

**APORTES CRÍTICOS PARA UNA EPISTEMOLOGÍA AMBIENTAL DESDE LA
RELACIONALIDAD CÓSMICA**
**CRITICAL INPUT FOR AN ENVIRONMENTAL EPISTEMOLOGY FROM THE COSMIC
RELATEDNESS**

Arturo Orrego Echeverría¹

arturo.orrego@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo busca abordar la problemática ambiental desde una crítica a la epistemología occidental que se ha soportado sobre la lógica del dominio, la objetivación y subalternización de aquello que conoce. En contraste, las sabidurías indígenas proponen una lógica relacional en la que las cosas se afectan e interrelacionan mutuamente, lo que genera otros paradigmas epistémicos con relación al vínculo del ser humano con la naturaleza. De allí pueden surgir elementos críticos para fundamentar acciones pedagógicas que superen lo didáctico, para dar paso a una educación que funda sus saberes en una relación de mutualidad con el medio ambiente.

Palabras claves: Educación, Medio ambiente, relacionalidad, epistemología, pachasofía.

ABSTRACT

The present article seeks to approach the environmental issues from a critique of occidental (Western) epistemology which has supported the logic of domination, objectification and sub-alternization of what is known. In contrast, indigenous wisdoms propose a relational logic in which things affect each other and interrelate mutually, generating other epistemic paradigms regarding the link between human beings and nature. Hence arise critical elements to support educational activities that exceed the didactic, giving way to an education that bases its knowledge in a mutual relationship with the environment.

Keywords: Education, environment, relationally, epistemology, pachasofía

¹ Filósofo, Licenciado en Ciencias Teológicas, Especialista en Educación y Cultura Política, Magíster en Filosofía Latinoamericana. Docente e Investigador. email: arturo.orrego@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Cuando se habla de 'educación ambiental' o de la 'problemática ambiental' en los ámbitos educativos, casi siempre se reduce su abordaje a la dilucidación de informes técnicos hiper-especializados, como también a la búsqueda de alternativas de carácter pedagógico que pretenden generar conciencia, hábitos y conocimientos en torno a la problemática por medio de la integración de cátedras en los currículos escolares, actividades extra-curriculares, programas ambientales, cartillas, cursos y demás estrategias didácticas, que si bien aportan a la construcción de lo que podríamos denominar una 'conciencia ambiental', estas pueden verse también reducidas a ser simples elementos paliativos, pues muchos de estos abordajes parten de perspectivas epistemológicas que en sí mismas sustentan la explotación de la tierra.

Por lo anterior es que el presente artículo, tomando la perspectiva del método del educador brasileiro, Paulo Freire, de *Ver, Juzgar y Actuar*, parte haciendo un breve análisis de la problemática ambiental en el ámbito latinoamericano y colombiano, para desde allí redimensionar algunos impactos de los modelos de desarrollo occidental sobre nuestros territorios. En un segundo momento y tomando como referentes paradigmáticos los 'mitos fundantes' de la racionalidad occidental, se *juzgará* (interpretará) la problemática vista en la primera parte, evidenciando una tendencia de dominio sobre la tierra y los cuerpos de las mujeres, una tendencia que se ha denominado como 'colonial'. En el último momento, el del *actuar*, se mostrarán las maneras como se han configurados las racionalidades andinas, particularmente las *pachasóficas* y cómo estas son en la actualidad un posible paradigma epistémico que brinde una verdadera alternativa para generar una educación ambiental que no solo de paliativos, sino que de-construya las marcos desde los que hemos pensado la relación sujeto-naturaleza.

DESARROLLO

Aproximación a la problemática ambiental y vínculos con la violencia en Colombia

(...) el universo como un conjunto integral de relaciones dentro de un orden de correspondencia y complementariedad. Esta relacionalidad cósmica es algo “sagrado” que refleja lo divino; la relacionalidad es, en el fondo, “religiosidad”

(Estermann, 2006)

Del análisis del informe GEO para América Latina (2000) llaman especialmente la atención tres realidades indiscutibles que bien pueden servir de símbolo –en tanto unifica sentidos– de la situación general de la crisis medio ambiental en la región: los tugurios de miseria en todas las urbes latinoamericanas, la deforestación masiva, y la contaminación de las fuentes de agua y de aire. A lo anterior se suman las problemáticas contextuales de la realidad colombiana en torno a los modelos de desarrollo basados en la extracción minera, la concentración de tierras y las lógicas de desarrollo agrario que son concomitantes a los TLC y que han llevado a los campesinos colombianos a un histórico Paro Agrario Nacional en la segunda mitad del año 2013.

El primero de los elementos que al parecer de algunos no debería incluirse en la problemática ambiental, está relacionado con la existencia de grandes espacios urbanos como lo son los tugurios de miseria, los cuales están directamente vinculados los modelos actuales de desarrollo urbano-capitalista, donde la población se concentra principalmente en la periferia de las urbes.

El crecimiento urbano no planificado ha provocado el desarrollo de tugurios en el corazón y los alrededores de las ciudades...La distribución geográfica de la contaminación del agua en la región está dominada por los flujos desde las grandes áreas metropolitanas...Como resultado, la calidad de los cuerpos de agua cerca de las grandes áreas metropolitanas se ha visto seriamente comprometida (GEO, 2000, p. 20-37).

Lo anterior va de la mano con el crecimiento demográfico, pues cerca del 80% de la población está concentrada en los centros urbanos (May, 2004, p. 20), lo que conlleva a un constante agotamiento de los recursos naturales con la consabida sustitución de los campos verdes por el asfalto. La gran mayoría de urbanizaciones de los denominados

tugurios están ubicadas en zonas de la ciudad denominadas “geológicamente vulnerables”. Por otra parte los centros urbanos son en la actualidad los mayores responsables de la producción de basuras, debido principalmente los imaginarios de consumo que la ciudad y sus dinámicas imponen. Los ritmos de vida de la ciudad incrementan el consumo de elementos contaminantes debido a su facilidad de uso en el agitado ritmo de vida urbano. El caso colombiano es evidencia de ello, pues como bien lo menciona la Contraloría General de la República (2005) “La mayoría de los residuos en el país se disponen de manera ilegal e inadecuada. Colombia, con aproximadamente 43 millones de habitantes, produce cada día en sus centros urbanos cerca de 27.000 toneladas de desperdicios” (p. 6).

Un segundo elemento que conserva relación con el anterior tiene que ver con la deforestación masiva. El informe del GEO menciona que el 29% de los bosques en América Central está en riesgo de perderse en un plazo medio, y que el 21% se encuentra en lo que se ha denominado “riesgo intermedio” (p. 30). En consecuencia, la gran biodiversidad característica del Amazonas –el famoso “pulmón” del mundo– se está viendo seriamente amenazada, pues dichas deforestaciones en función del usufructo y disfrute humano, significa destrucción del hábitat (p. 35). Ahora bien, el problema se agudiza mucho más en los denominados países en “vía de desarrollo” sobre los cuales se impone una lógica desarrollista, acompañada entre otras por la expansión de la ganadería que conlleva a la “adaptación” de terrenos y de los suelos para su explotación. También el énfasis en la minería extractiva –una de las “locomotoras” para el desarrollo del actual gobierno de Juan Manuel Santos–; el estímulo de agroindustrias de monocultivo para satisfacer demandas de los países desarrollados; y los mega proyectos hidroeléctricos, entre otros.

Al respecto, en Colombia han venido funcionando múltiples mecanismos de apropiación de la tierra, haciendo que cerca de 45 millones de hectáreas de diversos ecosistemas sean transformadas en improductivas y áridas tierras, destinadas en su mayoría a la ganadería; algunos autores informan que sólo “10 millones de las tierras así ocupadas se han usado de manera eficiente y con un impacto económico significativo” (Márquez, 2001, p. 3).

Un tercer elemento tiene que ver con la contaminación de las aguas y del aire. El

informe GEO afirma que justamente la descarga de «desechos domésticos e industriales no procesados en cuerpos de agua superficial» lo que más contamina no sólo los cuerpos de agua, sino también los acuíferos de agua subterránea (p. 37). Este es el caso de la contaminación del río Bogotá, uno de los más contaminados del mundo (Departamento Técnico Administrativo del Medio Ambiente, 1997, p. 11). No obstante, el caso no es diferente con los modelos de minería artesanal, pero en mayor escala y proporción, industrial, particularmente la explotación del oro, pues esta deposita gran cantidad de mercurio en ríos y lagunas “Desde el principio de la nueva expansión del oro en América Latina al final de los setenta, es posible que alrededor de cinco mil toneladas de mercurio se hayan descargado en bosques y el ambiente urbano” (GEO, p. 38).

Todas estas problemáticas se relacionan con las dinámicas de la vida urbana y son aún más preocupantes, cuando las necesidades y demandas de agua aumentan, sin la satisfacción de las actuales. Al respecto, el cuarto informe técnico de la OPS y la OMS (Organización Panamericana de la Salud y Organización Mundial de la Salud) informa sobre Colombia que “Las marcadas diferencias en el acceso a agua entre zonas urbanas y rurales parecen señalar la existencia de una relación entre el acceso a agua y los niveles de ingresos, o gastos, de la población” (OPS/OMS, 2001, p. 11).

Un cuarto elemento no tratado en el informe de GEO, está relacionado justamente con los modelos de agricultura moderna, particularmente con los “monocultivos” altamente dependientes de insumos químicos para su producción. Uno de los principales factores es que la dependencia química, a más de dañar el medio ambiente, es una de las causas principales de destrucción de la biodiversidad y estimula la concentración de tierras y el desalojo de campesinos e indígenas. Al respecto, llama la atención que el negocio de las plantaciones de palma africana, para la producción de agro-combustibles en Colombia, se desarrolló principalmente en zonas de control paramilitar: “De las ocho zonas seleccionadas para el programa, cinco eran de dominio de los grupos paramilitares” (Bertrán & Tenthoff, 2009), lo que pone de manifiesto un vínculo directo entre ciertas lógicas de producción y la violencia en Colombia. Además de lo anterior es necesario tener en cuenta que tras los modelos de los monocultivos de palma, por ejemplo, se ha instaurado una relación laboral similar a los sistemas esclavistas de

antaño:

En Maria la Baja, después de la desmovilización...se impuso a la población retornada el cuidado de la palma africana...Se les paga con bonos de 150.000 pesos, los cuales deben cambiar por alimentos en almacenes del propietario de la plantación. Esto demuestra...que... as llamadas desmovilizaciones tienen por finalidad convertir a las poblaciones desplazadas en la base social del proceso de negociación paramilitar (Bertrán & Tenthoff, 2009).

Uno de los problemas –si no el central– de las economías que promueven los monocultivos y la mega minería, estriba en el hecho de la afectación de los procesos sociales de producción de alimentos, pues representa entre otras el fin de la pequeña agricultura campesina y de los sistemas de producción del “pan coger” que han sido los que mejor se ha adaptado a las condiciones ecológicas locales (May 2004; 1998; 1996; 1993).

Por último y para abandonar el “campo problémico”, cabe resaltar el vínculo existente entre las dinámicas ambientales y la violencia en Colombia, pues ello se debe principalmente a que como menciona Germán Márquez (2001) “Los seres humanos dependen de recursos naturales producto de los ecosistemas o de su transformación. La apropiación y uso de tales recursos generan interacciones sociales, de colaboración y conflicto, cuyas características se relacionan, a su vez, con los ecosistemas” (pp. 3-4). Estas interacciones sociales que pueden resultar conflictivas y violentas están relacionadas con la apropiación excluyente de algunos de los recursos vitales del medio ambiente, como es el caso del agua y de los mejores terrenos para la siembra, pues al ser estos elementos producto de generación de riqueza para sus “poseedores”, en desmedro de las mayorías, se “fuerzan intercambios desiguales” que en el caso colombiano promueven e impulsan la violencia.

Problema ambiental como problema ético-epistemológico

Pensar en la problemática ambiental es repensar también el papel de la actividad humana, es pensar en lo ‘ambiental’ en tanto la red de fenómenos naturales, culturales y sociales que se conectan en una misma ‘realidad’. Esta ‘realidad’ –relación del humano con el entorno “ambiente”– que los sujetos consideramos y valoramos como

cierta, está siempre mediada por modelos racionales, por formas de aprender los fenómenos del mundo.

En este sentido, una variedad de relatos míticos, religiosos y científicos se han erigido como respuestas a la pregunta por la relación ser humano-naturaleza, la búsqueda de respuestas en torno al origen de la Tierra y en consecuencia del ser humano se han hecho escuchar desde tiempos remotos, y sus expresiones son lo que algunos han denominado “mitos fundantes” de la razón moderna (Medrano 2001; Hinkelammert 2006); los que a su vez constituyen los paradigmas de la racionalidad –de las formas de pensar y nombrar el mundo– y de los cuales el sujeto en últimas extrae consecuencias y modelos para la acción.

Al respecto, Rosemary Radford (1993), considera que son tres los relatos fundantes de la cosmovisión cristiana occidental y en general de Occidente, sobre los cuales se tejen aquellos elementos estructurantes de la cultura, la religión y la ciencia, a saber: el relato bíblico de la creación, el *Génesis* hebreo; la narración babilónica del *Enuma Elish*, con el que la narración bíblica muestra grandes similitudes; y el *Timeo* de Platón (p. 27). Revisando estos relatos en perspectiva epistemológico-ambiental, se manifiesta los valores de relacionamiento con respecto a los fenómenos del mundo, la Tierra, y entre los seres humano. Allí se puede identificar el “ideario” que subyace al acontecer humano en la Tierra.

El *Enuma Elish*, por ejemplo, muestra una particular forma de relacionamiento social, político, religioso y ecológico. El origen del cosmos se da por la intervención de la Madre Primordial, de cuyo cuerpo salen los primeros padres, el Cielo y la Tierra, para posteriormente dar forma a las fuerzas cósmicas y terminar con la creación de dioses en forma de hombres, los que a su vez representan las clases gobernantes en pugna por el poder. El relato es reescrito con motivo de la celebración del dominio babilónico y su deidad Marduk, en los siglos XIX al XVI a.C., donde el papel de la Madre Primordial, representa ahora “las fuerzas caóticas que amenazan el control de la nueva dinastía”. La idea de la “Madre primordial” es objetivada y repensada en un horizonte de negación caótica, en contraste con las fuerzas “del orden” masculinas caracterizadas por el poder de crear.

Por otra parte, en la narración hebrea, la deidad fecunda y femenina del primer *Enuma*

Elish se pierde, como también la enemistad establecida en la segunda versión del relato babilónico, entre la madre y el creador. No obstante, el relato se organiza en torno a la semana laboral, creando el universo en una jerarquía que termina con el dominio del ‘varón’ sobre toda la creación. El texto es claro al afirmar que al hombre se le otorga autoridad sobre todos los seres de la Tierra, y si bien el mismo establece un principio ecológico de descanso, “seis días trabajarás pero al séptimo descansarás”, la Tierra, es asumida principalmente como ‘posesión’ del creador que al plasmar su imagen en Adán-Eva, delega dicho dominio a los mortales. Si bien es cierto el relato hebreo no permite una posible estratificación humana, es evidente que la representación de la deidad es masculinizada, y humana en tanto corporal, pero con una clara jerarquía del “varón”.

Por su parte, el *Timeo* de Platón, se aparta de las personificaciones míticas de los relatos hebreo y babilónico para establecer el dualismo que sostiene la realidad. Dualismo en el que se da, por un lado, el dominio de lo invisible, del pensamiento primario y original, y por el otro, el campo de lo visible y corporal, mediados por el artesano creador –a la manera de Marduk o Yahvé–, aquel demiurgo que crea *haciendo*. Así, el paradigma del creador es aquel que da ‘forma a la materia muerta’, tal como lo hace el artesano; aquella relación gestacional como principio de creación va desapareciendo, dando lugar a la noción del ‘Dios hacedor’ y en consecuencia del *homo faber*. El demiurgo platónico transforma entonces el espacio en los elementos de la naturaleza, da forma al alma del mundo; en cada dominio establece seres apropiados, da forma a las almas humanas, pero su corporeidad solo es dada por dioses planetarios y en cuerpos masculinos, cuyas almas se liberarán de la caótica labor del cuerpo cuando el alma pueda dominarle y regresar a su condición primaria.

Nuevamente, el relato establece una relación con el mundo material y natural de subordinación y ansia de dominio, pues al hacer de lo material algo secundario, y de la mente y el mundo de las ideas algo bello, verdadero, eterno y bueno, funda una determinada relación entre el sujeto y el “mundo de los objetos”, lo cual también será paradigmático de las relaciones entre hombre-mujer, de las relaciones de género.

No fue mucho lo que aportó la irrupción de la cosmovisión científica respecto de dicha relación que la fe trataba de expresar y explicar –también ocultar– míticamente. Si bien,

Dios, Marduk, la Madre Creadora, el Demiurgo, salen de la escena de interpretación de las mentes modernas ilustradas, la precaria relación de dominio entre el ser humano y el cosmos, no se ha detenido sino que, por el contrario, la dicotomía, la jerarquía y el antropocentrismo mítico, se han profundizado, deviniendo en un dominio que ya no necesita de la recreación del mito porque pretende fundamentarse en la razón, en el análisis y la prueba. Ciertamente la ciencia, particularmente desde Nicolás Copérnico, ha dado giros interpretativos que permiten superar la fuerza engeguedora de ciertos abordajes de la fe y la religión; mas no ocurre así en el problema fundamental del ser humano y su relación con el ambiente. Podríamos decir con Radford que:

La conciencia occidental tiene que remediar esta dicotomía que separa el conocimiento del asombro, la reverencia y el amor, para que podamos entender cómo expresar la historia cósmica de manera que vuelvan a despertarse una ética y una espiritualidad susceptibles de impulsarnos a restablecer y sustentar la Tierra (p.69).

Por su parte, la física explica el origen del universo como resultado de una *gran explosión* producto de la concentración de la materia-energía en un solo núcleo; episodio que habría tenido lugar aproximadamente hace unos 18 mil millones de años. A partir de este evento “cósmico”, se generó la gran variedad de fuerzas –gravitación, electromagnéticas, nucleares y sub-nucleares, ordenadoras de los núcleos atómicos– que darían origen a la formación de las estrellas y los planetas. La explosión de estas primigenias estrellas dará lugar a los elementos atómicos básicos para la formación de la Tierra hace aproximadamente 4.600 millones de años, 13.400 millones de años después de la formación del universo (Calder, 1977; Weinberg, 1977; Boslough, 1985). Si bien es cierto, y dadas las imaginativas hipótesis científicas al respecto, algo evidente y sugerente se puede extraer de estas comprensiones, y es la idea de la unicidad de la Tierra y el Universo. Es decir, aún parece incomprensible y genera asombro el hecho de que entre los trillones de planetas y galaxias, sólo en el nuestro se hayan dado las condiciones para la vida. Así las cosas, por el momento podemos afirmar que la Tierra es el único planeta en el que se sabe, se ha desarrollado la vida, lo que implica que: “Es en la Tierra, a través del ser humano, donde todo el proceso cósmico se hace consciente de sí mismo (Radford, 1993, p. 54).

Los orígenes humanos serán muy recientes con relación a la antigüedad de la Tierra,

pero como se evidencia, sumamente lesivos para la misma. Los primeros homínidos que podrían denominarse *homo sapiens* surgieron hace unos 400.000 años –apenas un décimo del uno por ciento de la historia de la Tierra–. Sin embargo, los intentos por controlar al medio ambiente, tuvieron lugar hace apenas 12.000 años: “obviamente las ideas antropocéntricas de que el hombre *reina* sobre la Tierra y sobre todas las plantas y animales parecen absurdas a la luz de los ¡4.599.600.000 años en que la Tierra se las arregló sin el ser humano!” (p. 57). No obstante, en este corto periodo de tiempo de presencia del ser humano, la población humana ha crecido y crece a un ritmo sorprendente. Por supuesto que este acelerado crecimiento poblacional ha estado acompañado de la ‘colonización’ de la Tierra y en consecuencia del agotamiento del medio ambiente.

La presencia del ser humano, particularmente después del industrialismo moderno, parece amenazar los procesos que la Tierra durante millones de años ha tratado de establecer. La especie más tardía en hacer su aparición en la dinámica histórica del ecosistema, especialmente el ser humano moderno con su afán de desarrollo industrial, basado en el consumo de los combustibles fósiles, no sólo agota el medio ambiente, sino que al hacerlo atenta contra su propio sustento. Es quizá lo que podríamos llamar la ‘irracionalidad de la racionalidad moderna’: “Al igual que los dinosaurios, solo que en mucho menos tiempo, los humanos enfrentan la posibilidad de su propia extinción” (Radford, 1993, p. 58).

Es evidente entonces que el problema ambiental se relaciona con las formas como el ser humano habita la Tierra; cómo este *está* en la Tierra, es decir, en un horizonte más amplio de la problemática, es necesario preguntarnos por la ética ecológica de la acción humana ¿Cómo el ser humano, y bajo qué paradigmas, establece su relación con el medio ambiente?

Cierto espíritu de “dominio” y colonización, evidente en las narraciones de los diversos relatos creacionistas y los posteriores abordajes de la ciencia moderna, evidencian una determinada ontología que se presta para la esclavitud, las relaciones de clase y en general el dominio “natural” del ser humano sobre los seres que ha gustado denominar “inferiores”. Esta relación epistemológica, teológica y cosmológica de dominio, se apropia instrumentalmente de los cuerpos de otros y otras, y hace de estos, simples

herramientas y medios “para”. Ciertamente la actitud colonialista e industrialista de los últimos siglos se erige como heredera de esta “lógica de dominio”, antaño justificada en la idea de Dios. Es precisamente la dinámica entre colonialismo-industrialismo-desarrollismo, lo que más ha caracterizado la desacralizada manera del ser humano moderno *estar* en la Tierra y en el ecosistema, remplazando a los “dioses”, por la industria y el comercio, inmersos en la utópica del “progreso perpetuo”, soportado en la explotación y el desgaste del medio ambiente lo que podemos denominar como “ecocidio”.

Los paradigmas bajo los cuales la razón occidental se ha relacionado con la naturaleza desde tiempos antiguos, son anticipación de los abordajes y las consecuencias actuales sobre el medio ambiente. Baste recordar que desde el denominado “giro antropológico”, la naturaleza fue interpretada como ‘objeto’ de análisis e investigación por parte del sujeto cognoscente; como *Physis*, en tanto inferior ontológicamente al ser humano. Estermann (2006) recuerda que salvo en pocas excepciones “la tradición dominante de Occidente considera la naturaleza como un *Nicht-Ich* (‘no-yo’ en sentido de Fichte)” (p. 188). El mismo Descartes la consideraba una *res extensa*, es decir, una realidad desanimada, sin *cogito*, sin inteligencia alguna, entre otras, como una ‘mega máquina’. Ahora bien, el pensamiento Occidental no solo se relaciona con la lógica griega, sino también con el pensamiento semita, que desde la tradición del Génesis deja clara la desacralización del mundo. Esta idea de lo creado, en relación con el creador, en yunta con la lógica que hemos enunciado, “estableció teológicamente la siguiente disyuntiva: o bien algo es Creador, *ergo* divino, o bien es creado, *ergo* no-divino. La naturaleza evidentemente es creada, y por tanto no-divina” (p. 188).

Particularmente la idea de la *res extensa* mecánica de Descartes ha tenido serias consecuencias para la epistemología de la ciencia moderna y para la ética ambiental, pues el mundo material (incluida la naturaleza) es visto como un campo por conquistar; es el lugar de “batalla” del *cogito cartesiano*, del sujeto humano. Así las cosas, la ética queda entonces circunscrita meramente a las relaciones entre seres humanos, y el medio ambiente al campo de la ‘amoralidad’.

Las diferentes versiones de la historia occidental en relación a la naturaleza y el medio ambiente, establecen bajo estos paradigmas una relación instrumental, objetivante y

'tecnomorfa'. Al respecto, Estermann (2006) menciona que incluso para Marx la función del trabajo era 'humanizar' la naturaleza para que estuviera al servicio del *homo faber*, al servicio del desarrollo humano, económico, social (p.189). De suerte que las relaciones ser humano-naturaleza están signadas por la lógica del "dominio, explotación, negación y menosprecio" (p. 189). En este sentido, y en términos generales, la ética y la epistemología occidental han visto la naturaleza como "un objeto de explotación ilimitada y de manipulación tecnológica...todo es cuantificable y monetarizable, sobre todo bajo la ideología del neoliberalismo" (p. 190).

Al respecto, uno de los aportes más relevantes de la ecología, de los estudios eco-ambientales y de la astrofísica, tiene que ver principalmente con la idea de la interrelación de todas las cosas: "La ciencia de la Tierra nos dice que todos los elementos que forman nuestros cuerpos...han pasado miles de millones de veces a través de otros seres bióticos y abióticos durante los 4.500 millones de años" (Radford, 1993, p. 59).

Porque otra episteme ambiental es necesaria: racionalidad relacional de la pachasofia

Es inquietante evidenciar las convergencias que el pensamiento amerindio tiene con los aportes dados en torno a la "interrelación de todas las cosas", desde los abordajes de la ciencia ecológica y la astrofísica, pues en el pensar indígena latinoamericano dicha comprensión de la realidad ha sido evidente y, entre otras, ha configurado todo un modelo de racionalidad, de pensar, que acaso permita cuestionar las ideas sobre el medio ambiente, sustentadas en una lógica positivista y con una visión lineal del progreso, bajo la cual juzga el devenir de los pueblos amerindios y sus tierras.

Para la lógica occidental la manera "verdadera" de formar los juicios con respecto al mundo, a los objetos y a la Tierra, se da como aparente superación de la opinión, siendo esta última una 'característica' del pensar popular. Sin embargo, recuerda el Kusch (2009) que la negación encierra en sí misma el horizonte de realidad de los objetos y del mundo como tal. Paradójicamente, no es la lógica occidental la que asume el mundo, la realidad y el pensar desde la interrelacionalidad, sino que esta se da principalmente en el pensamiento indígena.

Se suele afirmar, en el ontológico horizonte del pensar occidental, que la opinión produce lo aparente, y el conocimiento lo esencial; contradicción fundamental que instituye una determinada manera de concebir el mundo de los objetos, y que Kusch preguntará si acaso “¿no será que la opinión encierra toda la verdad, mientras que la ciencia no dice más que una parte de ella?” (p. 576). Así, ante la positividad de la ciencia se abre paso la negación propia de la vivencia cotidiana del mundo que se expresa en la doble “vectorialidad” en la que los objetos, el mundo y la Tierra misma son interpretados.

Se produce, en la manera de *estar* del indígena en el mundo, un modelo de relacionamiento que no va del sujeto al objeto, como relación connatural con el mundo. Los objetos son en cierta medida negados para ser interpretados en el horizonte emocional, místico, simbólico, relacional y en el marco de la comunidad. El complejo occidental de sujeto-objeto no es simplemente intercambiado, sino que centra su atención ya no en el objeto, sino en el sentido vivencial del sujeto con el objeto, es decir, en la relación que les subyace. La significación objetiva del mundo, de las cosas, es en cierta forma “negada”, para dar paso a una función totalizante dada en lo emocional, ritual y celebrativo.

El mundo pensado como Cosmos y Tierra, interpretado más allá de la relación dominante de sujeto-objeto, en la que se establece un vínculo de posesión del objeto, requiere nuevos paradigmas de interpretación y relacionamiento, cierta creatividad ético-filosófica que plantee la nueva reflexión ecológica, o marco *pachasófico*, y que sea, por qué no, dado en un holismo ontológico para el cual, como menciona May (2004): “Todo es visto interrelacionado ontológicamente. No hay fronteras. No hay sujeto-objeto (...) en el fondo todo es una misma substancia, de modo que el ser humano y la Vía Láctea son extensiones uno de la otra” (p. 84).

En la búsqueda de estos nuevos paradigmas de interpretación de la Tierra, los aportes ecofeministas en América Latina hacen eco a la propuesta de Radford y Kusch. La demanda teológica de las mujeres con el fin de reinterpretar a Dios ya no como varón, establece nuevos modelos de relacionamiento al reconciliar la deidad con la feminidad, negada desde antaño en las tradiciones hebrea y babilónica. El hecho de la irrupción de la mujer como sujeto teologal no se limita a la importante liberación de la condición

femenina del dominio patriarcal, sino también de aquellos idearios que acompañaron dicho dominio y las cosas a las que se les relacionaron, como fueron justamente la Tierra y la Naturaleza.

La propuesta de la teóloga latinoamericana Ivone Gebara (1998) de “religar a las personas entre sí y con la Tierra, con las fuerzas de la naturaleza” (p. 94), pone de manifiesto la nueva función teológica y epistémica. Es decir, una nueva comprensión “religiosa” que cumpla el sentido de ligar lo que la razón ha querido fragmentar, dándoles un sentido nuevo a las relaciones que se entretienen en el acontecer humano. Esta propuesta de la religación con la Tierra se une a la inmersión simbólica mística y sacramental en la que los objetos son asumidos y “experimentados” en las tradiciones ancestrales andinas. Acaso esto constituya no solo una nueva forma de relación entre el sujeto humano y los objetos, las “cosas” del mundo, sino también la propuesta de una espiritualidad en coherencia con las demandas cósmicas y la realidad ambiental de la Tierra.

En general, en la propuesta ecoteológica americana, se reconoce la idea de la crisis ambiental que impulsa la vuelta a la idea de *Gaia* como paradigma epistémico. Así también lo constata Boff (1996), cuando afirma que el punto de partida es el hecho de que “la Tierra está enferma y amenazada” (p. 3), lo que hace de la crisis ambiental una crisis de los modelos bajo los cuales ha funcionado la lógica del desarrollo: “La solución a la crisis ambiental se halla en la recuperación de la religación, en especial del sentido de lo sagrado en el universo” (May, p. 98). Es evidente entonces la forma como las propuestas de Boff, Radford, Gebara, Kusch y Estermann, convergen en la necesidad de instaurar una nueva manera de conocimiento y relacionamiento que busque dar un sentido espiritual –religioso– a la Tierra, y aquello espiritual en tanto re-ligazón del sujeto con el mundo. Es el mismo llamado de la *pachasofía* andina:

La pachasofía andina considera el universo como un conjunto integral de relaciones dentro de un orden de correspondencia y complementariedad. Esta relacionalidad cósmica es algo “sagrado” que refleja lo divino; la relacionalidad es, en el fondo, “religiosidad” (“conexión”). (Estermann, 2006, p. 285).

Ello requiere la superación del antropocentrismo epistémico y ético todavía presente en las visiones del desarrollo occidental y en los diversos modelos de educación ambiental,

para incluir no sólo al sujeto humano, sino a la naturaleza como sujeto de relacionamiento vital y, por lo tanto, primordial. No únicamente como un 'medio' necesario para la expansión de las posibilidades del sujeto humano y su permanencia.

Repensar al sujeto humano (no meramente como sujeto productor, sujeto social, sujeto de derechos y demás, sino primordialmente como "agricultor", es decir, en su sentido estricto, como cuidador de la tierra, como co-creador integral) será un reto para la educación, *máxime* para la educación ambiental en Latinoamérica. En este sentido resultan provocadores los abordajes amerindios en cuanto a la comprensión del ser humano y la naturaleza, al pensarlos dentro de una compleja red interrelacionada, quizá a la manera del rizoma; visión transmitida en los saberes andinos desde hace ya centenares de años.

En el pensamiento andino, en contraste con el pensamiento occidental, no se establece una relación de oposición ni de jerarquía entre el sujeto y la naturaleza, lo que, entre otras cosas, permite entrever una nueva forma de pensar, pues el hombre no es visto principalmente como un sujeto-productor o racional, sino como un "ente natural, un elemento que está relacionado por medio de un sinnúmero de nexos vitales con el conjunto de fenómenos 'naturales', sean estos de tipo astronómico, meteorológico, geológico, zoológico o botánico" (2006, p. 190). La manera como el sujeto andino piensa esta relación 'cósmica' a la que pertenece, se expresa a través de la festividad, de la ceremonia, en general, a través del símbolo, de lo simbólico –comprendiéndolo como unificación de sentido–. De tal manera que el ser humano andino no se piensa como habitando la naturaleza, ni siquiera como parte de la misma, sino como 'naturaleza' en sí misma, pues todo lo real, todo lo existente solo se puede dar en el ámbito de la *pacha*, razón por la cual se han acuñado los términos *ecosofía* y *pachasofía*, para hacer referencia a lo que en Occidente se ha denominado 'ecología' (p. 191).

En ese mismo sentido, la *pachasofía* ve el 'cosmos' –provisionalmente el medio ambiente– como un ser vivo y orgánico que incluso se enoja y ejecuta acciones; de allí que el indígena pida permiso para cultivar la tierra, le agradezca por las cosechas vertiendo a tierra parte de la bebida –práctica conocida como *despacho/luqpa*–.

Estas mismas funciones relacionales y racionales del pensamiento andino, donde el

sujeto humano no se relaciona con la naturaleza bajo la lógica del dominio, de la 'objetivación' y la explotación, sino bajo paradigmas relacionales y conviviales, guarda relación con la conocida *Carta de la Tierra* (2000) cuando afirma que: "La humanidad es parte de un vasto universo evolutivo. La Tierra, nuestro hogar, está viva con una comunidad singular de vida. Las fuerzas de la naturaleza promueven que la existencia sea una aventura exigente e incierta" (Carta a la Tierra, en: Boff, 2006, p. 120-121).

CONCLUSIONES

La lógica occidental ha fundado su racionalidad sobre una perspectiva objetivadora, cosificadora y dominadora de aquello que pretende conocer. En ese sentido se ha dado todo un despliegue de un modelo de racionalidad que se sustenta en una perspectiva colonial de dominio y subalternización de lo Otro, de donde emergen modos de vida que atentan no sólo contra la humanidad, sino también contra el medio ambiente.

Por lo anterior es que cualquier iniciativa de educación ambiental debe partir primero de la revisión de las categorías epistemológicas con las cuales se fundan axiologías y prácticas medioambientales, pues muchas de estas no dan en verdad saltos cualitativos con respecto a la forma como el ser humano se relaciona con su entorno. En ese sentido, los saberes de la *pachasofía*, de la relacionalidad andina, son un buen punto de partida para de-construir las nociones que niegan la inteligencia relacional de la Tierra y la hacen objeto de la riqueza humana, sin más.

Por lo demás, una práctica pedagógica ambiental debería propender no por un paradigma que dé prioridad a la lógica de la "vida buena, o buena vida", sino principalmente al "Buen Vivir", en el sentido que este término tiene en la noción aymara del *Suma Quamaña*, la relación armoniosa de todas las cosas. Solo que desde estas perspectivas andinas, el 'Buen Vivir' se contrapone a la lógica occidental de la 'Vida Buena-Buena vida', nociones estas centradas en el sujeto y no en sus relaciones con el entorno; lo que permitirá repensar las dinámicas democráticas en relación con el medio-ambiente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bertran C & Tenthoff M. (2009). "La cooperación internacional financiando una paz de monocultivos y militarización en Colombia". Centre D'estudis per a la pau Jmdelás. Disponible en: http://www.centredelas.org/index.php?option=com_content&view=article&id=395:la-cooperacion-internacional-financiando-una-paz-de-monocultivos-y-militarizacion-en-colombia-&catid=40:conflictos-i-guerras&Itemid=61&lang=en. Consultado: 27 de septiembre de 2009.
- Boslough, J. (1985). *Stephen Hawkin`s Universe*. Nueva York: Avon.
- Boff, L. (2004). *Ética y Moral*. Barcelona: Salterrae
- Calder, N. (1977). *The Key to the Universe: A Report*. Nueva York, Viking.
- Contraloría General de la República. (2005). *Auditoría Especial al Manejo de Residuos*. Bogotá. Disponible en: http://www.environmental-auditing.org/Portals/0/AuditFiles/co136spa05ar_ft_wastemanagement.pdf. Consultado: 23 de septiembre de 2012.
- Estermann, J. (2008). *Si el sur fuera el norte; Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La paz: ISEAT.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina; Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Segunda Edición. La Paz: ISEAT
- FAO. (2006). "La ganadería amenaza el medio ambiente: es necesario encontrar soluciones urgentes". Roma. Disponible en: www.fao.org. Consultado el: 17 de septiembre de 2012.
- Gebara, I. (1998). *Intuiciones ecofemeninas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Montevideo: DobleCilc.
- GEO. (2000). *GEO América Latina y Caribe. Perspectivas sobre el Medio Ambiente 2000*. México D.F., Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. Disponible en: <http://www.pnuma.org/deat1/pdf/GEO%20ALC%20%202000-espanol.pdf>, consultado el: 16 de septiembre de 2012.
- Kusch, R. (2009). *Obras Completas*, Tomo II. Rosario, Ross.

- May, R. (2004). *Ética y Medio Ambiente; hacia una vida sostenible*. San José: DEI.
- May, R. (1998). “La tierra en tiempos de la globalización”, en *Pasos* 58 (marzo-abril).
- May, R. (1996). “La tierra no cae del cielo, hay que luchar por ella”. *La pastoral de la tierra en la Diócesis de Limón*. San José, ASEPROLA-Pastoral Social de la Diócesis de Limón.
- May, R. (1993). *Tierra: ¿herencia o mercancía? Justicia, paz e integridad de la creación*. San José: DEI.
- Marquéz, G. (2001). “Medio ambiente y violencia en Colombia: Una hipótesis. *Análisis Político N° 4*. Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales IEPRI. Universidad Nacional de Colombia.
- Naciones Unidas. (1989). *World Population Prospects*. Departamento de Asuntos Económicos e Internacionales. Nueva York, UNIPUB
- Radford, R (1993). *Gaia y Dios; una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*. México: DEMAC.
- OPM/OMS. (2001). “Desigualdad en el acceso, uso y gasto del agua potable en América Latina y el Caribe; Colombia”. *Serie de informes técnicos N° 4*. (Febrero). Washington. Disponible en: http://whqlibdoc.who.int/paho/sit/SIT_4_spa.pdf. Consultado: 18 de septiembre de 2012.
- Weinberg, S. (1977). *The First Three Minutes*, Nueva York, Basic Books.

Recibido: septiembre de 2013

Aceptado para su publicación: diciembre de 2013