

**DISCUSIONES SOBRE EL DISCURSO
AMBIENTAL**



Ciencia, estética y cultura en la naturaleza moderna

Margarita Serje *

Bernabé Cobo, un cronista español del mundo Inca, a comienzos del siglo XVII resume los “usos y costumbres” de los indios americanos en materia de remedios y medicinas en la siguiente descripción:

Los tratamientos hechos por estos indios peruanos están acompañados por superstición y magia (...) ellos son gente bárbara sin ningún conocimiento (...) su ignorancia es tan grande que ninguno de ellos, excepto algunos que dominan el español, sabe cómo informar al médico sobre el mal y qué pudo haberlo causado. Sin embargo, ellos tienen muchas hierbas para curar sus enfermedades. Como remedios, ellos usan hierbas simples y entre ellos encontramos excelentes hierbateros; de ellos hemos aprendido sobre los poderes curativos de muchas plantas que ahora usamos¹.

En este párrafo Cobo expresa explícitamente algunas de las actitudes y certezas que desde el punto de vista de nuestra cultura científica moderna parecen tan obvias y naturales, que han perdurado desde entonces, imperturbables, en nuestro sentido común. Una de ellas es el considerar que las sociedades indígenas americanas y sus culturas son primitivas, atrasadas e inferiores -bárbaras-, y sus conocimientos y saberes son “superstición y magia”. Dicho en otras palabras, carecen de la legitimidad de la ciencia. Otra, es pensar que la única forma válida para expresar un problema o un diagnóstico es a través de la estructura lógica de una lengua occidental. Al mismo tiempo resalta de manera evidente, el interés utilitario que hay detrás del reconocimiento que hace Cobo de las prácticas “hierbateras” indígenas. Estas se reconocen como conocimiento legítimo, sólo en la medida en que el saber científico las compruebe y las valide en sus términos². La persistente y perturbadora presencia de las sociedades indígenas americanas nos propone hoy, varios siglos

* Investigadora asociada del ICANH.

¹ COBO, Bernabé. *Inca Religion and Customs*. R. Hamilton (trad.). Austin University Press. 1984. Pp. 220-222; citado por NIETO OLARTE, Mauricio. *Remedios para el Imperio: Historia natural y la apropiación del nuevo mundo*. ICANH. Bogotá. 2000. Pp. 140.

² Este proceso de “reconocimiento” de otros saberes, particularmente de los saberes locales, ha sido discutido por varios autores, entre ellos GEERTZ, C. *Local Knowledge*. Harper & Collins. New York. 1973; ROSS, A. *Strange weather: Culture, science and technology in the age of limits*. Verso. NY and London. 1991; NIETO OLARTE. Op.Cit. 2000.

después de escrita esta crónica, el desafío, ya no de explicar quiénes y cómo son los otros “primitivos” sino de interrogarnos sobre quienes y cómo somos nosotros: los herederos de la tradición que representa Cobo, la del conocimiento científico moderno.

Una de las conclusiones que resaltan al hacer el balance de un siglo de etnología, es decir, de un siglo del estudio y la comparación de las diferentes sociedades y culturas del planeta³, es la excentricidad y peculiaridad de la que se ha llamado a sí misma “cultura occidental moderna”. En medio del vasto panorama de múltiples formas de vida social y material que presenta el caleidoscopio de sociedades humanas, son notables ciertas de sus características centrales. Se trata de la única sociedad que se ha definido como la cima del devenir de la humanidad y se presenta a sí misma como el patrón o el referente universal frente al cual deben medirse y compararse todas las demás sociedades y culturas del planeta, a las que clasifica con base en el grado en que se aproximan a sus propios logros y realizaciones.

Resulta también notable su pretensión de considerarse como “universal” en el sentido en que considera que sus valores y convicciones, sus formas de gobierno y de conocimiento, deben aplicarse y extenderse a la totalidad de pueblos y sociedades del planeta. Su pretensión de universalidad ha tenido por efecto principal el hecho de mostrarnos sus creencias y premisas como verdades neutrales, objetivas y naturales, ocultando al mismo tiempo el hecho de que estas hacen parte en realidad de un conjunto de mitos y relatos, de nociones y categorías, que son el producto de su historia particular. De esta manera, parafraseando a Daniel Défert, Occidente ha llegado a verse a sí mismo como un “proceso planetario” más que como una simple región del mundo⁴. Uno de los relatos más radicales y eficaces que la cultura occidental ha universalizado es el de la naturaleza.

La noción occidental de la naturaleza es quizá una de las más poderosas⁵, puesto que con base en ella se ha estructurado el conjunto de categorías que da

³ La etnología se ha preocupado por realizar síntesis de la información etnográfica existente sobre las diferentes culturas y sociedades del planeta. Van desde las que han sido llevadas a cabo a nivel local, como el esfuerzo realizado por el Instituto Colombiano de Antropología con la publicación de *Introducción a la Colombia Amerindia*. CORREA, F., PACHÓN, J. (eds). 1984; hasta el nivel regional donde se encuentra, por ejemplo: STEWARD, J. *The Handbook of South American Indians*. 7 vols. U.S. Printing Office, Washington DC. 1946-1959. En el nivel global se cuenta con las famosas *Human Area Relations Files*, el sistema de información y análisis etnográfico iniciado por G.P. MURDOCH en la Universidad de Yale, que reúne datos de las “unidades culturales” o sociedades en ocho áreas geográficas: Asia, Europa, Medio Oriente, África, Norteamérica, América del Sur, Oceanía y Rusia. MURDOCH sintetizó sus lineamientos en su libro *The Outline of World Cultures*. Yale University Press. 1983.

⁴ “La Collection du Monde” trad. al inglés en *Dialectical Anthropology* 7. Pp.11-20.

⁵ Según WILLIAMS, Raymond. *Key Words: A vocabulary of culture and society*. Oxford University Press.

sentido al mundo moderno. Es una noción central a su cosmología, es decir, al marco de pensamiento en el que existimos: las leyes y principios que organizan las actividades de la vida cotidiana y que definen los conceptos básicos del tiempo y del espacio, dan cuenta de la naturaleza de las cosas en el mundo, configurando así lo real, lo posible, lo tolerable. La cosmología occidental se construye sobre una concepción “naturalista” de la realidad. De acuerdo con esta, la naturaleza es un ámbito material y objetivo que existe en sí, de manera exterior a lo humano e independientemente de todo conocimiento⁶. Es un “objeto” que existe de manera autónoma a la sociedad o a la cultura, oponiendo así lo natural y lo social como dos órdenes de realidad diferentes, como dos entidades ontológicas en sí mismas, separadas y opuestas. La separación entre lo “humano” y lo “no humano” se ha convertido para nosotros en un supuesto absolutamente “natural”.

Para aproximarnos a las nociones fundamentales que hacen posible nuestra forma particular de ver, concebir y categorizar el entorno, en una palabra, de imaginarlo, nos interesa aquí mirar los momentos y los contextos en los que se constituyen sus premisas básicas. Por ello, asumiendo necesariamente los riesgos de todo resumen y simplificación, se van a esbozar las ideas centrales de varios hilos o líneas de pensamiento que surgen a partir de la experiencia estética del paisaje en occidente: los de la biogeografía, la geografía humana y su sucesora la ecología. Indudablemente no se puede considerar que al seguir estos hilos genealógicos del paisaje se llegue a tener una mirada exhaustiva de la compleja elaboración occidental moderna de la naturaleza; sin embargo ellos permiten acercarnos al objetivo de sintetizar las hipótesis y premisas básicas de nuestra cosmología.

Quizá la característica más importante de la noción occidental de la naturaleza sea el hecho de que la concebimos -dentro del sistema de dicotomías heredadas del pensamiento griego- como opuesta a lo humano, como opuesta a la cultura. La tradición judeo-cristiana, al tiempo que

Oxford.1976; esta es quizá una de las nociones más complejas, tal vez por su origen en la frase latina *rerum natura*: “la naturaleza de las cosas”, que desde la antigüedad se usó reduciéndola a *natura*: la naturaleza de las cosas como naturaleza. Williams señala también que los sentidos de esta palabra se han desarrollado manteniendo una tensión activa entre tres grandes ámbitos de significado que se mantienen vigentes en su uso contemporáneo: (i) lo natural como la cualidad esencial o el carácter de algo; (ii) la fuerza inherente que rige al mundo o a los seres humanos o a ambos; (iii) el mundo material ya sea que se incluya en este o no a los seres humanos.

⁶ Para una discusión de los supuestos epistemológicos básicos de la cultura occidental moderna ver: ENGELHARDT, H.J., CAPLAN, A. (eds). *Science Controverses: Case studies in the resolution and closure of disputes in science and technology*. Cambridge University Press. Cambridge. 1989; KUHN, Thomas. *La Estructura de las revoluciones Científicas*. Fondo de Cultura Económica. México. 1985.

desacraliza la naturaleza puesto que sólo Dios es divino, eleva a la humanidad sobre ella⁷ partiendo de que la creación más importante es “el Hombre”⁸.

Convergen así en el Renacimiento dos formas de comprender la naturaleza: de una parte, el cosmos como la obra divina, como un Todo del cual “el Hombre” hace parte. En este marco, la relación con la naturaleza se entiende como la contemplación de un espectáculo conmovedor que eleva el espíritu y los sentidos, es decir como una experiencia trascendente. Es importante anotar que para esta época los términos Todo, Dios, Creación, Belleza, Infinito, Ser, Cosmos eran sinónimos. Por otra parte, la concepción de que “el Hombre” es la cima de la Creación y por lo tanto la naturaleza está a su servicio. Se establece entonces con ella una relación utilitaria en la que se celebra su abundancia. La autoridad del “Hombre” se ve legitimada por la razón que ordena la naturaleza en función del trabajo. Estos dos modos, el contemplativo y el utilitario, que hacen parte simultáneamente de nuestra concepción de la naturaleza, no son sin embargo opuestos: son las dos caras de una misma moneda. Cada uno es condición de posibilidad del otro, aunque a lo largo de esta historia nos debatimos permanentemente en la ficción de que son opuestos y excluyentes.

Es en el marco de esta doble sensibilidad frente al entorno que se produce la invención del paisaje como categoría visual⁹ que da identidad a una delimitación territorial. La idea de ver un país o un territorio como paisaje, surge de la mano con el desarrollo de las técnicas ópticas que hicieron posible la pintura del renacimiento. Con la perspectiva aparecen las estructuras que ordenan el ámbito espacial de la representación pictórica. Como momento crítico Erwin Panofsky¹⁰ destaca en particular “La anunciación” de Ambrogio Lorenzetti, elaborada en 1344. La importancia de esta obra, en palabras de Panofsky,

⁷ En el Renacimiento se consolida la idea de que civilizar es virtualmente sinónimo de conquistar y dominar la naturaleza. El propósito del conocimiento era el de recuperar el dominio sobre la creación, que se había perdido con la salida del paraíso. Véase por ejemplo KUHN, Thomas. *Man and the Natural World: changing attitudes in England 1500-1800*. Oxford University Press. Oxford. 1983; ROBIC, M.C.(dir.) *Du Milieu à l'Environnement: Pratiques et représentation du rapport homme/nature depuis la Renaissance*. Economica. Paris. 1992.; DASTON, L. “The Nature of Nature in Early Modern Europe” en *Configurations*. Vol.2. 1998. Pp.149-172.

⁸ Cada vez que utilice la expresión “El Hombre” como denominación genérica de la humanidad, se hará referencia explícita a la noción que generaliza el punto de vista masculino, euro-occidental, blanco, ilustrado. Noción que ha sido, por ello mismo, puesta en cuestión.

⁹ El concepto de paisaje tiene origen en el término holandés *landschap*, cuyo sentido se refería a una delimitación territorial, al igual que *landschaft*, del alemán. A partir del siglo XV adquiere el significado de “cuadro o retrato de un país”. Para una visión global de la historia del paisaje véase: ROGER, A. *Court Traité du Paysage*. Gallimard. Paris. 1997; BERQUE, A. et.al. *Cinq propositions pour une théorie du paysage*. Editions Champvallon Seyssel; KEMAL, S., GASKELL, I. (eds.). *Landscape, Natural Beauty and the Arts*. Cambridge U. Press. Cambridge. 1993.

¹⁰ PANOFSKY, Erwin. *La perspective comme forme symbolique et autres essais*. Editions de Minuit. Paris. 1975. Véase también FRANCASTEL, P. *Peinture et Société*. Gallimard. Paris. 1965. (ed.orig.1951).

...reside en el rigor con el que por primera vez el artista, obliga las perpendiculares visibles del plano de base a converger en un único y mismo punto (...): El punto de fuga 'como la imagen de los puntos infinitamente alejados de todas las líneas de fuga' es, por así decirlo, el símbolo del descubrimiento, en lo concreto, del infinito mismo (...). El plano de la base deja de ser la simple superficie del suelo de un espacio cúbico cerrado a la izquierda y a la derecha por los límites del cuadro (...) se convierte, por el contrario, en una franja de espacio, limitada ciertamente por el telón de fondo hacia atrás y por el plano del cuadro adelante, que sin embargo se extiende hacia los lados hasta donde la lleve nuestra imaginación (...) ésta tiene además por función explícita la de permitirnos leer las dimensiones de los cuerpos que sostiene, así como las distancias entre ellos¹¹.

Estas técnicas fueron el resultado de la concepción sistemática del espacio que permite "leerlo" en términos de un sistema de coordenadas y de una retícula ortogonal que teóricamente se extienden al infinito. En el sistema de coordenadas, aunque cada punto tiene una localización específica, es una posición que ocupa un espacio neutral, indistinguible en principio del que ocupan otros puntos. El espacio así definido se convierte en tres dimensiones físicas que existen naturalmente antes y más allá de los cuerpos, recibéndolos de manera indistinta. El mundo inscrito en el espacio sistémico es un mundo material y medible, que es posible objetivar ya que tiene una estructura homogénea, cognoscible y controlable.

La invención del paisaje implicó la conjunción de dos condiciones. La primera fue la laicización de la naturaleza, pues en la medida en que los elementos naturales estuvieran en el marco de una representación religiosa, no podían ser concebidos sino como signos ordenados y distribuidos en el ámbito del espacio sagrado que les daba unidad. La perspectiva, al instituir la profundidad, pone a distancia los elementos del paisaje y de este modo los laiciza. La segunda condición es entonces que los elementos naturales conformen un grupo autónomo, una unidad como conjunto¹².

La invención del paisaje no se dio, pues, a partir de representaciones realistas y naturalistas, ya que como categoría del pensamiento surge inmersa en el juego de distorsiones que hacen posible esta "maquina para mirar". En las convenciones establecidas por la estética de la óptica, es la relación con la naturaleza más que la naturaleza misma lo que ocupa la escena pictórica: se instituye una distanciamiento con el paisaje, el que se despliega y se ordena para

¹¹ PANOFKY. Op. Cit. 1975. Pp. 125.

¹² ROGER. Op.Cit. 1997. Pp. 70

ser visto, para ser aprehendido como una totalidad en el marco de una estructura, de un orden que aparentemente existe aparte y que precede los eventos, objetos e individuos que representa.

Estas técnicas de orden visual del paisaje producen y codifican una jerarquía visual. Al ordenar lo desordenado, al coordinar lo discontinuo, se vuelven fundamentales para la reflexión y para la práctica. La estrategia de “encuadrar” la realidad material, el entorno, se transforma en una “visión del mundo”, en una estructura mental, en la modalidad a través de la cual el sujeto en occidente va a establecer su relación con el cosmos. Como lo define Panofsky, se convierte en una visión ideológica o una “forma simbólica”, que da una realidad física a la idea de que el mundo es una totalidad material que se presta a una mirada que lo ordena y organiza. Dicho en otras palabras, convierte el mundo en una realidad objetiva por y para el escrutinio humano. Las matemáticas, la geometría, la lógica, la cartografía y la óptica, van a hacer posible ver cosas que no son visibles sino a través de la sistematización analítica, además de su consideración como objetos reales. El globo terrestre o el infinito son objetos que no son aprehensibles sino por medio del “ojo teórico”.

Este aparato de mediaciones se materializa por así decirlo, a través de una mirada dominante y lejana, que ubica al espectador en una posición privilegiada capaz de abarcar el mundo con su mirada. El paisaje occidental en tanto que constituye un esquema de visión, fue también determinante para la primacía en la cultura occidental moderna de la mirada como sentido o modo dominante de aprehensión del espacio, de la naturaleza y de la realidad material: lo que Martin Jay ha llamado “ocucentrismo”¹³.

En la experiencia del paisaje se concreta la condición epistemológica que hace posible nuestra concepción particular de la naturaleza y de la ciencia: la transformación del medio que nos circunda, de aquello que nos rodea, en una realidad objetiva separada del sujeto contemplativo. La relación entre ambos se ve mediada por un conjunto de conceptos, esquemas, y estructuras mentales, que hacen posible y que organizan tanto la percepción, como la interpretación de lo que se percibe. De esta manera estas “formas simbólicas”, para usar el vocabulario de Panofsky, constituyen los parámetros que dirigen, delimitan y controlan la experiencia y la conciencia que tenemos de nuestro entorno.

¹³ MARTIN, Jay. *Downcast Eyes: The denigration of vision in twentieth century French thought*. University of California Press. Berkeley. 1994; JAY, M. BRENNAN, T. (eds.) *Vision in Context: Historical and Contemporary Perspectives on Sight*. Routledge. London. 1996.

La experiencia estética y pictórica del paisaje constituye el eje central de la aproximación a la realidad que consolidan las ciencias naturales en el marco colonial de la “era de los descubrimientos”: cuando Europa lanza sus viajeros “naturalistas” a todos los mares y continentes del planeta, se comienza a generar un pensamiento acerca de la diversidad; de “la diferencia” que en primera instancia va a consolidar la idea de la comparación. Los paisajes de “ultramar” son apropiados por Europa primero en forma de colecciones que a partir del método comparativo se transforman en inventarios, taxonomías, clasificaciones, es decir, en sistemas descriptivos. El cosmos se presenta a los ojos del “Hombre” como una realidad autónoma que se presta a su mirada que lo organiza y lo ordena. Para este momento,

... la naturaleza se cultiva y se convierte en campo productivo (...) con las ciencias astronómicas se convierte en universo, en mundo abierto a la circumnavegación, en el cual se descubre una diversidad humana y natural hasta entonces insospechada. Situada bajo la lupa y el microscopio, inclusive asumiendo la forma de cuerpo humano como en la *Lección de anatomía* de Rembrandt, la naturaleza pierde su misterio, escapa a los dioses y se convierte en asunto de científicos”¹⁴

Se afianzan entonces tres maneras de representación del mundo y la naturaleza: el realismo en las descripciones, la clasificación sistemática de los objetos en el marco de la colección y el método comparativo como explicación. A partir de este momento, la complejidad del mundo puede ser reducida a las partes, a un conjunto de elementos separables, manipulables y clasificables, a objetos (en el sentido de la ciencia) dispuestos y disponibles para “El Hombre”¹⁵.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la gran era de los viajes científicos se ve nutrida con el inicio de la exploración del interior de los continentes descubiertos: los grabados y relatos de estos científicos-viajeros, al tiempo que transforman al resto del planeta en “la Frontera del Imperio”, celebran sus paisajes a través de una nueva sensibilidad. A partir de las crisis del Absolutismo, “l’Ancien Régime”, que trae consigo las nuevas ideas de Libertad y de Utopía Social¹⁶, se comienza a generalizar la noción de que han sido la sociedad y sus

¹⁴ LAVILLE, B., LEENHARDT, J. *Amazone-Villette: Manifeste pour l’environnement au XXI siècle*. Actes Sud. Paris. 1996. Pp.26.

¹⁵ Para una discusión de las estrategias retóricas que han caracterizado este tipo de relatos y descripciones véase: PRATT, M.L. *Imperial Eyes: Travel writing and transculturation*. Routledge. London & NY. 1992; SPURR, D. *The Rhetoric of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*. Duke University Press. London. 1993; PAGDEN, A. *European Encounters with the New World: from Renaissance to Romanticism*. Yale University Press. New Haven. 1993; GREGORY, D. *Geographical Imaginations*. Blackwell. London. 1994.

¹⁶ c.f. STAROBINSKI, J. *L’Invention de la Liberté, 1700-1789*. Skira. Lausanne. 1964.

artificios (es decir los formalismos del espectáculo de la Corte¹⁷), los que corrompen al “Hombre”. La naturaleza en su estado puro e intacto se ve entonces como la posibilidad de recuperar la armonía y de reencontrar la felicidad. La libertad humana se ve asociada a la libertad del “estado de naturaleza”¹⁸.

La filosofía radical va a ubicar en el centro de su dispositivo estético aquello que representa lo contrario de lo que hasta ahora había sido el “Hombre” cultivado por medio del artificio, de la vanidad y del capricho, que están asociados al absolutismo. Pone en un sitio central lo Sublime¹⁹; una sensibilidad estética ligada a la experiencia extrema de libertad, de lo monstruoso de la naturaleza salvaje, del riesgo, de las fuerzas telúricas del cosmos, del terror exquisito a las experiencias extremas. El centro de su acción es un sujeto que va a ser conmovido y transformado por esta experiencia estética y vital: el protagonista es un “Hombre” lleno de fortaleza, con una sensibilidad especial, capaz de emprender el viaje iniciático hacia lo salvaje, el lugar por excelencia de lo sublime.

En adelante, la experiencia de la naturaleza moderna se ve siempre ligada a la práctica del viaje, la que es en últimas, como lo ilustra Marie Louise Pratt en su libro *Ojos Imperiales*, la quintaesencia de la expansión colonial. Su protagonista es el viajero o ciudadano del mundo, explorador-narrador, cuyo andar errante es expresión de libertad y a la vez de dominio²⁰. Desde ese momento el descubrimiento de la naturaleza se estructura como la experiencia de un tránsito, de un pasaje; los paisajes se aprehenden mediante técnicas rápidas de captura: el diagrama, el bosquejo y la acuarela son las formas de expresión por excelencia de este tipo de documentación, que se produce siempre en relación con un relato de viaje. Se trata de una práctica que va a encuadrar de una manera particular los paisajes y las imágenes de las localidades, que se centra en la sucesión lineal de una serie de puntos de referencia. Los relatos y las guías de viaje así como los itinerarios de las expediciones, van a cumplir precisamente la función de

¹⁷ JAY. Op.Cit. 1996.

¹⁸ Jean Jacques Rousseau con *Julie ou La Nouvelle Heloise* 1776, abre una nueva línea de pensamiento sobre la naturaleza que retoma el Romanticismo. Se opone abiertamente a la concepción racional, cuya expresión por excelencia ha sido el jardín francés, geométrico, ordenado a partir de juegos de simetría y de perspectiva. Condena el tipo de mirada inquisidora que requiere la observación científica, a la que llama “mirada rapaz”, y opone a esta estética del artificio y del efecto, una ética del cuidado y la atención, así como una mirada desinteresada que responda al respeto por las organizaciones espontáneas y la fecundidad de la naturaleza sin imponerle un dominio. (J. Leenhardt, Séminaire EHESS, 1999-2000).

¹⁹ Para una discusión amplia sobre la estética de lo sublime véase: BURKE, E. *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Penguin Classics. London.1999.

²⁰ Véase por ejemplo: PHILLIPS, R. *Mapping Man and Empire: A geography of adventure*. Routledge. London.1996; DAUNTON, M. *Empire and the Others: British encounters with Indigenous peoples 1600-1850*. University of Pennsylvania Press. 2000.

describir, prescribir y definir lo que merece ser visto. No gratuitamente con esta estructura, se llevaron a cabo las expediciones científicas clásicas en Colombia: la Expedición Botánica [1783-1816], la Comisión Corográfica [1850-59] y la Expedición Humana [1983-1997].

Charles Linné, representa bien el modelo de la práctica naturalista dedicada a la realización del inventario de especies vivientes. Aunque su sistema de clasificación ya al final del siglo XVIII se consideraba caduco, no lo fue en cambio su nomenclatura. Pero quizá el aporte más significativo de este naturalista fue su propuesta de lo que hoy podríamos considerar como una primera versión de la teoría general del equilibrio de la naturaleza, esbozada en lo que él llamó "*la economía de la naturaleza*" y que definió en 1749 como "la muy sabia disposición de los seres naturales, instaurada por El Creador Soberano, según la cual estos tienden a fines comunes y tienen funciones recíprocas"²¹. En esta visión los objetos naturales pueden con su sola existencia, ayudarnos a conocer mejor la naturaleza en su conjunto, ya que cada planta y cada insecto, por ínfimo que sea, revela una faceta de la inteligencia creadora. Y lo que es aún más, descubrimos entonces que todas las cosas creadas nos son útiles ya sea directa o indirectamente. De esta forma, la noción de economía de la naturaleza garantiza la complementariedad de las distintas ramas de la historia natural, subraya la utilidad social del naturalista como descubridor de numerosos recursos útiles potenciales, y justifica al mismo tiempo la certeza de la existencia de un Dios creador, en cuya obra no hay nada que sea vano o innecesario. El sentido de la creación es precisamente su utilidad universal.

La noción de "*economía natura*" dejó tres ideas centrales como legado para las ciencias naturales: 1) la interdependencia de las especies, 2) la circulación de elementos y 3) la localización de las especies²². De la mano a la expansión colonial y a los viajes de los naturalistas había surgido la certeza de que las plantas y los animales no se distribuyen al azar en la superficie terrestre. El plantearse el problema del estudio de la distribución de las floras y las faunas, de los aislamientos y las migraciones, había remitido los naturalistas, necesariamente, a la cuestión sobre los orígenes de la vida y de las especies. Linné había imaginado el poblamiento de la tierra, como una extensión continua a partir del Edén primigenio, pero las observaciones en el terreno hacían cada vez más difícil admitir la tutela de esta visión religiosa del mundo.

²¹ Para un recuento amplio de la historia de la ecología véase DROUIN, J.-M. *Réinventer la Nature: L'Écologie et son Histoire*. Flammarion. Paris. 1993; KINGLAND, S.E. *Modeling Nature: episodes in the history of population ecology*. Chicago University Press. Chicago. 1985; DELEAGE, J.P. *Histoire de l'Écologie; Une Science de l'Homme et de la Nature*. La Découverte. Paris. 1991.

²² DROUIN. Op.Cit. 1993

El comienzo del siglo XIX se ve marcado por el auge de la *geografía botánica*, disciplina que buscó situar los estudios naturalistas en el mismo nivel científico que la física o la química. Esta nueva rama de estudio conjuga la fisiología vegetal, taxonomía y la geografía física, y les abre nuevos rumbos y aplicaciones en los campos de la agronomía, la economía política y la geografía humana, convirtiéndose en antecesora directa de la biogeografía (vocablo que no aparece sino hasta 1900).

Las ideas centrales de esta disciplina fueron establecidas por Alexander von Humboldt para quien “la naturaleza es un ámbito libre”²³ y el estudio de las ciencias se debía acometer de acuerdo con lo que él denominó “el modo estético”. Humboldt consideraba que era a partir del goce de la contemplación estética y visual de las “escenas de la naturaleza” que se podía acceder al conocimiento de las leyes universales que la regían. De hecho, las representaciones visuales de Humboldt fueron tremendamente exitosas y se constituyeron en la base de la formulación de muchas de sus teorías, como la de su famosa ley que establece que los cambios de la distribución de las plantas por altitud, corresponde de manera homóloga, a los cambios por latitud.

En el método de Humboldt se fusionaba la especificidad de la ciencia con la estética de lo sublime. Para expresarlo en sus propias palabras, “la mente se ve penetrada por el mismo sentimiento de grandeza y por la vastedad de la naturaleza, revelándose al espíritu, por medio de una misteriosa inspiración, la existencia de las leyes que regulan las fuerzas del universo”²⁴. El énfasis de von Humboldt en las armonías y fuerzas ocultas lo sitúan en la estética del Romanticismo y a un mismo tiempo, en la lógica mecánica de la era industrial y de la ciencia empírica.

Humboldt propuso en este orden de ideas, la noción de *medio natural* desarrollada a partir de la descripción científica de los paisajes, la flora y la fauna, tratando de reproducir para el lector “ese placer que la mente sensible recibe de la contemplación inmediata de la naturaleza”²⁵. Su proyecto busca determinar cómo las formaciones vegetales se traducen en el paisaje y de esa manera, imprimen su marca en los seres humanos que los habitan.

El ejercicio de taxonomía naturalista, al ser aplicado a la generalidad de la naturaleza, da origen a una nueva noción del espacio como soporte de la naturaleza; como superficie diferenciada tanto física como biológicamente. Esta

²³ cf VON HUMBOLDT, Alexander. La introducción a *Cosmos: A Sketch of the Fisical Description of the Universe*. Vol.1. The Johns Hopkins University Press. Baltimore and London. 1997. Pp. 23-78.

²⁴ Ibid. Pp. 25

²⁵ PRATT. Op.Cit. 1992.

noción se gesta desde el principio, a partir de la relación entre estética y geografía. En esta corriente se han inscrito los trabajos de Von Humboldt o de Bernardin de Saint Pierre, constituyendo lo que se podría considerar como una geografía de los paisajes naturales. Esta visión se ve plasmada particularmente en la escogencia de ejemplos y de terrenos para el estudio y el análisis de los problemas a explorar. Como lo ilustra Drouin, muchos de los conceptos de base de la ecología surgen de una serie de ejemplos privilegiados, que se convierten en verdaderos arquetipos de los cuales se puede partir para el estudio en general de los medios y los biótopos. Estos “terrenos arquetípicos” se definen con base en aspectos pictóricos a partir de los cuales se “visualiza” la dinámica espacial de los procesos biológicos. La racionalidad científica y el arte se conjugan para construir una representación en la que la naturaleza, se ve como un todo autónomo con respecto a lo humano. Uno de estos “terrenos arquetípicos” clásicos es la montaña.

Von Humboldt presenta su *Ensayo sobre la geografía de las plantas* con una plancha que visualiza y resume la concepción de la biogeografía: en ella aparecen sobre un eje horizontal las distancias en la superficie y en un eje vertical las alturas. En el grabado se muestran las maravillas vegetales de las cordilleras a través tanto de dibujos como de una multiplicidad de nombres de especies. En una columna al margen se muestra la variación de los datos físicos según la altura. Se enuncia así la noción de pisos altitudinales, a partir de la experiencia en las regiones ecuatoriales (lugar donde Linné localizaba el paraíso). En este esquema los datos físicos (humedad, temperatura, asolación, etc.), determinados por su situación espacial (latitud, altura sobre el nivel del mar) determinan a su vez las unidades ecológicas, que se conciben como conjuntos de vegetación que albergan un cierto tipo de fauna. Se constituye de esta forma un tipo de descripción que propone simultáneamente dos registros: el de lo visual/visible, (los elementos físicos y biológicos) y el de lo invisible (los procesos que los afectan y los producen). Estos dos registros descriptivos se complementan produciendo una explicación de carácter global sobre la naturaleza.

En este orden de ideas entra en escena la noción de “áreas naturales”²⁶, concebidas como espacios delimitados en la superficie de la tierra, percibidos e identificados visualmente. En este momento se da una transformación importante: el paisaje –un objeto definido en base a categorías visuales y estéticas– se transfigura en región, es decir, en objeto natural (porciones de la

²⁶ Esta noción fue elaborada por el geógrafo A. J. Herbertson, quien definió las áreas naturales como porciones claramente definidas de la superficie terrestre que pueden ser consideradas como un todo complejo de tierra, agua, aire, plantas, animales y “hombre”, al ser vistas [subrayado mío, en el original en inglés: *regarded*] como una formación característica. Cf. “The major natural regions: an essay in systematic geography” en *Geographical Journal* 25. Pp. 300-312. 1905.

superficie terrestre clasificadas a partir de la unidad que presentan en cuanto a geomorfología, clima y vegetación) con una dimensión humana que trataba de definir el efecto de cada tipo de entorno sobre sus habitantes. Esta noción se concibió inicialmente dentro de las pautas del determinismo, una tradición de pensamiento que considera que todos los aspectos de la actividad humana, desde las prácticas agrícolas hasta los sistemas políticos, están determinados por factores biológicos y ambientales. Se visualizaba no como una interacción sino como una acción de una sola vía, en la que el ambiente se entendía como el factor que orienta de manera determinante la evolución del progreso humano. Dentro de esta concepción los diferentes “tipos humanos” en términos de raza y cultura son un producto invariable del efecto del ambiente sobre sus habitantes²⁷.

Las reacciones que generó la concepción determinista abrieron paso a la preocupación sobre cómo dar cuenta de la acción que “el Hombre” ejerce sobre el medio. Se reconoce entonces que el ambiente impone límites o restricciones a las sociedades, que a su vez responden de diversas formas. Paul Vidal de la Blanche argumenta que existe una interacción permanente entre las civilizaciones y su entorno (*milieu*) cuyo producto son los “modos de vida” (*genre de vie*) característicos de los grupos humanos, a partir de los cuales se identifican las regiones (*pays*)²⁸. Por su parte, Carl Sauer propone el estudio de los paisajes culturales, partiendo de la idea de que la cultura es la forma particular en que cada sociedad se relaciona con el medio en que vive. Esta noción²⁹ se ve sustentada por una concepción particular de cultura, ejemplificada con la definición del antropólogo Edward B. Tylor en 1871, según la cual la cultura “es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, los valores, la ley, las costumbres, y todas aquellas habilidades y hábitos adquiridos por *el hombre*, como miembro de la sociedad”. La cultura se entiende de esta forma como una realidad en sí misma, que depende de la existencia o no de una serie de atributos que le serían esenciales como la lengua, los valores, los “usos y costumbres” y las prácticas tradicionales. Con base en la existencia de esta serie de rasgos “tradicionales” y estáticos, se

²⁷ e.g. Una de las obras clásicas de esta corriente, HUNTINGTON, E. *Civilización y Clima*. Yale University Press. 1915, se dedica a la ubicación global de las civilizaciones comparándola con la distribución de patrones climáticos para concluir que “ninguna nación ha ascendido a altos niveles de civilización, excepto en regiones donde el estímulo climático es el máximo”. En su análisis relaciona de esta forma civilizaciones y razas para concluir que “las razas nativas del trópico son lentas y perezosas”.

²⁸ cf VIDAL DE LA BLANCHE, P. *Principles of Human Geography*. Constable. London.1926.

²⁹ Sobre esta concepción se funda no solamente la geografía cultural sino ciertas escuelas dentro de la antropología como la ecología cultural (eg Julian Steward), el materialismo cultural (eg. Marvin Harris), la antropología ecológica (eg Roy Rappaport) y demás variantes.

determinaría la autenticidad y legitimidad de un grupo; por ello es posible hacer énfasis en este marco, en los elementos de la cultura material³⁰.

Esta noción de cultura tiene implícita una manera particular de entender la historia: puesto que la cultura es sinónimo de los logros del esfuerzo humano (visto también como el nivel de adaptación y transformación del ambiente), la complejidad de estos logros sería indicativa del grado de desarrollo de cada sociedad. Así se consolida la noción evolucionista de una historia lineal, en la que cada grupo humano recorrería una serie de estadios o gradaciones que van de lo más primitivo (los pueblos “tribales”) hasta lo más civilizado (obviamente representado por la civilización euro-occidental)³¹.

A pesar de que esta manera de entender la cultura y la historia ha sido ampliamente problematizada y cuestionada³², ha resultado prácticamente imposible exorcizar del sentido común el pensamiento evolucionista. En su famoso discurso ante la Unesco en 1952³³, Claude Lévi-Strauss resume claramente los dilemas que presenta esta manera de comprender la diversidad humana. Por una parte recuerda que a pesar de que el evolucionismo social se ve legitimado por la teoría de la evolución biológica, es anterior a ésta y es una “doctrina” que ha sido producto de otro tipo de preocupaciones inmersas en una posición etnocentrista. Lévi-Strauss ilustra aquí extensamente cómo la “diversidad intelectual, estética, sociológica, no está ligada por ninguna relación de tipo causal con la diversidad que existe en el plano biológico” y que “ella no es tanto el resultado del aislamiento de los grupos sino más bien de las relaciones que unen a los grupos humanos”³⁴.

En esta discusión comienza a resultar evidente que la concepción del ambiente aparece inmersa inevitablemente en la manera como se conciben las sociedades, las culturas y su historia. Las ciencias naturales no se han apartado de la conceptualización evolucionista y esencialista de la sociedad y de la historia

³⁰ La concepción esencialista de la cultura ha sido profundamente cuestionada desde la antropología. Para un panorama de esta crítica véase: CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Harvard University Press. Cambridge, Mass. 1988; FISCHER M.J., MARCUS, G. *Anthropology as Cultural Critique*. University of Chicago Press. 1986.

³¹ Ello hace imposible ver en una sociedad como la nukak en la Amazonia un proceso histórico tan complejo como el nuestro; vemos este tipo de sociedades como si hubieran sido congeladas en un pasado prehistórico.

³² Véase por ejemplo: LENCLOUD, G. “Le Grand Partage ou la Tentation Ethnologique” in *Vers une Ethnologie du Présent*, C. Althabe, D. Fabre, G. Lencloud, (Sous la direction de). MSH. Paris. Pp.1-37; FABIAN, J. *Time and The Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press. N.Y. 1983; THOMAS, N. *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*. University of Michigan Press. 1996.

³³ LEVI STRAUSS. Publicado con el título “Raza e Historia” en *Antropología Estructural II*. 1972.

³⁴ Ibid. Pp.382.

y como lo ilustra J.E. Schlinger³⁵, han multiplicado esta noción en un juego de analogías con las entidades físicas o biológicas. Ello resulta evidente por ejemplo en el concepto de *Ecosistema*, tal como lo propone el botánico G.A. Tansley³⁶. El término lo retoma con el sentido que tiene en física; el ecosistema comprende un conjunto de sub-sistemas que irían del átomo al universo, superponiéndose e interactuando entre ellos, y cuyo aislamiento es puramente teórico. Esta noción va a concluir en la *teoría de los ecosistemas*. Para Raymond Lindman, quien la propone en 1942, la noción central es la del *ciclo trófico*, que une los productores (vegetales), los consumidores (los herbívoros y los carnívoros) y los agentes de descomposición, en el ciclo de vida y muerte en el que asegura la circulación de la materia. El ciclo se considera medible y cuantificable, aproximando así la ecología a los criterios de cientificidad de las llamadas “ciencias duras” y garantizando al mismo tiempo su aplicabilidad en el ámbito económico. Pero sobretodo, los ecólogos asumieron que la dinámica del ecosistema oscila alrededor de un estado de equilibrio subyacente y de una armonía implícita; es decir una imagen del estado ideal del ecosistema como paisaje. Como lo señala Gleick³⁷ “nunca se les ocurrió que podría no haber ningún equilibrio.”

La noción de sociedad que subyace los planteamientos de la ecología, ignora que los grupos humanos actúan de acuerdo con ideas, intenciones, sensibilidades y valores que no son medibles y no pueden ser reducidos a “variables”. Al mismo tiempo, como lo señala Arturo Escobar³⁸, la ecología parte de los mismos supuestos que dan por sentada y como universal la cultura económica moderna, en la que la naturaleza se ve compuesta por recursos que en últimas tienen un valor monetario y están disponibles para satisfacer los deseos de las personas, regulándose esta relación a través de un sistema de mercado.

La visión ambientalista parte incuestionadamente de la premisa moderna que Wilson, en su paradigmática obra *La diversidad de la vida* resume así:

...el rescate de la diversidad biológica únicamente puede ser logrado por medio de una hábil articulación de ciencia, inversión de capital y gobierno: la ciencia para abrir el camino con investigación y desarrollo, la inversión de capital para crear mercados sostenibles y los gobiernos para propiciar el matrimonio entre el crecimiento económico y la conservación³⁹.

³⁵ SCHLANGER, J.E. *Les Métaphores de l'Organisme*. Vrin. Paris; véase también FOX-KELLER, E. *Le Rôle des Métaphores dans le Progrès de la Biologie*. Les Empêcheurs de Penser en Rond. Paris. 1985.

³⁶ Véase GOLLEY, F.B. *A History of the Ecosystem Concept in Ecology: More than the Sum of the Parts*. Yale University Press. New Haven. 1993; DROUIN. Op.Cit. Pp. 123 y ss.

³⁷ GLEICK, J. *Chaos: The making of a new science*. Vintage. London. 1998. Pp. 64.

³⁸ ESCOBAR, Arturo. “El desarrollo sostenible; realidad y mitos”. *Revista Esteros*. Nos 3-4. Cali. 1994.

³⁹ WILSON, E. *The Diversity of Life*. W.W. Norton & Company. New York. 1992. Pp. 336.

El lenguaje neutral y “objetivo” de la ecología que comparte los postulados de la ciencia moderna, logra dar la impresión de que esta forma de imaginar la naturaleza es universal y única, ya que puede brindar las herramientas –las únicas legítimas por ser científicas– para explicarla. De esta manera, invisibiliza los supuestos de los que parte y los contextos históricos de los que surge, descartando de plano otras formas de concebir la naturaleza y negándose a ser reconocida como un discurso cultural particular⁴⁰.

Tal vez la principal consecuencia de la concepción de la naturaleza como una realidad material y objetiva que existe en sí, de manera exterior a lo humano e independiente de todo conocimiento, es la suspensión de su dimensión histórica. Nos impide comprender nuestro entorno y sus paisajes como producto de la acción y sobretodo de la imaginación humana. Este proceso de invisibilización social ha llegado al extremo de “naturalizar” una serie de sociedades y sus paisajes. Los grupos “tradicionales” se conciben, como primitivos y primigenios; así los indígenas americanos, los pastores nómadas del África o los campesinos de la “Francia profunda”, se ven conceptualizados como “gentes naturales”⁴¹.

El movimiento ambientalista, tiene como una de sus reivindicaciones la defensa de las “culturas tradicionales”, considerando muchas de sus economías como “ecológicas” y reconociendo sus “saberes ancestrales” (eso sí, en la medida en que estos puedan ser comprobados y validados por el conocimiento científico). El categorizar las prácticas indígenas como ecológicas significa equipararlas a nuestra relación epistemológica con lo real: con la brutal noción de naturaleza que sustenta nuestra cultura económica devoradora de recursos; con la concepción de naturaleza inherente a la ciencia moderna e implícita en los postulados de la ecología; con la noción naturalista de la naturaleza que constituye, por lo demás, uno de los dispositivos más poderosos de imposición de la ecuación cultural moderna (ciencia y tecnología + instituciones y modelos económicos racionales = riqueza y consumo = paz, bienestar y felicidad).

De hecho, sociedades como la *uwa*, la *tukano*, la *kogui*, por poner algunos ejemplos, no “conservan” la naturaleza con la que conviven, sino que en su interactuar, la producen: el paisaje cultural que producen las prácticas cotidianas y económicas de los *yukuna* o los *achuar* en la Amazonia, es la selva en la que

⁴⁰ Para discusión más amplia de lo que podría ser considerado como el “inconsciente político” de la ecología y el ambientalismo véase: SACHS, W. (ed.). *The Development Dictionary: a guide to knowledge as power*. Zed Books, London. 1992, en particular las entradas: *Environment* de Sachs y *Resources* de B. Shiva; ESCOBAR, Arturo. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. ICANH-CEREC. Bogotá. 1999.

⁴¹ cf: DALLA BERNARDINA, S. *L'Utopie de la Nature; Chasseurs, écologistes et touristes*. Imago. Paris. 1996; ROGER, A., GUERY, F. (sous la dir. de) *Maîtres et Protecteurs de la Nature*. Le Creusot, Champ Vallone, 1996.

viven. La manera como estos grupos viven y conciben la naturaleza, hace de ella algo que no se compone como algo externo al ámbito humano. La naturaleza constituye una experiencia de lo real que es política y sagrada al mismo tiempo, donde se entienden los límites que propone la naturaleza como los límites de la sociedad.

Las selvas no son áreas “naturales” y prístinas, sino el paisaje social de las sociedades que conviven con ellas. El hábitat y el paisaje de cada sociedad no son únicamente producto de la “oferta natural” de los suelos, el clima y la altitud; también son producto de un conjunto de dispositivos sociales a través de los cuales algunas especies se valoran, reproducen, seleccionan y preservan, mientras que otras resultan desfavorecidas. La etnología y la arqueología han ilustrado ampliamente el proceso de producción del paisaje de bosques en la Amazonia⁴². En los mismos entornos, los proyectos de civilización y colonización generan los paisajes de sabanas ganaderas que hoy caracterizan las amazonias ‘modernizadas’. Y cuando aparece en escena nuestra concepción racional del ambiente, proponiendo esquemas de manejo y ordenamiento para la conservación, el paisaje que producimos es de otra naturaleza⁴³.

En este momento nos resulta imprescindible acercarnos a otras “cosmologías” y otras experiencias sociales que han demostrado tener resultados exitosos en la relación con sus biotopos⁴⁴. Para lograrlo debemos primero interrogarnos sobre las nociones y premisas que subyacen la nuestra. Y no es precisamente por el hecho de que la ciencia tenga un cierto nivel de eficacia, que se pueda o se deba considerar su manera de concebir la naturaleza como superior a otras y por lo tanto, la única cuya autoridad no pueda ser cuestionada.

Nuestra concepción de medio ambiente que consideramos real y universal, es una forma histórica que a juzgar por sus resultados, podría inclusive decirse que resulta precaria. De hecho, buena parte de los problemas que de manera consensual identificamos como amenazas a la salud y al futuro del planeta, son

⁴² cf. Philippe DESCOLA. *La selva culta*. Ediciones Abya Yala. Quito.1987; VAN DER HAMMEN. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonia colombiana*. Tropenbos y Tercer Mundo Eds. Bogotá.1992; REICHEL DOLMATOFF, G. *The Shaman and the jaguar*. Temple University Press. 1975. DESANA, *Le symbole universal*. Gallimard. Paris.1973. Entre muchos ejemplos, en arqueología véase POLITIS, G. *Los nukak*. Sinchi. Bogotá.1997

⁴³ A este respecto vale la pena ver el trabajo de FRENKEL, S. “Jungle Stories: North American Representations of Tropical Panama.” en *The Geographical review*. Vol. 86. No. 3. 1996. Pp. 317-333; sobre el paisaje de selva domesticada creado por la administración militar norteamericana en la zona del Canal de Panamá.

⁴⁴ No es ni gratuito ni casual que precisamente muchas de las que consideramos como “áreas de biodiversidad” en Colombia son precisamente los territorios ocupados históricamente y de manera relativamente autónoma por otras culturas, como por ejemplo la Amazonia o el Choco-Pacífico.

consecuencia directa de la puesta en marcha, y operatividad de esta concepción que “ha privilegiado la eficiencia económica y cuyo sistema de conocimiento se ha desarrollado al servicio de esta prioridad”⁴⁵. El proceso de “fetichización” (en el sentido de Marx) de la realidad ambiental, mediante el cual los procesos sociales y políticos que la configuran son sistemáticamente ignorados e invisibilizados, tiene como consecuencia que las únicas soluciones y posibilidades de acción que logramos imaginar están enmarcadas en el ámbito de la técnica, asegurando así cada vez más, el nudo gordiano que nos aprisiona. El actual estado de cosas en el planeta dista mucho de los logros ideales a los que la capacidad de la ciencia ha prometido conducirnos, lo que nos remite a la crónica con la que el indígena peruano Felipe Guaman Poma impugna la visión de la realidad que los europeos imponen en América:

“Estos dichos dañan la tierra y se pierde los dichos pobres.

Y ancí de tantos y males y daños no les faborese ni lo puede a dichos Yndios.

Y ancí está el mundo al reués ...”⁴⁶

⁴⁵ Como lo señala Jacques Leenhardt con motivo de la exposición universal con la que se celebra el inicio del milenio este año en Hannover: “Ecologie et Culture”. Catalogue de l’Exposition *Umwelt: Landschaft-Klima*, Exposition Universelle. Hannover. 2000.

⁴⁶ GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Siglo XXI. México. 1980. Pp. 70, citado por SUBIRATS, Eduardo en *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Siglo XXI. México. 1994. Pp. 190. Al respecto de esta obra dice Subirats: “Se trata de una crónica histórica. Aunque tampoco en el sentido habitual. Su novedad como tal crónica histórica, reside en su construcción temporal misma. Guaman incorpora el tiempo histórico occidental en el interior de un tiempo cosmológico y andino, lo que le permite articular originalmente la memoria de la civilización andina con la historia de su colonización española en la secuencia de una y la misma continuidad narrativa”. Pp.141.