estar entre los hombres de agua y al frente de *Mama Elena* para que me dé a comer de los pesca'os que le traía cada mañana después del releo. Hay una enorme vinculación (emocional y política) con estas poblaciones y los entramados humano-naturales que, en su actividad y desenvolvimiento diario, constituyen su territorio y su mundo.

Sobre los estudios críticos de la modernidad, no puedo decir otra cosa más que inscribir un *attempt*, dar arañazos mientras crezco a partir de diálogos (decoloniales, interculturales, interdisciplinarios y entre mundos). Martínez-Dueñas (2016) lo explica bien claro:

Supongo que los lectores habrán podido entender y quizás algunos compartir la manera cómo viví y representé la experiencia de mi investigación, que quiso desprenderse de la forma moderna de entender y hablar sobre los humanos y los no-humanos. Aunque traté de evitarlo, purifiqué lo híbrido, representé lo irrepresentable, abstraí la experiencia y exotiqué a mis vecinos. (p. 151)

Yo también, a pesar de intentar salirme de los modos modernos de pensar las relaciones entre humanos y no-humanos, asumí el riesgo de caer en esas mismas formas de representar lo Otro, esta vez viéndome y viéndonos. Sin embargo, creo que el trabajo queda abierto, la discusión queda abierta y espero a futuro seguir alimentando este trabajo.

La idea central de que es necesario superar las fronteras disciplinarias sigue en pie; la idea de que tenemos que producir conocimientos *a partir de y con* las poblaciones locales es fundamental. Desde mi

perspectiva, si queremos expandir las posibilidades de cambios radicales en los procesos de conocer y encontrar alternativas a las oclusiones presiones sobre las poblaciones locales que a veces desde la academia nosotros también reproducimos.



## Conclusiones y reflexiones desde la perspectiva de la Universidad de Caldas

La perspectiva que moviliza fuertemente la Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales de la Universidad de Caldas se basa, actualmente, en una serie de conocimientos y epistemologías que privilegian la visión occidental moderna sobre el mundo y sobre los otros y sus mundos. En la medida que no se propicien espacios para el rompimiento con los aspectos epistemológicos dominantes de la modernidad occidental y del capitalismo como problema global de conocimiento, se arriesga a reproducir en su campo de acción (el académico y político) una serie de conflictos entre la vida y la muerte, que se verán encarnados en la ausencia de diálogo y articulación política con sujetos que, desde sus propios mundos, ontologías y universos culturales luchan por defender sus territorios, derechos y relaciones con aquello que hemos dado en llamar naturaleza.

Una de las principales consecuencias de ello, sería el estancamiento del programa en tanto se fosilizaría sin oxigenarse con otros saberes que vengan de otras

ecologías humanas que encarnan la diversidad propia que es cultural, económica, política, social, epistémica.

Las formas de dominación, explotación y exclusión engendradas desde hace más de quinientos años por el sistema-mundo capitalista occidental moderno, no se limitan a los ámbitos de la economía política y del militarismo que evocan un imperialismo y colonialismo como si ya hubiese pasado a la historia. Estas formas de dominación, explotación y exclusión incluyen también el ejercicio de una violencia epistémica sobre el otro radicalmente diferente (Escobar, 2013). Dicha violencia fue y ha sido funcional a los proyectos de expansión y radicalización de las políticas de muerte y horror propias de modelos como el extractivismo y el desarrollo en todas sus formas. Esta violencia epistémica radica en el desconocimiento del otro, de sus formas de conocer, habitar, actuar y defender su territorio, donde este último incluye a humanos y no-humanos que establecen modos de interacción en términos de reciprocidad, rapacidad o protección (Descola & Pálsson, 2001).

La antropología de la naturaleza (Descola & Pálsson, 2001) ha demostrado suficientemente que no hay una razón de peso para asumir, exclusivamente desde la perspectiva occidental moderna (de la que el llamado “conocimiento científico” es un estan-

darle), la tarea de comprender las maneras en que aquello que denominamos naturaleza es construido por pueblos no-occidentales. Entre estos pueblos se encuentran una diversidad de poblaciones tales como indígenas, afrodescendientes, pescadores, campesinos que históricamente han luchado por defender sus ecologías concretas frente a las formas históricas de dominación modernas que los ubica en la zona del no-ser, una zona en la cual no llegan a ser seres humanos y por tanto, se los imagina desprovistos de razón y formas de pensar (Fanon, 2010; Grosfoguel, 2011).

Desde el momento en que el sistema-mundo capitalista occidental moderno insertó en sus circuitos económicos periferias como aquellas zonas desde las cuales pensamos y actuamos con la maestría; el desconocimiento de formas de vida, modos de producción, modos de pensar y de actuar en el mundo empezaron a ser objeto de destrucción en favor del establecimiento de lenguas y epistemologías de los vencedores de la colonización. Esto es lo que Grosfoguel (2013) llamó, para el caso de la Conquista de América, los “cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”. Aquellos sistemas de conocimientos que lograron resistir mediante estrategias y políticas de vida ante la dominación, explotación y horror impuestos por la modernidad y sus distintas

formas de colonización, han sido históricamente desautorizadas por una forma de conocer dominante centrada en la separación entre los seres humanos y la naturaleza que se vale, al mismo tiempo, de esconder a quien habla en las investigaciones para así producir el efecto de la objetividad, evitando ser situados y con ello cuestionados. Autores como Castro-Gómez (2005) y Lander (2000), entre otros, han hablado de la colonialidad del saber para dar cuenta de esa estrategia de la ciencia occidental moderna que, borrando al sujeto que conoce de los textos científicos, esconde la intención de habitar una plataforma de observación inobservada, muchas veces nombrada como el ojo de Dios o el punto cero (Castro-Gómez, 2005; Lander, 2000).

Varios investigadores, intelectuales y activistas en el mundo académico (Guha, 1999; Spivak, 2003; Haraway, 1995; Shiva, 2002) han cuestionado desde diferentes vertientes de la teoría social contemporánea la división moderna naturaleza/cultura y las epistemologías dominantes que se rehúsan a ser situadas en las relaciones de poder-dominación-explotación globales.

Desde los estudios poscoloniales, pasando por los estudios subalternos y la perspectiva modernidad/colonialidad/decolonialidad se han establecido una

serie de acercamientos a otras formas de pensar los problemas globales de la humanidad y la vida, que implican un ejercicio transdisciplinario que asume como uno de sus principales principios la incompletud del conocimiento occidental moderno y la necesidad de complementarse a través del diálogo con otros pueblos y sus conocimientos. Estos acercamientos se aparecen ante la maestría como acontecimientos que es preciso reconocer, comprender y valorar en aras de fortalecer las perspectivas políticas y críticas de la producción de conocimientos al interior de este programa de posgrado. Al mismo tiempo, esto permitirá proyectarla hacia fuera en la medida en que diversos sujetos, más allá de aquellos que provenimos de las perspectivas de conocimiento occidental y moderno, se interesen por participar en ella, enriquecer sus procesos y radicalizar muchas de sus apuestas ecológicas tomando como nicho el programa.

Al no tener en cuenta el privilegio que se le da a la perspectiva occidental moderna del mundo y los problemas que ella misma ha creado, y desconocer la potencia política del diálogo con otras cosmovisiones que son, a su vez, base de conocimientos y ecologías humanas, la maestría corre el riesgo de reproducir una parte del conflicto entre la vida y la muerte que la modernidad ha establecido y contra el cual lucha.

Aunque esta visión ha aportado de manera significativa a la comprensión de las complejas problemáticas ambientales, ecológicas y sociales; aún sigue siendo insuficiente en la medida en que al ver desde una única perspectiva los problemas que aquejan a poblaciones que pertenecen a universos culturales distintos, podrían estarse desperdiciando fragmentos de experiencias de la diversidad humana que bien pueden nutrir las discusiones y construcciones de criterios de la Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales.

Por otro lado, es importante mencionar que la superposición de las nociones de “religión” y “saberes ambientales” resulta errónea, dado que descalifica de entrada otros conocimientos tan válidos como los de la ciencia occidental moderna.

Una *Ecología Humana* en singular y unos saberes ambientales vistos como “religión”, “mito” o “creencias”, son a una visión occidental céntrica y universalista del mundo, de un único mundo, como unas ecologías humanas *en plural* y sus saberes *son* a la constatación de una diferencia radical que pone en evidencia la existencia de múltiples mundos en relación (Martínez-Dueñas, 2016).

Este es el desafío de la maestría. De este reconocimiento debería surgir un intento de articulación entre formas de conocer que superen la dicotomía entre saberes expertos y saberes locales, para empezar a engendrar esperanzas de cambio respecto de la relación que actualmente establecemos con eso que denominamos “naturaleza”; o protegiéndola al mismo tiempo que se desconocen otros saberes y formas de interacción con ella, ya sea destruyéndola, desconociendo igualmente el valor de la vida en los distintos territorios.

El propósito, entonces, es mostrar que esos “saberes ambientales” implican más que un asunto epistemológico, cultural o simbólico; y que tal como se los asume actualmente en la maestría, se los termina ubicando en la matriz dominante de aquello que entiende a la cultura como estructura simbólica (Escobar, 2013) y no como una expresión radical de los diversos entramados humano-naturales que debemos abordar desde la maestría y con los cuales, a mi juicio, debemos establecer articulación política si creemos que nuestras prácticas y políticas del conocimiento pueden contribuir a la construcción de modos de vivir más justos en el planeta.

Con todo, cuando la Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales asuma la posición política de que

su perspectiva sobre la ecología humana es una entre muchas otras y que por tanto, es necesario el diálogo crítico-constructivo con otras formas de ser, habitar, conocer y actuar en el mundo que se alinean con ella en su defensa de la vida, la maestría se erigirá con más fuerza como una opción clave para transformar las éticas y políticas de construcción de conocimientos en la Universidad de Caldas y su proyección frente al contexto socio-político latinoamericano en el que movimientos sociales basados en ontologías relacionales (Blaser, 2009) han logrado efectos políticos importantes.

El papel crítico y político de la Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales de la Universidad de Caldas se evidencia en que ella misma se abrió camino en un espacio de educación superior que funciona y se organiza a partir del establecimiento de las disciplinas que la modernidad distribuyó en aras de comprender un mundo que imaginó como fragmentado, pero que no corresponde con la compleja realidad que las discusiones de este programa de posgrado nos ha mostrado en el proceso de formación. No se trata de que la maestría renuncie a los presupuestos teóricos y políticos que coadyuvaron a plantearla desde su origen, sino que asuma que el caldo de cultivo en que la constituyen sus estudiantes, investigadores,

profesores y sujetos de investigación la han venido convirtiendo.

En este sentido, la construcción de un dispositivo curricular que coadyuve en el reconocimiento de esas otras ecologías y saberes ambientales, así como sus repertorios efectivos de acción política en defensa de la vida, resulta una necesidad. La construcción de una asignatura que vincule ecologías otras, saberes otros, podría ser una vía de enorme apoyo para empezar a comprender el mundo (o mundos) en el que vivimos la maestría y un importante escenario de debates y construcción de criterios de investigación adecuados a los tiempos que corren.

Otro elemento central en su fortalecimiento y que complementa al anterior, es el de pensar grupos de investigación que reciban un reconocimiento/aval institucional básico, para poner a andar proyectos de investigación acordes al reconocimiento del campo de la ecología humana en Colombia y América Latina. Las alianzas a nivel internacional que pudieran dibujarse con este tipo de medidas llegarían en cuestión de tiempo, cuando los dolientes de al menos un grupo de investigación de la maestría encuentren en ella, como se dice al principio de este libro, un nicho en el cual puedan desarrollarse.

En el marco de una serie de prácticas y discursos que se asocian al modelo de investigación de las ciencias ambientales, pero que busca anclar una conversación crítica con las poblaciones humanas desde sus propias ecologías, a propio riesgo de transgredir las formas de escribir en este texto, puede decirse, para terminar (o comenzar) que *el sueño de ser profesor en una universidad está latente, la experiencia de hacerlo también es parte de los haberes del autor, la declaración de amor a la maestría con la que inició este proyecto sigue vigente y restan pocas palabras para anunciar que con sueños y todo, un joven investigador vino a ofrecer su corazón.*

## Referencias

- Adonón, A. (2013). *La antropología jurídica como instrumento para replantear los fundamentos del pensamiento jurídico occidental*. Recuperado de <http://lolegalnexo.com.ar/archivo-detalle.php?id=223>
- Aguilera, M. (2011). *Habitantes del agua: El complejo lagunar de la Ciénaga Grande de Santa Marta*. Recuperado de: <https://www.banrep.gov.co/es/habitantes-del-agua-el-complejo-lagunar-cienaga-grande-santa-marta>
- Blaser, M. (2009). La ontología política de un programa de caza sustentable. *Electronic Journal*, (4). 81-108. Recuperado de: [http://ram-wan.net/old/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/jwan4.pdf](http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf).
- Blaser, M. (2012). Ontología e indigeneidad: sobre la ontología política de los ensamblajes heterogéneos. *Cultural Geographies*, 21(1), 49-58.
- Blaser, M. & De la Cadena, M. (2009). Introducción. *Electronic Journal*, (4). 3-10. Recuperado de: [http://ram-wan.net/old/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/jwan4.pdf](http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf)

- Bourdieu, P. (1993). Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático. *Actes de la recherche en sciences sociales*, (96-97), 49-62.
- Cájigas-Rotundo, J. (2007). La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. En: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Comp). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana.
- Carmona, M. (2010). Derechos Humanos y Medio Ambiente. En: J. U. Carmona Tinoco, J. Hori Fojaco (Coords.), *Derechos Humanos y Medio Ambiente*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Semarnat.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En: E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2007). *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*. En: S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (Eds.). *El giro*

- decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores – Universidad Central – IESCO-UC – Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar.
- Descola, P. (2003). *Antropología de la Naturaleza.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Lluvia Editores.
- Descola, P. & Pálsson, G. (2001). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas.* México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63.* Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120329094702/marx.pdf>
- Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia.* Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH.
- Escobar, A. (2011). *Ecologías políticas postconstructivistas.* Recuperado de <https://forajidosdelanetwar.wordpress.com/2011/08/04/arturo-escobar-ecologias-politicas-postconstructivistas/>
- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia. La ontología política del campo Cultura y Desarrollo. *Walekeru*, (2), 7-16.
- Escobar, A. (2013). Territorios de diferencia. La ontología política de los derechos al territorio.

- En: Contraloría General de la República (Eds.). *Economía Colombiana* (pp. 9-20). Bogotá: Contraloría General de la República.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 5(35), 89-100.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2010). *Piel negra, máscara blancas*. Madrid, España: Akal.
- Feilú, J. (2007). Nuevas formas literarias para las ciencias sociales: el caso de la autoetnografía. *Athenea Digital*, (12), 262-271.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad. I La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- García, D. & Priotto, G. (2009). *Educación ambiental. Aportes políticos y pedagógicos en la construcción del campo de la educación ambiental*. Buenos Aires, Argentina: Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación – Jefatura de Gabinete de Ministros. Presidencia de la Nación.
- Gonzaga, J. (2014). *El acceso a la justicia ambiental en Latinoamérica*. México: Editorial Porrúa.
- González-Gaudio, E. (1999). Otra lectura a la historia de la educación ambiental en América

- Latina y el Caribe. *Tópicos en educación ambiental*, 1(1), 9-26.
- González-Gaudio, E. (2001). Otra lectura a la historia de la educación ambiental en América Latina y el Caribe. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, (3), 141-158.
- Grosfoguel, R. (2007a). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En: S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel, (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores – Universidad Central – IESCO-UC – Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar.
- Grosfoguel, R. (2007b). *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. Buenos Aires, República de Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.
- Grosfoguel, R. (2008). *Migrantes coloniales caribeños en los centros metropolitanos del sistema-mundo. Los casos de Estados Unidos, Francia, los Países Bajos y el Reino Unido*. Barcelona, España: Documentos CIDOB.
- Grosfoguel, R. (2009a). Izquierdas e Izquierdas Otras: entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de la nuevas izquierdas descoloniales. *Tabula Rasa*, (11), 9-29.

- Grosfoguel, R. (2009b). Human Rights and Anti-Semitism After Gaza. Human Architecture. *Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 7(2), 89-101
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Franz Fanon y la Sociología Descolonial de Boaventura de Sousa Santos. *IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)*. Barcelona, España: Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB).
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, (19), 31-58.
- Gudynas, E. (2016). Extractivismos en América del Sur y sus efectos derrame. *La Revista Boletín*, (76), 13-23.
- Guha, R. (1999). La prosa de la contra-insurgencia. En: *Pasados Poscoloniales. I Parte. Lectura del colonialismo*. México: El Colegio de México y CEEA.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Lander, E. (2002). Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad

- global. En: C. Walsh, F. Schiwiy y S. Castro-Gómez (Eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino* (pp. 73-102). Quito: UASB-Quito, Abya Yala.
- Lanz, R. (2010). Diez preguntas sobre transdisciplina. *Revista de Estudios Transdisciplinarios*, 2(1), 11-21.
- Latour, B. & Woolgar, S. (1995). *La vida en el laboratorio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires, República Argentina: Siglo XXI editores.
- Law, J. & Mol, A. (2002). *Complexities. Social studies of knowledge practices*. Durham: Duke University Press.
- Leal, Á. (2014). *Ontología política del ecoturismo en el Parque Nacional Natural Tayrona. Entre Playa del Muerto y Playa Cristal*. Tesis. Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia.
- Leff, E. (1998). *Saber Ambiental: Sustentabilidad, Racionalidad, Complejidad, Poder*. México: Siglo XXI, UNAM, PNUMA.
- Leff, E. (2006). *Aventuras de la Epistemología Ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes*. México: Siglo XXI Editores.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica*

*más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores – Universidad Central – IESCO-UC – Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar.

Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro descolonial. *Tabula Rasa*, (9), 61-72.

Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema-mundo. El surgimiento de la etnografía multisituada. *Alteridades*, 11(022), 111-127.

Martínez-Dueñas, W. (2012). *Cosmopolitismo ambiental y redes multinaturales: un recorrido por mundos no[tan] modernos en Puracé, Colombia*. Tesis doctoral. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Martínez-Dueñas, W. (2016). *Flujos y redes multinaturales: un recorrido por mundos no (solo) modernos en Puracé, Colombia*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Martínez-Dueñas, W. & Perafán, A. (2017). Pensando la conservación desde el multinaturalismo en una localidad indígena de los Andes colombianos. *Universitas Humanística*, (84), 77-107.

Mignolo, W. (2008). La opción decolonial. Desprendimiento y apertura. *Tabula Rasa*, (8), 243-281.

Mintz, S. (1996). *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. México: Siglo XXI.

Mol, A. (2002). *The body multiple*. Durham: Duke University Press.

- Mol, A. & Law J. (2002). *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*. Durham, NC: Duke University Press.
- Naess, A. (1995). The Deep Ecological Movement. En Sessions, G. (ed). *Deep Ecology for the 21st Century* (pp. 64-85). Boston & Londres: Shambhala
- Palermo, Z. (2010). Una violencia invisible: la "colonialidad del saber". *Cuadernos fhycs-UNJU*, (38), 79-88.
- Pureza, J. (2007). Usos contrahegemónicos defensivos y de oposición del derecho internacional: de la Corte Penal Internacional a la herencia común de la humanidad. En B. Sousa-Santos y C. Rodríguez-Garavito (Eds.) *El derecho y la globalización desde abajo*. México: Anthropos - Universidad Autónoma Metropolitana - Cuajimalpa.
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research VI*(2), 342-386.
- Quijano, A. (2000b). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander (Comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO
- Reyes-García, V. (2009). Conocimiento ecológico tradicional para la conservación: dinámicas y conflictos. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, (107), 39-55.

- Sepúlveda-Gallego, L. (2013). Presentación de la Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales. *Luna Azul*, (36), 8-9.
- Sousa-Santos, B. & Rodríguez-Garavito, C. (2007). *El derecho y la globalización desde abajo*. México: Anthropos - Universidad Autónoma Metropolitana - Cuajimalpa.
- Sandoval, R. (2005). Caminar preguntando y la tierna solidaridad. Sexta declaración de la Selva Lacandona. *Gaceta Universitaria*. Recuperado de: [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=13&cad=rja&uact=8&ved=0oahUKEwj5pP9hKrXAhXDSyYKHVkXDBgQFghT-MAw&url=http%3A%2F%2Fwww.gaceta.udg.mx%2FHemeroteca%2Fpaginas%2F397%2F397-4.pdf&usg=AOvVaw2\\_joNqYfVp8iPLIeKI53vI](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=13&cad=rja&uact=8&ved=0oahUKEwj5pP9hKrXAhXDSyYKHVkXDBgQFghT-MAw&url=http%3A%2F%2Fwww.gaceta.udg.mx%2FHemeroteca%2Fpaginas%2F397%2F397-4.pdf&usg=AOvVaw2_joNqYfVp8iPLIeKI53vI).
- Sánchez-Maldonado, J. (2011). *Políticas de la pesca ayer y hoy en La Guajira colombiana. Colonialidad del poder, invención del pescador e intervenciones biopolíticas y disciplinarias*. (Tesis de Pregrado). Programa de Antropología, Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia.
- Sánchez-Maldonado, J. (2012). Conocimientos-mundos de la pesca. Una aproximación desde la ontología política a la antropología de las poblaciones costeras del Caribe colombiano en el marco del PAN Tiburones. Ponencia. *X Reunión de Antropo-*

- logías del Mercosur. Simposio antropología de las poblaciones costeras*. Argentina: Universidad de Córdoba.
- Sánchez-Maldonado, J. (2017). Entramados humano-naturales como ruta posible hacia la transdisciplinariedad en el campo de la ecología humana y saberes ambientales en la Universidad de Caldas. *Revista Luna Azul*, (44), 265-276. DOI: 10.17151/luaz.2017.44.16.
- Sousa-Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Extensión Universidad de La República. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, (39), 297-364.
- Tobasura, I. (2001). El agro colombiano, una realidad por construir. *Revista Academus*, 6(2), 2-12
- Tobasura, I. (2007). Ambientalismos y ambientalistas: una expresión del ambientalismo en Colombia. *Ambiente & Sociedad*, X(2), 45-60. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/asoc/v10n2/a04v10n2.pdf>
- Universidad de Caldas. (2017). Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales: Presentación. <http://www.ucaldas.edu.co/portal/maestria-en-ecologia-humana-y-saberes-ambientales/>
- Vandana, S. (2002). *Las guerras del agua. Privatización, contaminación y lucro*. México: Siglo XXI.

- Vargas, G. & Ayora, S. (2015). La investigación performativa en el trabajo de campo antropológico. *Diario de Campo*, (6-7), 50-54.
- Vilardy, S. & González, J. A. (Eds.). (2011). *Repensando la Ciénaga: Nuevas miradas y estrategias para la sostenibilidad en la Ciénaga Grande de Santa Marta*. Colombia: Universidad del Magdalena - Universidad Autónoma de Madrid.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian cosmologies. *Common Knowledge*, 3(10), 463-484.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción*. México, D. F.: Siglo XXI Editores.
- Wallerstein, I. & Quijano, A. (1992). Americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492. Trayectorias históricas y elementos del desarrollo*, 134(4), 583-591.
- Walsh, C. & García, J. (2015). Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. *Cuadernos de Literatura*, XIX(38), 79-98.
- Woolgar, E. & Latour, B. (1979). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Yehia, E. (2007). Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red. *Tabula Rasa*, (6), 85-114.

## Acerca del autor



**Jorge Sánchez-Maldonado** es Antropólogo de la Universidad del Magdalena (Santa Marta) y Magíster en Ecología Humana y Saberes Ambientales de la Universidad de Caldas (Manizales). Actualmente profesor investigador del Programa de Trabajo Social de la Corporación Universitaria del Meta en Villavicencio, Colombia. Este libro se deriva de su tesis de maestría, la cual obtuvo distinción meritoria al momento de su defensa. El profesor Jorge Sánchez-Maldonado tiene entre sus principales líneas de investigación la antropología de la naturaleza, las relaciones de poder entre sistemas de conocimiento y los estudios biopolíticos desde una perspectiva crítica de la modernidad occidental.