

Biodiversidades situadas y mundos múltiples: la defensa de los conocimientos tradicionales desde la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad en Colombia

Meike Werner

Philosophische Fakultät der Universität zu Köln

Dissertation im Fach Regionalstudien Lateinamerika

Betreuerinnen:

Prof. Dr. Barbara Potthast

Prof. Dr. Astrid Ulloa (Universidad Nacional de Colombia)

Tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos

Facultad de Filosofía

Universidad de Colonia

Palabras clave: Mujeres indígenas, biodiversidad, conocimientos tradicionales, ontología política, ontologías relacionales, IPBES, co-construcción de conocimiento

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar a las profesoras Astrid Ulloa y Barbara Potthast quienes me han acompañado como tutoras en este proceso, por sus aportes, su disposición, su paciencia, sus críticas constructivas y por todo lo que me han enseñado.

Agradezco de todo corazón a las mujeres indígenas dentro y fuera de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad con las que tuve la suerte de encontrarme en este proceso, con quienes aprendí demasiado y a quienes admiro profundamente: Alba Alicia Rosero, Zonia Puenayán, Clemencia Herrera, Fany Kuiru, Edith Bastidas, Karmen Ramírez, Evelin Acosta, Florina López, Yolanda Terán, Yanitza Chindoy Yansasoy y Angie Dayana Eraso. Esta tesis está dedicada a ustedes y sus luchas por sus derechos y la defensa de la vida.

Agradezco el apoyo emocional y académico de las personas que me acompañaron en este proceso en diferentes momentos con conversaciones y/o leyeron los avances de la tesis: Nathalia Ibagón Gaitán, quien me ha acompañado de forma amorosa, animándome y apoyándome siempre en los momentos importantes, Valerin Saurith López, Celenis Rodríguez y Julián Idrobo.

Agradezco a la Universidad Nacional de Colombia por abrirme sus puertas y a sus profesoras por enseñarme a cuestionar el mundo como lo conocía y mostrarme que el pensamiento pasa también por el cuerpo: Ochy Curiel y Mara Viveros.

Agradezco a todas las compañeras y amigas del Grupo Género y Ambiente de la Universidad Nacional por las conversaciones, los eventos y también el compartir fuera de la academia, especialmente a Katherine Galeano, Patricia Veloza y Karen Acero.

Agradezco a la Universidad de Colonia y especialmente a las y los docentes del Instituto de Historia Ibérica y Latinoamericana por hacerme sentir en casa, todavía después de muchos años de haberme graduado.

Finalmente agradezco profundamente el apoyo incondicional de mis papás desde la distancia en el proceso de investigación, escritura y también la entrega de la tesis

“El conocimiento indígena es mucho más que una colección de hechos. Es la comprensión del mundo y el lugar de los humanos en este”.¹

A mis amigas y compañeras indígenas quienes me permitieron conocer el mundo de otra manera.

¹ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Indigenous knowledge is far more than a collection of facts. It is an understanding of the world and of the human place in the world” (ACIA, 2005, p.65)

Contenido

Agradecimientos	1
Índice de abreviaturas.....	5
Capítulo 1. Introducción.....	9
1.1. ¿Múltiples miradas hacia la biodiversidad o múltiples biodiversidades?	9
1.2. Estado del arte	18
1.3. Metodología aplicada y el proceso investigativo.....	20
1.4. Estructura del trabajo.....	28
Capítulo 2. Marco teórico	31
2.1. La Ontología Política: mundos relacionales y el <i>pluriverso</i>	31
2.2. La relación entre mujeres indígenas y ambiente: aproximaciones teóricas.....	35
2.3. La Teoría del Actor-Red	40
2.4. El Programa de investigación sobre Modernidad/Colonialidad	44
Capítulo 3. La Red de producción de biodiversidad	47
3.1. Introducción	47
3.2. La mirada colonial: La emergencia de una red científica entorno a la naturaleza	53
3.3. La mirada occidental: Alexander von Humboldt y la invención del trópico como un lugar donde no se produce conocimiento	72
3.4. La mirada actual: La red de biodiversidad hoy, cambios y continuidades.....	83
3.5. La mirada de género: articulando género, “raza” y colonialidad.....	90
Capítulo 4. La biodiversidad en el territorio	95
4.1. Introducción	95
4.2. Biodiversidad y territorio	99
4.2.1. Amazonas: Los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca dulce (pueblo Uitoto)	101
4.2.2. El Nudo de la Wuaka (Pueblo Pasto): Recuperar la tierra para recuperarlo todo	103
4.2.3. La Guajira (Pueblo Wayuu): Wounmainkat como un ser femenino y sagrado.....	107
4.3. Extractivismo y ocupación ontológica del territorio	113
4.4. Alimento, territorio e identidad	120
4.5. <i>Somos las escritoras de la vida</i> . Concepciones de biodiversidad y género desde los territorios	124
4.6. De guardianas de semillas, cocineras de identidad y defensoras de <i>Wounmainkat</i> : Las organizaciones de la RMIB en Colombia y su relación con la biodiversidad.....	133
4.6.1. Guardianas de semillas: Procesos de recuperación de semillas ancestrales del pueblo de los Pastos.....	134
4.6.2. Cocinando con las riquezas de “la gran despensa”: la casa cultural MUTESA.....	146
4.6.3. Defensoras de Wounmainkat: Sütsuin Jiyeyu Wayuu - Fuerza de Mujeres Wayuu ...	158

Capítulo 5. Del territorio a espacios transnacionales: La Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (RMIB)	165
5.1. Introducción: Ser el puente.....	165
5.2. Hijas de la Madre Tierra: Participación de mujeres indígenas en espacios transnacionales	171
5.3. Los nativos ecológicos en los escenarios transnacionales de Naciones Unidas	179
5.4. Nativas ecológicas profesionales	188
5.5. La Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad	197
5.6. Estrategias de trabajo de la RMIB-LAC.....	203
5.6.1. Nivel local	206
5.6.2. Nivel regional	213
5.6.3. Nivel internacional	218
5.7. Logros y desafíos en el trabajo de la RMIB	224
5.8. La nativa ecológica entre “mitos de la Madre Tierra” y una política cultural propia	229
Capítulo 6. Más allá de la Gran División: Los conocimientos indígenas y locales y la ciencia occidental	234
6.1. Introducción: La herencia colonial de la Ciencia Moderna	234
6.2. ¿Qué son los conocimientos tradicionales?.....	248
6.2.1. El Caso Mabel Torres: la ministra de ciencia y el conocimiento tradicional	252
6.2.2. De conceptualizaciones dicotómicas a características compartidas	262
6.3. El nativo ecológico en las dos Grandes Divisiones	272
Capítulo 7. Los conocimientos indígenas y locales en la plataforma IPBES	279
7.1. Introducción: La plataforma IPBES y su compromiso con la diversidad	279
7.2. Propuestas para articular diferentes sistemas de conocimiento en el marco IPBES.....	281
7.3. La Evaluación Nacional de Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos en Colombia	311
7.3.1. Limitaciones procedurales para la inclusividad.....	312
7.3.2. Limitaciones sustanciales para la inclusividad	315
7.4. Retos y propuestas para articular los diferentes sistemas de conocimiento	317
7.5. Algunos elementos y aportes para la co-construcción de conocimiento	338
Capítulo 8. Más allá del nativo ecológico. Reflexiones finales.....	342
Bibliografía	353

Índice de abreviaturas

- ABS – Access and Benefit-Sharing - Acceso y Participación en los Beneficios
- ACITAM - Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico
- ANT - Actor Network Theory – Teoría del actor – red
- CAN - Comunidad Andina
- CAOI - Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas
- CDB - Convenio sobre la Diversidad Biológica
- CECOIN - Centro de cooperación al indígena
- CFP - Consentimiento fundamentado previo
- CHIRAPAQ - Centro de Culturas Indígenas del Perú
- CI - Conservación Internacional
- CIL – Conocimiento indígena y local
- CICA - Concejo Indígena Centroamericano
- CIMA - Concejo Indígena Mesoamericano
- CLPI – Consentimiento previo libre e informado
- CMA - Condiciones mutuamente acordadas
- CMNUCC - Convención Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático
- COICA - Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica
- COP – Conference of the Parties - Conferencia de las partes
- CRIC - Consejo Regional Indígena del Cauca
- CT – Conocimiento tradicional
- ECOSOC - Economic and Social Council - Consejo Económico y Social
- EPF - Ecología Política Feminista
- ECMIA - Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas
- FIAY - Foro Indígena de Abya Yala
- FIIB - Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad
- FIMI - Foro Internacional de Mujeres Indígenas
- ILK - Indigenous and local knowledge - Conocimientos indígenas y locales
- IPBES - Plataforma Intergubernamental Científico-Normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas

IPCC - Intergovernmental Panel on Climate Change - Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático

IPLC – Indigenous peoples and local communities - pueblos indígenas y comunidades locales

IWBN - Indigenous Women's Biodiversity Network

MA - Millenium Ecosystem Assessment - Evaluación de Ecosistemas del Milenio

MC - Modernidad/Colonialidad

MEB - Multiple Evidence Base Approach - Enfoque basado en la Evidencia Múltiple

MEP - Multidisciplinary Expert Panel - Grupo Multidisciplinario de Expertos

MOU - Memorandum of Understanding - Memorando de Entendimiento

MUTESA – Fundación Mujer Tejer y Saberes

NCP - Nature´s Contribution to People - Contribuciones de la naturaleza para la gente

OIT - Organización Internacional de Trabajo

ONG – Organización no gubernamental

OMPI - Organización Mundial de la Propiedad Intelectual

ONIC - Organización Nacional Indígena de Colombia

ONU - Organización de Naciones Unidas

OPIAC - Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana

PICL - Pueblos indígenas y comunidades locales

PNUMA - Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente

REDD+ - Reducing emissions from deforestation and forest degradation – Reducción de emisiones de gases de efecto invernadero debidas a la deforestación y degradación de los bosques

RMIB - Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad

RMIB-LAC - Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad Latinoamérica y el Caribe

SBSTTA - Subsidiary Body for Scientific and Technological Advice - Órgano Subsidiario de Asesoramiento Científico, Técnico y Tecnológico

STS – Science and Tecnological Studies - Estudios sobre Ciencia y Tecnología

TEK – Traditional environmental knowledge - conocimientos ambiental ecológicos tradicionales

UICN - Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza

UAIIN - Universidad Autónoma Indígena Intercultural

UNDRIP - United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples -
Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas

UNESCO - United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization -
Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

UNPFII - United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues - Foro Permanente
para las Cuestiones Indígenas de la ONU

WED - Women environment and development - Mujeres, Medio Ambiente y Desarrollo
Sustentable

WGIP - Working Group on Indigenous Populations - Grupo de Trabajo sobre
Poblaciones Indígenas

WWF - World Wide Fund for Nature - Fondo Mundial para la Naturaleza

Capítulo 1. Introducción

“La biodiversidad para los pueblos no se limita a lo que está en el suelo. Los pueblos indígenas consideran la biodiversidad el subsuelo, y el sobresuelo, o el cielo, cierto. Están esas tres dimensiones de la diversidad. En el suelo, tenemos lo que vemos, de pronto las plantas, ya la parte visible pues los animales, tenemos el mismo territorio, tenemos las piedras, ahora en el subsuelo tenemos el petróleo, u otros elementos que son la sangre de la tierra, todos los nutrientes, los de arriba. En el cielo obviamente es donde está el aire, de pronto los espíritus, en las tres dimensiones, no solamente en una, los tenemos en el subsuelo, y en el sobresuelo, serían nuestros espíritus, y pues todo eso es la biodiversidad” (Entrevista con Edith Bastidas, 2015).

“Ahí es cuando empezamos el movimiento con la Red de Mujeres a revalorizar y a darle fuerza a nuestro conocimiento y no hablar como conocimiento cualquiera sino como una ciencia. (Entrevista con Yolanda Terán, 2018).

1.1. ¿Múltiples miradas hacia la biodiversidad o múltiples biodiversidades?

¿Qué es la biodiversidad?

Arranco con esta pregunta que pareciera demasiado sencilla de responder, pero en el fondo, con cada respuesta, se nos abre un universo ontológico de significados que hay detrás de este concepto. Inicio también con esta pregunta porque casi nunca la hacemos; tendemos a asumir una definición de biodiversidad que habla de la variedad de especies, de ecosistemas y recursos genéticos, que responde a una visión occidental del mundo, donde la naturaleza se considera algo aparte, fuera de nuestra cultura. El término “biodiversidad” surge a finales de la década de los 1980 frente a una crisis ecológica sin precedentes que, así la preocupación, podía poner en riesgo la continuidad de la vida en las formas como la conocíamos. Desde la preocupación por contrarrestar la sucesiva pérdida de diversidad biológica han surgido distintas estrategias, convenios, programas y sobre todo institutos de investigación con sus respectivos expertos a nivel nacional e internacional para conservar dicha biodiversidad.

En este contexto los pueblos indígenas, y específicamente las mujeres indígenas han ganado visibilidad en los discursos ambientales y de biodiversidad y, como consecuencia, fueron reconocidas como sujetos y actores políticos (Ulloa, 2004) gracias a su “conocimiento ancestral que ha permitido y permite la continuidad de la diversidad biológica” (Ulloa, 2004, p.166). Esto les ha permitido posicionarse como plantea esta autora, como “nativos ecológicos”, o “nativas ecológicas” rescatando el rol que ocupan las mujeres como “guardianas y conservadoras de la biodiversidad” (Página de Facebook de la RMIB-LAC)². La importancia de los conocimientos indígenas y locales, así como el rol de las mujeres en la conservación de la biodiversidad se reconocen en acuerdos internacionales como el Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB) y escenarios relacionados como la Plataforma Intergubernamental Científico-Normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas (IPBES).

Pero ¿qué es exactamente la biodiversidad? En el marco de este trabajo les hice esta pregunta a mujeres indígenas de diferentes pueblos y países, todas integrantes de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (RMIB) y sus respuestas dieron cuenta de algo mucho más amplio: la vida, la Madre Tierra, el territorio y todo lo que hay en el territorio. Las conceptualizaciones de las mujeres indígenas sobre biodiversidad también dan cuenta de una ontología diferente a la occidental, donde no existe necesariamente una separación entre cultura y naturaleza o las relaciones con la naturaleza y el territorio son de reciprocidad y cuidado mutuo. Así mismo, incluyen la presencia de otros seres, como espíritus (Entrevista con Edith Bastidas, 2015) y otras *entidades sensibles* (De la Cadena, 2009) como el territorio o la tierra que se entienden como un ser vivo que tienen agencia propia y se manifiestan ante las actividades y cambios en su entorno.

Cuando hablamos de los conocimientos indígenas asociados a esta biodiversidad que en el CDB se reconocen como un aporte importante para la sostenibilidad y conservación de biodiversidad (ONU, 1992), debemos asumir que también forman parte de esta ontología específica arraigada en un determinado territorio. Sin embargo, esta dimensión ontológica se está reconociendo solo recientemente en los escenarios internacionales relacionados con la biodiversidad que nos interesan en este trabajo. En el panorama científico relacionado con el CDB como la plataforma IPBES, los conocimientos tradicionales o conocimientos indígenas y locales se consideran complementarios a los modelos de la

² <https://www.facebook.com/biodiversidad.mujeresindigenasrmiblac/posts/2649408868686328>, consultado el 26.09.2021

ciencia occidental, más no en términos de una ciencia indígena como lo plantea Yolanda Terán.

Esta circunstancia se manifiesta en múltiples desigualdades que afecta la participación de las mujeres indígenas presentes en los escenarios transnacionales, pero también a los pueblos indígenas en general ya que las decisiones que se toman a nivel internacional tienen repercusiones directas en sus territorios a través de las políticas que se implementan en los países. Aunque se ha venido avanzando en propuestas para “tender puentes” entre los diferentes sistemas de conocimiento hay una tendencia de “querer asimilar” el conocimiento indígena dentro del marco científico-epistemológico occidental (Mistry y Berardi, 2016; Diaz et al., 2019, Löfmarck y Lidskog, 2017). La consideración del conocimiento indígena – y otros sistemas de conocimiento no occidentales – como complementarios a la ciencia occidental es problemático por diferentes razones: primero, reafirma la ciencia occidental como un sistema de conocimiento universal que está por encima de cualquier contexto cultural y ontológico; segundo, no considera la dimensión ontológica de estos conocimientos indígenas y por lo tanto, borra una parte importante de estos que es la relación con el territorio; tercero, al separar los conocimientos considerados útiles para la ciencia del contexto ontológico, se pueden llegar a vulnerar los derechos consagrados en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (UNDRIP).

En los debates más recientes sobre la co-construcción de conocimiento en el marco de los escenarios internacionales de biodiversidad se ha planteado la necesidad de no pasar por encima de las tensiones y conflictos que pueden surgir al abordar las diferentes concepciones y miradas ontológicas sobre la biodiversidad, sino ponerlos en el centro, sobre todo las inconmensurabilidades que pueden existir entre los diferentes sistemas de conocimiento (Turnbull, 2007; Löfmarck y Lidskog, 2016). ¿De qué trata entonces la inconmensurabilidad?

En su libro “Hacia el diálogo intercultural: construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento” Haverkort et al. (2013) explican la inconmensurabilidad de la siguiente manera:

Ciencias con diferentes paradigmas no se pueden comparar, porque existen diferencias fundamentales (ontología), respecto a la comprensión de la naturaleza de la realidad y porque no existen conceptos comunes y un lenguaje común que pueda

ser utilizado para comparar las ciencias en términos equivalentes. En realidad, las ciencias son inconmensurables. En términos teóricos: los distintos paradigmas son inconmensurables, si la ciencia no puede ser cotejada con otra ciencia (Haverkort et al., 2013, p. 213).

En este contexto, la inconmensurabilidad se puede entender como aquello que no es traducible, lo que Wang (2018) identifica como los diferentes supuestos ontológicos y/o metafísicos que subyacen cada lenguaje científico o sistema de conocimiento. Cuando estas presuposiciones que dan cuenta de cómo el mundo es percibido por una determinada comunidad que comparte un lenguaje no son reconocidas y/o se universalizan, así Wang, se puede presentar una ruptura en la comunicación.

Pensando en las experiencias en la co-construcción de conocimiento que se abordan en este trabajo, se pueden identificar situaciones en las cuales efectivamente hay una ruptura en la comunicación, porque los términos que se usan – en este caso específico la biodiversidad – no tienen el mismo significado en las dos comunidades de lenguaje como los llama Wang: no hay una traducción directa del término de un lenguaje a otro porque este viene acompañado de unos supuestos metafísicos u ontológicos que no son compartidos entre los diferentes grupos. Esto representa un gran reto, sin embargo, más que una incompatibilidad o un impedimento para la co-construcción de conocimiento, esta inconmensurabilidad se debe entender como una invitación para tomar en cuenta las diferencias metafísicas substanciales – ontológicas – que subyacen cada sistema de conocimiento.

En este orden de ideas, la inconmensurabilidad se puede usar como una herramienta conceptual que nos puede ayudar a entender cada sistema de conocimiento dentro de su propio marco ontológico, lo cual impide que los conocimientos indígenas se puedan simplemente subsumir o ser subordinados a otro sistema de conocimiento. De esta forma, puede representar un punto de partida para el encuentro entre diferentes ontologías y ciencias desde donde se abre la posibilidad de tender puentes y descubrir la complementariedad sin que un sistema de conocimiento se considere más verdadero que el otro. Sin embargo, propongo que es clave mirar por qué hay resistencias para reconocer estas inconmensurabilidades y las diferencias ontológicas de las que surgen.

En las propuestas para tender puentes entre los sistemas de conocimiento científicos e indígenas y locales en el marco de la plataforma IPBES se identifican las asimetrías de

poder que atraviesan las relaciones entre las diferentes formas de conocer como uno de los retos centrales (Hill et al., 2020). En este sentido afirman Iniesta-Arandia et al. (2020, p. 7) que “es necesario entender las estructuras sociales y culturales que impiden que se participe equitativamente”. Quiero plantear que las estructuras a las que se refieren las autoras se pueden entender, en primer lugar, como construidas históricamente que se originan en la época colonial cuando se constituye por primera vez una red científica a nivel global que coincide y se sostiene en la expansión imperial europea. Estas estructuras están atravesadas por categorías como el género y la etnicidad que definen quien puede producir conocimiento válido. Como lo han planteado varios/as autores/as (Harding, 2011; Crawford, 2016; Barrera-Osorio y Nieto, 2019) la emergencia de la ciencia occidental se puede entender como un producto de los encuentros entre el “Nuevo” y el “Viejo Mundo” donde, sin embargo, los conocimientos indígenas y locales fueron invisibilizados desde el principio y declarados creencias y superstición.

Este proceso de marginalización de los conocimientos locales fue acompañado con unas ideas e imágenes acerca de los habitantes nativos como “botánicos por instinto” y “salvadores iletrados” (Gänger, 2020), enfatizando la cercanía de los indígenas con la naturaleza y calificando sus conocimientos como instintivos, parecidos a los de los animales. Estas ideas acerca del “otro” se asemejan a la imagen del “nativo ecológico” desde la cual los pueblos indígenas se están posicionando en los escenarios ambientales actuales. Como plantea Philip (1995, 1999) lo que diferenciaba los conocimientos locales de los conocimientos imperiales en ese entonces era la posición del sujeto conocedor frente al objeto a conocer: solo la distancia permitía conocer, en este caso, el mundo natural. En este sentido, las imágenes de los indígenas como parte de la naturaleza reforzaban la noción de los conocimientos indígenas como puramente locales, empíricos y subjetivos en contraste con la ciencia imperial capaz de construir conocimiento universal, abstracto/teórico y objetivo.

A pesar de su marginalización, los conocimientos indígenas y locales seguían siendo fundamentales para el desarrollo de la ciencia occidental (Nieto, 2006; Schiebinger, 2004; Crawford, 2016). Sin embargo, hay que resaltar que en el proceso de recolección y apropiación de saberes locales por parte los exploradores europeos se incluía solamente la parte “empírica” sobre las propiedades de las plantas; las prácticas y los rituales que también formaban parte del conocimiento médico ancestral y eran parte de la curación, se dejaron por fuera e incluso fueron prohibidos por ser considerados diabólicos. Podemos

observar cómo esta práctica de separar los conocimientos “empíricos” de su marco ontológico sobre la cual se basó la emergencia de la ciencia occidental, se sigue reproduciendo hoy en día en los escenarios internacionales de biodiversidad, siguiendo una tendencia de incluir los elementos “útiles” del conocimiento empírico local que excluir aquellos elementos de contexto cultural y socioambiental (Agrawal, 2002).

Frente a estas dinámicas que sugieren unas continuidades respecto al abordaje de los conocimientos indígenas en los escenarios ambientales transnacionales actuales desde la emergente red científica del siglo XVIII, se propone un análisis de la relación histórica entre la ciencia occidental y los conocimientos indígenas y locales que, además, tome en cuenta las lógicas de género y de etnicidad que la atraviesan. En este contexto, se entiende la red científica del siglo XVIII como precursora de la red de producción de biodiversidad actual (Escobar, 1998), que está conformada por diversos actores que constantemente negocian el significado de biodiversidad. Como parte de esta red, la experiencia de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (RMIB) se considera central para entender cómo la producción de conocimiento en los escenarios ambientales transnacionales está atravesada por categorías de género y etnicidad que reproducen nociones coloniales. Partiendo de estas reflexiones, se proponen las siguientes preguntas para la investigación:

- ¿Cuál es el lugar que ocupan los conocimientos tradicionales en la red de producción de biodiversidad actual? ¿Qué cambios ha habido en la posición de los conocimientos indígenas en relación con la ciencia occidental, respecto a la época colonial y en la actual red de producción de biodiversidad?
- Si consideramos clave el reconocimiento de la diferencia ontológica, ¿cómo se conceptualiza la biodiversidad desde los territorios indígenas, y más específicamente desde la experiencia de las mujeres?
- ¿Cuáles han sido los limitantes para una participación plena y efectiva de las mujeres indígenas en los escenarios internacionales de biodiversidad tal y como lo considera el CDB?
- ¿Cuál es el alcance del reconocimiento de los conocimientos tradicionales en espacios de co-construcción de conocimiento relacionado con la biodiversidad (IPBES)?
- ¿Es posible una participación equitativa entre diferentes sistemas de conocimiento teniendo en cuenta las asimetrías de poder? ¿Cuáles son las condiciones para tender puentes entre las diferentes formas de conocer?

- ¿Se puede lograr una participación equitativa en los escenarios internacionales de biodiversidad partiendo del imaginario del nativo ecológico?

Siguiendo la propuesta de indagar sobre las estructuras que impiden una participación equitativa nos podemos dar cuenta que las desigualdades entre los diferentes sistemas de conocimiento se remontan a la época colonial y que son, incluso, constitutivos de la ciencia occidental en tanto esta universaliza y asimila otros conocimientos bajo su propio marco ontológico. En este sentido, la propuesta de reconocer y poner en el centro la inconmensurabilidad de diferentes sistemas de conocimiento en el marco de IPBES es clave ya que implica, reconocer la diferencia ontológica, una diferencia que históricamente ha sido borrada desde la emergencia de la ciencia occidental respecto a otros sistemas de conocimiento, incluyendo las ontologías de las que formaban parte.

Sin embargo, como lo muestran diferentes autores/as, es precisamente la inconmensurabilidad de los sistemas de conocimiento – es decir la diferencia ontológica – lo que no se ha podido reconocer y abordar de manera adecuada en la plataforma IPBES y otros escenarios internacionales de biodiversidad. Quiero sugerir que esto se debe a que la participación de los pueblos indígenas en los escenarios internacionales de biodiversidad no se originó desde un enfoque de derechos, sino que estuvo condicionada por el imaginario del nativo ecológico (Ulloa, 2001, 2004) que se inspira en narrativas coloniales del “buen salvaje”, un indígena premoderno que vive en armonía con la naturaleza, que se asemeja al “botánico por instinto”. La figura del nativo ecológico sirvió a los pueblos indígenas – y las mujeres indígenas – para entrar a los escenarios internacionales ambientales y en este sentido ellos y ellas se apropiaron y forjaron esta identidad. Sin embargo, como plantea Ulloa, también tuvo impactos contradictorios para los pueblos; debido a que la identidad del nativo ecológico se origina fuera de las realidades indígenas en sus territorios – es decir en ideas coloniales acerca del otro o de la otra – permite reducir lo indígena a elementos folclóricos en vez de reconocer las diferencias ontológicas y cosmológicas en las cuales se originan los conocimientos indígenas.

En este sentido, la experiencia de participación e incidencia política por parte de los pueblos indígenas en los escenarios internacionales de biodiversidad está atravesada y condicionada por la figura del nativo ecológico que define ciertas características desde afuera y al tiempo está siendo adaptada como una estrategia política propia para

posicionar demandas acerca de los derechos como pueblos indígenas acerca de sus conocimientos y territorios: por un lado abre la puerta a la participación en algunos espacios; por el otro lado define los límites en cuanto al tipo de conocimiento que se puede producir desde lo indígena. En este contexto, las mujeres indígenas aprovecharon los espacios que se abrieron gracias a la alianza entre los movimientos indígenas y ambientalistas y los discursos que enfatizaban la relación entre género y ambiente y el ecofeminismo, para reclamar un lugar central “como las mayores guardianas y custodias por la conservación de la diversidad biológica y los conocimientos tradicionales” (Página de Facebook de la RMIB-LAC)³.

En este trabajo se abordará la experiencia de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (RMIB) que reúne mujeres de organizaciones indígenas a nivel global quienes se han organizado para incidir en los espacios de toma de decisión relacionados con el CDB y otros escenarios relacionados como la plataforma IPBES. Más específicamente, se concentrará en el trabajo de la red que se constituyó a nivel regional con enfoque en América Latina y el Caribe (RMIB-LAC). A pesar de la importancia de los conocimientos indígenas y locales, así como el rol de las mujeres en la conservación de la biodiversidad se reconocen en acuerdos internacionales como el CDB y escenarios relacionados como la plataforma IPBES, la participación de las mujeres indígenas en estos escenarios no ha sido plena ni efectiva, como plantea Edith Bastidas del pueblo de los Pastos, punto focal de la red Colombia: “Si bien se ha contado con presencia indígena en los escenarios de discusión tanto sobre medio ambiente como de derechos humanos, la participación no ha podido ser plena y efectiva porque estos escenarios manejan discursos y lógicas diferentes a la cosmovisión de los pueblos indígenas” (Bastidas, 2018).

Las preguntas planteadas para esta investigación abarcan diferentes niveles de análisis; mientras que la experiencia de la RMIB se centra en los escenarios transnacionales y regionales, la pregunta por la biodiversidad desde la perspectiva indígena se abordará desde las organizaciones que forman parte de la RMIB-LAC en Colombia. Colombia es considerado uno de los países más biodiversos del mundo: ocupa el segundo lugar entre los países con mayor biodiversidad, el primer lugar en especies de aves y orquídeas y representa el segundo país con mayor riqueza de plantas, anfibios, mariposas y peces de

³ <https://www.facebook.com/biodiversidad.mujeresindigenasrmiblac/posts/2319147438379141>, consultado el 21.09.2021

agua dulce (Pagina web MinAmbiente⁴). Aunque la RMIB ha organizado algunos talleres a nivel nacional, el enfoque aquí será en el nivel local, en los territorios de las organizaciones de la RMIB-LAC: el pueblo Pasto en Nariño, el suroeste del país, el pueblo Uitoto en el Amazonas y el pueblo Wayuu en la península de La Guajira, en el noreste del país. Estos son tres de los 102 pueblos indígenas que hay en Colombia que representan el 3.4% de la población nacional y ocupan el 27% del territorio (Ulloa 2016), constituido en la figura de resguardos indígenas. En estos territorios se ha conservado una gran parte de la biodiversidad del país, lo cual se puede relacionar directamente con la relación que mantienen los pueblos con su entorno que se basa en principios como el cuidado y la reciprocidad. Estas relaciones están atravesadas por el género y arraigadas en ontologías relacionales donde no existe una separación estricta entre lo humano y lo no humano; aquí el territorio se entiende como un ser vivo y es inseparable de la naturaleza y la biodiversidad que toma formas específicas en cada lugar, con lo cual también las prácticas por parte de mujeres y hombres varían en relación con el territorio. En este sentido, deberíamos entender las biodiversidades en plural y como situadas.

Para abordar estas conceptualizaciones y relaciones con la biodiversidad, me basaré en la propuesta teórica de la Ontología Política como herramienta para analizar lo que Escobar (2015, 2016) llama *ontologías relacionales*, que se constituyen a través de las relaciones entre los humanos y los no humanos que no se consideran como separados sino en constante interrelación. La perspectiva de la Ontología Política es complementada por la Teoría del Actor-Red que sirvió como inspiración para la primera y además brinda una herramienta para analizar la participación de las mujeres de la RMIB-LAC en la red de producción de biodiversidad como lo propone Escobar (1998).

Así mismo, se considera fundamental la perspectiva de la Ecología Política Feminista (EPF) para analizar la relación entre las mujeres indígenas y la biodiversidad – o, más bien, las biodiversidades, tomando en cuenta sobre todo los aportes que abordan la dimensión ontológica, desde una perspectiva latinoamericana como Walsh (2015) y Ulloa (2016). Estas propuestas teóricas se vinculan a la vez con los aportes del Programa de Investigación sobre Modernidad/Colonialidad (MC) sobre la colonialidad del poder que se refleja también en la colonialidad del saber, del ser y del género, y se puede extender

⁴ <https://www.minambiente.gov.co/index.php/noticias/4317-colombia-el-segundo-pais-mas-biodiverso-del-mundo-celebra-el-dia-mundial-de-la-biodiversidad>, consultado el 21.09.2021

también a la colonialidad del territorio y la colonialidad culinaria, como veremos más adelante. Este tejido teórico que se complementa entre sí será abordado en el capítulo 2.

1.2. Estado del arte

El abordaje de la participación de las mujeres indígenas como guardianas y transmisoras de los conocimientos tradicionales asociadas a la biodiversidad en los escenarios internacionales ambientales, teniendo en cuenta el contexto histórico para entender las estructuras desiguales entre los diferentes sistemas de conocimiento en la actualidad implica necesariamente un acercamiento interdisciplinario capaz de analizar los diferentes niveles desde diferentes miradas. La relación de las mujeres indígenas con la biodiversidad tanto en el territorio como en los escenarios internacionales se ha venido abordando desde trabajos importantes como “Las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad” editado por Escobar et al. (2005), “Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano” editado por Donato et al (2007), “Mujeres indígenas y Cambio Climático. Perspectivas Latinoamericanas” editado por Ulloa et al. (2008) que representan las memorias de diferentes simposios que se realizaron para abordar la relación de las mujeres indígenas con la biodiversidad y su participación en los escenarios relacionados, desde sus propias perspectivas. Aquí participaron también dos integrantes de la RMIB, Edith Bastidas y Karmen Ramírez.

Sobre la participación política de mujeres indígenas en Colombia y América Latina se pueden rescatar los trabajos compilados por Pequeño (2009) sobre “Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina” así como el libro editado por Del Campo (2012) sobre “Mujeres Indígenas en América Latina: Política y Políticas Públicas”. Este último incluye un capítulo sobre la participación de las mujeres indígenas en los escenarios transnacionales el cual se enfoca específicamente en la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (Gómez, 2012). Así mismo, la tesis doctoral de Moreno (2014) con el título "Warmikuna juyayay! Ecuatorian and Latin American indigenous women gaining spaces in ethnic politics" también aborda el trabajo de la RMIB-LAC y la participación de las mujeres indígenas en los escenarios transnacionales. Frente a este panorama limitado de investigación específicamente sobre la RMIB y la RMIB-LAC, fueron de gran importancia tanto los artículos escritos por las integrantes de la RMIB (Terán, 2014, 2016), como los comunicados y presentaciones propias desde la red. Respecto a la participación política por parte de los pueblos indígenas en los escenarios

ambientales ha sido fundamental el trabajo de Ulloa (2004) sobre “La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia”, ya que muchas de las ideas y reflexiones que se desarrollan en el presente trabajo se inspiraron en los planteamientos de la autora.

Frente a la inclusión de los conocimientos tradicionales en la plataforma IPBES, existen pocos trabajos que aborden el tema de género y etnicidad en relación con el reto de tender puentes entre los diferentes sistemas de conocimiento; aquí se puede nombrar el aporte de Iniesta-Arandia et al. (2020) sobre “¿Cómo pueden contribuir los estudios feministas y poscoloniales de la ciencia a la coproducción de conocimientos? Reflexiones sobre IPBES”. Existe, sin embargo, una variedad de literatura crítica que aborda los límites en la inclusión de otros conocimientos en los espacios de IPBES, identificando las principales barreras para una participación equitativa (Löfmarck y Lidskog, 2017; Montana, 2017, Díaz-Reviriego et al., 2019).

En cuanto a la dimensión histórica de la relación entre la ciencia y los conocimientos indígenas y locales en el marco de las exploraciones botánicas han resultado de gran relevancia trabajos como el de Nieto (2006) “Remedios para el imperio: historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo” en el que aborda cómo los conocimientos indígenas y locales fueron borrados en el proceso de apropiación por parte de los exploradores europeos. Así mismo, se puede destacar el trabajo de Crawford “The Andean Wonder Drug: Cinchona Bark and Imperial Science in the Spanish Atlantic, 1630-1800” (2016), quien aborda la presencia de las redes de conocimiento andinas que existían desde antes de la llegada de los europeos como uno de los pocos trabajos que se enfocan en los conocimientos indígenas en el marco de las exploraciones botánicas. Existe una variedad de publicaciones que desarrollan el tema para diferentes regiones como “Imperial Science Rescues a Tree: Global Botanic Networks, Local Knowledge and the Transcontinental Transplantation of Cinchona” de Philip (1995), “A Singular Remedy: Cinchona Across the Atlantic World, 1751–1820.” de Gänger, (2020) y “Plants and Empire. Colonial Bioprospecting in the Atlantic World” de Schiebinger (2004).

Finalmente, para abordar el tema de las biodiversidades múltiples han sido fundamentales los aportes de la Ontología Política, planteada principalmente por Blaser (2009, 2013), De la Cadena (2009, 2015), y Escobar (2014, 2015, 2016), la cual será presentada en el

marco teórico. Así mismo, los trabajos de Latour (1987, 2004, 2007) en las cuales se basa la propuesta de la Ontología Política, han sido importantes para abordar las lógicas y contradicciones de la Modernidad, así como los aportes de otros autores a la Teoría del Actor-Red.

1.3. Metodología aplicada y el proceso investigativo

¿Cómo diseñar encuentros a través de la diferencia ontológica, es decir, encuentros entre mundos? (Escobar, 2014, p. 131)

Tal vez la pregunta planteada por Escobar como una pregunta central de la ontología política, también era la pregunta central que se estaba gestando en el corazón del proceso de investigación de este trabajo: Ciertamente no se trata solamente de una cuestión metodológica o teórica, sino de una forma de reconocer la diferencia, pero la diferencia en un sentido simétrico (pensando en la propuesta de una antropología simétrica de Latour, (2007); ya que para mí implicó reconocer la diferencia en el marco de mi investigación en un doble sentido: primero, reconocer la diferencia misma como ontológica, y en segundo lugar buscar esta diferencia no solamente en el otro o la otra, sino también en mí, mis prácticas, la educación (eurocéntrica) que he recibido, y, finalmente, mi origen: ¿qué existe en mi mundo, de que está compuesto el mundo de la otra⁵ y dónde y cómo se entrelazan y encuentran nuestros mundos?

Para ubicar estos lugares de encuentro había que meterme, en primer lugar, a mi campo de investigación; y no lo digo pensando en el ejercicio de leer, de realizar trabajo de campo – lo cual por cierto me ayudó a acercarme a la cuestión de la biodiversidad en el territorio, de luego escribir un diario de campo y de transcribir las entrevistas realizadas con las integrantes de la RMIB en su mayoría por Skype, no. Me refiero a estar en un escenario donde había un compartir fuera de la academia, donde yo no aparecía como la investigadora y la otra como la investigada. Un primer encuentro en ese sentido se dio de manera inesperada en el marco de un encuentro alrededor de saberes relacionados con

⁵Decidí referirme a la otra en femenino porque en la gran mayoría fueron mujeres con las que compartí y que me compartieron a lo largo del proceso de la tesis, eso no quiere decir que no haya habido hombres que hayan aportado en el proceso de investigación.

hierbas medicinales, el *Festival de las Yervas* que organizamos con unas amigas en agosto del 2017, en el cual se organizaron talleres y una feria de productos en relación con plantas medicinales y hierbas aromáticas. En este espacio, en el marco de un conversatorio sobre nuestra relación con las plantas medicinales, tuve la oportunidad de conocer a Pastora Tarapues del pueblo de los Pastos, partera y conocedora de plantas, quien esa tarde relató su acercamiento a las plantas desde que había sido niña y que desde hace unos años mantiene una línea de productos cosméticos y medicinales elaborados con base en la sabiduría ancestral en Bogotá.

Ese día yo había preparado un pesto con hojas y flores de capuchina (*Tropaeolum majus*) y después del conversatorio le invité a que lo probara y se acercó, dudando de si probarlo o no, hasta que me preguntó: ¿y usted le ha hecho un estudio profundo a la planta, sabe cuál es su esencia? Me explicó que ella usaba la capuchina como tintura y como pomada para sanar heridas que no sanaban de otra forma y que era una planta medicinal muy fuerte. Yo sí había leído acerca de la planta, sobre sus propiedades parecidos a los antibióticos que ayudan a combatir virus y bacterias, pero no me atrevería a decir que conocía la *esencia* de la planta. Tenía una intuición de qué podría ser esa esencia, pero en mi mundo no me habían enseñado acercarme de esta manera a una planta. Así que le respondí: “Mi mamá, cuando yo era pequeña echaba de esas flores a la ensalada”. En ese momento Doña Pastora me sonrió, al parecer para ella fue una respuesta satisfactoria, no estoy segura si fuera el hecho de que esa planta se comía en mi mundo (occidental) o el hecho que mi mamá me había “transmitido” ese conocimiento, lo cierto es que se acercó a probar las cosas que yo había preparado y nos quedamos hablando. En esta situación, que podríamos de pronto entender como un *dialogo de saberes* en un “espacio horizontal”, sentía lo que describe de la Cadena con la noción de más que un mundo y menos que dos: compartíamos con Doña Pastora el espacio, la relación y el interés por las plantas medicinales, sin embargo el acercamiento fue muy distinto: para ella lo importante era la esencia de la planta, que sentía yo, era algo más allá de las propiedades como tales, los principios activos, sobre lo que yo había leído. Conocer la planta seguramente pasaba por la experiencia, y entre ella haberla comido, sin embargo, me quedé con la duda sobre la *esencia* de la planta, segura de que esa esencia era la parte que a mí no se me revelaba de manera de fácil. La esencia de la planta no era *traducible* a mi mundo occidental.

Poco después se me ofreció una oportunidad para conocer más a profundidad – y no desde la academia aunque sí con un fuerte sesgo científico – un espacio donde pude vivir y presenciar parte de lo estudiado hasta el momento, tanto en entrevistas como desde la lectura de documentos y declaraciones de mujeres indígenas en relación con su participación en temas de biodiversidad: Me vi participando en un espacio conformado por expertos⁶ convocados por el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, donde el objetivo era *evaluar* la biodiversidad de Colombia; se planteó como un espacio interdisciplinario, en el cual se resaltó la posibilidad de entablar un *diálogo de saberes* entre “expertos de múltiples disciplinas y regiones, provenientes de la academia, institutos de investigación del Sistema Nacional Ambiental (Sina), autoridades ambientales, fundaciones, organizaciones no gubernamentales y representantes de comunidades locales” (Instituto Humboldt, 2018)⁷.

Curiosamente, a pesar de resaltar el ejercicio del dialogo de saberes, en ningún momento se abordó la pregunta por el carácter de la biodiversidad que estaba en juego, se asumía un tipo de biodiversidad definido en términos científicos⁸, una naturaleza “ahí afuera” que se manifestaba en la expresión “*biodiversidad per se*” que usaban a menudo las y los biólogos que participaban en el espacio. Ciertamente, esto se explicaba en parte por el mismo marco científico que maneja la ‘Plataforma Intergubernamental Científico-Normativa sobre Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos –IPBES’ en la cual se reconocen diferentes sistemas de conocimiento, entre ellos los conocimientos indígenas y locales como *complementarios* de los modelos científicos (IPBES, 2013).

En ese sentido, aunque en los años más recientes se han presentado diversas propuestas para articular los diferentes sistemas de conocimiento como he planteado arriba, el marco

⁶Dejo la forma masculina de expertos porque – aunque había expertas también - me parece que refleja la “ontología” de este espacio, altamente científico, donde el género como categoría supuestamente se trataba como un tema transversal. Sin embargo, cuando se insistió en la necesidad de incluirlo en el análisis la respuesta fue que la plataforma IPBES no se comprometía con ningún enfoque específico.

⁷<http://www.humboldt.org.co/es/boletines-y-comunicados/item/1285-evaluacion-nacional-biodiversidad-servicios-ecosistemicos-colombia>, consultado el 29.03.2019.

⁸Estoy usando el término “Ciencia” o “científico” para denominar una forma de conocer y producir conocimiento occidental – moderno y también colonial ya que se puede leer como uno de los ejercicios de poder que buscaba resaltar la superioridad europea frente a los conocimientos locales, subjetivos y fruto de la experiencia que no podían competir con los conocimientos científicos que resaltaban por su carácter objetivo y universal. Sin embargo, los pueblos indígenas y las mujeres de la RMIB están luchando para que se reconozcan sus conocimientos ancestrales también como científicos (Entrevista con Yolanda Terán, 2018).

científico como tal no se cuestionaba. La propuesta de abrir el marco conceptual hacia una variabilidad de términos para referirse a la naturaleza, utilizando los conceptos biodiversidad y servicios ecosistémicos, “Madre Tierra” o sistemas de vida que se nos presentó el primer día de trabajo, se queda corta a la hora de reconocer las implicaciones ontológicas de cada concepto; el uso del concepto de la Madre Tierra por ejemplo implicaría entender desde una visión holística la vida como un todo, basado en la reciprocidad, desde la cual sería imposible seguir utilizando el término servicios ecosistémicos ya que este último se basa en uno de los supuestos moderno – occidentales que es la idea que la naturaleza está al servicio de lo humanos.

Sin embargo, en la primera reunión de autores de la Evaluación, en la cual entre otras cosas se presentaron tanto la plataforma como el procedimiento de la evaluación y sus objetivos, se identificaron y conformaron también los diferentes capítulos, entre los cuales uno, gracias a la insistencia por parte de una integrante de la RMIB-LAC y reconociendo la especificidad de Colombia como nación (bio-)culturalmente diversa, iba a abordar el tema de los conocimientos tradicionales⁹. Ciertamente la oportunidad de poder participar en este espacio que reunía a los “expertos” en temas de biodiversidad a nivel nacional, de diferentes *sistemas de conocimiento* o de diferentes disciplinas – biólogos sobre todo – e inicialmente una representante de comunidades locales, fue clave para entender las dinámicas y lógicas propias de los espacios en los cuales se manejan, producen y negocian significados de biodiversidad, y también sentir los mecanismos de exclusión/inclusión parcial que siguen operando en términos de la representación y participación del Otro o la Otra.

Como cada tesis, esta también tiene su historia particular y su enfoque y preocupación principales se fueron configurando según venía avanzando en la investigación. Mientras que al inicio el tema de la participación política de las mujeres indígenas formaba el principal interés de la investigación, así como los procesos que posibilitaron dicha participación y los impactos que ésta tenía en las relaciones de género dentro de las comunidades, este enfoque fue cambiando en la medida en que algo en las entrevistas con las mujeres de la RMIB me empezó a llamar la atención. A lo largo de la investigación

⁹En los primeros borradores del capítulo quedó efectivamente el término “conocimiento tradicional” que después tuvo que ser reemplazado por la terminología oficial de IPBES que propone el concepto de “conocimientos indígenas y locales”, cuyos dificultades ya he mencionado arriba.

pude realizar diez (10) entrevistas o conversaciones a profundidad con integrantes de la RMIB de Colombia y otros países, así como con otras lideresas indígenas que trabajan en el tema de la biodiversidad:

- Karmen Ramírez (Colombia/Suiza, RMIB, por Skype), 15.09.2014
- María Clemencia Herrera (Colombia, RMIB, MUTESA, Bogotá), 19.11.2014
- Florina López (Panamá, coordinadora de la RMIB, por Skype), 25.02.2015
- Alba Alicia Rosero (Colombia, RMIB, Cumbal), 07.03.2015
- Edith Bastidas (Colombia, punto focal RMIB, Ipiales), 17.03.2015
- Fany Kuiru (Colombia, MUTESA, Bogotá), 07.10.2015
- Evelin Acosta (Colombia, RMIB, Fuerza de Mujeres Wayuu, RMIB, por Skype), 12.08.2015
- Ati Quigua (Bogotá), 13.07.2016
- Yolanda Terán (Ecuador, por Skype), 15.05.2018
- Alba Alicia Rosero (Colombia, RMIB, por teléfono), 26.08.2020

Estas entrevistas y conversaciones se llevaron a cabo según las circunstancias y retos que implica una investigación que aborda múltiples mundos y también escalas – territorios concretos, lugares y espacios virtuales y espacios internacionales, lo permitían. Lo que siguiendo a Marcus (2001) podría denominarse una etnografía multisituada – o por lo menos un *trabajo de campo multisituado* – que implicó entrevistas por Skype (y sus intentos fallidos) y desplazamientos – a lugares donde podía llegar fácil caminando – como lo era la Casa Cultural Mujer Tejer y Saberes en Bogotá y donde el viaje a territorio Uitoto empezó a través de los relatos de las mujeres y las múltiples historias que cuenta la comida – o a territorios más lejanos como lo era el territorio de los Pastos en Nariño. Así mismo, gracias a los avances tecnológicos que cada vez facilitan más el trabajo de las organizaciones y redes internacionales, también las redes sociales constituyeron un espacio de trabajo de campo a través del cual pude acompañar virtualmente talleres y reuniones de la RMIB-LAC.

El trabajo de campo que se puede llamar “presencial” se llevó a cabo entre 2014 y 2019, periodo en el cual realicé la mayoría de las entrevistas, en el departamento de Nariño y en Bogotá. Empecé a acercarme a la integrantes de la RMIB-LAC en la casa cultural

Mutesa, conformada y dirigida por mujeres Uitoto de La Chorrera ubicada en el departamento del Amazonas. La casa que representaba un espacio cultural y de refugio para mujeres indígenas migrantes y desplazadas fue un lugar de encuentro con un mundo indígena que desconocía y al cual me acerqué en un primer momento a través de la comida que ofrecían las mujeres de la casa en las ferias gastronómicas amazónicas. Aparte de las entrevistas que se realizaron con las dos directoras de la Casa Clemencia Herrera y Fany Kuiru, acompañaba las ferias gastronómicas y los talleres interculturales que se ofrecían con regularidad en la casa.

Por otro lado, pude, a partir de mi primer viaje a Nariño en marzo de 2016, establecer vínculos con varias mujeres del pueblo de los Pastos en los resguardos de Panán, Gran Cumbal e Ipiales que se han venido tejiendo a través de entrevistas, encuentros, talleres y participación conjunta en procesos como la Evaluación de Biodiversidad en el marco de IPBES. Durante la primera estadía en el Resguardo de Panán en marzo de 2016 realicé las primeras entrevistas con integrantes de la RMIB-LAC: con Edith Bastidas, punto focal de la red, en Ipiales, y con Alba Alicia Rosero del Resguardo Gran Cumbal que en ese momento se encontraba trabajando en Potosí. Después de un primer encuentro tímido en el 2016, nos volvimos a encontrar más adelante en el espacio de IPBES y luego me invitó a dictar un taller en conjunto con Zonia Puenayán, una compañera del Resguardo de Panán en el cual se abordó el tema de la biodiversidad en relación con el género con la “Asociación de Mujeres Productoras de Cuyes”.

Zonia Puenayán, geógrafa egresada de la Universidad Nacional de Colombia, había sido mi primer contacto en el Resguardo de Panán y durante la primera visita me quedé en la casa de su madre, Doña Marina quien me acogió con mucho cariño. Con ella aprendí sobre la relación con el territorio desde una perspectiva de mujer Pasto, conocí los deliciosos sabores de los platos tradicionales del sur como las sopas que reflejan la agrobiodiversidad en forma de diferentes variedades de tubérculos, y platos especiales como el cuy asado con habas y papa. La acompañé en sus actividades diarias en la huerta, con los animales, en la cocina y en el tejido; con ella caminamos, conversamos y cocinamos. También compartimos con Zonia quien me ayudó a conocer y conversar con otras mujeres del resguardo, como, por ejemplo, Doña Narcisa quien me habló del mundo de los espíritus y duendes que habitan el territorio Pasto.

Sin embargo, no solamente fue la observación participante y las entrevistas en el marco del trabajo de campo en el territorio como tal que aportaron a los resultados de este trabajo; también se sumaron, alimentaron y nutrieron esta investigación la participación en eventos diversos, entre estos el Encuentro de Mujeres Indígenas y Cambio Climático en territorio Embera en el sur de Antioquia, organizado por Censat – Agua Viva en abril del 2017, el compartir y el dialogo con amigas indígenas de diferentes pueblos de Colombia a lo largo de los años, la participación en el Encuentro sobre Yervas y en la Evaluación Nacional de Biodiversidad en el marco IPBES, así como una visita corta en el territorio Pasto en marzo del 2019 en cuyo marco se realizó un taller con la Asociación de Mujeres criadoras de Cuyes en el Resguardo de Panán, en conjunto con las geógrafas Pasto Zonia Puenayán y Alba Alicia Rosero con las cuales hemos venido construyendo una amistad.

Las entrevistas que se realizaron en el marco del trabajo de campo fueron de carácter cualitativo y semiestructuradas, aunque algunas conversaciones se dieron también de manera más libre en el marco de una observación participante. Así mismo, las entrevistas y conversaciones se adaptaron a las circunstancias de los encuentros: algunas de las conversaciones tuvieron lugar en la penumbra al lado del fogón, alimentadas tanto por el calor de la brasa como el tinto, en la huerta entre acelgas y gallinas o caminando entre los muchos verdes diversos del territorio y nunca fueron grabadas, sino anotadas después, según recordaba. Otras entrevistas se acordaron por correo, se cumplieron juiciosamente siguiendo las preguntas semi- preestablecidas, siempre pendientes del contexto; a veces surgía una sensación de confianza y se llegó a establecer un diálogo y quedaron hasta 10 páginas transcritas, producto de una entrevista de tres horas. Las entrevistas luego de ser transcritas se revisaron y se fueron identificando unas categorías para el análisis en relación con la biodiversidad, la espiritualidad, los conocimientos propios, la alimentación, la “Madre Tierra”, la participación política, las relaciones de género, la violencia ambiental, el territorio y la identidad. La información recopilada bajo estas categorías constituyó no solamente los insumos para los temas abordados en los diferentes capítulos, sino también ayudó a estructurar el trabajo como tal e identificar la necesidad de profundizar sobre algunos aspectos que salieron en las entrevistas, como el tema espiritual y ontológico.

En todos los encuentros, conversaciones y entrevistas hubo desde el inicio algo que, como

lo mencioné antes, me llamó la atención en tanto no era capaz de entenderlo del todo. Para decirlo con las palabras de Marisol de la Cadena: algo que excedía la realidad como a mí me la habían enseñado, cuando las mujeres me compartían sus visiones alrededor de la biodiversidad. Había algo *más* en estas ideas, lo que desde una visión “occidental”¹⁰ – moderna probablemente se denominaría “creencia” o “superstición”, algo que no se podía explicar en términos científicos. Aplicarle estos conceptos a lo que nombraban las mujeres en las entrevistas hubiera sido sin duda una salida fácil, sin embargo, formaban una parte fundamental de lo que ellas expresaban era la biodiversidad y se encontraban de manera directa relacionadas con sus conocimientos en el tema de la “biodiversidad”; por lo tanto, era imposible pasar por alto de estas afirmaciones. Fue a partir de ahí que la búsqueda por entender ese “exceso” de la realidad (moderna) se volvió parte de esta investigación, aunque más que entender, la cuestión consistía en cómo abordar estos aspectos que difícilmente caben en una realidad determinada por la razón y una separación estricta de lo humano y lo no humano.

Sin embargo, más interesante que el reto de cómo iba a abordar yo en mi tesis las realidades de estos mundos, me parecía urgente la pregunta por cómo las mujeres – o los pueblos indígenas en general – posicionaban sus conocimientos en relación con lo que excede la realidad occidental-moderna, sobre todo en unos escenarios donde prevalece la rigurosidad científica, y entendiendo que, sin este *contexto*, los conocimientos pierden su sentido. Miré entonces las declaraciones de la RMIB y revisé documentos publicados por autores/as indígenas en búsqueda de indicios sobre ese algo que haría que los conocimientos indígenas o *tradicionales* tuvieran contexto y fueran reconocidos en sus propios términos. Esta tarea luego me llevó a revisar las propuestas para tender puentes entre los diferentes sistemas de conocimiento – principalmente la ciencia occidental y los conocimientos indígenas y locales en el marco de la plataforma IPBES. Sin embargo, aquí fue clave la participación en la Evaluación Nacional sobre Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos para comprobar que las propuestas teóricas no necesariamente se aplican en los espacios de construcción de conocimiento, y menos cuando aún no hay herramientas para hacerlo.

¹⁰Pongo la palabra “occidental” entre comillas ya que es difícil seguir trazando las “líneas divisorias de la modernidad” de una manera estricta, o más bien, en términos de Latour (2007), nunca ha existido esa separación estricta entre naturaleza/no humano y cultura/lo humano como lo asume la Modernidad. Planteo que es urgente construir más allá de estas líneas divisorias sin perder de vista los efectos que esta separación implican todavía.

Espero en este trabajo compartir lo que aprendí en el proceso investigativo sin pretender hablar por las mujeres que me compartieron sus conocimientos, vivencias y experiencias como defensoras de sus conocimientos tradicionales, guardianas de la biodiversidad y de la vida. De esta manera espero hacer un aporte al debate y las propuestas de co-construcción de conocimiento que se han venido adelantando en los diferentes espacios relacionados con la biodiversidad. Para este fin, considero que es esencial poner central los aspectos inconmensurables de los sistemas de conocimiento para poder reconocer la diferencia ontológica inherente a las diferentes conceptualizaciones de biodiversidad que, sin duda, están conectadas, más sin embargo nos hablan de los elementos distintos que constituyen cada mundo. Este ejercicio implica escuchar, desaprender y volver a aprender desde un punto de vista diferente; replantearnos nuestra visión del mundo, de la naturaleza y nuestra relación con la biodiversidad.

1.4. Estructura del trabajo

De acuerdo con lo planteado, siguiendo este primer capítulo introductorio, en el segundo capítulo se expone el marco teórico sobre el cual se sostiene la investigación. Se plantea como un tejido entre diferentes perspectivas teóricas que se complementan, siempre desde una mirada desde el Sur, para visibilizar la multiplicidad de las ontologías y mundos. En este marco, se entreteje la Ontología Política con la perspectiva de género desde la Ecología Política Feminista; el Programa de Investigación sobre Modernidad/Colonial (MC) aporta una perspectiva decolonial y geopolítica que aterriza el análisis de las redes propuesto por la teoría del Actor-Red en el marco de la colonialidad del poder.

El tercer capítulo se dedica a explorar las dinámicas históricas de la red científica que se estableció en el siglo XVIII a partir de las exploraciones botánicas y que coincide con la emergencia de la ciencia moderna. Se analizará cómo la distinción entre el conocimiento imperial y el conocimiento local iba acompañada con unos imaginarios que ubicaban al indígena como parte o cercano a la naturaleza, sin la capacidad de crear conocimiento abstracto, mientras que la ciencia como conocimiento universal representaba progreso y civilización. En este contexto, se abordan también las imágenes que viajeros europeos como Alexander von Humboldt construyeron del “nuevo continente” como un lugar de una naturaleza primigenia donde, de acuerdo con la idea del determinismo ambiental, no

se producía conocimiento. En una segunda parte del capítulo se analiza la red de producción de biodiversidad actual, identificando continuidades y cambios respecto a los conocimientos indígenas y locales. Así mismo, se aborda la pregunta por la presencia y participación de las mujeres indígenas tanto en la red histórica como en la red de biodiversidad actual.

El cuarto capítulo explora las conceptualizaciones propias de las mujeres indígenas frente a la biodiversidad y se abordan los múltiples vínculos que las conectan con el territorio, que, desde una perspectiva indígena, no se puede separar de la biodiversidad. Aquí se parte de los territorios habitados por los pueblos de las integrantes de la RMIB-LAC: el territorio de los Hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce en el Amazonas, el Nudo de la Wuaka del pueblo de los Pastos y Wounmainkat, territorio del pueblo Wayuu. En este sentido se hace énfasis en la importancia del territorio como la base para la pervivencia de los pueblos, en donde la biodiversidad es un elemento clave para asegurar la soberanía alimentaria y asegurar el ejercicio de otras prácticas culturales de los pueblos indígenas. Así mismo, se presentan las organizaciones que forman parte de la RMIB-LAC en Colombia, partiendo de la relación que se teje desde cada una con la biodiversidad y los procesos relacionados con la red.

El quinto capítulo se dedica a la participación de las mujeres indígenas en los escenarios ambientales de las Naciones Unidas donde las integrantes de la RMIB han venido haciendo incidencia política, analizando los posicionamientos propios e imaginarios que permitieron la llegada de los pueblos indígenas y específicamente las mujeres indígenas, a estos espacios. Así mismo, se abordan las tensiones e implicaciones que tienen los posicionamientos como “nativas ecológicas” para la participación en estos contextos. Luego se presenta la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (RMIB) como una red transnacional conformada por mujeres indígenas de todo el mundo, que surge frente a la ausencia de mujeres en los espacios relacionados con el CDB. En este marco, se aborda la red como un espacio de trabajo propio donde las integrantes comparten experiencias y posicionan sus demandas y planteamientos desde una identidad compartida como mujeres indígenas. A partir de ahí se analiza el trabajo que se ha venido adelantando por parte de la red y los retos que enfrenta en la actualidad.

Luego, el sexto capítulo aporta conceptualizaciones y definiciones del conocimiento

tradicional o los conocimientos indígenas y locales, en relación con la ciencia occidental que, en muchas ocasiones, todavía se presenta en términos opuestos, dicotómicos. Partiendo de la pregunta por la persistente jerarquización entre los sistemas de conocimiento científico y locales, se analiza el papel de la ciencia como constitutivo de la modernidad que se basa en dos grandes divisiones como lo propone Latour (2007): la primera entre cultura y naturaleza y la segunda, entre los que saben distinguir entre naturaleza y cultura, y los que no, ubicando el privilegio de producir ciencia únicamente entre los primeros. Así mismo, partiendo de un debate que se dio a principios del 2020 en Colombia alrededor del conocimiento tradicional, se analiza cómo la producción de conocimiento está atravesada tanto por el género, la etnicidad y el lugar, lo cual define quien puede producir qué tipo de conocimiento desde qué lugar.

Basado en lo desarrollado en el capítulo anterior, el séptimo capítulo se dedica al abordaje de los conocimientos indígenas y locales en el marco de la plataforma IPBES, rescatando las definiciones y las propuestas que varios/as autores/as han hecho en este contexto para “tender puentes” entre los diferentes sistemas de conocimiento en los escenarios relacionados con la plataforma. En este contexto se presenta un análisis de la experiencia de participación en la Evaluación Nacional de Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos en Colombia, indicando las limitaciones para una participación equitativa desde los diferentes sistemas de conocimiento. Frente al limitado alcance de las propuestas discutidas hasta el momento, se revisan propuestas para la co-producción de conocimiento también fuera del marco científico de IPBES, rescatando experiencias y elementos clave para este ejercicio desde una perspectiva indígena, indicando la necesidad no solamente de una descolonización del conocimiento sino también de los territorios donde estos se generan. En este sentido se considera de gran importancia dar lugar a las posibles tensiones, conflictos e inconmensurabilidades entre los sistemas de conocimiento ya que esto permite reconocer el contexto ontológico de cada conocimiento e impide que los conocimientos indígenas se vean como fácilmente subsumibles en el marco científico occidental.

Para finalizar, en el capítulo 8 se presenta un resumen de lo desarrollado a lo largo del trabajo, presentando los principales hallazgos en relación con las preguntas que se plantearon para la investigación.

Capítulo 2. Marco teórico

Este trabajo se basa, fundamentalmente en un tejido de cuatro propuestas teóricas que se complementan y sostienen en su conjunto el análisis que se ha realizado en este trabajo y me han acompañado en el proceso investigativo. Estas propuestas son la Ontología Política, la Ecología Política Feminista, la Teoría del Actor-Red y las propuestas del Programa de investigación sobre Modernidad-Colonialidad. De estas propuestas teóricas, la Ontología Política y el Programa sobre Modernidad/Colonialidad se pueden ubicar como propuestas que nacen en el contexto latinoamericano y hablan desde ese lugar geopolítico, aunque varios/as de sus teóricos/as se encuentran en instituciones académicas estadounidenses. Mientras que la Teoría del Actor-Red tiene sus orígenes en los estudios críticos sobre Ciencia y Tecnología (STS), varias de sus propuestas han servido de insumo para la ontología política. Por último, la Ecología Política Feminista nace a partir de varios debates que vinculaban el tema de género y ambiente a nivel internacional, entre estos el ecofeminismo, y más recientemente, se ha venido nutriendo de propuestas decoloniales y de mujeres indígenas desde América Latina. Como lo planteo arriba, estas propuestas teóricas se complementan y como tejido sostienen la argumentación de este trabajo.

2.1. La Ontología Política: mundos relacionales y el *pluriverso*

La Ontología Política representa, según Blaser (2009), una propuesta que implica al mismo tiempo una sensibilidad política, la visibilización de una problemática, así como una modalidad de análisis crítico. Nos permite hacer la pregunta por lo que vemos y reconocer que aparte de nuestra realidad puede haber otras, parcialmente conectadas con la nuestra, es decir, nos permite abrir nuestra mirada hacia la multiplicidad de mundos. Me gustaría empezar con una reflexión de este autor respecto a los conocimientos tradicionales y la forma en que los teóricos se han acercado a los conocimientos indígenas y locales (ILK por sus siglas en inglés) y el conocimientos ecológicos tradicionales (TEK) y de esta forma, aterrizar la propuesta teórica de una vez con el tema de este trabajo. Blaser (2013) plantea que generalmente se busca acercarse al conocimiento ecológico tradicional desde una pregunta epistemológica, es decir la forma en que una comunidad indígena conoce el mundo, seguido por la pregunta cómo se puede relacionar esta forma de conocer con otras, en particular el conocimiento científico, si son igualmente válidos

y cómo se pueden integrar. Siguiendo a Blaser, estas discusiones terminan afirmando o negando la suposición que todos somos “igualmente culturales” o en otras palabras que todos tenemos perspectivas válidas sobre el mundo que podemos denominar conocimiento. Lo que según Blaser no está en juego es el mundo al que se quiere conocer, no se plantea la pregunta ontológica por lo que existe (Blaser, 2013, p. 19), sino que se asume una realidad sobre la cual hay diferentes visiones.

Ahora bien, ¿por qué es importante conocer y sobre todo reconocer el mundo o los diferentes mundos que están en juego? Siguiendo la argumentación de Blaser, aunque se plantea que las perspectivas culturales son igualmente válidas, resulta que hay unas que lo son más que otras. En últimas, así argumenta, quien determina qué es válido o no, es la ciencia, porque es capaz de llegar a afirmaciones universales, de hacer abstracciones y presentar resultados comprobables. Aunque el conocimiento tradicional se reconoce como importante en los escenarios relacionados con el CDB, y últimamente sobre todo en el marco de IPBES, su alcance se plantea dentro de lo local, precisamente, así la argumentación, porque muchos sistemas de conocimiento locales no cuentan con sistemas de clasificación aplicables de manera universal, son inconmensurables o simplemente hay resistencias frente a perspectivas universales respecto a las relaciones entre lo humano y lo no humano (Díaz et al., 2018).

¿Qué pasa, por ejemplo, con los espíritus y el territorio como una entidad sensible en el marco del conocimiento tradicional? En este caso, a pesar de que esta perspectiva sea “culturalmente válida”, la ciencia occidental decidiría que se trata de creencias ya que el mundo natural no tiene agencia. Aquí entra en juego la propuesta de la ontología política como una apuesta crítica para tomar en serio la existencia de otros mundos que en últimas constituyen un pluriverso. En otras palabras, la ontología política no asume la existencia de “una realidad allí afuera” sino una multiplicidad de realidades o mundos que están *parcialmente conectadas* (Blaser, 2013). Como plantea Escobar (2014):

“La ontología política busca entender el hecho de que todo conjunto de prácticas enactúa un mundo, aun en los campos de la ciencia y la tecnología; los cuales se presuponen neutrales y libres de valores, además de universales. Una pregunta fundamental para la ontología política es entonces: qué tipo de mundos se enactúan a través de qué conjunto de prácticas, y con qué consecuencias para cuáles grupos

particulares de humanos y no-humanos.” (Escobar, 2014, p. 13)

Blaser (2009, 2013), resalta tres registros que constituyen una *ontología*, siendo el primero las premisas sobre lo que existe en un mundo y las condiciones de su existencia, así como las relaciones en que está sumergido. Si pensamos en la biodiversidad desde una mirada de la *ontología moderna occidental*, encontramos una “naturaleza ahí afuera” separada del mundo humano y fragmentada en términos de recursos y servicios que están destinados al uso y manejo por los humanos. En cambio, en una ontología relacional, el territorio puede albergar una variedad de entidades y seres no humanos que igual entran en el concepto de biodiversidad y las relaciones que se mantienen con ellas se pueden percibir en términos de reciprocidad, sin una separación (estricta y) jerárquica entre lo humano y lo no humano.

En un segundo registro quedan las practicas a través de las cuales se enactúa la ontología, considerando que ésta no precede las prácticas que involucran seres humanos y no humanos, sino que toma forma por medio de estas interacciones. En relación con la biodiversidad podemos pensar en las practicas relacionadas con las semillas y las plantas que requieren un determinado cuidado para guardar, sembrar y cultivarlas, ya que ellas van a responder frente a estas prácticas. Otro ejemplo serían las prácticas que menciona Puenayán (2013) en su texto sobre los efectos y estrategias de adaptación frente al cambio climático en el resguardo de Panán, donde los impactos se consideran una reacción de la Madre Tierra frente al daño que le están haciendo y se busca entonces armonizar la relación a través de plantas.

Finalmente, en un tercer registro Blaser ubica las narraciones e historias en las cuales se manifiestan las ontologías; es aquí donde se conectan las prácticas con los mitos que ofrecen información sobre lo que puede existir en una ontología. En el caso del resguardo de Panán podemos encontrar diferentes historias y narraciones sobre presencias de seres no humanos, que habitan el territorio (Puenayán 2013), a los que se refiere Edith Bastidas (Entrevista, 2015) cuando habla de los espíritus que también forman parte de la biodiversidad. Así mismo, las afirmaciones acerca de las respuestas del territorio a los comportamientos humanos forman parte de este registro ya que nos ofrecen información acerca de la existencia de entidades no humanos, su carácter y características. Aquí se puede mencionar el caso de la implementación del Proyecto Geotérmico Binacional

Tufiño-Chiles-Cerro Negro, en cuyo marco el volcán Chiles expresó su inconformidad con el proyecto a través de varios temblores.

Como vimos, la pregunta por la ontología implica necesariamente la pregunta por lo que existe, o las entidades que existen en un determinado mundo y, relacionado con esto, las prácticas que lo enactúan o constituyen. Siguiendo a Escobar, las premisas sobre lo que existe también determinan las prácticas que involucran lo que existe (Escobar, 2014). Para nuestro caso de la biodiversidad podríamos distinguir entre la ontología moderna “dualista” que se caracteriza por una separación estricta entre lo humano y lo no humano. Como consecuencia, lo no humano se considera “al servicio de los humanos” y se ve convertido en recursos naturales o servicios ecosistémicos que pueden ser aprovechados. Un ejemplo es el marco conceptual de la plataforma IPBES o el mismo CDB.

En otros mundos, u ontologías relacionales esta separación entre lo humano no necesariamente tiene que ser estricta. En el territorio de los Pastos, dentro del campo de lo no humano pueden existir entidades sensibles como el mismo territorio, la tierra o los volcanes que tienen agencia propia. Estas premisas luego implican unas prácticas específicas de cuidado que no solamente están relacionadas con las entidades no humanas sino también están atravesadas por el género como plantea Ulloa (2016):

Los pueblos indígenas tienen una relación con lo no-humano, incluido el territorio como ser vivo, de acuerdo con las concepciones y categorías relacionadas con lo femenino y lo masculino. Entre los pueblos indígenas estas relaciones con los territorios y lo no-humano parten de las prácticas tanto de las mujeres como de los hombres, y de sus ontologías y epistemologías. Dichas relaciones de acuerdo con el género establecen las maneras de uso, acceso, control, toma de decisiones y derechos en torno a procesos territoriales o a prácticas relacionadas, por ejemplo, con la agricultura o la variabilidad climática (Ulloa, 2016, p. 127).

Dentro de estos mundos relacionales, mujeres y hombres asumen diferentes prácticas y responsabilidades. Retomando el ejemplo de la biodiversidad, a las mujeres les corresponde un papel central como educadoras y transmisoras de conocimientos (Entrevista con Edith Bastidas 2015), siendo ellas las que realizan las actividades que dependen de la Madre Tierra como lo es recoger el pasto para los cuyes, saber los tiempos

de siembra de las plantas, especialmente de las plantas medicinales y las hortalizas. El género se puede entender, por lo tanto, un principio que estructura las relaciones y las prácticas con la biodiversidad, concediéndoles un papel central a las mujeres que luego se refleja en los posicionamientos de la RMIB en los escenarios internacionales.

Como vimos, en el contexto de este trabajo, la ontología política nos invita a mirar más allá de una racionalidad científica-moderna que caracteriza las concepciones de biodiversidad en los espacios transnacionales relacionados con el tema y al mismo tiempo y representa una herramienta para mirar las realidades de otros mundos donde no existe una división entre cultura y naturaleza y donde la agencia no se reduce a los actores humanos; sin embargo, como las relaciones y prácticas relacionadas con la biodiversidad están atravesadas por el género, es necesario nutrir este análisis en los territorios desde esta perspectiva que no ha sido abordada como tal desde la ontología política.

2.2. La relación entre mujeres indígenas y ambiente: aproximaciones teóricas

La consideración del rol de las mujeres en relación con la conservación de la biodiversidad se venía abordando desde los años 1980 en el contexto de las políticas de desarrollo (Braidotti, 2004). Desde la corriente “Mujer, Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable (WED, por sus siglas en inglés) se planteaba la necesidad de abordar el rol de las mujeres como gestoras de los recursos naturales y profundizar en su papel en la conservación de la biodiversidad en el CDB. En la medida en que los conocimientos tradicionales empezaron a ser considerados importantes para enfrentar la crisis ecológica, también se empezó a hacer énfasis en el hecho de que los sistemas de conocimiento indígenas estaban atravesados por el género, ya que a mujeres y hombres les corresponden diferentes responsabilidades y áreas de trabajo (Fernández 1994, Huenchan 2001). Como resultado de esta experiencia diferenciada se planteó que las mujeres no tenían solamente el derecho de participar en la toma de decisiones, sino que también podían aportar desde sus conocimientos específicos (Fernández 1994). Curiosamente, en el CDB no se menciona directamente a las mujeres indígenas: el convenio hace mención del papel de las mujeres en la conservación de la biodiversidad en general y el artículo 8 (j) reconoce la estrecha relación de los pueblos indígenas con la biodiversidad; sin embargo, las mujeres indígenas quedan invisibilizadas.

Por lo general, en los discursos sobre género y ambiente se aborda la relación entre mujeres y naturaleza desde la división sexual de trabajo, como producto de las relaciones sociales patriarcales en las cuales a las mujeres les corresponde un lugar en la reproducción y el cuidado, lo cual implica un contacto más cercano con lo ambiental. Por otro lado, también existen planteamientos por parte del ecofeminismo que asumen una relación más espiritual y esencialista entre las mujeres y la naturaleza. Desde la Ecología Política Feminista (Rocheleau et al., 2006) se ha planteado la necesidad de analizar las relaciones con lo no humano desde un enfoque interseccional, que considera no solamente el género como “una variable crítica” que determina la interacción con el “medio ambiente”, sino que el acceso a los “recursos” también está determinado por otros factores como la raza, la etnicidad y el lugar:

La ecología política feminista considera el género como una variable crítica que conforma el acceso a los recursos, y su control, al interactuar con la clase, la casta, la raza, la cultura y la etnicidad para, así, dar forma a procesos de cambio ecológico, a la lucha de los hombres y las mujeres para sostener formas de subsistencia ecológicamente viables y a las expectativas que cualquier comunidad tiene de un “desarrollo sustentable” (Rocheleau et al., 1996, p. 345).

De esta manera, la Ecología Política Feminista brinda herramientas para analizar “el conocimiento dependiente del género”, “los derechos y responsabilidades ambientales dependientes del género” así como “la política ambiental y el activismo de base estructurados con base en el género”. Sin embargo, considero importante no solamente analizar la relación con lo no humano desde un enfoque interseccional, sino también entender el género como una categoría construida como universal pero que adquiere características específicas en determinados territorios. En este sentido debemos ser cuidadosos al momento de analizar tanto las relaciones que se establecen entre lo humano y lo no humano como entre hombres mujeres ya que no todas las relaciones de género siguen lógicas occidentales.¹¹

Como se ha planteado en los comunicados de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (RMIB) debemos entender “el género” como un concepto externo a las

¹¹Véase por ejemplo el artículo de Trott (2006): The gender of the bear, en el cual describe las posibilidades en el pueblo Inuit de transitar entre los géneros.

cosmovisiones indígenas: “Dentro de las lenguas indígenas no existe un término para género, pero si tenemos claros nuestros roles como hombres y mujeres quienes siguiendo los principios de nuestras epistemologías y cosmovisiones nos completamos y procuramos trabajar juntos” (RMIB-LAC, 2014). Aquí entran en juego otros conceptos como el de la complementariedad o la dualidad como principios que rigen la convivencia de muchos pueblos indígenas tanto en el contexto humano como no humano.

Desde el feminismo descolonial se ha cuestionado la categoría de género como el eje principal que organiza todas las sociedades. Basándose en el trabajo de Oyèronké Oyěwùmí (1997, 2017), María Lugones (2008) propone que debemos entender el género en su expresión binaria y jerárquica como una imposición colonial que aplicaba para hombres y mujeres europeos más no a la población indígena y afrodescendiente. La autora plantea que anterior a la colonización no existía una organización de la sociedad en términos jerárquicos de género, sino que las mujeres también ocupaban puestos de poder y que se reconocían de manera positiva otros géneros y sexualidades diferentes a la heteronormatividad. Otras autoras como Rita Segato cuestionan estos planteamientos afirmando que sí existían diferencias en términos de género, pero que estos se encontraban menos marcadas; Segato sugiere la existencia de un “patriarcado de baja intensidad” que luego fue reemplazado por un *patriarcado moderno/occidental* (Segato, 2011).

Desde la perspectiva indígena del feminismo comunitario, autoras como Lorena Cabnal y Julieta Paredes plantean que anterior a la colonización ya existía un patriarcado ancestral que “configuró roles, usos y costumbres, principios y valores (Cabnal, 2010, p.14) que luego fue reforzado con la imposición de un patriarcado occidental, a lo que ellas se refieren como “entronque patriarcal” (Paredes, 2012; Cabnal, 2010). Más allá de la controversia si sí o no existía el género como distinción social jerárquica anterior a la colonización, me parece importante rescatar estas críticas y cuestionamientos para visibilizar la despreocupación con la que asumimos estos conceptos como universales y aplicables en todos los contextos. Sugiero que estos planteamientos nos sirven para el propósito de mirar de manera cuidadosa las formas de entender el “género” en los territorios y también en su relación con lo no humano, ya que debemos asumir que antes de la “conquista” tampoco existía una división marcada entre lo humano y lo no humano.

Como plantea Catherine Walsh (2015), la llegada de los europeos marcó un cambio violento no solamente en las relaciones entre hombres y mujeres, sino también en el tejido *social* entre los demás seres vivos que forman parte del territorio. La autora afirma que es el sistema binario que se impone con la conquista el que interrumpe la relación histórica, ancestral, material y cosmológica entre humanos, animales, plantas y la tierra, así como entre vivos y muertos para así justificar la intervención humana y el control, dominación y apropiación de la naturaleza (Walsh, 2015). Para Walsh, la imposición del género como un sistema binario jerárquico coincide con la ruptura de las relaciones con la naturaleza, separando y jerarquizando lo humano sobre lo no humano.

En este orden de ideas, podemos asumir el género en su expresión jerárquica y binaria y la oposición entre naturaleza y cultura como conceptos/categorías que fueron impuestos de manera simultánea con la colonización, lo cual implicó una jerarquización de lo humano por encima de lo no humano términos de género como afirma Ulloa (2016):

“En estos contextos, argumento que las relaciones desiguales de género se instauraron desde los procesos de modernidad/colonialidad a partir de las dualidades naturaleza/cultura, hombre/mujer. Así, la naturaleza se feminiza y se asocia con nociones de valorización o desvalorización en contextos específicos, lo cual genera mayores desigualdades sociales para las mujeres” (Ulloa, 2016, p. 216).

Me parece clave rescatar la simultaneidad de estos procesos ya que esto sigue teniendo un impacto en el lugar desde el cual se posicionan los conocimientos ancestrales desde las mujeres indígenas en la red de biodiversidad: Al mismo tiempo que se instauraron las relaciones de género jerárquicas y binarias se promovió también la ruptura de la relación que se mantenía con lo no humano, generando una separación entre “cultura” y “naturaleza”, en la cual esta última se feminizaba y empezó a ocupar un lugar subordinado frente a la cultura, como un territorio virgen a la disposición de los colonizadores y exploradores europeos para sacar sus “recursos”. Es en este contexto que necesitamos entender la discusión y las contradicciones entre los discursos que posibilitaron la presencia de las mujeres indígenas como “nativas ecológicas” en los escenarios internacionales, por un lado, y las relaciones de entrelazamiento entre género y lo humano y lo no humano en los territorios por el otro. Las formas en cómo el género o las relaciones de mujeres y hombres se encuentran entretrejidas con el territorio o la biodiversidad son

tan diversas como los mismos territorios y culturas, como lo destaca la RMIB-LAC en su Declaración sobre el Plan de Género del CDB:

[..] para el caso de las mujeres indígenas, cada cultura ha desarrollado formas de relación de género, y su relación con la biodiversidad, estas formas de enfoque, de pensamiento debe ser analizada en un análisis crítico, sobre la situación de la mujer indígena en relación a la biodiversidad, porque las políticas de extracción que afectan los territorios de los pueblos indígenas, afecta de manera directa a las mujeres indígenas, porque somos las mujeres indígenas que sufrimos una violencia de contaminación (RMIB-LAC, 2014)¹².

Estas realidades que podemos entender como *ontologías relaciones* (Escobar 2014), requieren un análisis más allá de los conceptos occidentales planteados frente a la biodiversidad y el género. Como afirman Blaser y De la Cadena (2018) en su libro “Un mundo de muchos mundos” basándose en el capítulo de Marylin Strathern del mismo libro, “los conceptos que usamos para pensar los conceptos importan”, ya que “los conocimientos son prácticas que 'configuran el mundo' y por lo tanto tienden a crear los mundos que conocen¹³ (Blaser y de la Cadena, 2018, p. 6). ¿Cómo abordar entonces estos mundos cuando los conceptos que usamos pueden borrar e invisibilizar estas otras realidades, como sugieren estos autores? “Al surgir del mundo que crea el conocimiento moderno, sus conceptos y gramáticas tienen la capacidad de asimilar las practicas (y también los conceptos y gramáticas) que divergen de este”¹⁴ (Blaser y De la Cadena, 2018, p. 7). El reto consiste entonces en revisar estos conceptos, cuestionarlos y develarlos como unos conceptos *entre* otros, pensando en la posibilidad de un pluriverso, como lo plantea la Ontología Política.

¹²<http://reddemujeresindgenas.blogspot.com/2014/06/declaracion-sobre-el-trabajo-del-plan.html>, consultado el 10.09.2021.

¹³ Traducción de la autora. Cita original en inglés: Inasmuch as knowledges are world-making practices, they tend to make the worlds they know.

¹⁴ Traducción de la autora. Cita original en inglés: Emerging from the world modern knowledge makes, its concepts and grammars have the capacity to assimilate practices (and also concepts and grammars) that diverge from it.

2.3. La Teoría del Actor-Red

Para abordar la participación de la RMIB en los escenarios ambientales transnacionales me baso en la propuesta de Escobar (1998) de entender la biodiversidad como un discurso de reciente origen que fomenta una red, conformada por diversos sitios, lugares, actores y discursos que, de manera constante, negocian el significado de la biodiversidad (Escobar, 1998). Siguiendo la conceptualización de este autor, la red de la biodiversidad está conformada por diferentes actores cuya intervención en la misma siempre afecta a los demás actores: organizaciones internacionales como la ONU, ONGs del Norte y del Sur, científicos, prospectores, comunidades locales y movimientos sociales, por solo nombrar algunos. Con su propuesta Escobar se basa en la teoría del actor- red (Actor Network Theory, ANT) que surgió de los Estudios sobre Ciencia y Tecnología (Science and Technological Studies, STS) y que plantea la red en términos de cadenas de nodos que se caracterizan por parámetros, prácticas y actores heterogéneos. La intervención en la red toma lugar a través de modelos (por ejemplo, ecosistemas, estrategias de conversación), teorías (por ejemplo, del desarrollo, restauración), objetos (desde plantas y genes hasta diferentes tecnologías), actores (prospectores, taxonomistas, planeadores, expertos) y estrategias (manejo de recursos, derechos de propiedad intelectuales) (Escobar, 1998, p. 55).

Podemos imaginar la red de la biodiversidad en la actualidad como un “enorme apparatus institucional” (Escobar, 1998) que organiza de forma sistemática la producción de formas de conocimiento y tipos de poder, y los conecta a través de estrategias y programas concretos. Sin embargo, no todos los nodos están conectados de igual manera y tienen el mismo poder para incidir sobre las verdades que están circulando dentro de la misma red. Aquí la RMIB ha venido ocupando un lugar cada vez más visible, posicionando discursos propios acerca de la biodiversidad, construyendo conexiones con múltiples actores y haciendo uso de las estrategias disponibles dentro de la red.

Como se ha venido desarrollando, cuando hablamos de biodiversidad, aunque tengamos referentes “biológicos” concretos en mente, nos vemos inmersos en un campo donde constantemente se producen significados de esta biodiversidad. No estamos simplemente hablando de “variabilidad de organismos vivos” como lo define el CDB, sino de prácticas que “producen” o enactúan (en inglés: enact) la biodiversidad, las cuales dependiendo del

lugar crean *asociaciones* muy diversas de este concepto. Estamos presenciando procesos en las cuales las líneas divisorias de la modernidad entre naturaleza y cultura como lo plantea Latour (2007) se desdibujan, o simplemente no existen: la biodiversidad (lo supuestamente no humano, “ahí afuera”) se produce a través de *la cultura* (lo humano). No es la misma la biodiversidad que se produce en las revistas científicas como Science Direct o BioScience, Conservation Letters o Nature, a la que se enactúa en un resguardo indígena como el de Panán o Gran Cumbal; cuando estamos hablando de biodiversidad estamos hablando de asuntos ontológicos, de realidades o mundos múltiples (Mol, 2002; Law, 2011).

Para abordar el tema de la biodiversidad y la participación de las mujeres indígenas en esta red que produce constantemente determinadas nociones y formas de entender la biodiversidad (Escobar 1998), la propuesta de la Teoría del Actor-Red o la “sociología de las asociaciones” (Latour, 2005), nos puede brindar herramientas para entender las formas en cómo se producen y articulan los significados de biodiversidad en los diferentes niveles, sobre todo en el ámbito internacional, identificando los actores o *actantes* que interactúan en ella. Lo que me interesa de este ejercicio es rescatar las relaciones y las prácticas entre los actores que a su vez están conectados con determinados territorios y poder abordar la integralidad de estas relaciones ya que las nociones y conceptualizaciones de la biodiversidad muestran una tendencia a la fragmentación y una desterritorialización – tanto en la actualidad como en el siglo XVIII, cuando la red de la producción de biodiversidad empieza a formarse con la llegada de las expediciones botánicas al “Nuevo Mundo”.

Surgida en los años 1980 en el marco de los Estudios sobre Ciencia y Tecnología, ANT busca romper las líneas divisorias constituyentes de la modernidad (Latour, 2007) como los binarismos cultura – naturaleza, sujeto – objeto y lo humano – no-humano. Más que enfocarse en un ejercicio de explicar el por qué, ANT busca describir el cómo se enactúan o realizan redes de actores tanto humanos como no humanos, concediéndole agencia también a lo no humano. Los actores no preexisten a la relación que establecen entre ellos en la red sino se definen en la interacción y los efectos que tienen sobre los otros actores. Law (2007) define la Teoría del Actor-Red de la siguiente manera:

La teoría del actor red es una familia diversa de herramientas materiales – semióticas, sensibilidades y métodos de análisis que tratan todo en el mundo social y natural como un efecto, generado de manera continua, de las redes de relaciones dentro de las cuales están situadas. Asume que nada existe o tiene forma fuera de la promulgación de estas relaciones. Sus estudios exploran y caracterizan las redes y las *prácticas* que le subyacen. Como otros enfoques materiales – semióticos, la aproximación del actor – red describe la promulgación de las relaciones materiales y discursivas heterogéneas que producen y reorganizan todo tipo de actores incluyendo objetos, sujetos, seres humanos, máquinas, animales, “naturaleza”, ideas, organizaciones, desigualdades, escalas y dimensiones, y arreglos geográficos (Law 2007: 2)¹⁵.

Más que una teoría explicativa y con un amplio fundamento teórico, ANT se centra en estudios de caso, que después de los años 1990 se han visto diversificados y ampliados considerablemente, a lo que Law se refiere con “la diáspora de ANT” (Law, 2007). En este marco se ha hecho énfasis en la importancia de las prácticas en cuanto son constituyentes de la realidad, o más bien de realidades múltiples como plantea Mol (2002) en su estudio sobre las prácticas de diagnóstico y tratamiento de la arteriosclerosis, concluyendo que las prácticas en diferentes contextos generan una multiplicidad de realidades, en este caso de la “misma” enfermedad. Es así como los trabajos realizados en el marco de ANT nos abren la puerta para reconocer la multiplicidad de realidades u ontologías que están *parcialmente conectadas*. Me parece importante rescatar la centralidad de las prácticas que en un ejercicio performativo enactúan la realidad, o múltiples realidades que coexisten, pueden llegar a superponerse y también generar conflictos.

Es aquí donde la teoría del actor – red ofrece herramientas para entender las múltiples realidades de la biodiversidad, rompiendo con la idea de una modernidad única donde la

¹⁵Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Actor-network theory is a disparate family of material-semiotic tools, sensibilities and methods of analysis that treat everything in the social and natural worlds as a continuously generated effect of the webs of relations within which they are located. It assumes that nothing has reality or form outside the enactment of those relations. Its studies explore and characterise the webs and the practices that carry them. Like other material-semiotic approaches, the actor-network approach thus describes the enactment of materially and discursively heterogeneous relations that produce and reshuffle all kinds of actors including objects, subjects, human beings, machines, animals, ‘nature’, ideas, organisations, inequalities, scale and sizes, and geographical arrangements.”

naturaleza y la cultura se encuentran separadas. Asumir la existencia de ontologías múltiples nos confronta con una de las premisas centrales de la modernidad que es su unicidad y universalidad; nos plantea necesariamente la pregunta por la invisibilización de las realidades u ontologías múltiples, nos hace plantear la pregunta por las desigualdades en las redes ya que no todos los actores interactúan desde el mismo lugar de poder. Si aterrizamos la red de la biodiversidad en el contexto latinoamericano, es necesario abordar las estructuras inherentes a la red desde una perspectiva que tome en cuenta la *diferencia/violencia colonial* que sigue perpetuando las relaciones entre los actores desde discursos e instituciones importantes dentro de la red a nivel global. En varias ocasiones autores latinoamericanos como Yehía (2007) han insistido en el potencial de poner en dialogo o entrelazar las propuestas de ANT con el pensamiento decolonial del Programa de investigación de Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad (MCD) ya que ambas corrientes buscan analizar y destejer los binarismos constituyentes de la modernidad.

Por un lado, ANT aporta para este trabajo un marco metodológico para abordar la biodiversidad en términos de una red, compuesta por actores múltiples y a la vez muy diversos, conectados a través de relaciones que se establecen de forma espontánea o histórica, pero que adquieren importancia en el marco de la red: vemos como se conectan documentos producto de reuniones políticas como el CDB con los recursos genéticos, propios de una planta digamos del Amazonas, con la cual el pueblo Uitoto mantiene una relación espiritual de reciprocidad; aquí se mezclan asuntos políticos, biológicos, de derechos y *ontológicos*. La misma planta figura en dos mundos, en el mundo occidental como recurso genético que promete buenas ganancias para empresas farmacéuticas; en el mundo amazónico como parte de una cultura – territorio, donde se enmarca en procesos relacionales entre humanos y no humanos que a la vez dan cuenta de las relaciones de género de este mundo específico. Se trata de mundos u ontologías diferentes que igual están parcialmente conectados: son *más que uno y menos que varios* (Blaser, 2016).

Por otro lado, si miramos la red en términos de poder y visibilidad, podemos darnos cuenta que estos mundos u ontologías múltiples no aparecen en los documentos oficiales que tratan el tema de la biodiversidad, y menos en las reuniones entre Estados, las conferencias de las partes del CDB: si bien aparecen los *conocimientos indígenas y*

locales (ILK), o anteriormente denominados tradicionales¹⁶, como algo que adquiere cada vez más importancia para la sostenibilidad, los mundos de los que forman parte siguen siendo invisibilizados, reducidos a la imagen romántica del indígena que vive en armonía con la naturaleza. Es aquí donde necesitamos complementar el marco *descriptivo* de ANT con una teoría o propuestas teóricas para entender esta invisibilización desde un marco político – histórico que empieza con la colonización, la llegada de los europeos y con ellos, la diferencia/violencia colonial.

2.4. El Programa de investigación sobre Modernidad/Colonialidad

La propuesta del Grupo Modernidad/Colonialidad (MC) abarca una variedad de conceptos que abordan el tema de la modernidad desde una perspectiva crítica latinoamericana, entendiéndola más que un fenómeno intra-europeo como la Ilustración o el final del siglo XVIII, en su relación con el proceso de la conquista y la constitución de una relación centro- periferia que construye al Otro como bárbaro en la periferia y ubica a Europa como civilización en el centro del mundo. En estas aproximaciones, los orígenes de la modernidad se localizan en la Conquista de América y el control del Atlántico después del 1492; se plantea al colonialismo y al desarrollo de un sistema capitalista mundial como constitutivos de la modernidad, incluyendo sus respectivas formas de explotación y estructuras económicas relacionadas. En esta perspectiva, donde la modernidad aparece como un “fenómeno planetario” más que intra-europeo, la dominación de la periferia constituye una condición necesaria para su existencia, que a la vez implica la subalternización del conocimiento y las culturas de estos grupos periféricos, o no europeos. Un concepto central en ese contexto es el *eurocentrismo* como una perspectiva de conocimiento propia de la modernidad/colonialidad, que proclama su propia hegemonía y universalidad donde Europa se reafirma como centro (Escobar, 2003). En palabras de Castro-Gómez y Grosfoguel el eurocentrismo constituye

¹⁶En los espacios políticos y académicos relacionados con la biodiversidad, el término de conocimientos tradicionales se ha venido cambiando por “conocimientos indígenas y locales” o “indigenous and local knowledge” en inglés. Desde mi experiencia de participación en la Evaluación Nacional de Biodiversidad de la plataforma IPBES, este último, en su traducción al español genera confusión ya que “indígena” en el contexto Colombiano se refiere únicamente a los pueblos indígenas, mientras que en inglés incluye otras comunidades “originarias”; más allá, en las conversaciones que tuvimos en el capítulo de los “conocimientos tradicionales”, para las autoras representantes de las comunidades, el término “conocimiento tradicional” tenía una connotación de reivindicación y de lucha.

una actitud colonial frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico/raciales. La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 20).

Este silenciamiento e invisibilización de “otros” conocimientos no se pueden entender fuera del contexto de la Modernidad/Colonialidad y la colonialidad del poder – concepto propuesto por Aníbal Quijano – ya que están ligados a procesos de racialización y subalternización que se dan de forma simultánea con la dominación y explotación relacionadas con el desarrollo de un sistema capitalista mundial que se constituía a partir de las lógicas de poder centro – periferia.

Lo que me interesa rescatar de la perspectiva Modernidad/Colonialidad es su propuesta de vincular los procesos de subalternización y otrificación relacionadas con el colonialismo como constituyentes de la modernidad, que a la vez revelan las formas de producir conocimiento en relación con las respectivas instituciones eurocéntricas modernas como lo es la Ciencia colonial/moderna. La perspectiva MC/decolonial da cuenta de cómo, por medio de la imposición de los binarismos cultura – naturaleza, centro – periferia, civilizado – bárbaro, ciencia – conocimiento local se establecen relaciones discursivas de poder y dominación que siguen funcionando hasta hoy, y por lo tanto siguen permeando la red de producción de la biodiversidad.

Volviendo a la Teoría del Actor-Red, y con la intención de entretejer los dos marcos, que tienen el potencial de complementarse – como también lo ha planteado Yehía (2007), en la medida que a través de la perspectiva decolonial se logra dar cuenta de la violencia o la dimensión del poder colonial. En el caso de la red de producción de biodiversidad no solamente ayuda a visibilizar el “lado oscuro de la colonialidad”, sino también nos aporta nociones de la relación centro – periferia que se ve reflejada en la red. En todo caso, un gran aporte de ANT en relación con la red de biodiversidad es su enfoque en las prácticas

(científicas), es decir en cómo se produce el conocimiento, más que enfocarse en el conocimiento mismo. De esta manera, nos permite entender cómo las formas particulares de producir conocimiento de la Red de biodiversidad y la misma conformación de sus actores reproducen lógicas de exclusión e inclusión parcial a través de ciertos discursos que al final no permiten la participación plena y efectiva de las mujeres indígenas. Tratándose de una red transnacional/internacional podemos identificar un gran número de actores, tanto humanos como no humanos que aportan y determinan al concepto de la biodiversidad y junto a ello, los procedimientos y prácticas para conservarla.

Capítulo 3. La Red de producción de biodiversidad

La expansión Ibérica en las Américas y el encuentro concomitante entre sociedades resultó en la invención y el reordenamiento de jerarquías epistémicas y geografías de conocimiento. Asignó a los estudiosos criollos el cargo de intermediación, a las ciencias naturales ilustradas la prerrogativa de universalidad, transferibilidad y científicidad, y a los indios lo contrario: conocimiento que era inalienable, por un lado, ligado al contexto y a las vidas de las personas que lo habían generado - y, por otro lado, supeditado al instinto: la observación irreflexiva e inmediata de fenómenos naturales y organismos humildes a los que ellos, en su calidad de "salvajes", estaban más cerca que el hombre civilizado¹⁷ (Gänger, 2020, p. 47).

Por lo tanto, la historia de la ciencia es en gran parte la historia de la movilización de cualquier cosa que pueda trasladarse y enviarse de regreso a casa para este censo universal (Latour 1987, p.225)¹⁸.

3.1. Introducción

¿Qué relación existe entre los grabados y escritos de María Sibylla Merian, científica e ilustradora alemana con las mujeres indígenas de Surinam? ¿Qué tiene que ver el científico sueco Carlos Linneo con los conocimientos tradicionales de las poblaciones indígenas y africanas desplazadas y esclavizadas en América Latina? ¿Qué tienen que ver los jardines botánicos europeos del siglo XVIII con la Ciencia Moderna? ¿Qué conexión podemos encontrar entre Alexander von Humboldt y la figura del nativo ecológico? La respuesta es que todos estos actores forman parte de una red de producción de conocimiento que Arturo Escobar (1998) identifica como precursora de una red de

¹⁷ Traducción de la autora. Cita original en inglés: "Iberian expansion into the Americas, and the concomitant encounter of societies, resulted in the invention and reordering of epistemic hierarchies and geographies of knowledge. It allocated creole scholars the charge of brokerage, the enlightened natural sciences the prerogative of universality, transferability and scientificity, and the Indians the reverse: knowledge that was unalienable, for one thing – tied to the context and the lives of the people who had generated it – and, for another, reliant on instinct: the unthinking, unmediated observation of natural phenomena and lowly organisms that they, in their capacity as 'savages', were closer to than civilized man".

¹⁸ Traducción de la autora. Cita original en inglés: "Thus, the history of science is in large part the history of the mobilisation of anything that can be made to move and shipped back home for this universal census".

producción de biodiversidad que funciona en la actualidad, y nos muestra características clave, a veces no tan visibles, de este tejido de relaciones a nivel global. A lo largo de este capítulo se van a analizar las relaciones entre estos diferentes actores, rescatando las continuidades y cambios que las han marcado a lo largo de los siglos. Así mismo, se va a hacer énfasis en cómo han incidido en estas relaciones las narrativas e imaginarios coloniales acerca de los pueblos indígenas como el buen salvaje o el salvador iletrado en oposición a la naciente ciencia europea.

En su artículo “Whose knowledge whose nature?” (¿El conocimiento, la naturaleza de quién?), Escobar (1998) propone analizar la biodiversidad en términos de un discurso que fomenta una compleja red de actores y lugares que, de manera constante, negocian el significado de la biodiversidad. Esta red está conformada por organizaciones internacionales como la ONU, organizaciones no gubernamentales del Norte y del Sur, científicos/as, bioprospectores/as, comunidades locales y movimientos sociales. Aunque el autor advierte que el aumento de actividad en el campo de la biodiversidad es algo reciente, sugiere que la red cuenta con precedentes históricos, entre los cuales se destaca precisamente el proceso de exploración botánica por parte del Imperio Español en el siglo XVIII y otras naciones europeas (Escobar, 1998).

Es en ese entonces, como argumenta Mackay (1996), que se establece por primera vez una red científica muy amplia a nivel global de la cual hacían parte los viajeros y exploradores botánicos europeos que llegaban al “Nuevo Mundo” en búsqueda de nuevas plantas con propiedades medicinales y culinarias, los/as botánicos/as “de oficina” como el naturalista sueco Carlos Linneo, que clasificaban los nuevos hallazgos botánicos en el “Nuevo Mundo” desde sus escritorios, los laboratorios reales que determinaban químicamente si una planta servía para un propósito medicinal o culinario específico, y los jardines botánicos y museos naturales que exhibían la diversidad y la riqueza extraída del “Nuevo Mundo” y apropiada bajo términos científicos modernos que al mismo tiempo invisibilizaron, borraron u opacaron de la historia oficial a quienes tenían el conocimiento acerca de las propiedades de las plantas: los pueblos indígenas y otras comunidades que con anterioridad habían nombrado y conocían los usos de las plantas del continente americano.

Sin embargo, esta red de producción de conocimiento no se limita a ser precursora de la

red actual de biodiversidad; el análisis de esta red es clave ya que en ella confluyen varios procesos: como lo han afirmado diferentes autores/as, las exploraciones botánicas, la bioprospección, así como la identificación, el transporte y la aclimatación de plantas han ido de la mano con la expansión colonial europea (Schiebinger, 2011, p. 110). En este mismo sentido, como sugiere Harris (2011), son estas “ciencias de larga distancia” que requerían y necesitaban ser desarrolladas para poder llevar a cabo la circunnavegación del mundo, el “descubrimiento” del *Nuevo Mundo* y luego la administración y explotación de los recursos en las colonias que crearon unos cambios importantes en las prácticas de producción de conocimiento. En otras palabras, la red de biodiversidad histórica coincide y se co-constituye con el surgimiento de la ciencia moderna a través de la movilidad y la acumulación de objetos e información que la construcción de la misma red permitía, en un centro que era Europa. Así mismo, la movilidad que permitieron los viajes y la acumulación de información sobre el “Nuevo Mundo” en este centro también marcó y profundizó lo que Latour (1987, 2007) llama la “Gran División” entre los que tienen conocimiento científico, y los que no.

La relación entre los viajes de exploración del siglo XVIII con la Ciencia occidental ha sido abordada desde los Estudios sobre la Ciencia y Tecnología (Science and Technology Studies, STS), la historia de la ciencia, y, más recientemente, desde una perspectiva poscolonial y decolonial, tomando en cuenta las “contrahistorias” muchas veces invisibilizadas dentro de estas redes científicas (Latour, 1987; Nieto, 2003, 2006, 2019; Harding, 2011; Harris, 2011; Barrera-Osorio y Nieto, 2019). Siguiendo a Harding (2009), los/as investigadores/as han podido mostrar cómo el éxito de cada uno dependía del éxito del otro: Los viajeros necesitaban una astronomía del hemisferio sur y una mejor oceanografía, climatología y cartografía para poder viajar a las Américas y Asia. Así mismo, necesitaban un mejor conocimiento de la flora, fauna, geografía, geología y también, sobre los pueblos indígenas de los territorios que exploraban en sus “viajes de descubrimiento”. Para este emprendimiento fue clave conocer la naturaleza y, sobre todo, los remedios para enfermedades desconocidas hasta el momento para los europeos, lo que más adelante se conocería como botánica económica, la “big science”, o la “megaciencia” de los siglos XVII y XVIII (Harding, 2009).

Las ciencias en cambio, así argumenta Harding, requerían del apoyo económico y político que garantizaba su participación en los proyectos de los viajes. Así mismo, necesitaban

el acceso al mundo que “se hizo posible” cuando las armadas europeas navegaban por los mares, permitiendo observaciones y comparaciones nuevas sobre el orden de la naturaleza en diferentes lugares; igualmente era clave la apropiación de los conocimientos indígenas para el desarrollo de las ciencias occidentales modernas. En este sentido Harding plantea que un mayor enfoque en estos proyectos científicos europeos podría cambiar lo que tradicionalmente se ha conceptualizado como “revolución científica” (Harding 2009: 405).

Podemos entonces asumir una relación directa entre los viajes de los exploradores europeos y el desarrollo de las ciencias modernas occidentales, la cual se da en un contexto de poder colonial. Esto, por otro lado, facilitó la dominación de la periferia desde el centro (Europa), la apropiación del mundo natural, la supresión de los conocimientos locales, y la invisibilización de quienes tenían estos conocimientos. El análisis de esta red que se fue tejiendo alrededor del mundo natural y de sus recursos a nivel global, nos permite en un primer momento entender las dinámicas de poder que la estructuraban, y, a partir de ahí, identificar los cambios y las continuidades en la red de producción de biodiversidad actual. En un segundo momento, el ejercicio de relacionar los viajes de exploración y sus redes científicas con el surgimiento de las ciencias modernas nos permite visibilizar lo que Latour llama la “gran división” entre aquellos que pueden producir conocimiento legítimo y las relaciones de dominación centro-periferia que esto implica.

Esta “gran división” luego fue acentuada y sostenida por la mirada que proyectaba el científico y viajero prusiano Alexander von Humboldt sobre el continente americano, su naturaleza y sus habitantes. Humboldt, el famoso investigador viajero europeo¹⁹, naturalista, biólogo, geógrafo, antropólogo, por nombrar sólo algunas de las “profesiones” que lo llevaron a recorrer territorios “desconocidos” en términos científicos, en diferentes partes del mundo, no formaba parte de los viajes exploratorios imperiales sino viajaba de forma independiente cubriendo sus propios gastos. Sin embargo, su visión marcó un cambio no solamente en cómo se percibía la naturaleza en general (Wulf, 2016), sino también el continente americano y sus habitantes: en las publicaciones sobre su viaje a las Américas entre 1799 y 1804 se pueden ubicar narrativas

¹⁹Aunque Humboldt era ciudadano alemán, vivió gran parte de su vida en otros países europeos como Francia, buscando el movimiento e intercambio científico (Wulf, 2016).

que más adelante nutrieron imaginarios como, por ejemplo, el nativo ecológico, que aún hoy en día influyen en la cuestión quién y en qué lugar se puede producir conocimiento que aporta a las soluciones disponibles para frenar la pérdida de biodiversidad a nivel global. Esto se puede entender en relación con la construcción humboldtiana del continente americano como el “trópico”, donde, entre una naturaleza abundante resumida en las imágenes de las selvas tropicales, las “vastas soledades” de las llanuras y las cimas nevadas de las sierras (Pratt, 2003) sus habitantes difícilmente podían dedicarse a producir conocimiento.

Estas imágenes e imaginarios también debemos considerarlos como parte de la red, que se construye como un tejido que moviliza actores humanos y no humanos (es decir plantas, semillas, animales, fósiles, etc.), información, conocimientos, clasificaciones y ganancias. La red, desde una mirada histórica, contaba con unos centros de acumulación marcados por la relación de poder/dominación/apropiación desde Europa hacia la periferia. Estas relaciones estaban determinadas y atravesadas por el poder colonial que dividió las poblaciones según categorías raciales y subordinó otras epistemologías y ontologías diferentes a las occidentales. Lo que nos interesa aquí es entender el lugar de los conocimientos tradicionales y sus portadores/as en relación con otros actores de la red. Como el enfoque principal de este trabajo lo constituyen las mujeres indígenas como productoras, portadoras y transmisoras de conocimiento, será central analizar las relaciones dentro de la red desde una perspectiva que visibilice a estas mujeres y sus conocimientos. Esto implica, más allá del análisis de las implicaciones que tienen los procesos de acumulación y apropiación de información para cada uno de los actores, entender el género en relación con la “raza” para dar cuenta de la “colonialidad del género” (Lugones, 2008), como mostraré en el ejemplo propuesto arriba, sobre la relación entre la científica Maria Sybilla Merian y las mujeres indígenas de Surinam.

Para este ejercicio volveré a las relaciones entre los diferentes actores planteadas al inicio. ¿Cómo se relacionan estos actores y por qué son importantes? Como ya lo había sugerido, estas relaciones nos ayudan a revelar aspectos a veces no tan obvios en la historia oficial y a visibilizar estas “contrahistorias” que también forman parte de la red histórica de “biodiversidad”. En este sentido nos pueden ayudar a entender continuidades en las relaciones de poder que determinan el grado y la efectividad de la participación de los actores presentes en la red actual. Más allá, el ejercicio de relacionar y visibilizar las

conexiones entre los diferentes actores da cuenta de cómo la exploración y apropiación colonial de la naturaleza del “Nuevo Continente” van de la mano con el desarrollo de una Ciencia Occidental moderna como la conocemos hoy, y que además se basa en los conocimientos “locales” del Nuevo Mundo. Como afirma Harding (2011): “El desarrollo de las ciencias y tecnologías modernas dependía ampliamente del conocimiento de fuentes nativas de otras culturas de todo el mundo” (Harding, 2011, p. 36).

En las narrativas sobre el surgimiento de la ciencia moderna este hecho por lo general no ocupa un lugar central (Nieto, 2006). Cuando se habla de las exploraciones botánicas por parte del Imperio Español en las Américas y la sistematización botánica a través de la taxonomía linneana, rara vez se habla de las fuentes, es decir los conocimientos locales que dieron paso a los “descubrimientos” por parte de los “científicos” europeos. En la mayoría de los casos, el origen de estos conocimientos se reduce a anécdotas que servían para incentivar la adquisición de los remedios que se producían con plantas como la cinchona (Gänger, 2020), mientras que los/as indígenas y otros/as sabedores locales se reducían a informantes que brindaban el conocimiento empírico. Sin embargo, recientemente algunos trabajos como el de Crawford (2016) dan cuenta de las redes de conocimiento que se venían tejiendo en los Andes desde antes de la colonización, que con la presencia de los europeos seguían existiendo – e incluso se fortalecían como en el caso de Loja en Perú, donde se cultivaban los árboles de quina que resultaban ser un gran remedio contra la fiebre provocada por la malaria.

Si bien Crawford muestra cómo los curanderos y sabedores indígenas gozaban de reputación entre los criollos y españoles, las narrativas imperiales mantuvieron un enfoque “eurocéntrico” que no solamente oculta el aporte esencial de los conocimientos científicos locales, sino también revela una ceguera en cuanto al género ya que una parte importante de la información sobre la flora y fauna en las Américas provenía de las mujeres indígenas y la población esclavizada de origen africano, y aquí también, de las mujeres (Schiebinger, 2004). Sin embargo, un enfoque de género que no toma en cuenta la categoría de la “raza”, no nos va a servir para visibilizar a las mujeres indígenas y sus conocimientos. En este orden de ideas, conocer el trabajo de Maria Sibylla Merian como científica que documentaba el ciclo vital y la transformación de las orugas a mariposas en Surinam es un paso importante para visibilizar el rol y los aportes por parte de las mujeres a la Ciencia occidental, ya que siempre se ha percibido como un campo

masculino (Terrall, 2011). No obstante, esta historia no se cuenta de manera completa sin mencionar a las mujeres indígenas que la acompañaron y asistieron en su trabajo, incluso de regreso a Europa. A pesar de que Merian aseguró que aprendió mucho de las mujeres indígenas (Reitsma, 2011) no conocemos sus nombres y sus historias. No podemos negar, sin embargo, que ellas también forman parte de la historia de la ciencia occidental.

Un reto para el análisis de la red en su versión histórica consiste entonces en visibilizar a las mujeres indígenas tomando en cuenta la relación entre género y “raza” dentro de las relaciones de poder coloniales. En un primer momento se buscará a través de las relaciones entre los diferentes actores, abordar la relación entre los viajes de “descubrimiento” y de exploración botánica con el surgimiento de las ciencias occidentales modernas, rescatando tanto el aporte de los conocimientos tradicionales y a la vez su invisibilización como resultado de la “gran división”. En este ejercicio se busca mostrar cómo las imágenes y narrativas acerca de los indígenas como cercanos a la naturaleza, “botánicos por instinto” y “salvadores iletrados” aportaron a invisibilizar la presencia y agencia de los sabedores locales en la red científica del siglo XVIII.

En un segundo momento se relacionará la mirada de Humboldt sobre el continente americano y sus habitantes como el “trópico” donde no se produce conocimiento, con imaginarios como el “nativo ecológico”. Para finalizar el capítulo se hará un análisis de la red de producción de biodiversidad actual para determinar en qué medida las dinámicas de poder y movilidad persisten o se han transformado. Aquí nos guiarán las siguientes reflexiones: Si el proceso de la red de biodiversidad en su dimensión histórica se trata de traducir lo local a lo global, con el reciente interés del mundo en los conocimientos tradicionales, ¿podemos decir que estamos volviendo de lo universal a lo local? Por otro lado, si las redes científicas del siglo XVIII se caracterizaban por sus dinámicas de acumulación en el centro, ¿qué cambios y transformaciones podemos observar respecto a esa tendencia?

3.2. La mirada colonial: La emergencia de una red científica entorno a la naturaleza

Volviendo a las conexiones entre diferentes actores planteadas al inicio, quisiera usar dos para ejemplificar las dinámicas de esta red que se estaba tejiendo entre los viajes de

exploración botánica y los “descubrimientos” en el marco del colonialismo, que al mismo tiempo aportaron considerablemente al desarrollo de las ciencias modernas occidentales. ¿Qué relación tiene, por ejemplo, Carlos Linneo con los conocimientos locales del “Nuevo Mundo”? Aunque el vínculo tal vez no sea tan obvio, vale la pena profundizar sobre esta relación ya que el nombramiento de una planta en términos de la taxonomía linneana oculta una parte importante de los “descubrimientos” botánicos por parte de los exploradores europeos.

Carlos Linneo (1701-1778), naturalista sueco, es considerado uno de los padres de la taxonomía, un sistema que nombraba ordenaba y clasificaba a los organismos vivos. La clasificación de las plantas en términos de género y especie, lo que se conoce como nomenclatura binominal, pronto fue adoptada y usada por los botánicos españoles que exploraban el Nuevo Mundo que se convirtieron en fieles seguidores de su obra. De esta manera Linneo y sus predecesores, así lo plantea Nieto (2006), “proveerían las bases de un marco teórico que hacía posibles la fragmentación de la naturaleza y la movilización de especies de cualquier lugar del mundo a Europa, y de un lenguaje observacional para identificar, clasificar y nombrar plantas” (Nieto, 2006, p.105).

El ejercicio de “descubrir” y clasificar nuevas especies y géneros seguía unas reglas estrictas; más que un exhaustivo examen de las características individuales de la planta, el procedimiento consistía en identificar unas características conocidas en una planta desconocida. Esto le permitía al botánico linneano, así argumenta Nieto, convertir “una vegetación extraña en algo familiar” ya que “otorgarle nombre familiares a una vegetación extraña es una forma de conquistar lo «ajeno» (Nieto, 2006, p. 107). Este ejercicio, sin embargo, pasaba por encima de los conocimientos sofisticados que tenían las comunidades locales acerca de las plantas; como indica Nieto, los indígenas americanos clasificaban las plantas según sus usos culinarios, medicinales o sus significados religiosos y espirituales, prácticas que según los botánicos europeos no eran legítimas (Nieto, 2006). En este sentido, la frase de Linneo “Nomina si nescis, perit et cognitio rerum” (Si ignoras el nombre de las cosas, desaparece también lo que sabes de ellas) (Ramírez, 2007, p. 101) citada de forma seguida en sus biografías, se puede aplicar también a los conocimientos indígenas y locales de las plantas: ignorar los nombres originarios y su clasificación borró estos conocimientos y con ellos, el contexto local y las ontologías indígenas de las cuales formaban parte estos conocimientos.

Los conocimientos de las poblaciones locales – en el caso de las Américas los indígenas y los africanos – representaron en la gran mayoría el “punto de partida” para los “descubrimientos” de nuevas plantas medicinales por parte de los “bioprospectores” europeos (Schiebinger, 2004, 2011; Philip, 1999; Crawford, 2016; Gänger, 2020). Como relata Nieto, en la búsqueda de plantas útiles organizada y financiada por parte del Imperio Español,

“los exploradores europeos no estaban en capacidad de probar todas las especies que encontraban, no les era posible hacer experimentos ni análisis químicos, de manera que lo normal es que su primera fuente de información y los primeros indicios sobre la utilidad de una planta provenían de los usos y conocimientos locales” (Nieto, 2003, p. 424).

Sin embargo, mientras que los nombres de los botánicos ilustrados son bien conocidos, no encontramos los nombres de los hombres y mujeres indígenas y afrodescendientes que compartieron conocimiento acerca de los usos de las plantas; aunque no se puede generalizar sobre la valoración que los europeos les tenían a los conocimientos indígenas, por lo general se les negaba la capacidad de conocer como un acto intencional y se asumía que descubrían los usos de las plantas de forma casual, de manera instintiva, igual a los animales (Schiebinger, 2004). Abundan las historias y leyendas sobre cómo los conocimientos sobre las propiedades de algunas plantas medicinales llegaron a los españoles, específicamente en relación con la cinchona que iba a ser uno de los remedios más apreciados en la época colonial, no solamente en el Mundo Atlántico.

Una de estas leyendas acerca del descubrimiento de las propiedades del árbol de quina fue reproducida por el viajero naturalista francés Charles-Marie de La Condamine en su informe a la Academia de Ciencias de Francia en 1738, en el que abordó cómo los conocimientos acerca de las propiedades febrífugas del árbol de la quina pasaron de los animales – en este caso los leones que masticaban de manera instintiva la corteza de dicho árbol para calmar la fiebre – a los indígenas que observaron a los leones y, a raíz de eso, también empezaron a tratar la fiebre con la quina. Los indígenas luego pasaron los conocimientos a los españoles y de ahí llegaron a manos de los franceses (Schiebinger, 2004; Gänger, 2020). En variantes de este relato, un indígena sufriendo de fiebres

intermitentes tomó casualmente agua de un estanque al cual se había caído un árbol de quina producto de un terremoto y fue de esta manera que se los nativos se dieron cuenta de las propiedades maravillosas de la cinchona (Gänger, 2020).

Aunque pueda haber variantes en estas narrativas, todas compartían el mensaje que los indígenas llegaron al conocimiento de las propiedades medicinales no por iniciativa o investigación propia sino por imitar los animales o por accidentes de la naturaleza. De esta manera se confirmaba la idea de “los indios” como incapaces de formar ideas abstractas, que estaban guiados por una experiencia instintiva con la naturaleza, como afirma la autora:

Los diversos relatos sobre cómo las propiedades medicinales de la corteza de quina llegaron al conocimiento de la humanidad por primera vez, ya sea que siguieran la hipótesis de la imitación de los leones o la del accidente de la naturaleza, invariablemente hacían eco y fomentaban la percepción entonces común y la sabiduría convencional de que los Indios –al igual que otros ‘salvajes’, incapaces de formar ideas abstractas– habían aprendido las propiedades de las plantas medicinales en virtud de su experiencia inmediata e instintiva y de su peculiar intimidad con la naturaleza y el medio ambiente americano. Las referencias al papel de la naturaleza, o a un accidente de la naturaleza, en diversas narrativas de finales del siglo XVIII y principios del XIX dan testimonio de cómo la noción de que las primeras observaciones empíricas e instintivas de la naturaleza eran cierta prerrogativa de las clases inferiores, y de animales, había persistido durante todo el siglo XVII²⁰ (Gänger, 2020, p. 43-44).

Esta cercanía con el mundo natural y la consiguiente supuesta lejanía de la cultura representaba una promesa de salvación por parte de los “salvajes” que de forma instintiva y no mediada recibían los grandes secretos directamente de la naturaleza. Estas narrativas

²⁰ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “The various accounts of how the medicinal properties of cinchona bark had first come to the knowledge of mankind, whether they followed the imitation-of-lions or the accident-of-nature hypothesis, invariably echoed and encouraged the then common perception and conventional wisdom that the Indians – like other ‘savages’, incapable of forming abstract ideas – had learned of the properties of medicinal plants by virtue of their unmediated, instinctive experience of and peculiar intimacy with nature and the American environment. References to the role of nature, or an accident of nature, in the various late eighteenth- and early nineteenth-century narratives bear witness to how the notion that empirical, instinctive, first observations of nature were the certain prerogative of the lower orders, and of animals, had persisted throughout the seventeenth century”.

que posicionan a los indígenas como el “salvador iletrado” y “botánicos por instinto” (Gänger, 2020) sin duda guardan relación con la idea del nativo ecológico que abrió las puertas a la participación de los pueblos indígenas en los escenarios ambientales en la actualidad. Al mismo tiempo, y de forma complementaria, otras narrativas posicionaban al explorador y científico como agente de la civilización, a través del cual se conferían los beneficios de la naturaleza a la humanidad y que hablaba en nombre de la naturaleza (Philip, 1995, 1999). Quiero plantear que estas imágenes y narrativas fueron claves en la construcción dicotómica del conocimiento científico como universal y el conocimiento indígena con alcance puramente local y la jerarquía entre los sistemas de conocimiento que esto implicaba.

Pero ¿en qué se basaba exactamente la distinción entre el conocimiento indígena local y la ciencia universal? Como plantea Philip (1995), el conocimiento nativo acerca de las propiedades febrífugas de la cinchona fue considerado por los científicos coloniales al tiempo verdadero – pues representaba la base para todo el proceso extractivo y de aprovechamiento médico del árbol de quina – más, sin embargo, anticientífico. La autora sugiere que “una de las diferencias principales entre los conocimientos indígenas y la ciencia enmarcada por el lenguaje de la historia natural se puede considerar la posición del observador/conocedor con respecto al objeto de conocimiento (la naturaleza o el mundo natural)”²¹ (Philip, 1995, p. 196 – 197). Siguiendo el ideal de la historia natural, el observador debía ser invisible o irrelevante, capaz de conocer una planta en cualquier parte del mundo a partir de la descripción de sus características y su posición dentro del sistema taxonómico; el conocimiento local en cambio requería por definición la experiencia de vivir en y con el sistema natural en juego (1995, p. 197).

Pensando en la posición del observador frente al objeto observado, las narrativas antes mencionadas jugaban un papel importante para cimentar la jerarquía entre los dos sistemas de conocimiento; los “botánicos por instinto” o los “salvadores iletrados”, cercanos o parte de la naturaleza se planteaban en oposición a la empresa colonial como agente de la ciencia para beneficiar la humanidad con las medicinas que la naturaleza brindaba (Philip, 1995). Philip analiza cómo el mismo conocimiento empírico acerca de

²¹ Traducción de la autora. Cita original en inglés; “One of the main differences between indigenous knowledge and a science framed by the language of natural history was the position of the observer/knower with respect to the object of knowledge (nature or the natural world)”.

la cinchona podía ser considerado científico y no científico al mismo tiempo, dependiendo del contexto y quién lo exponía: Mientras el conocimiento compartido por los indígenas – considerado verdadero – se clasificaba como instintivo y anticientífico, la misma información escrita por los exploradores científicos europeos se podía leer como conocimiento científico. La autora plantea que esto se debía al contexto institucional que confería los viajes de exploración una intención científica que además se constituía sobre las redes de diferentes actores e instituciones.

Para el caso del Imperio Británico y su empresa colonial de trasplantar y cultivar arboles de quina en la India, Philip muestra cómo el explorador botánico se volvía agente de la civilización que no solamente estaba al servicio de la humanidad, sino también hablaba en nombre de la naturaleza ya que se asumía que contaba con la conciencia y las herramientas para defenderla y conservarla. Esto contrastaba con la imagen del indio primitivo que no sabía conservar la existencia de la cinchona y en su labor de extraer la cascarilla de la cinchona destruía los árboles. La autora menciona además otro elemento que se consideraba igualmente anticientífico, que fueron las políticas proteccionistas por parte de la Corona Española que buscaban monopolizar la producción de la cinchona y que finalmente fallaron cuando a mitad del siglo XIX las primeras plántulas de cinchona fueron sembradas en el sur de la India: la ciencia Imperial británica había rescatado el árbol de la quina de las prácticas bárbaras no conservacionistas de la Corona Española con el fin de brindar sus propiedades y beneficios a toda la humanidad, gracias a la ciencia. Los conocimientos indígenas, en cambio, aunque estuvieran en pleno inicio de tal emprendimiento, se consideraban confinados a lo local y a la experiencia directa con la naturaleza, sin una ambición más allá.

Estos discursos y narrativas opacaban a la vez la experiencia indígena y las redes de producción de conocimiento médico y botánico que existían en las Américas, como, por ejemplo, en el mundo andino, donde se podía encontrar una cosmología médica andina basada en el equilibrio y la reciprocidad (Crawford, 2016). En “The Andean Wonderdrug” (el medicamento andino milagroso) Crawford aborda el contexto de producción de conocimiento antes y durante la época colonial, proponiendo un análisis más allá de los indígenas como informantes de conocimiento empírico sobre las propiedades de plantas medicinales. El autor rescata la importancia de la cosmología médica andina con sus concepciones de salud, enfermedad y el cuerpo que, además de un sistema de calor y frío,

también se nutrían de ideas acerca de la relación entre el individuo, la sociedad y lo sagrado. Como plantea, la salud se entendía no solamente como un estado de equilibrio entre fenómenos de calor y frío, sino también entre fuerzas sociales, naturales y “sobrenaturales”; la enfermedad, en cambio, podía ser el resultado de una falta de equilibrio entre estas fuerzas (Crawford, 2016, p. 28).

Debido a esto, muchos de los curanderos andinos manejaban al tiempo los conocimientos sobre las propiedades de las plantas medicinales, así como los rituales necesarios para reestablecer el equilibrio y curar la enfermedad. En este sentido, el diagnóstico y la curación dependían de diversas prácticas que no implicaban solamente el conocimiento sobre plantas sino también la interacción con entidades sagradas no humanas – contrario al abordaje de la enfermedad por parte de los físicos “modernos” que consideraba solamente el tratamiento de los síntomas físicos. Aunque los aportes por parte de los/as indígenas y asistentes afrodescendientes alcanzaron a ser valorados por parte de los naturalistas europeos, el autor insiste en la necesidad de reconocerlos no solamente como un conjunto de observaciones empíricas y pragmáticas, sino como representantes de un cuerpo de conocimiento igual de dinámico y complejo que la ciencia y medicina europeas de este momento (Crawford, 2016).

Crawford argumenta que Loja, una ciudad en el sur de Ecuador donde se encontraba la mejor quina, formaba parte de un “eje de la salud”, un centro importante de sanación que se basaba en una comprensión compartida de salud, enfermedad y sanación entre curanderos de comunidades andinas y se extendía de Ecuador hasta Bolivia. Esta red extensa de curanderos contaba con una gran diversidad de plantas propias de la región y con ellas, con un conocimiento amplio y sofisticado acerca del uso medicinal de ellas. Con la llegada de los españoles en los 1520s llegaron también enfermedades de “Viejo Mundo” a las cuales los pueblos indígenas andinos nunca habían sido expuestos, entre estas, la malaria. Crawford sugiere que la presencia de esta red de producción de conocimiento medicinal contaba con las condiciones para identificar la cinchona como remedio indicado para tratar las fiebres intermitentes relacionadas con esta enfermedad. De acuerdo a este planteamiento, más que un descubrimiento por accidente de la naturaleza, debemos imaginar la aplicación de la cinchona para las fiebres intermitentes como el resultado de una investigación avanzada concorde con la cosmología médica andina de ese entonces, frente una nueva frontera epidemiológica (Crawford, 2016).

Sin embargo, fue precisamente este marco cosmológico – o podríamos decir ontológico – el cual fue excluido de las fuentes escritas por los misioneros españoles que resultaron tener un contacto extensivo con los curanderos andinos. Como indica Crawford, muchas de estas fuentes distinguían entre “hechiceros” y “herbolarios” para separar el valorado conocimiento botánico de otras prácticas de sanación que fueron consideradas brujería por parte de los misioneros europeos y debían ser extirpadas. En este sentido, así lo plantea el autor, los misioneros jugaron un rol importante en la descontextualización y secularización del conocimiento curativo indígena. Mientras los cronistas mestizos y los extirpadores de idolatría rescataban el valor de los conocimientos indígenas separándolos de las prácticas “diabólicas” que en el mundo andino formaban parte integral de la curación, y en el siglo XVIII los botanistas y físicos criollos seguían abogando por la importancia de los conocimientos indígenas de las plantas medicinales, los viajeros y exploradores europeos marginalizaron las contribuciones locales y borraron del mapa los nombres de los curanderos (Crawford, 2016).

El trabajo de Crawford representa un aporte importante para visibilizar las contra-historias en el marco de la red de producción biodiversidad histórica ya que ilustra para el caso de la cinchona la centralidad del mundo andino, no solamente en la producción de la *cascaquilla* como se denominaba la quina en América del Sur, sino también en la producción de conocimiento sobre la misma. De esta forma, así plantea el autor, “para el caso de la quina, Loja permaneció tanto un centro de producción de conocimiento en el siglo XVIII como cualquier otra sociedad científica o jardín botánico en las capitales imperiales de Europa²²” (Crawford, 2016, p. 41). Además de eso, Crawford argumenta que “esta red de conocimiento duradera entre curanderos andinos representaba un reto significativo para los farmacéuticos y botánicos españoles que asumían la superioridad de su manera de entender el mundo natural y subestimaron la complejidad y autoridad del conocimiento botánico y médico Andino²³” (Crawford, 2016, p. 41).

El hecho de que la mayoría de los registros sobre los descubrimientos botánicos no

²²Traducción de la autora. Cita original en inglés: “In the case of quina, Loja remained as much a center of knowledge production in the eighteenth century as any scientific society or botanical garden in the imperial capitals of Europe”.

²³ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “This long-standing and robust network of knowledge among Andean healers would continue to pose a significant challenge to Spanish pharmacists and botanists that assumed the superiority of their understanding of the natural world and underestimated the sophistication and authority of Andean botanical and medical knowledge”.

mencionaran los aportes indígenas y redes de conocimiento como el que plantea Crawford, muestra cómo los europeos privilegiaban sus propias formas de conocer el mundo natural, a la vez que y marginalizaron y cooptaron otras. En la medida en que los filósofos de la Iluminación empezaron a denominar su conocimiento del mundo natural como “ciencia”, los demás conocimientos pasaron a ser “superstición” y donde se reconocían los aportes empíricos, se borraba la dimensión ontológica inherente al conocimiento. Es de esta manera, como plantea (Crawford, 2016, p. 41) “la expansión imperial dio lugar a la distinción moderna entre la “ciencia” occidental y el conocimiento “primitivo” de sociedades y culturas no occidentales”²⁴.

Como muestra Philip (1995) para el proyecto británico de trasplante de la cinchona a la India, más adelante en el siglo XIX el pensamiento colonial estaba dominado por un discurso científico relacionado con el progreso que se medía según el avance en una trayectoria definida por varias oposiciones, marcadas por el salvajismo y la civilización:

El progreso podía medirse por el avance a lo largo de una trayectoria definida por varias oposiciones: las sociedades podrían organizarse en una escala que va del salvajismo a la civilización en términos de su avance desde el caos y el salvajismo (social, político y biológico) hacia el orden cultivado, desde el poder localmente efectivo. a la penetración global, del afeminamiento pasivo a la virilidad activa y poderosa, de las formas concretas y empíricas de conocimiento a lo abstracto y teórico. Por lo tanto, si bien el conocimiento empírico de las propiedades curativas de la corteza de quina pudo haber estado en manos de los nativos andinos durante cientos de años, permaneció atrapado en los bosques de los Andes y, de esta forma, fue inútil para el resto del mundo (1995, p. 188).²⁵.

²⁴ Traducción de la autora. Cita original en inglés; “European imperial expansion thus gave rise to the modern distinction between Western “science” and the “primitive” knowledge of non-Western societies and cultures.”

²⁵ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Progress could be measured by the advancement along a trajectory defined by several oppositions: societies could be arranged on a scale from savagery to civilization in terms of their advancement from (social, political and biological) chaos and wildness towards cultivated orderliness, from locally effective power to global penetration, from passive effeminateness to active, powerful virility, from concrete and empirical forms of knowledge to the abstract and theoretical. Thus, while the empirical knowledge of the healing properties of quina bark may have been with the native Andeans for hundreds of years, it remained trapped in the forests of the Andes, and was, in this form, useless to the rest of the world”.

La idea de los conocimientos indígenas como empíricos – opuestos a un conocimiento abstracto teórico –, parte de una naturaleza salvaje - en oposición a las ciudades civilizadas y ordenadas y confinados a lo local – contrastando con el alcance universal de la ciencia occidental – conjugaba a la perfección con las narrativas acerca del salvador iletrado y los botánicos por instinto en las cuales los conocimientos se entendían no como un producto de la cultura sino como algo obtenido directamente de la naturaleza (Crawford, 2016). Esta concepción de los pueblos indígenas y sus conocimientos como cercanos a la naturaleza responden a representaciones más amplias del indígena como el “otro” que han venido cambiando a lo largo de los siglos. Como plantea Ulloa (2004), la época colonial se caracterizaba por una naturalización del indígena mientras en los tiempos de la República se dio una “culturalización”, es decir un intento de asimilación de la diferencia, mientras que en el ambientalismo a partir de los 1970 se puede observar una renaturalización, con la cual los conocimientos locales nuevamente se volvieron de interés para “el mundo”.

Volviendo a los siglos XVIII y XIX, como ya vimos, los conocimientos locales tenían un papel fundamental en relación con la medicina incluso antes de la exploración botánica por parte de los europeos en el siglo XVIII. En esta categoría entraban no solamente los conocimientos indígenas, sino también de la población afrodescendiente, como muestra Schiebinger para el caso del Caribe, donde los pueblos indígenas originarios de las islas habían sido víctima de un genocidio por parte de los europeos. Los/as africanos/as esclavizados/as, aunque no originarios/as del territorio, conocían las enfermedades tropicales y habían aprendido cómo reemplazar los remedios que conocían con plantas medicinales del Caribe y a base de estos conocimientos, también trataban a la población criolla y proveniente de Europa (Schiebinger, 2004).

Sin embargo, los conocimientos indígenas y afrodescendientes, para ser reconocidos y validados, tenían que ser traducidos al mundo científico occidental, lo cual implicó un proceso de desplazamiento, tanto de significado como físico. Nieto (2006) muestra para el territorio de América del Sur, cómo los conocimientos indígenas, a pesar de ser “una fuente esencial para el conocimiento medicinal y botánico de la flora americana por parte de los europeos” (Nieto, 2006, p. 151) debieron ser traducidos al lenguaje ilustrado, lo cual implicaba los siguientes pasos: “1. Referirse a la planta con un nombre latino, 2. Clasificarla en el sistema linneano, 3. Proveer una representación gráfica de la planta, 4.

Describirla de acuerdo con los conocimientos de la botánica contemporánea, 5. Explicar sus virtudes en términos de enfermedades conocidas en Europa, y 6. Mostrar cómo se pueden preparar remedios con ella, haciendo uso de la farmacia del siglo XVIII” (Nieto, 2006, p. 155).

El ejercicio de clasificar nuevos especímenes y luego transportarlos a Europa, implicaba no solamente diferentes pasos y también vinculaba a múltiples actores: botánicos, asistentes, ilustradores, y muy importante, “científicos” locales que tenían conocimiento sobre las plantas y sus usos. La tarea de los botánicos e ilustradores consistía en *traducir* el conocimiento local a un lenguaje “universal” de la ciencia occidental emergente, convirtiendo lo ajeno en algo familiar, a través de la taxonomía linneana. Este ejercicio de traducción es un acto clave para entender la jerarquía entre las diferentes formas de conocer que persiste hasta hoy en los escenarios relacionados con el Convenio de Diversidad Biológica (CDB) y la Plataforma Intergubernamental Científico-Normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas (IPBES). Me baso aquí en las afirmaciones de Callon (1986) – como lo propone Nieto en su trabajo sobre la apropiación de la naturaleza en el marco de los viajes de exploración – sobre las dinámicas dentro de una red compuesta por diversos actores.

Callon afirma que “traducir es desplazar [...]. Pero traducir también es expresar en el propio idioma lo que otros dicen y quieren, por qué actúan de una manera determinada y como se relacionan entre ellos: es establecerse uno mismo como portavoz”²⁶ (Callon, 1986, p. 223). Así mismo afirma que la traducción como “el resultado es una situación en la cual ciertas entidades controlan a otras”²⁷ (1986, p. 224).

Podemos entonces entender el ejercicio de traducir como un acto de control; aquí, el acto de ejercer control sobre otros está determinado por la ciencia occidental que expresa en palabras propias de la ciencia – y ajenas para las poblaciones locales, los conocimientos acerca del mundo natural. El desplazamiento aquí no solamente se refleja en la traducción de los nombres indígenas al latín, el idioma que escogió Linneo para su sistema sexual,

²⁶ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “To translate is to displace: [...] But to translate is also to express in one's own language what others say and want, why they act in the way they do and how they associate with each other: it is to establish oneself as a spokesman”.

²⁷ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “The result is a situation in which certain entities control others”.

sino también en el desplazamiento físico de las plantas y sus conocimientos a Europa, a los “centros de cálculo” en Europa que, para llegar allí tenían que pasar por un proceso con unas reglas estrictas que los botánicos y los ilustradores debían seguir meticulosamente. Solo después de este proceso de *traducción* que implicaba una apropiación y conquista de lo otro desconocido a través de un ejercicio de volverlo familiar y entenderlo dentro de un marco preestablecido que era la taxonomía linneana, el conocimiento se volvía legítimo. Finalmente, el ejercicio de *traducir* y *desplazar* permitió establecer lo que Latour llama la “Gran División” entre aquellos/as que producen conocimiento válido y los/as que no.

El proceso de la búsqueda y apropiación de nuevas plantas involucraba múltiples actores, dentro de los cuales los naturalistas ocupaban sin duda un rol central. Sin embargo, como destaca Schiebinger (2004) debemos asumir una gran variedad entre ellos, no solamente dependiendo del lugar en que nacieron en Europa o en otras partes del mundo, sino también respecto a su movilidad, su lugar de residencia y las tareas que asumían. Esta autora identifica diferentes tipos de naturalistas que formaban parte de la red: los/as *botánicos/as de sillón*, como Linneo que coordinaban y sintetizaban desde las “sinecuras” en Europa; los/as *botánicos/as viajeros/as* que salieron a “cazar” plantas en el Nuevo Mundo como, por ejemplo los/as estudiantes de Linneo que le enviaban plantas desde los diferentes continentes; los *botánicos europeos residentes* que se quedaron viviendo en el nuevo Mundo como José Celestino Mutis quien lideró la Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada que inicio en el 1783 y duró unos 30 años, y quien murió en Santa Fé de Bogotá en 1808; los/as *criollos/as europeos/as* como el científico y naturalista colombiano Francisco José de Caldas quien participó en la Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada; los/as *asistentes de los/as botánicos/as viajeros/as*, entre estos los/as ilustradores/as quienes hicieron un aporte fundamental a la hora de plasmar las plantas en las láminas siguiendo las reglas preestablecidas dentro del marco de la taxonomía linneana. Finalmente, Schiebinger resalta para su área de investigación que se enfoca en el Caribe – el aporte de conocimientos tanto de los/as africanos/as esclavizados/as como de los pueblos indígenas (Schiebinger, 2004).

Estos actores estaban ubicados en diferentes partes del mundo y, a través de la red, movilizaban tanto información inmaterial como objetos naturales materiales. Podemos imaginar la red de apropiación de la naturaleza como un tejido que se iba extendiendo

alrededor del planeta. Harris (2011), haciendo referencia a la geografía del conocimiento, propone el ejercicio de colocar un largo trozo de hilo imaginario a los objetos que formaban parte de los gabinetes de curiosidades en Europa entre los siglos XVI y XVIII, las plantas, medicinas y especias, y remontarnos a sus lugares de origen, repitiendo este mismo ejercicio con las herramientas que hicieron posibles estos viajes y también con todos los viajeros y viajeras que se encargaron de transportarlos. Los mapas del movimiento trazados por los hilos dependen, así lo plantea Harris, del proyecto de conocimiento que se pretende conocer; sin embargo, afirma que cualquier “patrón de rastros representa un registro de movimiento que coincide con la práctica científica y un antecedente para la construcción de un texto científico, una colección, o un objeto”²⁸ (Harris, 2011, p. 64).

Los hilos nos llevan entonces al lugar de origen de los objetos que es casi siempre en el Nuevo Mundo; sin embargo, Harris advierte que los hilos no existen independientemente de los movimientos que registran, es decir, de los viajeros humanos, y para que los rastros quedaran marcados y no desaparecieran con el tiempo, era necesario que los caminos se rehicieran constantemente. Tenemos que imaginar entonces más bien unos círculos, saliendo de Europa, llegando al Nuevo Mundo donde se recoge información y luego se lleva de vuelta al centro, y así consecutivamente. Este fue el caso de los viajes de exploración del Imperio español, en la segunda mitad del siglo XVIII, con los que la Corona buscaba “optimizar la explotación de las colonias estimulando la exploración científica de América” (Nieto, 2003, p. 418). En este marco, se llevaron a cabo varias exploraciones que tenían como fin encontrar plantas de utilidad medicinal. Partiendo de la vieja relación entre botánica y medicina, España buscaba consolidar una industria farmacéutica propia, invirtiendo más que cualquier otro gobierno europeo en el conocimiento de nuevas plantas.

Este emprendimiento implicaba no solamente la participación de los actores mencionados arriba, sino también de instituciones que regulaban, organizaban y verificaban el flujo de información que llegaba; aquí destaca el rol de los jardines botánicos e instituciones como la Real Botica que tenía la función de examinar las plantas que llegaban de las

²⁸Traducción de la autora. Cita original en inglés: “In each case the pattern of traces would represent a record of movement coincident with scientific practice and antecedent to the making of a scientific text, collection, or object”.

exploraciones botánicas para determinar su eficacia en cuanto a los “principios activos”. Todas las plantas nuevas tenían que pasar por esta institución para ser aprobadas y poder ser convertidas en productos farmacéuticos. El Real Jardín Botánico de Madrid que se fundó en 1755, cumplía una función igualmente importante en varios sentidos. Aquí llegaban las plantas vivas para ser sembradas y expuestas ante el público, como una muestra de soberanía y poder Imperial. Por otro lado, los jardines botánicos representaban importantes centros de investigación científica donde se clasificaban y comparaban plantas; no solamente contaban con colecciones de plantas vivas sino también albergaban los herbarios que enviaban los viajeros. Así mismo, el jardín tenía la función de divulgar el conocimiento resultante de la actividad científica ofreciendo cursos de botánica, que eran por ejemplo obligatorios para los candidatos que aspiraban a ser parte del *Comité para la investigación de las virtudes de las plantas, y especialmente las observaciones químicas desarrolladas en la Real Botica* (Nieto, 2006).

Volvamos, ahora sí, a la pregunta por la relación de los jardines botánicos con la ciencia ilustrada; aunque, como ya vimos, todo el tema de los viajes de exploración está íntimamente entrelazado con temas de la ciencia y tecnología que florecieron por la misma necesidad de mejorar las herramientas para asegurar que los viajes fueran más seguros, el territorio mejor conocido y los objetos naturales pudieran ser transportados hacia Europa, quisiera ejemplificar esta relación en el caso de los jardines botánicos. Como ya lo mencioné arriba, los jardines botánicos creados por los Imperios se pueden entender tanto como instituciones políticas como centros de cálculo que formaban parte de las redes emergentes de la nueva botánica:

Es claro que la botánica, así como los museos de historia natural y los jardines botánicos fueron importantes símbolos de poder imperial. Eran galerías públicas donde los imperios mostraban su poder y su riqueza. Los logros de las expediciones botánicas fueron considerados como los logros de la soberanía monárquica. La historia natural se constituye en una disciplina, que se construye en redes, en las que las muestras del mundo natural, los objetos de estudio del naturalista son movilizadas a los centros donde existen las técnicas de preservación de los objetos y las técnicas de representación de ese mundo virtual. Son estas redes las que generan códigos y reglas para acumular información en París, Londres y Madrid. Instituciones como el Jardín Botánico de Madrid y el Kew Gardens de Londres se

constituyeron en centros, hoy “nodos”, de redes de programación, o “cálculo” de la nueva botánica (Toro, 2004, p. 66).

En los jardines botánicos – como en otras instituciones científicas – confluyen diferentes prácticas que ilustran por un lado el proceso de traducción a través de los diferentes pasos que propone Nieto (2006), y por el otro lado cómo la construcción de la ciencia a través de estas prácticas y los procesos de acumulación establece una jerarquía entre el conocimiento “universal” y el conocimiento local que perdura hasta hoy. Podemos entender los jardines botánicos como unos “centros de cálculo” como los llama Latour, que cuentan con una red conformada por actores heterogéneos que moviliza constantemente información desde la periferia hacia el centro.

En su libro “Ciencia en Acción”, Latour (1987) desarrolla cómo el ejercicio de acumular objetos e información de la periferia en el centro llega a conformar uno de los rasgos más característicos de la ciencia moderna. Partiendo de los viajes de exploración por parte de los Imperios europeos en el siglo XVIII, el autor muestra que las redes científicas que se estaban tejiendo no solamente “movilizaban los mundos” sino también crearon lo que el autor llama la “gran División”, entre los europeos y los “otros”: mientras que para los europeos que llegaron por primera vez al “Nuevo Mundo” todo era nuevo y se encontraban “expuestos” ante la fuerza del océano y dependientes de la información que les suministraba la población local acerca de la geografía, flora y fauna, con cada viaje e información nueva que volvía y era entregada en las cortes europeas, así argumenta Latour, la “gran división” empezó a crecer. La información acumulada en el centro servía para entender lo que se encontraba a distancia y lo que permitió conocer sin haber ido, a reunir y clasificar objetos naturales que en su ambiente natural nunca se hubieran podido observar juntos (Latour, 1987).

En otras palabras, fue la acumulación de objetos e información en el centro la que dio la posibilidad de conocer sin haber ido, es decir “dominar” en un doble sentido, lo que estaba lejos. Sin embargo, esta acumulación de información no hubiera sido posible sin la movilidad que permitió transportar los objetos naturales hacia el centro. Latour (1987) argumenta que para el ejercicio era necesario que los objetos fueran *móviles*, *estables* y *combinables* al tiempo: Una condición para la movilidad era la estabilidad de los objetos que iban a ser movilizados; esta se logró a través de las técnicas de traducción que

implicaba clasificar la planta según el sistema sexual de Linneo y representarla visualmente en las láminas que elaboraban los ilustradores; estas técnicas los hacía fácil de transportar. Luego los objetos acumulados también tenían que ser combinables, es decir debían ser comparables bajo una mirada universal lo cual fue garantizado a través del “marco teórico” que proveía la taxonomía linneana que permitía ordenar el mundo natural según categorías conocidas las cuales convertían lo desconocido en algo familiar, manejable.

Estos procesos fueron posibles gracias a las redes que se habían venido construyendo, como explica Nieto (2006):

La historia natural es una disciplina que se construye sobre redes, en la cual las muestras del mundo natural, los objetos de estudio del naturalista tienen que ser movilizadas desde los lugares más remotos hacia el centro; para que esto sea posible es necesario desarrollar técnicas de representación que permita su apropiación “virtual”. Son estas redes las que generan la necesidad de sistemas “universales” de códigos y reglas bien definidas para poder acumular información en centros como París, Londres o Madrid. (Nieto, 2006, p. 55)

La acumulación de información en estos “centros de cálculo” como lo representaba también el Real Jardín Botánico de Madrid, implicaba un cambio de escala y la posibilidad que los elementos acumulados, que ya cabían en un espacio reducido, podían ser combinados, yuxtapuestos y comparados según el antojo del científico-botánico. En el caso de la cartografía, el ejemplo que cita Latour, el mundo cabía de repente en una oficina de cartas náuticas y el mundo que ante el desconocimiento de los que navegaban en sus mares, dominaba a los viajeros europeos, ahora podía ser dominado por los científicos. Es aquí donde Latour ubica el momento en el cual el equilibrio de poderes entre los científicos y la tierra fue invertido: Europa se constituyó como centro e hizo que el resto del mundo girara alrededor de este (Latour, 1987, p. 224).

Es el carácter cumulativo de la ciencia, así argumenta Latour, el que dio lugar a que se trazara la “Gran División” entre las culturas científicas y todas las otras. En comparación con las ciencias modernas occidentales, los conocimientos locales parecen atadas a un lugar peculiar y además no son acumulativas, “como si estuvieran para siempre fijadas

en una pequeña esquina del tiempo y del espacio” (Latour, 1987, p. 228). Por lo tanto, el conocimiento para poder ser legitimado tenía que ser traducido al lenguaje universal de la Ciencia, siguiendo las tres etapas propuestas por Nieto (2006) para el caso de nuevas plantas:

La primera, en la cual tradiciones populares y leyendas de descubrimientos eran reportados por los exploradores, con lo cual despertaban interés y daban cierta credibilidad a sus propias conclusiones. La segunda, una etapa en la cual los botánicos identificaban taxonómicamente la planta, que, en el caso de plantas medicinales, era una práctica indispensable para la certificación de una especie genuina. Finalmente, una tercera etapa en la cual las plantas no solo eran enmarcadas en una categoría linneana, dibujadas y nombradas, sino también reducidas y analizadas en sus componentes químicos (Nieto, 2006, p.162).

Vale la pena resaltar un hecho que plantea Nieto respecto a la supuesta “naturalidad” tanto del sistema linneano como de los dibujos que elaboraban los artistas de las plantas: como argumenta el autor, ellos “dibujaban lo que veían, pero una vez habían aprendido a ver” (Nieto, 2006, p. 80). La ilustración de la planta seguía unas reglas estrictas que resaltaba las características que eran considerados de importancia para la clasificación de una planta en el sistema sexual linneano, como, por ejemplo, las flores y las hojas; llama además la atención que en las ilustraciones las plantas nunca se ven de forma completa, sino solamente las partes consideradas de interés para la identificación botánica (Nieto 2006). Podríamos decir que las etapas de la traducción de la planta a un lenguaje supuestamente universal pueden ser leídas como otro proceso de construcción de conocimiento local dentro de las redes, los ciclos de acumulación y la movilización del mundo que esto implica. Latour plantea que el espacio y el tiempo no existen independientemente de los lugares donde ocurren; el espacio se construye a través de desplazamientos reversibles y el tiempo por desplazamientos irreversibles. Por lo tanto, los diferentes espacios y tiempos pueden ser producidos dentro de las redes que se construyeron para movilizar, acumular y recombinar el mundo (Latour, 1987, p. 228).

En este sentido, también la producción de conocimiento “científico” en los jardines botánicos se debe entender como conocimiento local; como conocimiento que tiene la forma de una red que moviliza objetos para actuar a distancia. Volviendo al tema del

conocimiento sobre las plantas, según Latour no es posible construir la botánica en cualquier lugar, universal y abstracto ya que

se necesitan miles de casos cuidadosamente protegidas de plantas disecadas, recolectadas e identificadas; también se necesitan instituciones importantes como Kew Gardens o el Jardín de Plantes donde especímenes vivos son germinados, cultivados y protegidos contra la polinización cruzada. La mayoría de las etnobotánicas requieren de una familiaridad con unos cientos y a veces unos miles de tipos (que es de por sí más de lo que la mayoría de nosotros puede manejar); pero al interior de Kew Gardens, la nueva familiaridad constituida por muchas páginas de herbarios vecinos, traídos de todo el mundo por las expediciones de todas las naciones de Europa requiere el manejo de decenas y a veces cientos de miles de clases (que es demasiado para cualquiera de manejar). Así, nuevos procedimientos de inscripción y nombramiento deben ser inventados para volver a limitar ese número [...]. La botánica es el *conocimiento local* generado dentro de instituciones de recopilación como el Jardín de Plantes o Kew Gardens²⁹ (Latour, 1987, p. 229).

Todo depende, entonces, de la posibilidad de construir un espacio-tiempo diferente, de redes más largas o más cortas: no se trata, en realidad, de una “Gran División” entre el conocimiento universal de los Occidentales y el conocimiento local de todos los demás, sino de redes frágiles dentro de las cuales circulan los científicos e ingenieros, tratando de mejorar su movilidad, velocidad y habilidad para combinar; estas redes, compuestas de materiales muy diferentes, tienen como resultado el actuar a distancia, de hacer cosas en el centro que permite la dominación espacial así como cronológica de la periferia (Latour, 1987).

²⁹ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “[...] because it needs thousands of carefully protected cases of dried, gathered, labelled plants; it also needs major institutions like Kew Gardens or the Jardin des Plantes where living specimens are germinated, cultivated and protected against cross-fertilisation. Most ethnobotanics require familiarity with a few hundred and sometimes a few thousand types (which is already more than most of us can handle); but inside Kew Gardens, the new familiarity constituted by many sheets of neighbouring herbaries brought from all around the world by expeditions of all the nations of Europe requires the handling of tens and sometimes hundreds of thousands of types (which is too much for anyone to handle). So new inscriptions and labelling procedures have to be devised to limit this number again[...]. Botany is the local knowledge generated inside gathering institutions like the Jardin des Plantes or Kew Gardens”.

Philip (1995) sugiere al respecto que tanto el conocimiento “nativo” como el “imperial” derivan su fuerza de las especificidades del lugar (geografía) y tiempo (historia) a través de las cuales emerge su nivel de eficacia. Sin embargo, como argumenta la autora, la eficacia instrumental del conocimiento imperial que traspasaba varios contextos y cruzaba fronteras nacionales – algo que nunca sucedió con el conocimiento local – se debía a las estructuras de poder que lo sostenían: las redes económicas y políticas que abarcaban diferentes continentes e hicieron posible la extracción de información y materiales para transportarlos al centro y transformarlos en recursos para la construcción de políticas imperiales y poder económico. En este sentido Philip afirma:

la pretensión de universalidad no fue simplemente un movimiento retórico realizado por el conocimiento imperial. Los sistemas de conocimiento no pueden entenderse únicamente como construcciones retóricas, sino que deben entenderse dentro del sistema económico y político que forma el marco de sus condiciones de producción³⁰ (Philip, 1995, p. 198).

La Gran División inscrita en la práctica científica moderna, sostenida tanto por las redes de poder económico y político como por las narrativas que posicionaban los indígenas como botánicos instintivos, cercanos con la naturaleza, fue un imaginario poderoso que también se refleja en las narrativas del prusiano Alexander von Humboldt que viajó por las Américas entre 1799 – 1804. A diferencia de los otros botánicos que viajaban con la misión de descubrir clasificar nuevas plantas medicinales, como “agentes del Imperio” (Mackay, 1996), Humboldt viajó de forma independiente gracias a la herencia que le dejó su madre. Su obra, producto del viaje a lo que le gustaba llamar el “Nuevo continente”, fue ampliamente leída tanto en Europa como en América y revolucionó no solamente la mirada sobre la naturaleza, sino también “reinventó” América como el trópico donde no se produce conocimiento, reforzando la idea de la Gran División que otorga legitimidad solamente al conocimiento acumulado en el centro y no en la periferia.

³⁰ Traducción de la autora, Cita original en inglés; "the claim to universality was not merely a rhetorical move made by imperial knowledge. Systems of knowledge cannot be understood solely as rhetorical constructions but must be understood within the economic and political system that forms the frame for their conditions of production".

3.3. La mirada occidental: Alexander von Humboldt y la invención del trópico como un lugar donde no se produce conocimiento

Alexander von Humboldt reinventó América del Sur ante todo como naturaleza. No la naturaleza accesible, coleccionable y categorizable de Linneo, sino una naturaleza dramática, extraordinaria, un espectáculo capaz de sobrepasar el conocimiento y la comprensión humana (Pratt, 2003, p. 120, traducción propia).

La representación de la naturaleza americana en términos estéticos, ya no fácilmente fragmentable y categorizable sino como una experiencia que revela a un observador diminuto las “fuerzas ocultas” de los inmensos paisajes del Nuevo Continente, es la que caracteriza los escritos de Humboldt acerca de su viaje a las Américas. Pratt (2003) argumenta que esta construcción de América en términos de una naturaleza primigenia puede ser resumida en tres momentos paisajísticos: las selvas tropicales abundantes e impenetrables como la Amazonía y la Orinoquía, las cimas nevadas de la sierra de la Cordillera de los Andes y las vastas llanuras interiores de los llanos venezolanos y las Pampas argentinas. Estos paisajes se caracterizan por la ausencia de humanos – aparte del hipotético espectador europeo; los habitantes figuran solo escasamente, como guías para los exploradores europeos, como “hordas salvajes” que recorren el continente o como arquitectos de los monumentos “burdos”, pertenecientes a civilizaciones pasadas (Humboldt, 2010).

La construcción del “Nuevo Continente” en términos de una naturaleza imponente y exuberante, con lo romántico y pertinente que parezca, tiene varias implicaciones para sus habitantes y la capacidad de producción de conocimiento por parte de estos. Las imágenes de una naturaleza tropical, salvaje y no domada evocan automáticamente otras imágenes: habla de la población que no ha intervenido o domesticado esta naturaleza que sigue en su “estado natural” y con ella, sus habitantes. En las “Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América”, publicado por primera vez en el año 1810, encontramos dos imágenes de los habitantes nativos: por un lado, están presentes a través de los monumentos, que, según el autor, no son comparables con la arquitectura clásica europea; aquí, como sugiere Pratt (2003), se trata de un ejercicio de *arqueologizar* a los indígenas ya que se invisibiliza cualquier relación entre los pueblos indígenas actuales y los monumentos precoloniales, “situándolo en el pasado histórico” (Serje,

2011, p.106).

Por el otro lado, Humboldt ubica a los habitantes nativos “salvajes” en un estado “libre” – léase sin civilización y cultura – que gracias a la abundancia de la vegetación tropical no se han visto obligados a dar el paso hacia la agricultura, sino simplemente rodean sus cabañas de plantas alimenticias:

Nunca se ha visto abandonar al salvaje la libertad de su estado cazador para abrazar voluntariamente la vida agrícola; y es que este tránsito como el más difícil en la historia de las sociedades humanas, puede sólo producirse por la fuerza de las circunstancias. Cuando por razón de sus lejanas emigraciones, unas hordas belicosas empujan a otras cazadoras hacia las llanuras de la zona equinoccial, transforman estas su carácter y costumbres, merced a la rica vegetación y espesor de las selvas. Regiones hay entre el Orinoco, el Ucajalé y el Amazonas, donde apenas si se encuentra otro espacio libre que no sean los ríos y los lagos, y cuando a sus orillas se fijan las tribus más salvajes, rodean sus cabañas de bananeros y otras plantas alimenticias (Humboldt, 2010, p. 48).

Aquí, Humboldt establece una relación directa entre la *tropicalidad* y el estado de desarrollo de los habitantes de este territorio: el trópico no representa simplemente naturaleza abundante, sino también incluye a unos habitantes que viven en ella, y *de* ella, sin tener que esforzarse por trabajar o explotarla (en un sentido occidental). Aquí entra en juego el planteamiento del *determinismo ambiental*, que parte de la idea que el clima y el ambiente influyen en el nivel de desarrollo de los habitantes de una zona determinada, como explica Ulloa (2004):

En la época colonial se asumía una identidad entre la naturaleza y el sujeto que viviera en ella, se partía de nociones deterministas ambientales y se concebía que la naturaleza formaba parte de los vicios y virtudes de los habitantes de una región dada la influencia de la misma. Los trópicos implicaban extravagancia, extremos y pasiones que permitían sentimientos desbordados e incontrolados, mientras un clima moderado, similar al de los imperios europeos, permitía que a la gente un balance de sus emociones (Ulloa, 2004, p. 271)

Esta idea a la vez está relacionada con una visión unitaria y progresivista de la historia de la humanidad la cual asume que existe un diseño común a toda la humanidad y en donde las diferentes sociedades se hallan en distintos peldaños o etapas. Siguiendo “la idea de que la inmadurez geográfica del continente va de la mano con la inmadurez tanto física como social de sus habitantes” (Serje, 2011, p. 88), los habitantes del “Nuevo Continente” se encontraban en el estado más primitivo. Estas dos ideas se ven reflejadas en la “Ojeada general” de “Vistas y Vistas de las Cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América” (2010):

Al presentar en una misma obra los groseros monumentos de los pueblos indígenas de América y los sitios pintorescos del país montuoso que han habitado, creo reunir objetos cuyas relaciones no han escapado a la sagacidad de los que se dedican al estudio filosófico del espíritu humano. Por más que las costumbres de las naciones, el desenvolvimiento de sus facultades intelectuales, el carácter particular en sus obras impreso, dependen a la vez de infinitas causas que no son puramente locales, no puede desconocerse que el clima, la configuración del suelo, la fisonomía de los vegetales, el aspecto de una naturaleza risueña o salvaje influyen en el progreso de las artes y el estilo que distingue sus producciones; influencia más sensible a medida que el hombre se encuentra más apartado de la civilización. ¡Qué contraste el que se observa entre la arquitectura de un pueblo que ha habitado vastas y tenebrosas cavernas y la de esas hordas tanto tiempo nómadas, cuyos atrevidos monumentos recuerdan en el fuste de las columnas los esbeltos troncos de las palmeras del desierto! Preciso es para conocer bien el origen de las artes, estudiar los accidentes del sitio que las ve nacer. Los únicos pueblos en que hallamos monumentos dignos de notar son montañeses, que aislados en la región de las nubes, sobre las más elevadas mesetas del globo, en medio de volcanes cuyo cráter está siempre rodeado de perpetuos hielos, no admiran en la soledad de estos desiertos sino lo que interesa a la imaginación por la magnitud de las masas; y así señala sus obras el sello de la salvaje naturaleza de las Cordilleras (Humboldt, 2010, p. 53).

La intención de Humboldt en este párrafo es establecer una relación entre la naturaleza que rodea una sociedad y “las artes” o los monumentos que produce. Después de dejar claro las diferencias entre los pueblos que tenían la suerte de vivir en cavernas y “esas hordas” nómadas, establece otro criterio de diferenciación que es la altura, es decir el frío

y las montañas tenían una influencia favorable en “las artes” que, aun así, llevan el “sello de la salvaje naturaleza”. Para decirlo en las palabras de Pratt: “entre más salvaje la naturaleza, más salvaje la cultura” (Pratt, 2003, p. 133). Relacionar la cultura con la naturaleza de esta manera implicaba asignarle un estatus inferior a la América indígena y afirmaba lo que ya se asumía: el Nuevo Mundo no era un lugar donde se construía conocimiento; más bien, América fue representada como la naturaleza que estaba siendo apropiada y desplazada a las instituciones europea para producir conocimiento:

La selva, el trópico y el Nuevo Mundo eran lugares donde proliferaban las plantas y los animales, pero no el conocimiento. Este era producido y aprobado en instituciones europeas: laboratorios, museos, jardines e imprentas. Los objetos de la naturaleza debían ser removidos y acumulados dentro de esas instituciones donde el naturalista, el hombre de la ciencia, podía trabajar en un ambiente idóneo y familiar (Nieto, 2006, p. 64).

En este sentido el ejercicio de Humboldt de plasmar la naturaleza en vistas como “escenas” o “cuadros” que son representaciones *estetizadas* de la naturaleza en forma de paisajes, no difería mucho del trabajo de los “cazadores de plantas” españoles. Solo a través de una visión estética del paisaje que resume una naturaleza indomable, sacada de su contexto y fuera de un tiempo específico – lo cual la hacía accesible al público europeo – fue posible ver la América equinoccial como “‘pura naturaleza’, vaciada de su historia y de su significación social específica” (Serje, 2011, p. 109). Al mismo tiempo, este ejercicio, igual que la clasificación de las plantas bajo el sistema linneano, pone por encima de concepciones y prácticas locales la visión europea/occidental, lo cual, como en el caso de los conocimientos tradicionales, opaca y borra visiones y prácticas propias.

Lo mismo sucede con la imagen del “salvaje” *arqueologizado* que se convierte en un objeto de estetización. Serje argumenta que de esta manera “Humboldt reinventa también la dualidad del mito colonial del salvaje. El indio es al mismo tiempo, en cuanto “tipo” (ejemplar típico) de una cultura que sólo existe como monumento arqueológico, parte del *Tableau del progreso* de la humanidad; y en cuanto ícono de una cultura material, un *object d’art colonial*, un objeto estético” (Serje, 2011, p. 107). Al ser convertido en un tipo, un representante de una “cultura”, el indígena, para ser auténtico, debe corresponder a características impuestas desde afuera, como sigue pasando en la actualidad con la

construcción del nativo ecológico que propone Ulloa (Toro, 2004, p. 64) que nace de las nociones coloniales inscritas en la relación indígena – naturaleza.

La imagen tanto de los indígenas como de la naturaleza que construyó Humboldt está marcada por lo que podríamos llamar una mirada eurocéntrica, ya que refleja lo que el viajero desde su propia mirada logra ver. Esta mirada, sin embargo, oculta una realidad importante de los indígenas americanos y su relación con la naturaleza. Como muestra Serje, es precisamente esa mirada eurocéntrica que a Humboldt no le permitió ver más allá de lo que *esperaba* ver, partiendo de su experiencia europea³¹: contrario a la construcción estética de Humboldt, las montañas con sus cimas nevadas, los llanos interminables y las selvas exuberantes estaban no solamente habitadas, sino también intervenidas en forma de cultivos por sus habitantes, aunque de manera diferente a las que los europeos trabajaban la tierra. La selva inaccesible y las montañas ariscas – desde una perspectiva europea incultivables, resultaron no ser vírgenes como las retrató Humboldt; es que su mirada no le permitió ver lo que había cultivado, puesto que era diferente, adaptado al territorio y producto de las experiencias locales. Como muestra Serje:

El desarrollo agrícola europeo, basado en las condiciones de asoleación propias de su latitud, se centró en monocultivos extendidos a lo largo de eras, lo que crea una superficie horizontal extensa, para maximizar la recepción de los rayos oblicuos del sol. La agricultura amerindia tropical, invisible hasta hace poco para las ciencias agronómicas, se basa en otros principios. La producción aquí no se dirige necesariamente al mercado moderno, sino a sistemas de mercado orientados por otras lógicas, como la reciprocidad o la redistribución. Por otra parte, su configuración busca el aprovechamiento de la luz solar perpendicular de la zona ecuatorial. Por ello, su estructura es vertical, alrededor de agrupaciones puntuales muchas veces organizadas en espiral, a la manera de una escalera de caracol [...], creando varios estratos o niveles y combinando, por lo tanto, una gran diversidad de especies. Este tipo de cultivo “guarda gran similitud estructural con la selva, lo cual permite la protección del suelo contra la erosión, favorece la eficiencia

³¹ Como lo han planteado diversos/as autores/as, las representaciones de los indígenas en la época colonial se basaban muchas veces en proyecciones que se hacían de lo conocido del Viejo Mundo sobre lo desconocido en el Nuevo Mundo (Gänger, 2020; Ulloa, 2004).

fotosintética y disminuye la posibilidad de todo tipo de plagas” (Serje, 2011, p. 101).

Serje nombra varios ejemplos de cómo los diferentes pueblos indígenas de la Amazonía intervienen en la selva, creando “jardines salvajes” y cultivando los bosques. La autora argumenta que debemos entender la selva misma como un resultado de intervención por parte de los grupos que la habitan ya que se trata de un constante ejercicio de selección de algunas plantas sobre otras, de poda, de siembra y de cuidado de las plántulas. Tanto en el caso de los grupos “hortícolas” de maloca o los grupos nómadas de “cazadores-recolectores”, existe un determinado manejo territorial que no nos permite hablar de la selva como un espacio natural prístino. Resulta entonces que más que una falta de cultura y conocimiento por parte de los indígenas le faltaba este conocimiento a Humboldt, para entender sus prácticas de manejo del territorio, que no se asimilaba a la agricultura en un sentido europeo.

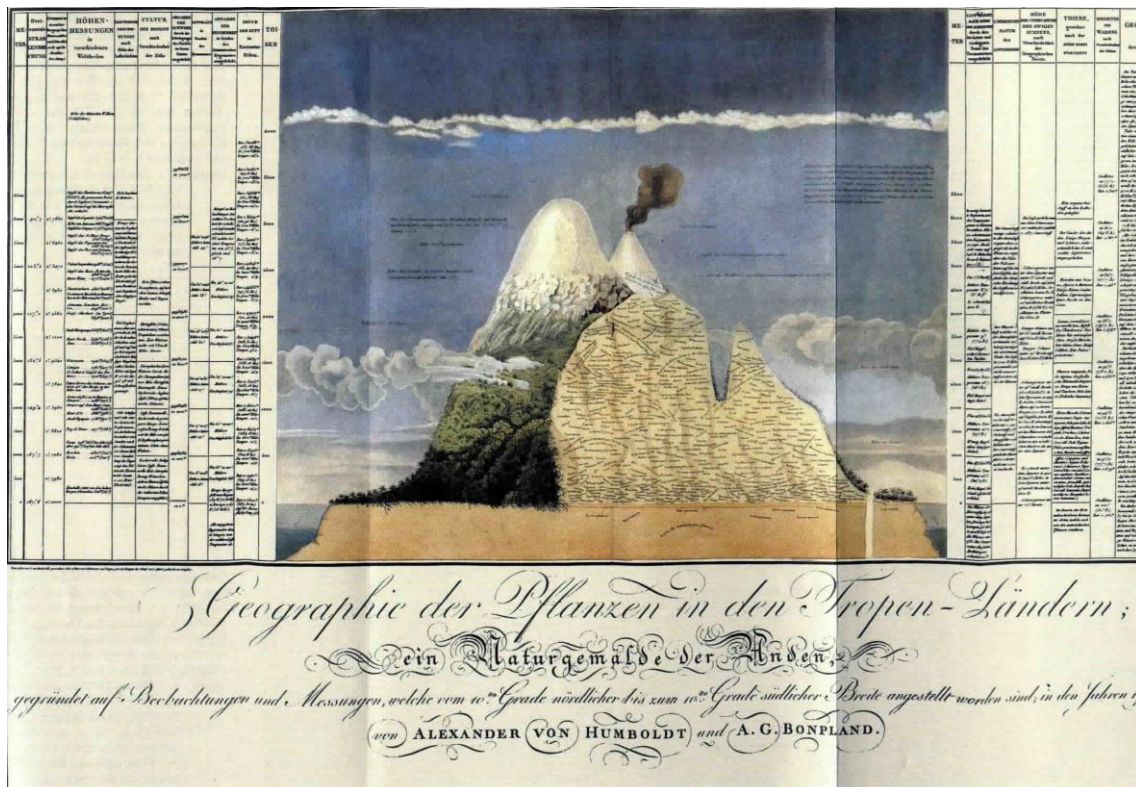


Imagen 1. Geografía de las plantas en países tropicales. Humboldt y Bonpland, 1805³²

³² Fuente: Wikipedia, <https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Humboldt1805-chimborazo.jpg#fileh>, consultado el 19.12.2020.

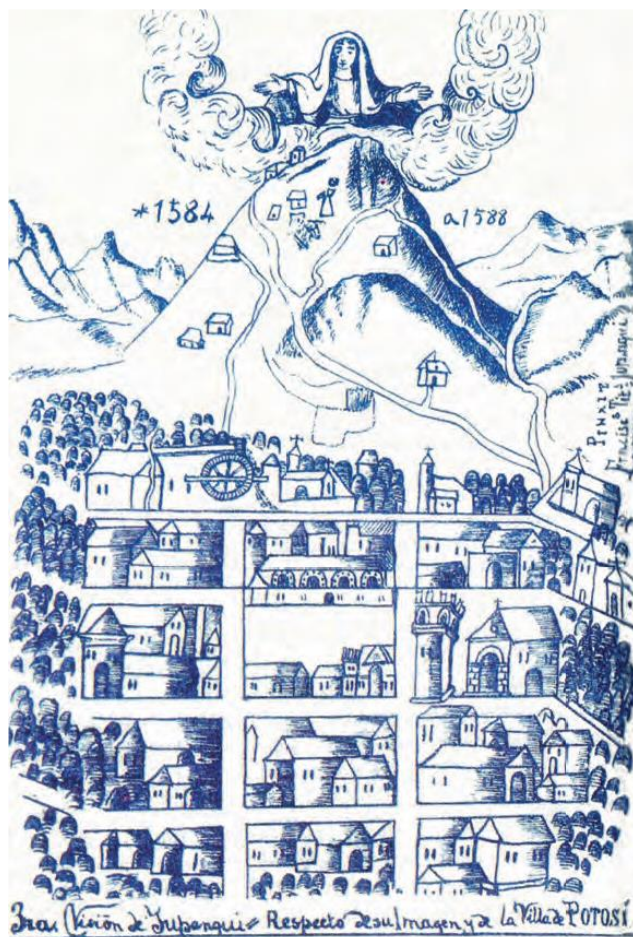


Imagen 2. “La visión de Francisco Tito Yupanqui en el cerro Rico de Potosí”.³³

Otro ejemplo, que tomo prestado de Pratt, son las representaciones de Humboldt acerca de los Andes, elaboradas en base al volcán Chimborazo; como bien indica Pratt, la representación del Chimborazo contrasta con una ilustración indígena del Cerro Rico de Potosí que incluye no solamente a los habitantes de la ciudad sino una aparición de la virgen de Copacabana. Según Pratt esta virgen se asociaba desde hacía tiempo con el cerro, y probablemente antes de la llegada de los españoles correspondía a una deidad no católica, originaria. Sin entrar en detalle, quisiera rescatar simplemente el contraste con la ilustración realizada con base en un dibujo que hizo Humboldt después de su subida al volcán, que muestra una representación de la naturaleza de los Andes (1805), indicando las diferentes especies que encontró en las altitudes correspondientes.

Mirando las dos representaciones de cerros andinos, podemos observar que la

³³ Fuente: Costilla, 2019, p. 22. La autora indica que “se desconoce el paradero del original, reproducido en Copacabana de los Incas, 1901, del franciscano español Jesús Viscarra Fabre (1847-1904)”.

representación científica de los “ecosistemas” andinos (que aún no se llamaba así), en la cual Humboldt relaciona las altitudes con los diferentes hábitats de las plantas, borra de alguna manera a los

habitantes de los cerros, y con ellos también sus entidades espirituales. En estos ejemplos no solamente podemos darnos cuenta de cómo Humboldt construye la América equinoccial en primer lugar como naturaleza, sino también como “vacía” los paisajes de sus habitantes, sea esto a través de la ausencia de los humanos como la representación de los Andes o por medio de la omisión de las prácticas que venían moldeando esta naturaleza. Aquí nuevamente, como en el ejercicio de apropiación y clasificación de las plantas americanas por parte de los “cazadores”, la naturaleza se vuelve móvil, accesible para el mundo europeo; sin embargo, esto, como vimos, solamente es posible al “cortar” y sacar los objetos de sus contextos, las realidades, historias, prácticas y conocimientos indígenas para hacerlo caber en el contexto científico occidental.

Tanto en la red científica histórica de apropiación del mundo natural, como en la red actual de producción de biodiversidad, Humboldt sin duda representa una figura importante; no solamente por su extensa producción de escritos, ilustraciones y mapas, sino porque su visión y sus representaciones del mundo natural y específicamente del continente americano y sus habitantes siguen repercutiendo de alguna manera en las narrativas de la biodiversidad y los escenarios transnacionales relacionados. No es ninguna coincidencia que el instituto de investigación ambiental más representativo de Colombia³⁴ le debe su nombre a Alexander von Humboldt.

En el año 2019 se cumplieron 250 años del nacimiento del naturalista prusiano quien, con sus visualizaciones de los paisajes americanos marcó una manera determinada de entender la naturaleza hasta hoy. Así lo mostró una exposición de artistas contemporáneos que establecieron un diálogo con el legado de Humboldt, que se inauguró el 8 de mayo del 2019 en la Universidad Nacional de Colombia. La exposición con el título “La naturaleza de las cosas. Humboldt, idas y venidas” no solamente reflejó cómo la mirada y las descripciones de Humboldt del mundo natural americano siguen influyendo en las representaciones de una naturaleza exuberante, silvestre y virgen del continente, sino también cómo sus estudios y sistematizaciones de animales, plantas, paisajes, suelos y

³⁴Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.

minerales constituyen la base para una posterior apropiación y explotación del territorio en términos neocoloniales.

Un aspecto que rescatan diferentes obras de la exposición es la *mirada colonial* de Humboldt que le otorga al narrador – viajero (europeo y masculino), el privilegio de hablar sobre lo que ve y este, el mismo “objeto” que está viendo está condicionado por lo que *espera* ver, difícilmente va más allá. Pratt muestra cómo Humboldt en sus descripciones hace eco de narrativas coloniales como la famosa carta que Colón escribió en el 1493, elogiando la belleza natural de las Antillas, en la cual, igual que otros viajeros europeos, inventa el continente americano como naturaleza. En esta naturaleza, los habitantes figuran, pero no en términos de una sociedad política- o económicamente organizada, como plantea Pratt. Tres siglos después, Humboldt retoma la narrativa del “Nuevo Mundo” (en los mismos términos) como naturaleza, donde sus habitantes viven en un “estado natural”, como parte de esta naturaleza. Desde esta mirada colonial, es al viajero europeo a quien le corresponde admirar, conocer y apropiarse de esta naturaleza.

Como lo había planteado anteriormente, Humboldt reafirma en sus representaciones de la naturaleza americana la imagen del trópico como un lugar donde no se produce conocimiento: la ausencia de los habitantes en los paisajes, la asimilación entre la naturaleza y la cultura del trópico que convierte las culturas indígenas en culturas salvajes y en este mismo sentido, la referencia a las artes europeas como las más desarrolladas posicionan a América como un lugar donde abunda la naturaleza, pero no el conocimiento. El conocimiento se produce en Europa, desde un clima moderado y una naturaleza “domesticada”. A través de la idea del determinismo ambiental, la naturaleza se convierte en un indicador de desarrollo de una cultura y Humboldt refuerza esta idea en sus representaciones de una naturaleza imponente, abundante y abrumadora:

Ha pasado en gran medida desapercibido, sin embargo, que en el proceso de “reinventar” América, lo que Humboldt hace principalmente es inscribir en las imágenes escénicas de la geografía tropical una serie de nociones coloniales sobre la historia y la cultura, que en adelante se van a ver sumidas en los paisajes (Serje, 2011, p. 86).

En este sentido, las representaciones de los paisajes tropicales del América del Sur no son

inocentes ilustraciones de una realidad natural, sino están también cargadas de nociones coloniales que Humboldt naturaliza en su obra y que siguen teniendo impacto hoy en día, también en relación con los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas que nos convocan en este trabajo. Frente al análisis que hace Pratt en relación con el determinismo ambiental en la obra de Humboldt en términos de una “naturalización” y “arqueologización”, otras investigaciones han insistido en el compromiso de Humboldt con estudiar la historia y cultura de los pueblos indígenas (Schweninger, 2018), indicando también su oposición crítica frente al colonialismo, la esclavitud y el trato de los españoles hacia los indígenas (Lubrich, 2016).

Sin embargo, no se puede negar la colonialidad en los escritos de Alexander von Humboldt que son, como afirma Lubrich (2016, p. 276) “contradictorios y cambiantes”, lo cual también aplica para su apreciación de los pueblos indígenas y sus artes. Aunque el naturalista prusiano criticara el colonialismo y la esclavitud, al tiempo reproduce una mirada colonial frente al “Nuevo Mundo” donde América – en oposición Mundo Viejo donde predomina la civilización – emerge como una naturaleza salvaje y colosal en la cual el individuo desaparece, y solo se encuentran unas reliquias de hordas indígenas, poco avanzadas culturalmente, como lo plantea en el “Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente”:

Soy más que consciente de cómo un viajero por América se encuentra en desventaja respecto a quienes describen Grecia, Egipto, las orillas del Éufrates o las islas del Mar del Sur. En el viejo mundo son los pueblos civilizados y las gradaciones de su civilización los que dan al cuadro su carácter principal; en los pueblos del nuevo mundo, por el contrario, el individuo desaparece, por así decirlo, junto con sus problemas, en medio de una naturaleza salvaje y colosal. La raza humana ofrece aquí sólo algunas reliquias de hordas indígenas poco avanzadas culturalmente o de esa uniformidad de costumbres e instituciones que han sido plantadas por los colonos europeos en estas costas lejanas³⁵. (Humboldt, 1991, I, p. 35-36, citado en

³⁵ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “I am more than aware of how a traveler through America is at a disadvantage with respect to those who describe Greece, Egypt, the banks of the Euphrates or the South Sea islands. In the old world it is the civilized peoples and the gradations of their civilization that lend the picture its principal character; in the peoples of the new world, by contrast, the individual vanishes, as it were, together with his problems amidst a wild and colossal nature. The human race offers here only a few relics of indigenous hordes that are little advanced culturally or of that

Ette, 2005, p.101).

Las apreciaciones de Humboldt respecto a los habitantes del Nuevo Mundo – especialmente los pueblos indígenas - son contradictorios y, como plantea Ette (2005, p.88), “no libres de ambivalencias”. En *Vistas de las Cordilleras*, publicada en 1810, llega a la conclusión de que era “inaceptable hacer una clara distinción entre naciones civilizadas y bárbaras” (Ette, 2005, p. 101). En todo caso, más allá de sus afirmaciones acerca de nivel civilizatorio de la población originaria del “Nuevo Mundo”, lo que quisiera rescatar de la obra de Humboldt, es, por un lado, la construcción de América como un continente dominado por la abundante y exótica naturaleza que, por el otro lado está siendo descubierta y explorada científicamente por la mirada europea.

Quisiera ejemplificar estas reflexiones con dos citas, en las que Humboldt describe el continente americano como un lugar divino de naturaleza abundante y exótica con “plantas maravillosas, anguilas eléctricas, tigres, armadillos, monos, guacamayas y muchos, muchos indios medio salvajes, una raza muy bonita e interesante”³⁶ (Humboldt citado en Ette, 2005, p. 88). Esta cita refleja un Humboldt recién llegado al “Nuevo Mundo” que se encuentra maravillado por la naturaleza exuberante que para él era desconocida. Al mismo tiempo, sus escritos dan cuenta de cómo es la mirada europea la que tiene el privilegio de descubrir y *conocer* el mundo natural americano. En una carta a su hermano, Humboldt describe arboles con hojas enormes y flores del tamaño de una mano, de las cuales “no tenían conocimiento previo” (Humboldt citado en Ette 2005, p. 85). Esta afirmación con lo natural y lógica que parezca, no habla solamente del hecho de que Humboldt y su hermano nunca habían estado en el Nuevo Continente y, por lo tanto, no conocían estas plantas. Más bien lo que revela es el hecho que la naturaleza del Nuevo Mundo no había sido explorada científicamente. Aquí, Humboldt y su compañero de viaje Aimé Bonpland, aparecen como los científicos con la autoridad de explorar, en nombre de la ciencia, el mundo natural. El conocimiento local acerca de las plantas en cambio, aparentemente no cuenta como conocimiento; es en primer lugar, la capacidad de conocer

uniformity of mores and institutions that have been planted by European colonists on these distant shores”.

³⁶ Traducción de la autora, Cita original en inglés; “Thus, as Europeans in Cumaná, Bonpland and Humboldt found themselves “in the most divine and fulsome land”: 'wonderful plants, electric eels, tigers, armadilloes, monkeys, parrots and many, many half-wild Indians—a very beautiful and interesting race of people”.

del explorador- científico europeo la que construye conocimiento valido.

3.4. La mirada actual: La red de biodiversidad hoy, cambios y continuidades

“Una revisión del proceso de exploración científica de los recursos naturales del nuevo mundo durante el siglo XVIII por parte del Imperio Español, muestra una tradición de las maneras de comprender, clasificar, representar y apropiar la naturaleza que, desde la racionalidad científica y política, denominada eurocentrada, expresa antiguas estructuras de poder global que parecen emerger en un nuevo imperialismo, esta vez anglosajón. El mito de la biodiversidad recoge una vez más la tradición histórica de las formas de pensar al otro, al indígena en una especie de Imperialismo Cultural y Tecnológico; basados sobre formas más difusas... Formas de pensar que recuerdan el periodo de la Conquista ligadas al pensamiento civilizador eurocéntrico para quienes la connotación del trópico salvaje va ligada al estereotipo del cazador-recolector que debe ser protegido aún en contra de su voluntad” (Toro, 2004, p. 56).

En la cita, Toro establece continuidades entre las estructuras de poder, las prácticas y las formas de pensar que caracterizaban la red científica emergente alrededor de la apropiación de la naturaleza en el siglo XVIII, y la red actual de producción de biodiversidad. Con esto, no solamente se refiere a las formas de comprender, clasificar y representar la naturaleza sino también a “las formas de pensar al otro”, en este caso al indígena como el “nativo ecológico” que sin embargo sigue ligado a la noción del trópico como un lugar que no produce conocimiento como lo sugirió Humboldt en sus representaciones de la naturaleza americana. Estas dinámicas, heredadas de la red “histórica”, tienen impactos muy concretos para la participación en la red actual y la incidencia política en los espacios transnacionales relacionados con la biodiversidad.

Si ahora nos centramos en las dinámicas y conexiones de la red de producción de biodiversidad actual, lo que nos interesa en primer lugar son los conocimientos tradicionales, y aquí, sobre todo las defensoras de estos conocimientos en los escenarios transnacionales de biodiversidad: las mujeres indígenas que se posicionan como guardianas de estos conocimientos milenarios. Después de ser invisibilizados, borrados e incluso prohibidos en la red científica emergente alrededor de la naturaleza en el siglo

XVIII, hoy los conocimientos indígenas y con estos, las mujeres indígenas ocupan un lugar visible dentro de la red de producción de biodiversidad. Esto se debe por un lado a los discursos que desde los años 1980 empezaron a enfatizar la importancia del conocimiento tradicional en relación con la pérdida de biodiversidad, así como el vínculo que se construyó entre género y ambiente en los programas de desarrollo, y, por otro lado, la incidencia en los espacios transnacionales relacionados con el CDB o la plataforma IPBES por parte de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (RMIB). Sin embargo, esta visibilidad no garantiza que esta posición tenga un peso real que se traduzca a una participación plena y efectiva dentro de la red de producción de biodiversidad.

Para la caracterización de la red de biodiversidad y más específicamente del lugar que ocupan las mujeres indígenas – organizadas en la RMIB - en esta, me baso en la propuesta de Rochelau y Roth (2007) que sugieren tomar en cuenta los siguientes cinco aspectos de poder dentro de las redes: (a) el tipo de conexión (b) los términos de conexión (c) la fuerza de la conexión (d) la estructura de la red (e) la posición del actor en la red. Este ejercicio nos permite identificar conexiones y estructuras de poder que vienen construyéndose desde la red histórica pero que pueden haber influido que el término de las conexiones y el lugar de los actores cambiara en un determinado momento. Quiero argumentar que este es el caso de los conocimientos tradicionales y los sujetos que los guardan y transmiten: las mujeres indígenas.

Podemos observar cómo los conocimientos tradicionales o locales pasan de un lugar invisibilizado en la red histórica a un lugar visible en la actualidad, gracias a principalmente dos discursos que reivindican por un lado la relación entre los pueblos indígenas y el ambiente y por otro lado entre género y ambiente. Sin duda, el Convenio sobre Diversidad Biológica firmado en 1992, ocupa un lugar central en toda la red, tratándose de un conjunto de acuerdos, definiciones y directrices que constituyen una referencia relevante a nivel nacional e internacional. Es aquí donde quedaron inscritas tanto la importancia de los conocimientos tradicionales como el rol de las mujeres en la conservación de la biodiversidad. Estos conjuntos de ideas o discursos son centrales para explicar los cambios dentro de la red, mientras que otras dinámicas siguen unos patrones similares a los presentes en la red histórica. La propuesta aquí no es tanto analizar las relaciones entre todos los actores, sino identificar actores centrales dentro de la red actual, incluidos los discursos e imaginarios que, como veremos tienen impactos tanto positivos

como negativos sobre el lugar y la incidencia que tienen los actores dentro de la red.

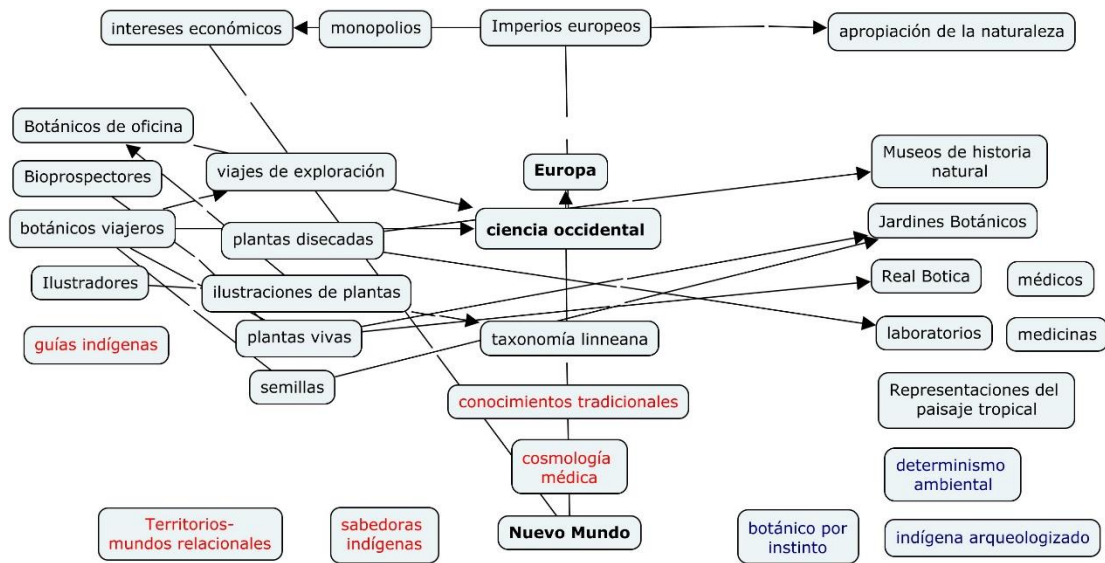


Figura 1. La red científica emergente alrededor del mundo natural. Elaboración propia.

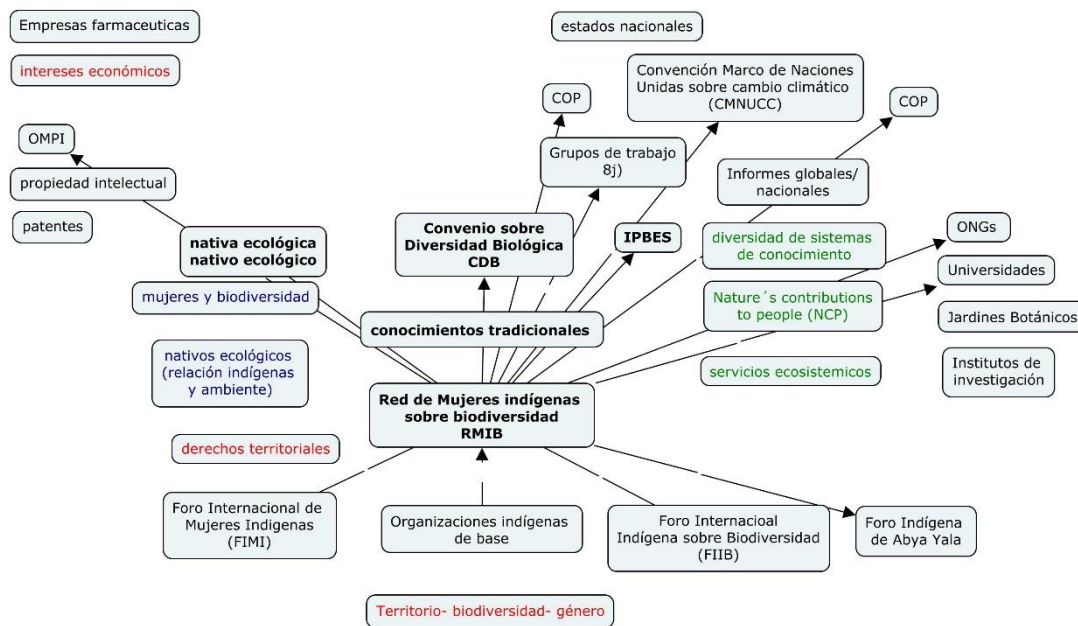


Figura 2. Red de producción de biodiversidad en la actualidad. Elaboración propia.

La red científica alrededor de la apropiación de la naturaleza del siglo XVIII reúne los actores mencionados anteriormente y está determinada por los viajes de exploración de los botánicos y científicos europeos y las practicas que coinciden y se co-constituyen con la emergencia de las ciencias occidentales modernas. Quisiera rescatar aquí dos dinámicas decisivas que marcaron la red en su perspectiva histórica: por un lado, la tendencia de desplazar y acumular la información – es decir los conocimientos, “los objetos” (desde

una visión occidental) naturales etc. hacia un centro donde podían ser avalados y convertidos en conocimiento científico. Y, por otro lado, las dinámicas que permitieran que los conocimientos tradicionales y locales se excluyeran de este proceso “científico” y se consideraran creencias y supersticiones sin valor, que son los imaginarios producto del determinismo ambiental que plantea que en una naturaleza tropical salvaje sus habitantes son igualmente salvajes y no producen conocimiento.

Si observamos los dos mapas salta a la vista que la idea de la cercanía de los pueblos indígenas con la naturaleza sigue presente en la red de producción de biodiversidad actual, por medio de la figura del nativo ecológico, que aunque ahora sí produce un conocimiento considerado útil y complementario a la ciencia occidental, sigue confinado a sus “estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica” (ONU, 1992, p. 7) como se plantea en el artículo 8j) del CDB que aborda el tema del conocimiento tradicional. Resulta que la misma idea relacionada con la cercanía de los pueblos indígenas a la naturaleza que en el siglo XVIII sirvió para excluir sus conocimientos de la ciencia occidental, ahora abre la posibilidad de inclusión de estos conocimientos en el marco científico y con ello, la participación de los pueblos indígenas en los espacios transnacionales relacionados. Las oportunidades, implicaciones y luchas que esto significó serán abordadas en los diferentes capítulos de este trabajo.

Por otro lado, quisiera rescatar las dinámicas de acumulación y desplazamiento lo cual, como propone Callon (1984), implica un proceso de traducción en el que “unos hablan por otros”. También en la red actual podemos identificar unos centros de “acumulación” de información que producen conocimiento científico. Estos “centros de cálculo” como los llama Latour (1987), ya no están ubicados en su mayoría en Europa como en el siglo XVIII – aunque también hay que rescatar la producción de conocimiento por parte de las élites criollas de América en esa época – sino en diversas instituciones que producen conocimiento acerca del tema de la biodiversidad. Aquí podemos identificar como actores importantes los institutos de investigación – como el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt en Colombia, las universidades, los jardines botánicos, las ONGs ambientales del Norte y del Sur global – como el Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF, por sus siglas en inglés), Conservación Internacional, la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), y, específicamente diseñadas con el objetivo de producir conocimiento pertinente para informar las

decisiones políticas a nivel internacional, las plataformas científicas intergubernamentales como La Plataforma Intergubernamental Científico-normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas (IPBES) y el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC).

La plataforma IPBES, aunque reconoce decididamente una diversidad de sistemas de conocimiento, maneja – como indica su nombre - un enfoque explícitamente científico lo cual implica tensiones a la hora de “tender puentes” entre los diferentes sistemas de conocimiento. En los capítulos 6 y 7 me centraré en la plataforma y sus intentos de vincular las diferentes formas de conocer y abordaré las contradicciones que surgen a la hora de traducir los conocimientos a un formato científico, un ejercicio que peligra convertirse en un “hablar por otros”. La construcción de conocimiento en el marco de estas plataformas va acompañada de una producción considerable de conocimiento a través de publicaciones científicas en revistas internacionales. Aparte de IPBES hay que mencionar los espacios de toma decisiones políticas como las Conferencias de las partes (COP) tanto del CDB como de la Convención Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático (CMNUCC), en las cuales se reúnen los estados nacionales; aquí los pueblos indígenas tienen derecho a participar mas no tomar decisiones. Esto cambia en los Grupos de Trabajo como parte del CDB en los cuales la participación de los pueblos indígenas es considerada clave, sobre todo en el Grupo de Trabajo sobre el Artículo 8j) que trata el tema de los conocimientos tradicionales.

Como ya lo mencioné antes, debemos considerar de gran importancia los discursos que circulan en la red ya que son ellos – al lado de otros factores – los que abren y cierran puertas para la incidencia y participación dentro de esta. Gracias a las relaciones que se han venido construyendo desde los años 1980 entre el ambientalismo y los movimientos indígenas y el tema de “género y ambiente” que han sido ancladas en el CDB, hoy la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad ocupa un lugar visible dentro la red de producción de biodiversidad. La RMIB a su vez se nutre de organizaciones indígenas de base en los diferentes territorios y cuenta con aliados en los espacios transnacionales como el Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad (FIIB), el Foro Indígena de Abya Yala (FIAY), el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU y el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), aunque su enfoque de trabajo no sea específicamente la biodiversidad. Estas alianzas sin duda le han dado más fuerza y

visibilidad a la RMIB, así como el apoyo que han recibido por parte de la Secretaría del Convenio de Diversidad Biológica cuyos miembros las reconocen como expertas en el tema, igual que otras organizaciones ambientales globales como la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) (Moreno, 2014).

Finalmente, otro tema que sigue marcando las dinámicas de la red de producción de biodiversidad actual es el tema de la apropiación de la naturaleza y con ella, también de los conocimientos locales que la acompañan. Aquí se deben nombrar las empresas farmacéuticas que muchas veces extraen conocimiento acerca de plantas y recursos genéticos de los territorios sin el consentimiento de las comunidades; relacionado con la apropiación indebida está el tema de los patentes y la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI). Estas estructuras de poder que permiten la apropiación de la naturaleza y una fragmentación de sus elementos y conocimientos fuera de del contexto, se asimila sin duda a las dinámicas coloniales cuando Europa como centro autoproclamado no solamente legitimaba el conocimiento a través de sus laboratorios reales, el sistema taxonómico, sus jardines botánicos y universidades, sino también invisibilizaba el conocimiento que venía de la periferia y cumplía un papel fundamental para los “descubrimientos” posteriores por parte de los cazadores de plantas europeos.

Aunque estas dinámicas de poder siguen vigentes, la narrativa de la biodiversidad encuentra en los conocimientos tradicionales una especie de salvación frente a una inminente crisis ecológica que incluye la pérdida de la biodiversidad a nivel global. Estos conocimientos tradicionales están ligados a la noción del nativo ecológico quien vive armónicamente en un ambiente natural del que cuida gracias a su estilo de vida tradicional, léase premoderno. En este sentido Toro argumenta que “en el marco de una concertación global ambiental, los “excluidos” pueden por fin encontrar su lugar en las formas de acumulación avanzadas de la nueva cruzada Imperialista del siglo XXI” (Toro, 2004, p. 57). No obstante, esta apertura permitió no solamente una mayor visibilización y participación por parte de los pueblos y mujeres indígenas, sino también abrió las puertas para un debate epistemológico que cuestiona la hegemonía de la ciencia moderna occidental. A pesar de que este debate se va dando de forma lenta y quizá no tan visible, cada vez se leen y escuchan más voces que abogan por una descolonización del conocimiento y prácticas que rompen con la jerarquía entre los diferentes sistemas de conocimiento, como mostraré en los dos últimos capítulos de este trabajo.

Si analizamos la red con enfoque en los conocimientos tradicionales que están siendo abordados principalmente por la RMIB, teniendo en cuenta los aspectos de poder que mencionan Rocheleau y Roth (2007), podemos llegar a las siguientes conclusiones preliminares: respecto al tipo, los términos y la fuerza de la conexión se puede observar que la RMIB como principal defensora y representante de los conocimientos tradicionales cuenta con múltiples conexiones con otros actores; sin embargo, estas conexiones no necesariamente reflejan la posición de la RMIB dentro de la red en términos de poder. Esto se debe en parte a las estructuras institucionales propias del Convenio de Diversidad Biológica que ocupa un lugar central dentro de la red y que impone límites muy concretos respecto a la participación y decisión dentro de la red.

Aquí entran en juego factores muy concretos como, por ejemplo, la idea moderna de los Estados Nacionales como prerrequisito para ser parte del CDB que deja por fuera los pueblos indígenas, pero también otros factores que se podrían resumir en la predominancia de lógicas “occidentales” que parten de una ontología moderna que asume la existencia de un tipo de naturaleza determinado como universal, sin considerar la multiplicidad de mundos u ontologías con otras naturalezas posibles. Aunque los conocimientos indígenas y locales estén presentes en muchos discursos sobre la biodiversidad, se puede observar una tendencia – de larga tradición histórica, iniciada en la época colonial por los misionarios – de separar el conocimiento “útil” para la ciencia de las prácticas y ontologías indígenas que lo sostienen.

Lastimosamente la pregunta por la naturaleza en juego se plantea muy poco y así ni siquiera revela la multiplicidad de concepciones de biodiversidad o naturalezas. Profundizaré sobre esta cuestión en el capítulo sobre la RMIB y la articulación entre conocimientos tradicionales y ciencia en los escenarios del CDB. Sin embargo, es clave considerar como plantea Philip (1995, 1999) las estructuras políticas y económicas que sostienen la red y que influyen en la posición de un actor dentro de esta. Aquí hay que preguntarnos qué tanto le sirve a una farmacéutica reconocer el contexto ontológico de un conocimiento y los derechos relacionados con el territorio que reclama el pueblo indígena afectado. Así mismo, debemos preguntarnos qué interés pueden tener los Estados Nacionales reunidos en el CDB en la co-construcción de conocimiento lo cual implica negociar entre sistemas de conocimiento y, por lo tanto, invertir tiempo que, según la narrativa de la crisis ecológica y climática, no se tiene. Más allá de la cuestión

del tiempo, un reconocimiento de los conocimientos indígenas en relación con sus territorios y ontologías implicaría el reconocimiento de sus derechos territoriales como pueblos indígenas lo cual puede tener implicaciones incómodas para los Estados Nacionales ya que les obligaría a aplicar los derechos consagrados en las constituciones con enfoque multicultural.

Para poder responder a la pregunta que planteé al inicio del capítulo sobre si el interés en los conocimientos locales también implica un movimiento desde lo global hacia lo local – contrario a las dinámicas de la red del siglo XVIII donde se trataba de universalizar lo local – ciertamente hace falta un análisis más profundo de las dinámicas de la red de producción de biodiversidad actual que se va a dar más adelante. Sin embargo, quisiera de momento adelantar una reflexión acerca de lo que implicaría un “volver a lo local” en un sentido más amplio. Si observamos las dinámicas de la red científica histórica, llama la atención que el movimiento desde lo local hacia lo global significó cortar o sacar los conocimientos y objetos naturales de su contexto para poder universalizarlo y volverlos “entendibles” y “accesibles” para el público europeo. Esto implicó a su vez, opacar e invisibilizar los contextos locales y las ontologías indígenas. Volver a lo local involucraría en la actualidad no solamente el reconocimiento de la importancia de los conocimientos locales como útiles y complementarios para la Ciencia occidental fuera de su contexto local, sino también reconocer y visibilizar estos contextos y las ontologías de las que hacen parte. Para ilustrar la importancia de los contextos locales y su relación con los conocimientos indígenas en el siguiente capítulo se abordarán las ontologías indígenas en su relación con el género y la biodiversidad.

3.5. La mirada de género: articulando género, “raza” y colonialidad

Rescatar las categorías de género y “raza” en el análisis de la red de producción de biodiversidad para visibilizar a las mujeres indígenas resulta un ejercicio complejo ya que casi no encontramos referencias a las mujeres indígenas como sujetos de conocimiento. Si hacemos un repaso de la red científica emergente alrededor de la naturaleza en el siglo XVIII, podemos encontrar todo tipo de referencia al género y también a la “raza”, sin embargo, estas poco tienen que ver con las mujeres indígenas reales como productoras y transmisoras de conocimiento.

Como vimos en el ejemplo de la relación entre María Sybilla Merian y las mujeres indígenas de Surinam, un análisis que solamente se centra en el género y deja por fuera otros factores de “opresión”, necesariamente nos va a iluminar solamente una faceta de las realidades sociales que se encuentran imbricadas en el cuerpo de las personas, en este caso, las mujeres. Aunque entre los exploradores se encontraban muy pocas mujeres, la emergencia de la ciencia moderna está atravesada por cuestiones de género y así mismo, por cuestiones de “raza”. Terral (2011) sugiere que los viajes de exploración estaban acompañados por unas narrativas heroicas en las cuales los viajeros figuraban como masculinizados y el público, en un rol de escucha pasiva, fue feminizado. Mataix (2010) analiza por su lado, cómo la figura de la Amazona americana se utilizaba en el marco de la conquista como un medio para representar la alteridad absoluta, y cómo estas representaciones cambiaban de unas féminas salvajes a unas mujeres dóciles ya nada aterradoras, dependiendo de los intereses de los españoles para justificar su actuar en el “Nuevo Mundo”. Por otro lado, Serje (2011) describe cómo América fue representada a través de la imagen de una india desnuda y exuberante, rodeada de naturaleza y animales salvajes, frente a un hombre europeo, cargado con símbolos imperiales e instrumentos científicos.

Las ideas acerca de las relaciones de género y los imaginarios sociales vigentes de las sociedades europeas también quedaron plasmadas en la emergente Ciencia Ilustrada, en este caso en la botánica, considerada la reina entre las ciencias coloniales. Schiebinger (2008) muestra cómo en la búsqueda por los sistemas de clasificación taxonómica la “cientización” de la botánica coincide con la “sexualización” de las plantas y cómo en el sistema de clasificación linneano se atribuían características sexuales a las plantas. Linneo hablaba de matrimonios entre plantas vivas, de estambres y pistilos como marido y mujer, de relaciones heterosexuales y de plantas hermafroditas y andróginas. Schiebinger argumenta que, al hablar en estos términos, Linneo jerarquizaba las partes femeninas por debajo de las partes masculinas para determinar el estatus de un organismo dentro del reino de las plantas (Schiebinger, 2008, p. 4).

Como vemos con estos pocos ejemplos, desde la conquista y luego en la red científica emergente del siglo XVIII, abundan las expresiones de género en un ámbito simbólico. Tal vez el ejemplo de Serje puede ser revelador para entender como las relaciones de género se asociaban con la relación cultura – naturaleza y a la vez estaban atravesadas

por la “raza”. La imagen de la mujer india desnuda rodeada de una naturaleza silvestre establece una relación entre el cuerpo femenino disponible para el hombre europeo y el “Nuevo Continente”, América, para ser científicamente analizado y apropiado a través de sus instrumentos. Como sugiere Schiebinger (2008), basándose de Caroline Merchant, la naturaleza desde siempre ha sido percibida como femenina, y al mismo tiempo objeto de investigación de la ciencia.

Tanto la idea de una naturaleza feminizada objeto de investigación como las imágenes de las mujeres indígenas de América como representaciones de las relaciones de poder entre Europa y la periferia han opacado e invisibilizado a las mujeres – y especialmente a las mujeres indígenas – como sujetas que producen conocimiento. No obstante, existe evidencia de que las mujeres indígenas – y así mismo, las mujeres africanas y afrodescendientes no solamente tenían y transmitían conocimientos acerca de plantas entre ellas, sino también los compartían con exploradoras y exploradores europeos (Schiebinger, 2004; Morales, 2016). Esto es cierto, sobre todo – aunque no exclusivamente – para los conocimientos relacionados con las propiedades anticonceptivas y abortivas de las plantas, así como las que se usaban en el cuidado alrededor del parto, una labor que, como constata Schiebinger para las Antillas, estaba casi exclusivamente en manos de mujeres, y, sobre todo, de mujeres esclavizadas.

Maria Sibylla Merian menciona en su libro sobre la metamorfosis de las orugas cómo las mujeres esclavizadas (tanto afrodescendientes como indígenas) de las Antillas usaban un arbusto con flores de color rojo-amarillas conocido como “ponciana” (*Caesalpinia pulcherrima*) para abortar; Merian, como plantea Schiebinger (2004) situaba esta práctica dentro de las luchas anticoloniales donde el aborto del progeñe de una mujer esclavizada representaba un acto político. Sin embargo, como reportaron diversos viajeros europeos desde el siglo XVI, entre estos Humboldt, el uso de plantas abortivas era una práctica común en las Antillas y en América del Sur desde antes de la llegada de los europeos, no solamente como respuesta ante una situación desesperante como lo fue la colonización sino también como una práctica de planificación familiar por parte de las mujeres indígenas (Schiebinger, 2004).

Morales (2016) muestra para el caso los *Cuatro Libros de la Naturaleza de Francisco Ximénez* de 1615 cómo las mujeres indígenas aportaron sus conocimientos sobre plantas

nativas y sus usos relacionados con la “medicina de mujeres”, aunque no se mencionaran directamente en la publicación. Sin embargo, el uso de las plantas nativas para los temas relacionados con la menstruación, infertilidad, lactancia, el útero y el parto en general, sugiere la participación de las mujeres indígenas en la construcción de este conocimiento, ya que ellas tenían la fama de conocer los sistemas botánicos nativos y las propiedades de las plantas. También la inclusión de plantas nativas como el tabaco para tratar “las enfermedades de mujeres”, especialmente relacionadas con el útero y la menstruación indican el origen de estos conocimientos.

Desde la antigüedad, la medicina de las mujeres es una forma de conocimiento que ha sido producido por las mujeres mismas, sin embargo, están sorprendentemente ausentes en los textos médicos. Los tratados médicos y quirúrgicos novohispánicos (Barrios, López de los Hinojosos, Farfán y Cárdenas) no fueron la excepción. Los autores ignoraron la experiencia de las mujeres, sin embargo, es posible reconocerla en algunas de sus obras. No se puede negar que la medicina femenina presentada en los Cuatro libros de la naturaleza encarna una historia más compleja que la simple agregación o transformación en la concepción de los remedios de un sistema nativo a un sistema galénico³⁷ (Morales, 2016, p. 208).

Frente a la invisibilización de los conocimientos de las mujeres y especialmente las indígenas, será una tarea clave de este trabajo visibilizarlas como productoras, guardianas y transmisoras de conocimiento, de un conocimiento propio que nace de las relaciones con el territorio y desde unas relaciones también propias que se tejen en este territorio. Uno de los objetivos es ir más allá de los imaginarios, discursos y figuras como el nativo ecológico que ocultan una parte importante de los conocimientos tradicionales que son los mundos u ontologías a los que pertenecen. Es un intento de alejarnos de la fragmentación del mundo y del conocimiento y entenderlos en su totalidad e integralidad que le hace justicia a una visión indígena de la biodiversidad. Es una apuesta que seguramente me quedará grande y donde faltarán palabras y comprensión en el proceso,

³⁷ Traducción de la autora. Cita original en inglés; “Ever since antiquity, women’s medicine is a form of knowledge that has been produced by women themselves, but they are strikingly absent from the medical texts. Medical and surgical Novohispanic treatises (Barrios, López de los Hinojosos, Farfán and Cardenas) were no exception. The authors ignored the expertise of women, however, it is possible to recognize it in some of their works. There can be no denying that the women’s medicine presented in Cuatro libros de la naturaleza embodies a more complex history than the simple aggregation or transformation in the conception of remedies from a native to a Galenic system”.

sin embargo, vale la pena intentarlo. Si el conocimiento depende de quién lo construye, es ya hora de ponerle atención al conocimiento que producen las mujeres indígenas. Para cerrar este capítulo quisiera retomar las reflexiones acerca de los inicios de la ciencia moderna como un producto de interacciones “transculturales” provocadas por la expansión imperial y comercial europea que marginalizaban e invisibilizaban los aportes de los conocimientos locales sobre plantas, animales y minerales por parte de indígenas, afroamericanos, mestizos y criollos (Crawford, 2016). Crawford afirma que, aunque los exploradores europeos marginalizaban los conocimientos locales, sin embargo, seguían dependiendo estos. No sabemos entre las personas que revelaban estos conocimientos a los europeos cuántas habrán sido mujeres; Gänger (2020) menciona que algunas revelaban sus conocimientos sobre las propiedades de la cinchona para salvarle la vida a su amante europeo. Sabemos también que las mujeres tanto indígenas como africanas y afrodescendientes tenían conocimientos acerca de plantas con propiedades anticonceptivas como abortivas y, como sugiere Schiebinger (2004), lo compartían entre ellas de forma intercultural. En este sentido, debemos asumir a las mujeres indígenas y africanas también como sujetos de conocimiento que aportaron a la construcción de una ciencia moderna occidental, aunque sus conocimientos y aportes hayan sido marginalizados e invisibilizados.

Capítulo 4. La biodiversidad en el territorio



Imagen 3. Diversidad de tubérculos en la plaza de mercado de Cumbal. Foto tomada por la autora.

4.1. Introducción

Primero que nada, la palabra biodiversidad no existe en nuestras lenguas, en ninguna, porque hemos hecho un estudio a nivel mundial, no existe, entonces poco a poco hemos ido primero tratado de entender qué quieren los occidentales al decir biodiversidad. Y pues se inventan palabras. [...] Pero digamos, en esa dinámica de sobrevivir, y esa dinámica de también ser incluido en las discusiones, nosotros como hombres y como mujeres indígenas también en las reuniones nos sentamos y decimos: “qué es eso, exactamente qué quiere decir”. Entonces por ejemplo en cuanto a biodiversidad, nosotros llegamos a la conclusión es: Es la vida. ¿Y entonces qué es la vida? La vida es todo, es la madre naturaleza, es todo lo que está en la madre naturaleza. Entonces ahí también hemos tenido muchas discusiones,

porque creen que es solo lo que se ve, y pues en el mundo indígena hay siete direcciones, cada dirección tiene sus seres celestiales, tienen sus plantas, sus animales, tiene su dinámica, y dentro de eso también seres que se ven y que no se ven, seres que son secretos y son sagrados; de eso mismo se desprende un conocimiento secreto y sagrado [...] Entonces, biodiversidad para nosotros es eso, en una palabra – hemos hecho talleres y talleres sobre esto-, la conclusión es: “la vida”, en mi lengua sería “Kawsay” [...]. Es vida, la vida se rige por valores, la vida se rige por principios, por mandatos dentro del mundo indígena, y también se rige por distintos seres. En este caso, nosotros hablábamos de las autoridades locales, junto con esas autoridades nacionales, pero también hay seres celestiales que nos acompañan, como, por ejemplo: el agua, las estrellas, el sol, la luna; que para uno como indígena eso es muy fácil, se lo vive y se lo siente - ¿no? -. Pero ahora, eso explicarlo y hacerlo sentir... (Entrevista con Yolanda Terán, 2018).

La cita de Yolanda Terán del pueblo Quichua de Ecuador, científica, educadora indígena e integrante de la RMIB, nos introduce al concepto de biodiversidad en el mundo indígena, a la vez que nos recuerda los retos que implica traducir el concepto de la biodiversidad al mundo indígena – y más importante aún – de volver a traducir el concepto indígena al mundo occidental, con todo lo que esto implica, para poder participar en las discusiones relacionadas con la biodiversidad. Como plantea Yolanda Terán, la concepción de biodiversidad como *vida*, incluye valores y principios, así como a seres tanto humanos como no humanos quienes se encargan de su “gobernanza”; explicar este concepto de biodiversidad en términos integrales como *vida*, la presencia de seres sagrados y *hacerlo sentir* a la gente no indígena representa un reto grande. Este capítulo busca abordar las conceptualizaciones de biodiversidad desde una perspectiva indígena y específicamente de las mujeres, entendiendo que las formas de entender la biodiversidad también están determinadas por el contexto de cada territorio.

Desde una visión indígena hacia la biodiversidad, resulta difícil separar componentes específicos del tejido integral de la vida, ya que todo está inter- e *intra*conectado. La biodiversidad no se puede entender separada de conceptos como el territorio que constituye la base identitaria, material, espiritual, cultural y ontológica para la existencia de los pueblos indígenas. Se considera que el conocimiento forma parte de la biodiversidad y del territorio. Este conocimiento se expresa en las prácticas y la relación

que mantienen mujeres y hombres y con el territorio, la cual se basa en las respectivas ontologías y epistemologías (Ulloa, 2016). En este sentido, para entender la biodiversidad y el conocimiento asociado en un contexto indígena, hay que mirar también los ámbitos que están directamente relacionadas con esta, como la cocina y la alimentación, la conservación y recuperación de semillas ancestrales, los rituales para relacionarse con el territorio, así como también las prácticas de defensa del territorio frente a las ocupaciones ontológicas (Escobar, 2015, 2016) y lógicas extractivistas que están amenazando los territorios.

Para abordar estos diferentes aspectos relacionados con la biodiversidad me basaré en las experiencias de las organizaciones y mujeres que forman parte de la RMIB-LAC en Colombia, haciendo énfasis en los aspectos más destacados de su trabajo. En este orden de ideas, se aborda el tema de la comida y la alimentación partiendo del trabajo de la Casa Cultural Mujer Tejer y Saberes (MUTESA) que periódicamente organizan ferias gastronómicas en las cuales ofrecen comida típica de la región del Amazonas. También relacionado con el tema de la comida, de las mujeres del pueblo de los Pastos del departamento de Nariño en el sur del país, se rescatan los procesos de recuperación y conservación de las semillas ancestrales en el marco más amplio de recuperación de la identidad ancestral. Finalmente, a partir de los procesos de resistencia de la Fuerza de Mujeres Wayuu en el departamento de La Guajira, se ilustran los impactos que tiene la “ocupación ontológica” en forma del extractivismo en el territorio, la biodiversidad y la vida.

Antes de pasar a las conceptualizaciones de biodiversidad desde una perspectiva indígena y las prácticas relacionadas, considero importante abordar el concepto del territorio ya que está íntimamente relacionado con la biodiversidad y con *la vida* en general. Ulloa (2016) habla de territorio-naturalezas planteando una “interrelación que reconoce al territorio y lo que denominamos naturaleza, tanto como seres vivos, con capacidad de acción, como actores políticos” a los que la autora se refiere como lo “no-humano” (Ulloa, 2016, p. 126). En este sentido, nos encontramos con los mundos u *ontologías relacionales* que no necesariamente se rigen por una ontología dualista asociada a la modernidad que separa lo humano de lo no humano, la naturaleza de la cultura, lo colectivo de lo individual etc. (Escobar, 2015). En una *ontología relacional* “en que nada preexiste las relaciones que la constituyen” (Escobar, 2016, p.18), no existe una separación marcada

en lo humano y lo no humano; los seres humanos y no humanos existen solo en relación con otros y se entrelazan en un tejido vivo que va evolucionando constantemente (Escobar, 2016). Desde este punto de vista, la ontología no se puede separar del territorio y el territorio no se puede separar de la biodiversidad, por lo cual es fundamental entenderla en relación con todos los elementos que la componen.

En los mundos u ontologías relacionales, la defensa del territorio y su biodiversidad ocupa un lugar central ya que los territorios y la vida de los pueblos enfrentan constantemente una amenaza por parte de proyectos extractivistas y megaproyectos que implican la ocupación del territorio por parte del Estado y empresas multinacionales. Como propone Escobar (2015, 2016), aunque esta ocupación incluye aspectos económicos, tecnológicos, culturales, ecológicos y frecuentemente una militarización, su dimensión más fundamental es la ontológica. En este sentido, el autor plantea que el territorio está siendo “ocupado” por una ontología específica, “aquella del mundo universal de individuos y mercados (el Mundo Mundial) que intenta transformar todos los otros mundos en uno solo” (Escobar, 2016, p. 20). Esta ontología que Escobar llama “dualista” representa la base del proyecto de la modernidad y sigue lógicas dualistas que separan lo humano de lo no humano, la naturaleza de la cultural, lo individual de lo colectivo, la mente de la razón y lo racional de lo emocional.

Siguiendo a Escobar, la defensa del territorio y las resistencias de las comunidades y los pueblos indígenas frente a este proyecto homogeneizador impulsado por el capital internacional, pueden entenderse como luchas ontológicas ya que el territorio y las relaciones que se tejen dentro de él forman parte del mismo mundo u ontología. Hablar de biodiversidad y territorio sin mencionar los aspectos ontológicos de la “ocupación territorial” en los casos de proyectos extractivistas que frecuentemente afectan los territorios y la vida de pueblos, sería romantizar los mundos u ontologías relacionales y desconocer las amenazas que no solamente tienen un impacto en términos de militarización y fragmentación de los territorios, sino en los aspectos ontológicos que niegan la existencia de estos mundos y a la vez estas *otras* formas de entender la biodiversidad.

La negación y la destrucción de las ontologías relacionales a nivel local tienen implicaciones también a nivel internacional en las negociaciones alrededor del tema de la

biodiversidad: mientras que en los escenarios internacionales relacionados con el CDB los conocimientos indígenas se consideran de gran importancia para la conservación de la biodiversidad, a nivel local y nacional simultáneamente se niegan y ponen en riesgo a los mundos de los que estos forman parte. En este sentido la propuesta de Escobar de nombrar y entender los procesos de defensa territorial como *luchas ontológicas* se podría escalar a nivel internacional, argumentando que la defensa de los conocimientos tradicionales que está íntimamente entrelazados con el territorio, se sigue replicando a nivel transnacional donde las mujeres indígenas luchan por el reconocimiento no solamente del derecho a la vida de los pueblos indígenas, sino también por las ontologías que garantizan la persistencia de las prácticas ancestrales que mantienen vivo el pueblo en su territorio.

4.2. Biodiversidad y territorio

Una cosa es nuestro propio lenguaje y otra cosa es la interpretación de donde nosotros vivimos, yo creo que el término es lo de menos, es que la biodiversidad lo pusieron la gente que no entienden nuestro idioma para mejor entender que ellos y ya luego le pusieron conceptos y todo eso. Pero para nosotros la biodiversidad es el concepto del territorio que tiene todo, todas esas cosas [...] (Entrevista con Clemencia Herrera, 2014).

Como muestra la cita de Clemencia Herrera, del pueblo Uitoto, existe una relación íntima entre la biodiversidad y el territorio. Para abordar el tema de biodiversidad desde una mirada indígena, es imprescindible hablar de territorio ya que este constituye la base no solamente para la biodiversidad, sino para toda vida social y política, la convivencia, la generación de conocimiento y la identidad de un pueblo. Aunque cada territorio se rige a través del Derecho Mayor o la Ley de Origen del pueblo que lo habita, las concepciones de territorio comparten características claves. Hablar de territorio incluye hablar de diferentes dimensiones que van ligadas a este concepto, de las cuales quisiera resaltar las siguientes: en primer lugar, es importante aclarar que el concepto de territorio va mucho más allá del espacio físico habitado por una comunidad o un pueblo; representa ancestralidad y una historia compartida, la de haber habitado un determinado lugar durante generaciones y /o haberlo recuperado después de una expropiación; habitar el territorio implica la responsabilidad de cuidarlo que en algunas casos se remonta al

momento en que este fue entregado a los pueblos o clanes (como en el caso de los Wayuu y los Uitoto del Amazonas); como territorios indígenas reconocidos por el Estado, representan la base para la autonomía de los pueblos indígenas, donde ellos deciden sobre su mundo y “desarrollo”; otra visión que se comparte es la concepción del territorio como un ser vivo y habitado por espíritus con los cuales se convive, junto a otros seres y entidades sintientes que tienen agencia propia; desde las diferentes cosmovisiones, se establece una relación entre la mujer, el cuerpo y el territorio, conceptualizando el cuerpo como territorio y el territorio como mujer, sugiriendo una continuidad entre las funciones y los roles que ocupan ambas, en cuanto a la reproducción y el cuidado; por último, estos territorios se encuentran en constante peligro de ser violentados y ocupados por el interés del capital en los “recursos naturales” que albergan gracias a las relaciones de cuidado que se mantienen en el territorio entre lo humano y lo no humano.

El geógrafo brasileño Porto-Gonçalves (2009) define el territorio como algo que no es anterior o exterior a la sociedad:

“Territorio es espacio apropiado, espacio hecho cosa propia, en definitiva, el territorio es instituido por sujetos y grupos sociales que se afirman por medio de él. Así hay siempre, territorio y territorialidad, o sea, procesos sociales de territorialización. En un mismo territorio hay siempre múltiples territorialidades. Sin embargo, el territorio tiende a naturalizar las relaciones sociales y de poder, pues se hace refugio, lugar donde cada cual se siente en casa, aunque en una sociedad dividida” (Porto-Gonçalves, 2009, p. 127).

Es importante resaltar, sin embargo, que el territorio va más allá de la extensión y materialidad física como muestra Escobar (2015), quien conceptualiza el territorio como “el espacio –biofísico y epistémico al mismo tiempo– donde la vida se enactúa de acuerdo con una ontología particular, donde la vida se hace ‘mundo’” (Escobar, 2015, p. 98). Esta definición resalta la importancia del territorio más allá del espacio físico como la condición para la existencia como pueblo, lo cual incluye las prácticas culturales, la soberanía alimentaria, la generación y transmisión de conocimientos ligados íntimamente al lugar como tal, que representa la base para la identidad, la autonomía y finalmente comprende también la historia de quienes conviven en él, con los ancestros presentes.

En este sentido el concepto de territorio aborda múltiples dimensiones que abarcan desde el espacio físico con sus particularidades, los lugares sagrados, los mitos relacionados con los componentes del territorio, los espíritus y entidades no humanas que lo habitan, las relaciones de género y la interacción con lo no humano que estas implican, la historia (de lucha) construida en relación con el territorio y todos los aspectos “culturales” relacionados con los componentes del territorio como el idioma, la comida, las canciones, los bailes, así como las relaciones espirituales con el territorio.

Dada la gran diversidad de concepciones y narraciones alrededor del territorio, en este capítulo me voy a concentrar en los territorios que corresponden a las organizaciones de mujeres que, desde Colombia, forman parte de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad. Esto incluye la región de La Guajira en el norte del país, territorio del Pueblo Wayuu; la región del Amazonas, territorio de los Uitoto, hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce en el sur; así como el Nudo de la Wuaka, del pueblo de los Pastos, ubicado en el suroccidente del país. Para este ejercicio, se revisaron los planes de vida de los pueblos indígenas del territorio en juego, los planes de salvaguarda y agendas ambientales, como en el caso del pueblo de los Pastos, para poder contar con las narrativas y conceptualizaciones propias del territorio. Esto fue complementado por otras publicaciones académicas y propias, como, por ejemplo, la tesis de Fany Kuiru, cofundadora de la organización MUTESA que reúne mujeres de la región amazónica, sobre los impactos de la violencia que vivió el pueblo Uitoto en el marco de la cauchería a principios del siglo XX. Se eligieron estas fuentes para poder contar con las palabras propias de las comunidades.

4.2.1. Amazonas: Los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca dulce (pueblo Uitoto)

En el Plan de Vida de los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca Dulce, que incluye los pueblos Uitoto, Bora, Okaina, y Muinane, que comparten “una historia y tradición milenaria”, el territorio se plantea como un espacio protegido por el creador, habitado también por espíritus que lo protegen; la convivencia entre lo humano y no humano se rige por el respeto, el cuidado y la armonía:

El territorio de los hijos del tabaco, la coca y la yuca siempre ha estado bajo la guardia y protección del padre creador moo uai, quien desde el origen encomendó

la misión de cuidar, respetar la naturaleza y las criaturas existentes en ella. Cada territorio tiene su espíritu protector y cada ser que la habita tiene una madre protectora. El respeto es el principio de la convivencia armónica entre el hombre y la naturaleza. Con este pensamiento los jefes de cada clan junto con los espíritus administran su territorio (AZICATCH, 2006, p. 10).

Como podemos observar en la cita, la administración del territorio es compartida entre humanos y no humanos, lo que da cuenta de que no existe una separación en términos modernos entre una naturaleza o biodiversidad “ahí afuera” y la cultura o los humanos. Los no humanos – en este caso los espíritus – no solo tienen agencia, sino que también participan de la tarea del manejo del territorio; esto tiene implicaciones importantes para la toma de decisiones sobre biodiversidad en general y a nivel internacional. Kuiru (2019) muestra además como el territorio tiene un carácter sagrado y es importante mantener una relación y convivencia armónica con él, lo cual implica pedir permiso, construir pactos, y realizar ceremonias rituales en caso de conflictos:

Para los Uitoto, el territorio clanil es símbolo de hermandad, autoprotección, espiritualidad, cosmogonía y vida, es decir lo es todo. Los asentamientos claniles Uitoto han sido sacralizados por los ancestros toda vez que antecede un permiso y pacto entre los sabios del clan y el territorio para proyectar la vida colectiva en armonía. Es por eso que cuando se presentan conflictos sociales y ambientales se realizan las ceremonias rituales para recuperar la armonía entre las personas y el territorio en su conjunto (Kuiru, 2019, p. 75).

Para los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce existe además una relación íntima entre el territorio y el cuerpo de la mujer, considerándose “el cuerpo y el territorio como los centros de vida y de la reproducción. Desde la cultura del tabaco, la coca y yuca dulce, el territorio es considerado como la madre, la mujer porque de ella brota la vida, y es la que cuida y brinda alimento a sus hijos (Kuiru, 2019, p. 89). El cuerpo de la mujer se asocia con el territorio que necesita cuidado y rituales que están relacionados con el comportamiento de los elementos de este, como el río, el clima y los animales, como explica la autora: “El cuerpo como territorio se asociaba con los tiempos y las prácticas de las chagras, el comportamiento del río, el clima y los animales, como forma de prevenir y controlar enfermedades” (Kuiru, 2019, p. 90). En la siguiente cita se hace explícita la

relación entre la naturaleza y la mujer; la relación no solamente se limita a lo simbólico, sino se establece una analogía a partir del cuerpo de la mujer que se extiende al territorio:

La naturaleza es la mujer, la mujer es la tierra, ella deja todo lo que es frutos, ella hace todo el sexo para que hayan muchas semillas, *rozi* significa la época de menstruación de la madre, por eso es cortita y después bota todos los hijos, por eso la mujer cada mes de sangre y después da hijo, y así mismo cuando hay fruta ya no hay *rozi*, se convierte en verano y ya no hay humedad, cuando hay menstruación de la madre es que el río está más alto y todo es humedad (Macuritofe 1990 citado en Henao y Farekatde, 2013, p. 327)

Así mismo, las actividades de las mujeres Uitoto están íntimamente relacionadas con el territorio. Como afirma Kuiru, ellas “son productoras, reproductoras, dispersoras y domesticadoras de las semillas silvestres y cultivadas, pescadoras, tejedoras, consejeras, curanderas, parteras, conciliadoras y en la actualidad también maestras, profesionales, políticas y lideresas” (2019, p.33). Desde una perspectiva de género occidental podríamos decir que el territorio de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce está atravesado por nociones de género que unen a las mujeres a la tierra, a través de sus prácticas culturales que se basan en las narrativas de origen, en las cuales la mujer representa la madre de la abundancia y la protectora del territorio. Volveré sobre este punto más adelante.

4.2.2. El Nudo de la Wuaka (Pueblo Pasto): Recuperar la tierra para recuperarlo todo

Para los indígenas Pastos, la Tierra tiene un significado que trasciende los espacios geográficos, convirtiéndola en un conjunto de espacios vitales no renovables, donde sus vidas y la de sus generaciones futuras se desarrollan dentro de su entorno natural. Cada resguardo es una comunidad indígena que se caracteriza por su unidad con sus principios ancestrales, donde su cosmovisión y sus procesos organizativos internos están relacionados con la tierra y los procesos de producción. Los Pastos, dejan una huella en la composición social y distribución de tierras, afirmando la identificación total del hombre con la tierra, estrechando vínculos de parentesco y ahondando el pensamiento del hombre andino. El otro elemento articulador del tejido social del pueblo indígena de Los Pastos es la lucha por la tierra en el marco

de su concepción del territorio como organismo vivo, como lo entendieron los Mayores, fue comprendido como sagrado y comprendido como el cuerpo humano que siente, presiente, que sufre y se enferma, pero que también se alegra con las ofrendas (Asociación Shaquiñan, 2012, p. 19-20).

En esta conceptualización del territorio desde la mirada del pueblo de los Pastos se evidencia también el hecho de que el concepto del territorio trasciende la dimensión física de la tierra y que es desde la cosmovisión y los principios ancestrales que cada comunidad construye su relación con este. En la cita se menciona además la lucha por la tierra como un ser vivo, que quisiera relacionar con la famosa frase del Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia AICO: “recuperar la tierra para recuperarlo todo”. Aquí se refleja la convicción de que recuperar el territorio no solamente consiste en recuperar la tierra sino también las formas ancestrales de pensar y relacionarse con ésta, como un organismo vivo y todo lo que esto implica: recuperar la tierra como la base de la identidad, un proceso que el pueblo Pasto ha venido construyendo desde hace un tiempo para acá.

Como se plantea en la cita, para el pueblo de los Pastos el territorio es concebido como un ser vivo y sagrado que – igual a un cuerpo humano – se puede enfermar, restaurar y alegrar, y al que hay que cuidar. Asimismo, el territorio se puede poner “bravo” cuando está enfermo y en desequilibrio, entonces hay que curarlo y realizar rituales para reestablecer el equilibrio (Puenayán, 2013). En la Agenda Ambiental del Nudo de la Wuaka, se hace explícita la referencia al territorio como un organismo vivo, parecido a un cuerpo humano:

Para nuestras comunidades originarias, el territorio ha sido considerado como un ser vivo, un ser con corazón, con alma, con sangre, con huesos, con órganos de secreción, con pulmón, con riñones, con cabellos, con piel, con cabeza, con sentidos. Por eso dicen los abuelos que el territorio, sufre, se alegra, tiene fuerza; pero, también se enferma, que su alma es amarilla como el oro o blanca e irradiante como la plata; que siente, presiente, que tiene aliento y desaliento, esta fuerte y a veces débil. Por lo que el desequilibrio de sus componentes (órganos) provoca reacciones adversas para quienes habitamos este gran ser vivo y por ello hay que cuidarlo con una serie de actos, tanto físicos como espirituales. Taita Chiles, Mama Cumbal y Laguna de la bolsa; lugares sagrados donde se anudan los volcanes,

cerros, lagunas, paramos, ríos y demás riqueza natural y cultural del territorio Pasto. El territorio todo lo tiene y todo es común, cada órgano es punto vital, por ello sagralizamos a estos centros como Wuaka. El pensamiento andino hizo tener una conciencia natural, por ello decir Madre Tierra - Pacha Mama es el gran sentimiento de una raíz profunda, cada parte de su organismo es vital, si algo le sucede a uno de sus órganos sufre todo el cuerpo. (Asociación Shaquiñan, 2012, p. 39-40).

Así mismo, se afirma que el cuerpo de la Madre Tierra tiene espíritus que habitan los diferentes lugares del territorio de los cuales son guardianes y a los cuales hay que respetar. Como plantea Puenayán (2013), el territorio ancestral también es un territorio mítico donde se unen energías cósmicas y existen lugares cosmorreferenciales que son sagrados. Desde la visión de los Pastos, el territorio se concibe en términos de tres mundos: el *Hanan pacha* – el mundo de arriba – conformado por la luz, los espíritus mayores, el sol, la luna, los páramos y las nieves; el *Kai pacha* – el mundo del medio – el centro, donde viven los seres vivos y las comunidades; y el *Uku Pacha* – el mundo de abajo – que comprende el espacio de los minerales de la tierra, las aguas subterráneas, donde viven los animales de la tierra y los espíritus gobernadores de la noche (Puenayán, 2013).

En la Agenda Ambiental, se explica cómo esta *verticalidad cósmica* se relaciona también con lugares específicos que a su vez están relacionados con la *panamazonía* que hace referencia a la interrelación de tres regiones ecosistémicas: la Amazonía, el Nudo de la Wuaka y el Pacífico:

Desde una visión más específica del Nudo de los Pastos, en la verticalidad cósmica, el mundo de abajo se representa en los profundos cañones y valles interandinos, en las zonas bajas, cálidas (huaico) y húmedas de los piedemonte costero y amazónico, son concebidos como lugares del atardecer, de la sabiduría, de la calma, etc. El mundo del medio está en los lugares de clima medio, de las terrazas, se consideran lugares del equilibrio entre lo frío y lo cálido; y el mundo de arriba representa las cumbres altas, nevadas y frías de los cerros y volcanes, de las extensas zonas de páramo, son entendidos como el espacio de los vientos, de las nubes, lugares del amanecer, del poder, de la fuerza, etc. (Asociación Shaquiñan, 2012, p. 40).

Los tres mundos están interrelacionados en el marco de la *transversalidad panamazónica* (Puenayán, 2013) que hace referencia a una relación de dependencia entre los ecosistemas más importantes de la región: el piedemonte costero del Pacífico, el piedemonte amazónico y el nudo andino de los Pastos. Esta ley natural de interdependencia se manifiesta en el ciclo del agua que no solo involucra los tres ecosistemas sino también los tres mundos. Como plantea Puenayán, “la relación de estos tres ecosistemas es fundamental para garantizar la vida, es a relación de la trimensionalidad sagrada de la vida” (2013, p. 289). Este ejemplo muestra no solamente como en el territorio se entretejen los paisajes con lo mítico y lo sagrado, sino como el territorio también se concibe en interrelación e interdependencia con otros territorios y el cosmos.

El territorio se concibe además como un espacio lleno de conocimiento que se encuentra en las plantas, los lugares, los caminos míticos y los aspectos culturales y que se transmiten a través de las palabras de los Mayores:

El territorio y sus componentes naturales están llenos de sabiduría ancestral; los caminos y lugares míticos se entretejen con la palabra de los mayores a través de la oralidad en las mingas de pensamiento, mingas de trabajo y especialmente en la oralidad dentro del fogón y la familia. El vivir dentro de un territorio sagrado y convivir con los mayores permite conocer toda la sabiduría ancestral, de los diferentes aspectos culturales, de las plantas, lugares sagrados, caminos míticos, las fiestas propias, los juegos propios, rituales, danzas y la oralidad fundamentada en las coplas, dichos, canciones y otras expresiones culturales relacionadas con el clima” (Puenayán, 2013, p. 290).

Esta cita da cuenta de cómo el conocimiento no se concibe como algo separado del territorio, sino que forma parte de este y está entretejido con lugares específicos, con la palabra de los Mayores – la tradición oral – y las prácticas y expresiones culturales. Esto tiene implicaciones importantes para la construcción de puentes entre los conocimientos indígenas y los conocimientos científicos occidentales en los espacios de construcción de conocimiento alrededor de la conservación de la biodiversidad en el marco del CDB y la plataforma IPBES que se abordará más adelante en el capítulo 6 y 7.

Parecido a las conceptualizaciones del territorio en relación con la mujer en el caso de los

hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce, también en el territorio del Nudo de los Pastos podemos encontrar nociones de *género* que se relacionan con componentes del territorio. En este sentido, se refiere a los volcanes como “Taita Chiles” y “Mama Cumbal”, como plantea Puenayán (2013, p. 297): Los volcanes también representan la dualidad: “el volcán Cumbal representa a la mujer y el volcán Chiles representa al hombre”. Estas referencias a entidades no humanas en términos de género y de parentesco se pueden también observar respecto al “Taita Sol” y “Mama Luna” como padre y madre. Así mismo, en la Agenda Ambiental se hace referencia al territorio como “Madre Territorio”, que es la misma tierra o naturaleza que representa la base para la subsistencia y todas las expresiones de la vida cultural, espiritual y material de los pueblos indígenas:

La base de la economía de los pueblos indígenas, como bien se manifiesta, son los territorios indígenas es decir “la madre tierra” o “Pacha Mama”; para el indígena la Tierra es el suelo y subsuelo, son la base de su economía y subsistencia, por cuanto es en el territorio donde se desarrolla la humanidad misma del indígena con todas sus expresiones a nivel cultural, espiritual y material” (Asociación De Autoridades Indígenas Del Pueblo De Los Pastos s.f., p.19).

4.2.3. La Guajira (Pueblo Wayuu): Wounmainkat como un ser femenino y sagrado³⁸

En el 2008 para el día internacional de la no violencia hacia la mujer, la organización Fuerza de Mujeres Wayuu llevó a cabo una campaña para la defensa de Wounmainkat (Nuestra Tierra) que incluyó una caravana y un homenaje a Wounmainkat, planteando que se estaba cometiendo un feminicidio en contra de la Tierra como un ser femenino:

Teniendo en cuenta que el territorio Wayuu, es decir, Wounmainkat (Nuestra Tierra), es un ser femenino y sagrado, fecundado por Juyá (La Lluvia), que actualmente está siendo afectado por la militarización, el conflicto armado y los

³⁸El planteamiento de Wounmainkat en estos términos se puede entender como una estrategia política por parte de la Fuerza Mujeres Wayuu que no necesariamente coincide con las concepciones de Wounmainkat por todo el pueblo Wayuu. Los Wayuu representan el pueblo indígena con mayor población en Colombia y habitan todo el territorio de la península La Guajira. Por lo tanto, las concepciones y narrativas mitológicas pueden variar de lugar en lugar. Las concepciones sobre el territorio que se aborda en este subcapítulo son tomadas de los planes de vida y salvaguarda de diferentes resguardos del pueblo Wayuu.

megaproyectos, se decidió que en el marco del Día internacional contra todas las formas de violencia contra la mujer debería asumirse a Wounmainkat como una gran mujer Wayuu para de esta manera posibilitar una reflexión sobre las múltiples violencias que soportan tanto las mujeres Wayuu como Wounmainkat (Fuerza de Mujeres Wayuu, 2008).

Como muestra la cita proveniente de la *Declaración por Wounmainkat* presentada por la organización Fuerza de Mujeres Wayuu, en la cosmovisión Wayuu, el territorio se concibe como un ser femenino y sagrado que actualmente está siendo afectado por las dinámicas de la militarización, los megaproyectos y del conflicto armado. Considerando las estrechas relaciones entre las mujeres Wayuu y Wounmainkat, se afirma “que cualquier afectación que se haga sobre las mujeres Wayúu influye también en Wounmainkat y viceversa, los impactos contra Wounmainkat redundan especialmente en las mujeres Wayuu” (Fuerza de Mujeres Wayuu, 2008³⁹). Aquí, una vez más podemos observar la concepción del territorio en términos de un ser vivo, femenino, lo cual establece una cercanía de las mujeres con el territorio.

Igual que los otros casos, desde el pueblo Wayuu se plantea el territorio como la base de la vida política, social, cultural y económica. Así mismo, se hace énfasis el territorio como la base para la autonomía del pueblo Wayuu y en la ancestralidad que relaciona las raíces culturales con el territorio, lo cual explica la importancia de éste para la supervivencia del pueblo:

El territorio es la base de nuestras estructuras políticas, sociales, culturales y económicas; cada clan posee desde tiempos inmemorables un espacio geográfico, es este el lugar en donde se ejerce la autonomía y el gobierno propio, no tenemos autonomía si no tenemos territorio; en otras palabras las raíces culturales del pueblo se encuentran enterradas y ligadas al territorio que se habita desde la ancestralidad, por ende un desprendimiento obligado y abrupto del mismo despedaza nuestra vida cultural, nos borra en un instante los conocimientos que se poseían sobre el manejo de la tierra, en el quedan nuestros muertos, las enseñanzas de los mayores y demás elementos relevantes para la identidad de la comunidad” (Asociación Autoridades

³⁹https://www.servindi.org/actualidad/5782?_cf_chl_managed_tk_=pmd_e8b3ee9e2119d11547919aa7_d09f0aafab013c20-1628087773-0-gqNtZGzNArijcnBszQii, consultado el 04.08.2021

Tradicional del Resguardo Cuatro de noviembre, 2014, p. 77)

Como lo plantea la Asociación De Autoridades Tradicionales Wayuu Del Resguardo Wuna'Anpuchon en el sur de La Guajira, el territorio representa la "identidad, historia, conocimiento ancestral, clan y autonomía sobre la madre tierra". El territorio como soporte de las prácticas ancestrales tiene también una dimensión espiritual, según la cual todo lo que existe en el territorio tiene una explicación y significado espiritual por lo cual se debe cuidar y respetar. (Asociación De Autoridades Tradicionales Wayuu Del Resguardo Wuna'Anpuchon, 2014, p. 24). Desde la Asociación de Autoridades Tradicionales de la Guajira AKALINJIRA WA en Riohacha, el territorio también se entiende como el espacio donde "fluyen todas las relaciones humanas e interactúan los dos mundos: el natural y el sobrenatural; es decir, los humanos y los sobrehumanos" (2014, p. 42).

Se hace, además, énfasis en los cementerios wayuu como referentes y marcadores territoriales de los distintos clanes que simbolizan las raíces y mantienen viva la memoria colectiva de los clanes, por lo cual fungen también como un marcador de identidad. En este sentido, "la territorialidad wayuu hace parte del conjunto de representaciones simbólicas, en las cuales están fundadas nuestras concepciones, creencias y pautas culturales, para nosotros el territorio no solamente es la fuente de sustento diario y escenario de reproducción, sino que es a través de él podemos darle permanencia y continuidad en el tiempo a los usos y costumbres wayuu" (Asociación De Autoridades Tradicionales Wayuu Del Resguardo Wuna'Anpuchon, 2014, p. 25)

Sin embargo, desde los años 1980 el territorio de pueblo Wayuu ha sido afectado por El Cerrejón, considerada una de las minas a cielo abierto más grandes del mundo que desde el año 1982 ha venido extrayendo carbón en territorio ancestral Wayuu. La presencia de la mina ha llevado a una fragmentación y un deterioro del territorio, que afectan directamente las diferentes prácticas culturales que forman parte de la identidad del pueblo Wayuu. En este sentido, la contaminación generada por la explotación carbonífera tiene impactos sobre la soberanía y seguridad alimentaria, la salud reproductiva, la medicina tradicional, las prácticas de trueque y el derecho al agua, entre otros. Aparte de la contaminación, la pérdida del territorio afecta de manera desproporcionada la identidad cultural y aquí especialmente a las mujeres como muestra la siguiente cita:

La pérdida del territorio implica en especial el deterioro de la identidad cultural y de prácticas culturales propias de las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas, que en muchas ocasiones han sido preservadas históricamente por las mujeres. Junto con ello, se vulneran también los derechos a la propiedad colectiva, a la consulta previa y a la autodeterminación de los pueblos, sobre todo en el caso de las mujeres indígenas y afrodescendientes, para quienes la tierra es la fuente de toda forma de vida (Fuerza de Mujeres Wayuu, 2013, p. 26)

Desde la mirada de “las mujeres indígenas y afrodescendientes para quienes la tierra y el territorio es la fuente primordial de vida” (Fuerza de Mujeres Wayuu, 2013, p. 26), su relación con el territorio y la Madre Tierra se ha transformado en una “relación de dolor” desde que inició la explotación minera: “lo sentimos nosotros porque somos los hijos de la tierra y los mismos viejos lo dicen y es como si todo ese saqueo que le estén sacando el carbón, eso es como quitarle un pedazo de carne a un hijo nuestro o a uno mismo” (Fuerza de Mujeres Wayuu, 2013, p. 28). Sin embargo, no es solamente la relación con el territorio que se ha visto afectada con la presencia de la mina. También la relación con otros seres ha sido perjudicada por la minería, hasta el punto que las entidades no humanas se alteran, alejan o, incluso, mueren, como muestra el testimonio citado en el informe sobre los impactos de El Cerrejón sobre la vida de las mujeres en La Guajira:

La madre tierra, se ha alejado del propio abuelo de nosotros que es la lluvia, porque si[n] madre sin lluvia no nacen, no sale la fruta, apenas cae un aguacero empieza a florecer todo, hace retirar todo eso de la misma explotación [...]

Pulowi es, es algo, parte de la espiritualidad es una mujer de cabello largo y que desde la cosmogonía wayuu ella es la mujer de la lluvia. Pulowi es la mujer de Juyá. Juyá regañaba a Pulowi anteriormente. Anteriormente estos, este Juyá entraba en conflicto con la madre, pero por ciertas, ciertos detalles que tal vez ocurrían en eso, de que por cultivo o por cosas, ahora el impacto, lo que él se refiere es que Pulowi está muerta. Esto es como el poder de la naturaleza porque Juyá se está rebelando con la furia de él, a través de sus rayos. La misma furia de la naturaleza se nos ha rebelado a nosotros mismos porque nos hemos puesto a la alianza de la empresa, no, porque no decimos nada tal vez, él nos dice con ese sentido no nos estamos movilizand, estamos viviendo el conformismo de la empresa, que es lo que el trata

de decir. Todo se lo estamos entregando a la empresa [...]” (Fuerza de Mujeres Wayuu, 2013, p. 27).

En este sentido la “furia de la naturaleza” se atribuye a la presencia de El Cerrejón y “el conformismo” de los habitantes del territorio con la empresa. Sin poder ahondar más en el rico mundo mitológico Wayuu considero importante dar cuenta de la presencia de estos seres mitológicos que representan entidades sensibles (De la Cadena, 2009) que no solo forman parte del territorio sino también reaccionan frente a los cambios que se dan en este. Este otro ser “que está molestando la tierra” – la mina – cambió profundamente la relación del pueblo Wayuu con su territorio ancestral, afectando no solamente el territorio *material*, sino también la parte espiritual lo cual se expresa, entre otras cosas, en la afectación de los sueños que constituyen un elemento central para la cultura Wayuu:

Los sueños son parte fundamental para los wayuu, que ya eso ya no es tan fuerte ¿por qué? Porque la, hay una persona, hay un ser aquí que está molestando la tierra, no hay esa relación esa concentración con la tierra porque cuando se siente las voladuras no ha permitido que uno se relacione [...]. Ya no hay equilibrio, ya no hay ese equilibrio con lo espiritual, ni con nada de esto porque se está perdiendo por todos estos impactos de la minería” (Fuerza de Mujeres Wayuu, 2013, p. 27).

Aparte de la afectación de la dimensión espiritual que representa un desequilibrio en las relaciones entre lo humano y lo no humano, la explotación del carbón tiene un impacto en la seguridad y soberanía alimentaria y el derecho al agua. Por la fragmentación y la contaminación del territorio se ve afectado el desarrollo de la agricultura tradicional, la cría de animales, la pesca, la caza, la cosecha y recolección de alimentos silvestres, el trueque y el acceso al agua. Con la pérdida de territorio se redujo el cultivo de alimentos, la cría de chivos – que además se enferman por el polvillo y el agua contaminada – y la pesca por la contaminación de los ríos. Las comunidades manifiestan que ya no se consigue alimento silvestre por las restricciones de acceso al territorio por parte de El Cerrejón o porque los animales ya no se encuentran. Todo esto está afectando el consumo de alimentos propios y genera la necesidad de ingresos para poder comprar alimentos en los centros urbanos.

Igual que en otros territorios indígenas, el universo culinario del pueblo Wayuu ha sido

intervenido desde tiempos de la Colonia, lo cual ha transformado las practicas alimenticias wayuu en la actualidad. Es así como en el XVI a través del contacto con los europeos, surgió la práctica del pastoreo y el chivo se volvió el elemento central de la dieta Wayuu.

Hablar de comidas es hablar del universo cultural de un pueblo, cada plato es el resultado de una práctica tradicional que involucra preparación, olores, sabores, pero lo más importante es el resultado de procesos históricos sociales, económicos y culturales. En el caso de nosotros los wayuu se hablado, que el pastoreo es nuestra práctica por excelencia. Lo primero que tendríamos que aclarar es que nosotros los wayuu somos pescadores y cazadores, el pastoreo surgió de las relaciones con los españoles, ingleses y holandeses [sic] en el siglo XVI y XVII, así fue como intercambiamos objetos propios, por objetos y animales extranjeros. [...]. De esta manera, la práctica del pastoreo ha trascendido hasta nuestros días, siendo el ovino parte fundamental de nuestra cotidianidad y dedicando gran parte de nuestras vidas al cuidado y la cría de estos. Para nosotros los wayuu se constituye en la base principal de nuestra dieta, y son muchas las preparaciones y platos que pueden hacerse con este, chivo guisado, asado, friche o arroz de cecina etc. Por otro lado, el maíz es un alimento con el cual elaboramos la chicha, el yajaushi y el bollo. La cacería, también hace parte de nuestras actividades tradicionales, muchos de los animales que cazamos son vendidos en los cascos urbanos, y otras veces acompañamos el arroz con zaino, conejo, guacharaca, armadillo o ñeque. No obstante, se ha de notar que los platos típicos antes esbozados se suelen comer en situaciones especiales como un velorio o encuentro especiales con familiares (Asociación Autoridades Tradicionales Del Resguardo De Wuna'puchon, 2014, p. 105).

Sin embargo, en la actualidad, como resultado de la presencia de la mina, la dieta tradicional del pueblo Wayuu se ha visto afectada nuevamente, reduciendo considerablemente el acceso a la alimentación propia que afecta no solamente el pastoreo y la cría de chivos sino también el alimento cultivado en la roza, un espacio donde tradicionalmente se siembran diferentes variedades de frijol y maíz, ahuyama, patilla, melón, yuca, millo, entre otros (Cano et al., 2010). Las dificultades para sembrar y criar chivos, así como la falta de acceso a lugares de casa y recolección de alimento silvestre –

que además ya no se encuentran – está poniendo en peligro la alimentación propia y con ello, la soberanía y seguridad alimentaria del pueblo Wayuu:

Ahora bien, cuando hablamos de comida, se hace necesario mencionar el acceso a los alimentos que garantizan el autoconsumo de nosotros como pueblo wayuu de Albania y que hacen parte de nuestros hábitos alimenticios. Alimentos que preferiblemente obtenemos de nuestro entorno, ya sea porque lo hemos sembrado, criados o cazados. Al dialogar con las diferentes comunidades encontramos que el 80 % de la población come una sola vez al día, y estos alimentos no logran brindar los nutrientes necesarios a la población más joven como niños(a)s quienes se encuentran en etapa de crecimiento y desarrollo (Asociación Autoridades Tradicionales Del Resguardo De Wuna'puchon, 2014, p. 105).

Así mismo, la explotación carbonífera pone en peligro el derecho al agua del pueblo Wayuu: Debido a la contaminación el agua ya no sirve para ser consumida y tampoco puede ser utilizada para los cultivos. Aparte de la contaminación, la erosión y la sequía generadas por la explotación del carbón han provocado la desaparición de las fuentes hídricas. Otra problemática relacionada con el agua en el área de influencia de la mina es la restricción en el acceso a los ríos que son de uso exclusivo de El Cerrejón que impiden no solamente el acceso al agua sino también la recolección de plantas medicinales silvestres y la caza de animales en estas áreas. En este sentido, la presencia de la mina a través de la afectación ambiental también afecta las prácticas culturales del pueblo Wayuu como se puede ver en la siguiente cita, del Plan de salvaguarda del pueblo Wayuu:

[...] la contaminación que produce el Cerrejón sobre el territorio ha afectado el desarrollo de la medicina tradicional... el polvillo del carbón contamina las lagunas, lugar en donde se encontraban la mayoría de las plantas medicinales y que hoy, por estar contaminadas, se han secado (Asociación Autoridades Tradicionales Del Resguardo Cuatro De Noviembre, 2014, p. 34)

4.3. Extractivismo y ocupación ontológica del territorio

Teniendo en cuenta las relaciones que existen y que se van tejiendo en los territorios entre lo humano y lo no humano podemos caracterizar estos territorios como mundos

relacionales. Sin embargo, estos mundos se encuentran amenazados: El ejercicio de revisar los planes de vida y de salvaguarda no solamente brinda información sobre la importancia transversal que tiene el territorio para la vida, la identidad, la subsistencia y la espiritualidad de los pueblos, sino también da cuenta de que los territorios – y con ello la identidad y la base de la vida de las comunidades – están siendo amenazados y violentados por lo que Escobar (2014, 2015, 2016) llama *ocupación ontológica* por lo cual, así argumenta el autor, la resistencia de muchos pueblos se pueden entender como *luchas ontológicas*. Respecto a la ocupación ontológica el autor afirma que

aunque la ocupación de territorios colectivos usualmente involucra aspectos armados, económicos, territoriales, tecnológicos, culturales y ecológicos, su dimensión más importante es la ontológica. En este marco, lo que “ocupa” es el proyecto moderno de Un Mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo; lo que persevera es la afirmación de una multiplicidad de mundos. Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades indígenas, afrodescendientes, y campesinas pueden ser vistas como adelantando luchas ontológicas (Escobar, 2014, p. 76).

La ocupación ontológica se puede presentar de múltiples formas como los monocultivos, proyectos extractivistas y megaproyectos. Sin embargo, si la entendemos como el proyecto moderno de un solo mundo que busca transformar la multiplicidad de mundos en uno solo, se podría considerar que en el concepto de ocupación ontológica entran también el proceso de colonización y la posterior colonialidad del ser y del saber (Maldonado-Torres, 2007). Escobar (2012) entiende la colonialidad del ser como “la dimensión ontológica de la colonialidad; en ambos lados del encuentro; la colonialidad del ser apunta hacia el *exceso ontológico* que ocurre cuando seres particulares se imponen sobre otros y, además, encara críticamente la efectividad de los discursos con los que el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro” (2012, p. 35). En este sentido, las resistencias frente a esta ocupación, las luchas ontológicas llevadas a cabo por las comunidades en sus territorios implican la defensa de otras formas de vivir y de convivir con lo no humano en el territorio, que se caracterizan por ser mundos u ontologías relacionales donde toda vida está interrelacionada e interdependiente; aquí no se vive en, sino se *habita* el territorio (Ingold, 2011).

Estos mundos o territorios están siendo amenazados por la ontología del proyecto moderno basado en el pensamiento occidental-moderno que impone una separación estricta entre cultura y naturaleza la cual permite la dominación y explotación de esta última. Siguiendo la propuesta de Escobar, podemos identificar varios casos de ocupación ontológica en los territorios mencionados que reflejan la visión de lo no humano como un recurso que puede ser explotado por los humanos. Esta ocupación ontológica afecta de igual forma a la parte humana como no humana del territorio, lo cual nos ayuda a entender éste como una convivencia integral donde la violencia hacia lo no humano (la naturaleza) afecta a los humanos y viceversa, dado que las prácticas y la identidad están arraigadas en el territorio.

Para el caso del Amazonas nos encontramos a finales del siglo XIX con la explotación del caucho por la empresa Casa Arana que causó grandes daños tanto al territorio, la selva, y específicamente las mujeres, como relata Fany Kuiru (2019). Aquí, el territorio, entendido en su integralidad incluyendo el ordenamiento ancestral y las relaciones entre humanos y no humanos, sufrió una ocupación de la ontología moderna que ve en la región amazónica ya no una naturaleza romántica, sino un Dorado para enriquecerse con la naturaleza tropical, como un espacio donde era posible reencontrar un Dorado, basado en un “imaginario capitalista sobre la naturaleza como un objeto fundamentalmente explotable puesto al servicio del hombre emprendedor” (Palacios, 2006, p. 146). En esta mirada extractivista sobre la naturaleza, los indígenas como población nativa no civilizada, retratada como salvajes y caníbales, formaban parte del proyecto explotador de la selva como mano de obra que fue brutalmente esclavizada:

La Chorrera es el territorio ancestral de los pueblos Uitoto, Okaina, Muinane y Bora, y está ubicada en una extensa área de la Amazonía Colombiana. En este lugar, estos pueblos fueron brutalmente invadidos, esclavizados, masacrados, mientras que sus mujeres fueron violadas, ultrajadas, cosificadas hasta el punto de exponerlas a la extinción física y cultural. Fue este uno de los episodios más oscuros en la Amazonía, durante el cual miles de Indígenas perdieron la vida, siendo las mujeres las más afectadas en su feminidad y en su integridad física, moral, espiritual y psicológica. De igual forma, la selva, fuente de alimentación, vida, medicina, y cultura, fue también devastada y depredada. Por tanto, se presentó una situación en la que mujer y selva, de manera paralela fueron minimizadas (Kuiru, 2019, p. 12).

Kuiru muestra en su trabajo como la ocupación del territorio ancestral por parte de las caucheras implicó no solamente una grave degradación en la selva, sino también un impacto irreparable en la cultura de los hijos del tabaco la coca y la yuca dulce que afectó especialmente a las mujeres por las prácticas culturales que las unen con el territorio. La importancia de las mujeres como “pilar de la cultura” (Kuiru, 2019) y su representación como “madre de la abundancia” que se materializa en las chagras implicó que las violencias ejercidas en contra de ellas, “directamente incidieron en su cuerpo, la familia, los hijos, los adultos mayores, la cultura, el territorio, las chagras, y los hombres” (Kuiru, 2019, p. 59).

En el caso de La Guajira, en la actualidad el territorio y la cultura Wayuu se ven doblemente afectados por la mina de carbón “El Cerrejón” y el conflicto armado que implicó la presencia constante de los diferentes actores que intervienen en éste, como el ejército, la guerrilla y los paramilitares. La mina, así como la presencia de los actores armados, ha tenido un profundo impacto en el territorio y la vida de las poblaciones wayuu como el desplazamiento forzado, la afectación por la línea férrea, la contaminación, la restricción de acceso a sitios sagrados, de caza, pastoreo y recolección de plantas medicinales ya sea porque por la contaminación se marchitaron o porque ya no hay acceso a las partes donde crecen. En el Plan de Vida de Albania Norte se expresa que “(...) El territorio es víctima de la explotación del carbón, desde que llegó el Cerrejón los árboles se secaron” (Asociación Autoridades Tradicionales Del Resguardo Cuatro De Noviembre, 2014, p. 33).

En la siguiente cita se refleja el impacto ambiental de la mina y cómo esto afecta las prácticas culturales del pueblo Wayuu

La presencia de Cerrejón ha ocasionado daños al equilibrio de la naturaleza. Nuestros mayores expresan que antes de la llegada del complejo carbonífero se vivía en armonía: podíamos hacer uso del río ranchería, utilizábamos el mismo para abreviar los rebaños, desarrollar la pesca, algunas de las familias se abastecían de agua para consumo; los periodos de sequía no eran prolongados, durante el verano nos apoyábamos en nuestros jagüeyes, los cuales no se secaban, en las riberas de los mismos y del río nacía una gran variedad de vegetación, la que a su vez, se configuraba en una de las principales fuentes de plantas medicinales; además de

ello, cuando llegaban las lluvias prosperaban las cosechas, se llenaban los arroyos, se sentía un ambiente agradable, pero, con la explotación minera todo esto se desvaneció (Asociación Autoridades Tradicionales Del Resguardo Cuatro De Noviembre, 2014, p. 33).

En el caso del Nudo de los Pastos podemos constatar un proceso de reconstrucción de la identidad cultural que se ha venido perdiendo a través de los siglos, a raíz de la colonización y ocupación del territorio. En Cumbal se puede observar una reciente tendencia entre los y las jóvenes de salir de la comunidad y buscar oportunidades en otro lado, así como el hecho de que cada vez más mujeres estudian, son profesionales y trabajan fuera de la comunidad; esto incide de manera negativa en la conservación y transmisión de las prácticas culturales propias. Sin embargo, la raíz de la pérdida de cultura se puede identificar en la ocupación ontológica que inició con la Conquista, como se afirma en la Agenda Ambiental:

La visión y concepción antepasada de la territorialidad del Nudo de los Pastos, se vio fragmentada por los procesos de conquista y colonia, que introdujeron nuevos esquemas mentales de visión, de tenencia y explotación del territorio, agregando la persecución de las poblaciones indígenas y la expropiación de sus tierras, mediante la implantación de las encomiendas y demás formas de dominación colonial, que produjeron el cambio total para las comunidades que pasaron de haber sido las poseedoras milenarias del territorio Andino a ser los esclavos y peones de las haciendas de los colonizadores y encomenderos. A pesar de estas condiciones históricas adversas, desde la misma época de la llegada de los conquistadores a las tierras del Nudo de los Pastos, las comunidades originarias inician la resistencia como muchos pueblos andinos, a través de las grandes caminatas de los mayores hasta los centros de gobierno de las autoridades delegadas por la corona española para exigir el respeto por nosotros y nuestro territorio (Asociación Shaquiñan, 2012, p. 81)

Según esta visión debemos entender el territorio como un espacio que ha sido colonizado y que sigue estando colonizado. Esto ha implicado una constante resistencia y defensa de lo propio y del territorio. Resulta incluso difícil sino imposible, imaginar el territorio sin la ruptura que representó la apropiación violenta por parte de los europeos y la constante

resistencia que esto implicó. En este sentido, para el pueblo de los Pastos, el tiempo se divide en tres momentos que constituyen también una herramienta de análisis: el antepasado se refiere al tiempo antes de la llegada de los españoles, cuando se vivía en armonía con el territorio, y representa un referente clave para revivir y reconstruir las prácticas y vivencias culturales; el pasado, el tiempo de la colonización, la fragmentación, la explotación y expropiación del territorio – y el ahora, el presente.

En la Agenda Ambiental del pueblo de los Pastos se identifican diferentes “enfermedades” que afectan el territorio de la Wuaka en el presente: el fragmentalismo mental y natural; los monocultivos; los megaproyectos y la minería; las leyes que atentan sobre la *Madre Territorio*; el cultivo de uso ilícito y el narcotráfico; la globalización y el urbanismo. Abordar cada una de “las enfermedades” iría más allá del propósito de este capítulo, sin embargo, quisiera rescatar dos principales características que tienen en común que tiene está relacionada con la ruptura epistemológica y ontológica que produjo la apropiación violenta del territorio: la colonialidad de la Naturaleza o de la Madre Tierra como lo llama Walsh (2015), una perspectiva que se basa en

los proyectos interrelacionados de la civilización, exploración científica, el cristianismo y la evangelización, la “generización”, el desarrollo (entendido como modernización y “progreso” y la educación. Es un patrón de poder que opera en la intersección de lo cultural, lo ontológico, lo existencial, lo epistemológico, lo territorial, lo cosmológico y lo socio-espiritual, imponiendo una noción de un solo mundo gobernado por el binarismo dicotómico central de los humanos (léase: hombres europeos blancos/descendientes de europeos, letrados, heterosexuales) por encima de la naturaleza. Este binarismo interrumpió la interrelación histórica, ancestral, material y cosmológica entre humanos, animales, plantas y la tierra, y entre los muertos y los vivos, y justificó la intervención del hombre en el control, la dominación y apropiación de la Naturaleza desde la así llamada Conquista⁴⁰

⁴⁰ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “in the interrelated projects of civilization, scientific exploration, Christianity and evangelization, gendering, development (understood as modernization and ‘progress’) and education. It is a pattern of power that works at the intersection of the cultural, ontological, existential, epistemic, territorial, cosmological and socio-spiritual, imposing a notion of a singular world governed by the central dichotomous binary of humans (read: white European/European-descended, lettered, heterosexual men) over Nature. This binary interrupted the historical, ancestral, material and cosmological interrelation of peoples, animals, plants and land, and among the dead and living, and justified man’s intervention in and control, domination and appropriation of Nature since the so-called Conquest”.

(Walsh, 2015, p. 103).

Es esta ruptura de las relaciones ancestrales que, según la autora, no dividían ni jerarquizaban lo humano por encima de lo no humano, y la simultánea imposición del pensamiento moderno fundado en la razón que todavía sigue colonizando el territorio: la noción de la tierra como recurso al servicio del “hombre” que puede ser dominada y explotada; en este sentido, las enfermedades que afectan el territorio del pueblo de los Pastos se pueden entender desde el “fragmentalismo mental” que se menciona en la Agenda Ambiental, o la colonialidad de la Naturaleza, como lo llama Walsh, que permite los monocultivos; los megaproyectos y la minería; las leyes que atentan sobre la Madre Territorio; el cultivo de uso ilícito y el narcotráfico; la globalización y el urbanismo: la explotación, el aprovechamiento de la tierra bajo un patrón capitalista que se justifica a partir de las dicotomías modernas. En este sentido debemos asumir *una colonialidad del territorio* que se manifiesta como enfermedad:

Para el estado el término del saneamiento pareciera entenderse que tenemos que sanear la propiedad, delimitación, títulos de falsa y buena tradición. Sin embargo, para nosotros las comunidades originarias el concepto de saneamiento se ajusta a la realidad del territorio, porque entendemos que estamos enfermos y que hay que sanarnos primero mentalmente y espiritualmente, porque son 420 años de estar enfermos los humanos, los vegetales, los minerales, los animales; enfermos de la ambición, del neoliberalismo, del libre comercio, de la dominación, el egoísmo, la dependencia, la destrucción, la guerra, la exclusión, el racismo. En este sentido el saneamiento debe de estar enfocado a la cura de las diferentes enfermedades que afectan el territorio natural y cultural concebido como un organismo vivo (Asociación Shaquiñan, 2012, p. 96).

En el contexto de la colonialidad del territorio que se puede entender como enfermedad o en términos de una ocupación ontológica, los procesos de recuperación de la memoria ancestral en los diferentes planes de vida o agendas ambientales se están proponiendo e implementando estrategias y medidas de fortalecimiento y recuperación de pensamiento y prácticas tradicionales (Asociación Shaquiñan, 2012; AZICATCH, 2006; Asociación Autoridades Tradicionales Del Resguardo De Wuna’puchon, 2014). Un tema clave que se menciona en casi todos los documentos revisados es el fortalecimiento de la shagra o

chagra – las huertas propias – en relación con la seguridad alimentaria de los pueblos. Aquí entran en juego tanto el tema de la alimentación como el tema de las semillas ancestrales para lograr la soberanía alimentaria.

4.4. Alimento, territorio e identidad

Biodiversidad implica tantas cosas, entre ellos tener conocimiento desde la parte gastronómica, toda esa diversidad y riqueza que tenemos nosotros en la selva, los ríos, las chagras, los rastrojos, las quebradas, toda esa biodiversidad silvestre que tenemos, lo que nos ofrece el monte como decimos, son cosas del monte, por ejemplo, el seje o milpesos, frutos que se dan en la temporada dependiente del calendario ecológico, se da una serie de frutas (Entrevista con Fany Kuiru, 2015).

Como indica la cita de Fany Kuiru, la biodiversidad está íntimamente vinculada a la gastronomía y la comida ancestral de los pueblos, sea de forma silvestre o cultivada. Siguiendo a Micarelli (2018), la comida se puede entender como el medio a través del cual concebimos y nos relacionamos con el mundo. Si relacionamos la comida con la biodiversidad y el territorio, podemos establecer una relación directa entre la biodiversidad del territorio y los platos ancestrales de los pueblos – siempre y cuando los territorios no han sido intervenidos hasta el punto de no permitir el cultivo de estos alimentos ancestrales, como, por ejemplo, en La Guajira. Como plantea Delgado (2001, p. 86): “Hablar de la comida es referirse permanentemente al territorio con el cual se construyen los diversos sabores de la cultura.”

El territorio se presenta como referente vital de la cultura en el cual se insertan las raíces de una identidad. La historia de cada sociedad está articulada profundamente al territorio y es en la tierra en donde comienza el universo de la comida en toda sociedad, de allí se empiezan a recolectar los ingredientes básicos para la construcción de un universo de la comida. Comer es digerir culturalmente el territorio. El control del territorio siempre ha sido un punto sustancial de las diversas sociedades, de él depende la existencia de la energía vital de la comida. (Delgado, 2001, p. 84)

En este sentido, se puede entender la cocina como un espacio donde se prepara y cocina

la identidad (Delgado, 2001): es aquí donde se teje un sentido de pertenencia a través de sabores, olores, texturas y colores que están íntimamente relacionados con el territorio y también la historia. Este sentido de pertenencia se revela por un lado en una expresión fisiológica, orgánica, como lo es el cuerpo – compartir el mismo alimento implica compartir la misma carne (Micarelli, 2018) – y por el otro en lo simbólico, que se refleja por ejemplo en el nombre de un pueblo asociado a un alimento del territorio como los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce en el Amazonas o la gente del salmón en Canadá (Grey y Newman, 2018).

Siguiendo a Delgado (2001), al aproximarnos al universo de la comida es importante tener en cuenta tanto la espacialidad como la temporalidad. Mientras resulta de pronto más obvia la relación con el territorio, la temporalidad no es menos importante ya que la comida en relación con la identidad siempre se basa en la historia compartida, la cual, en el caso de los pueblos indígenas, está marcada por la colonización del territorio y un *colonialismo culinario* como lo llaman Grey y Newman (2018). En este orden de ideas, las prácticas ancestrales relacionadas con la preparación y el consumo del alimento pueden constituir un modo de transmisión y descolonización de conocimientos, como afirman las autoras:

La cocina es al mismo tiempo un símbolo, una práctica y, especialmente para los grupos subalternos, un modo tanto de transmisión como de descolonización de conocimiento tradicional. Es una de las muchas formas complejas, históricamente ancladas e imbricadas en la que la gente entiende y afirma su relación con el espacio a través de la comida (Grey y Newman, 2018, p. 727⁴¹).

Considerar la temporalidad es importante en tanto revela la *colonialidad culinaria* a la que han sido sometidos los pueblos indígenas que sigue vigente hasta la fecha de hoy. Planteo el concepto de la *colonialidad* culinaria en vez del *colonialismo* culinario como lo proponen las autoras para indicar la vigencia de la condición subordinada que enfrentan las cocinas ancestrales de los pueblos indígenas en Colombia. Grey y Newman definen el

⁴¹ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Cuisine is simultaneously a symbol, a practice, and, especially for subaltern groups, a mode of both traditional knowledge transmission and decolonization. It is one of the many complex, historically grounded, and interlocking ways in which people understand and assert their relationship to place through food”.

colonialismo culinario como la ampliación del control y explotación de la gastronomía indígena por parte de los colonizadores, donde el control por parte de los pueblos indígenas sobre su comida siempre se encuentra subordinada. La destrucción de los sistemas alimentarios indígenas se entiende como una herramienta de guerra (conquista), la cual es seguida por una conversión forzada a la dieta de los colonizadores (asimilación) que luego da camino a una revalorización de la gastronomía indígena para el consumo por parte de los colonizadores (apropiación) (Grey y Newman, 2018). En este sentido, propongo el concepto de la *colonialidad* en vez de *colonialismo* para hacer referencia a la continuidad de las estructuras de poder que desde la colonización siguen rigiendo en este caso el acceso y el derecho a la alimentación propia de los pueblos indígenas que está íntimamente relacionado con el acceso y manejo del territorio.

En este contexto resulta útil recordar la noción de la “enfermedad” que padece el territorio según el pueblo de los Pastos desde su fragmentación en la época de la conquista que también se puede traducir como colonización y que ha impedido el acceso y el uso del territorio en términos libres por parte de los pueblos indígenas (Asociación Shaquiñan, 2012). Resulta imposible plantear el tema de la comida indígena ancestral sin tener en cuenta las condiciones para el cultivo de los alimentos que constituyen insumos para estos platos. Hablar de la cocina indígena implica hablar del derecho a la alimentación propia, la soberanía alimentaria y el derecho al territorio. Como plantean las autoras, apoyar la soberanía alimentaria indígena implica afirmar los respectivos derechos territoriales bajo los cuales los pueblos indígenas puedan cultivar, cazar, administrar y preparar, servir y comer comida tradicional en territorios tradicionales (Grey y Newman, 2018, p. 726).

Esta relación fundamental entre el territorio y la alimentación tradicional es reafirmada en la Declaración de Atitlán, que salió de la Consulta de los Pueblos Indígenas sobre el Derecho a la Alimentación que se realizó en Atitlán, Sololá, Guatemala, del 17 al 19 de abril del 2002. Aquí los pueblos indígenas no solamente insisten en el carácter espiritual de su relación con la tierra y el territorio que brinda los alimentos para la subsistencia que nutren también toda la vida cultural y social de una comunidad, sino hacen también énfasis en la importancia del derecho al territorio y la libre determinación para asegurar la soberanía y seguridad alimentaria:

ACORDAMOS que el contenido del derecho a la alimentación de los Pueblos

Indígenas es colectivo y basado en nuestra relación especial espiritual con la Madre Tierra, nuestras tierras y territorios, medio ambiente y recursos naturales que proveen nuestra alimentación tradicional. Subrayando que las medidas de subsistencia de los Pueblos Indígenas nutren nuestras culturas, idiomas, vida social, cosmovisión y especialmente nuestra relación con la Madre Tierra. [...] RECONOCEMOS que para los Pueblos Indígenas los derechos a la tierra, agua y territorio, igual como el derecho a la libre determinación, son imprescindibles para la plena realización de nuestra Seguridad y Soberanía Alimentaria (Declaración de Atitlán, 2002).

Como pudimos ver arriba, para el pueblo Wayuu en La Guajira este derecho ha sido vulnerado con la presencia de la minera El Cerrejón con la cual muchas comunidades ya no tienen acceso a sus territorios ancestrales para el cultivo, la cría, la caza o la pesca que puedan garantizar una alimentación tradicional, propia del pueblo Wayuu (Asociación De Autoridades Tradicionales Wayuu Del Resguardo Wuna'Anpuchon, 2014). Teniendo en cuenta la importancia que tiene la alimentación propia no solamente para la subsistencia sino también para la vida social, cultural, el idioma, la cosmovisión y la relación con la Madre Tierra, esta situación es preocupante y puede poner en riesgo la supervivencia de los pueblos.

La relación entre biodiversidad, territorio y pueblos no se limita entonces a un simple aprovechamiento de la biodiversidad como alimento; implica también otro aspecto sobre el cual Micarelli (2018) llama la atención: el relacionamiento con otros seres y entidades no humanas, dueñas del alimento, con las cuales hay que interactuar en términos de respeto, peticiones y agradecimientos. En este sentido todo depende de una constante interacción entre los humanos y no humanos para asegurar un equilibrio entre los humanos y no humanos que conforman y habitan el territorio. Teniendo en cuenta estos planteamientos de Micarelli, para abordar la relación entre biodiversidad, comida y territorio, resulta fundamental considerar la dimensión ontológica que implica el cultivo, la preparación y el consumo del alimento entre comunidades y pueblos indígenas. Aquí no necesariamente existe una separación entre lo humano y lo no humano, sino que se trata de una red de cuidado y trabajo productivo dedicado a mantenimiento de la vida en general:

Las dinámicas profundamente sociales de la producción, preparación, intercambio y consumo de alimento son además un medio para concebir y relacionarse con el mundo. Para muchos pueblos amerindios, estas dinámicas están vinculadas con el mantenimiento de la vida en general. Es más, cuerpo, sociedad, conocimiento y territorio emergen simultáneamente del trabajo productivo y de cuidado, por lo tanto, no es pertinente verlos como ámbitos separados (Micarelli, 2018, p. 126).

Los ciclos de los cultivos, la siembra y la cosecha por lo general se rigen por festividades, rituales y calendarios ecológicos. En el relacionamiento con entidades no humanas o seres espirituales, la comida juega un papel central en las ofrendas y otros rituales que tienen como fin el agradecimiento a la Madre Tierra y asegurar unas buenas cosechas. Un ejemplo es el Inti Raymi, la fiesta sagrada del sol que se celebra en la región andina para el solsticio de junio. Sin embargo, en los rituales no se trata de brindarle solamente ofrendas a la Madre Tierra, sino también de intercambiar y compartir alimento entre la comunidad, cumpliendo de esta forma con “la esencia de la verticalidad y la complementación en los Andes” (Camacho, 2006, p. 13).

Como se ha mencionado anteriormente, las mujeres ocupan un papel importante en relación con el territorio el cual se acentúa en todas las labores relacionadas con la cocina, los cultivos en las huertas o chagras y la recolección y cuidado de las semillas. Como lo plantea Micarelli, para las mujeres ofrecer alimentos culturalmente adecuados demuestra conocimiento y poder, y su relación con los cultivos muchas veces se plantea en términos de parentesco, donde asumen un rol de madre (Micarelli, 2018). Así mismo, entra a esta relación el rol que cumplen las mujeres respecto al cuidado y la selección de las semillas nativas que forman la base para la alimentación tradicional propia. A continuación, se presentan las conceptualizaciones de la biodiversidad desde la perspectiva de las mujeres indígenas y así mismo, del rol que ellas ocupan con el cuidado de ésta.

4.5. *Somos las escritoras de la vida*. Concepciones de biodiversidad y género desde los territorios

Para nosotros, biodiversidad es vida, es la conexión de la madre tierra con todo lo que hay, es la esencia de todo lo que hay en la madre tierra. Porque si uno ve el Convenio [de Diversidad Biológica] la biodiversidad va a tocar muchas esferas,

nada más el conocimiento tradicional, nada más el tema de recursos genéticos, el tema de acceso y participación de los recursos genéticos, lo que implica [...] el término occidental genético: para nosotros es la vida de ese árbol, la esencia de esa planta, la esencia de esa rosa, o sea, esa es su esencia. Entonces eso está relacionado con vida, eso es vida y esa vida es parte de la Madre Tierra. [...] Lo que pasa es que en cada territorio la biodiversidad es variable, es compleja. Yo no puedo hablar de la misma biodiversidad en el Amazonas, en el centro de Colombia, que aquí en la Guajira. Es más, en la Guajira el tema de biodiversidad, de la esencia de la vida del territorio no es lo mismo en el sur ni en la media ni en la Alta Guajira. Y hay que comenzarla a entender: Cada espacio tiene su propia vida. (Entrevista con Evelin Acosta, 2015).

La cita de Evelin Acosta, lideresa de la organización Fuerza de Mujeres Wayuu e integrante de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad, refleja una manera de entender la biodiversidad desde una mirada integral, donde la biodiversidad está conectada con la vida, la *Madre Tierra*, el conocimiento y el territorio. Lo que pone en evidencia la conceptualización de Evelin es la necesidad de una traducción de los “términos occidentales” manejados en el Convenio de Diversidad Biológica (CDB) al contexto del territorio, en la cual son centrales la conexión que tiene la biodiversidad con la cosmovisión, las formas de entender el mundo y el mundo mismo, es decir los componentes que lo conforman; en esta visión no existe una biodiversidad fuera del territorio. Hablar de biodiversidad implica hablar del territorio, de los elementos que lo conforman y de las relaciones con y dentro de este territorio, entre lo humano y lo no humano.

Como ya se ha planteado más arriba, el término “biodiversidad” como tal no existe en ningún idioma indígena (Terán, 2014). Por lo tanto, el concepto está siendo cuestionado por los pueblos y las mujeres indígenas (Gómez, 2012; Muelas, 2000), pues desde una visión indígena, se considera un “término clínico, técnico para referirse a este delicado entrelazamiento de la vida que nos sostiene” (Medrana, 2003 citado en Terán, 2014, p. 1). El término de la biodiversidad tal y como se define en convenios internacionales como el Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB), se puede leer como un concepto occidental que abarca solamente la parte visible de la totalidad de los elementos y conexiones que conforman lo que desde una visión indígena sería “la vida” (véase Terán, 2014).

En el CDB se define la "diversidad biológica" como la "variabilidad de organismos vivos de cualquier fuente, incluidos, entre otras cosas, los ecosistemas terrestres y marinos y otros ecosistemas acuáticos y los complejos ecológicos de los que forman parte; comprende la diversidad dentro de cada especie, entre las especies y de los ecosistemas" (ONU, 1992). El Artículo 8 (j) del CDB hace mención directa de los pueblos indígenas y, se refiere a los conocimientos tradicionales "en el sentido de conocimientos, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida que interesan para la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica". Así mismo, se reconoce "la función decisiva que desempeña la mujer en la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica" (ONU, 1992, p. 2).

A pesar del reconocimiento tanto de la importancia de los pueblos indígenas como de las mujeres en la conservación de la biodiversidad, no se hace mención específica de las mujeres indígenas, su rol y su visión de biodiversidad que difieren de la definición del CDB: Las mujeres indígenas han cuestionado el uso de la categoría de la biodiversidad, ya que desde una visión indígena el territorio, los conocimientos y los recursos genéticos conforman un todo (Gómez, 2012). Los conocimientos acerca de la biodiversidad forman parte del conocimiento tradicional indígena el cual, como vimos, es "holístico, colectivo, dinámico y está asociado de manera directa e inseparable con el entorno, en particular con el territorio en que se desarrolla, es decir, con las plantas, animales, dioses y espíritus (Bastidas, 2007). Es a partir de esta "visión integral y holística que se manifiesta en la interconexión de los elementos visibles y no visibles, sagrados y secretos de la Madre Tierra", que los pueblos indígenas insisten en "la relación intrínseca entre recursos genéticos y el conocimiento tradicional asociado", y se declaran "en desacuerdo con la separación de estos elementos" (Terán, 2014).

Siguiendo la definición de Bravo (1998) citada en Gómez (2012), los conocimientos tradicionales se han generado en la interacción de mujeres y hombres indígenas con sus territorios; se trata de conocimientos colectivos, de carácter intergeneracional y acumulativo. El rol central que se les ha reconocido a las mujeres indígenas en el ámbito de la biodiversidad se debe a los conocimientos de los cuales son portadoras y transmisoras, fruto de su constante interacción con la naturaleza en lo reproductivo y productivo como madres, guardianas, artesanas, cuidadoras y administradoras del "medio ambiente". Estos conocimientos están relacionados con el trabajo que realizan las mujeres

en la cocina, la huerta, la siembra, la cosecha, el cuidado de las semillas, las artesanías, lo espiritual, lo medicinal y al cuidado en general. En este sentido, las mujeres indígenas se consideran las principales transmisoras de la cultura, de los conocimientos tradicionales y afirman su rol como guardianas de la biodiversidad que toca todas estas esferas.

Como plantea Florina López del pueblo Kuna de Panamá, coordinadora de la RMIB, la biodiversidad está íntimamente relacionada con la cosmovisión de un pueblo y su relación con la Madre Tierra, que como sugiere, es la misma biodiversidad. Ella menciona tres elementos clave en el tema de biodiversidad que incluyen tierras, territorios y recursos, los cuales considera de suma importancia para el ámbito espiritual, el desarrollo social, cultural, económico, político y humano. En este sentido debemos entender la biodiversidad como profundamente entrelazada con la vida y la pervivencia de los pueblos indígenas.

El tema de la biodiversidad consta de tres elementos para nosotros los indígenas: Es hablar de tierras, es hablar de territorios y es hablar de recursos. Son los elementos fundamentales que los pueblos indígenas tenemos para que nuestra historia continúe, la continuación histórica, y, sobre todo, la espiritualidad, es el desarrollo social cultural, económico, político, humano, que está vinculado totalmente con la visión o con la cosmovisión que existe, que tenemos los pueblos indígenas con, o sea es una relación profunda con la Madre Tierra, porque es eso, la biodiversidad para nosotros es la madre tierra, donde están estos elementos. (Entrevista con Florina López, 2015)

Desde una visión del pueblo de los Pastos, Edith Bastidas, punto focal de la RMIB en Colombia, explica que la biodiversidad va más allá de los elementos visibles y se ubica tanto en el subsuelo, el sobresuelo y el cielo, incluyendo seres espirituales:

La biodiversidad para los pueblos no se limita a lo que está en el suelo. Los pueblos indígenas consideran la biodiversidad el subsuelo, y el sobresuelo, o el cielo, cierto. Están esas tres dimensiones de la diversidad. En el suelo, tenemos lo que vemos, de pronto las plantas, ya la parte visible pues los animales, tenemos el mismo territorio, tenemos las piedras, ahora en el subsuelo tenemos el petróleo, u otros elementos

que son la sangre de la tierra, todos los nutrientes, los de arriba. En el cielo obviamente es donde está el aire, de pronto los espíritus, en las tres dimensiones, no solamente en una, los tenemos en el subsuelo, y en el sobresuelo, serían nuestros espíritus, y pues todo eso es la biodiversidad (Entrevista con Edith Bastidas, 2015).

Directamente conectado con la biodiversidad están los conocimientos relacionados los cuales forman parte de la misma biodiversidad y se transmiten no solamente a través de la palabra, sino que transgreden el espacio y el tiempo:

Todo es la biodiversidad, y de ahí emana el conocimiento, porque el conocimiento pues a veces no está transmitido por la palabra, ni por la acción, sino también por el sueño, ahí llega pues por parte de nuestros espíritus el conocimiento. También en la toma de yagé está el conocimiento. La diversidad es un tema muy amplio, no está ni siquiera en el presente tampoco, o sea viene de los tiempos de adelante, y va todavía para los tiempos venideros, es un crecimiento constante. Así mismo la diversidad y el conocimiento no son estáticos, no son ahí, es muy dinámico e integral, no. Eso sería pues como el entendido de la biodiversidad y el conocimiento pues que está asociado, la diversidad no es sola, es con un conocimiento asociado (Entrevista con Edith Bastidas, 2015).

Para Clemencia Herrera del pueblo Uitoto, directora de la Fundación Mujer Tejer y Saberes (MUTESA), el concepto de la biodiversidad también va mucho más allá de la definición presentada en el CDB. Para ella, la biodiversidad es el territorio e incluye a los pueblos indígenas que han mantenido y cuidado esta biodiversidad milenariamente:

Para nosotros la biodiversidad es el territorio, [...] La biodiversidad somos quienes somos los que lo sostenemos dentro de eso que milenariamente hemos vivido en este espacio que somos los pueblos indígenas, somos personas que nos han olvidado mucho (Entrevista con Clemencia Herrera, 2014).

Dentro del tejido de relaciones alrededor de la biodiversidad y el territorio, las mujeres ocupan un lugar importante, como afirman las integrantes entrevistadas de la RMIB; esto incluye tanto la transmisión de conocimientos relacionados con la biodiversidad, la alimentación, el cultivo y el cuidado de las semillas. Como afirma Clemencia Herrera,

“en el tema de la biodiversidad las mujeres tenemos que ver mucho. En el tema de la relación mujer naturaleza, mujer alimentación, o sea todo está relacionado como en el trabajo que hacemos nosotros diariamente en nuestras comunidades con nuestros pueblos (Entrevista con Clemencia Herrera, 2014).

Como plantea Clemencia Herrera, la relación mujeres-biodiversidad-territorio se está tejiendo a través de las prácticas diarias de las mujeres en el territorio. Evelin Acosta del pueblo Wayuu, lideresa de la Fuerza de Mujeres Wayuu, enfatiza el rol de las mujeres como transmisoras de los conocimientos. Ella también hace énfasis en el carácter práctico de la transmisión de conocimientos que se da en el diario vivir y actuar. Así mismo, insiste en la importancia de esta responsabilidad que asumen las mujeres como “escritoras de la vida”, transmitiendo los conocimientos relacionados con la biodiversidad y el territorio, como una tarea indispensable para la pervivencia cultural de los pueblos, para que el conocimiento no se muera:

Nosotras somos sabias, como las que en su mayoría transmitimos el conocimiento desde que tenemos al hijo en la barriga y no es solamente hablando sino también actuando. Si tu estas embarazada y en tu pensamiento está desde que te lo inculcaron que el agua es vida, que la planta esta te sirve para el dolor de cabeza, de alguno u otro momento este es algo que le está quedando a tu bebé, es algo que tú vas a transmitir en tu diario vivir. Nosotras somos las sabedoras, las que vamos en su esencia a transmitir el conocimiento relacionado con la madre tierra y, por ende, esa biodiversidad. Nosotros tenemos la responsabilidad, no quiere decir que eso, que eso nos maltrate, porque a veces hay posturas feministas radicales que dicen ay es que la mujer tiene la responsabilidad de todo. Pero una responsabilidad y un rol como el de transmitir el conocimiento es lo más bonito que puede haber. Lo lastimoso es cuando no lo transmitimos o no lo damos para transmitir y dejamos que eso muera. Entonces en ese sentido, nosotros somos las escritoras de vida, nosotros tenemos la oralidad de la vida. Si nosotras no escribimos y llámese escritura no solamente lo occidental sino el símbolo, el color, las señales, se muere la esencia de la cultura y se termina desapareciendo un pueblo. Si yo no le digo a mi hijo esa planta que está al frente, te va a servir a ti para tu espiritualidad, si esa planta ahí, si no la cuidas, en tal fecha o en tal estación, ya no te va a servir a ti. Eso, esa es la esencia y ese es el papel fundamental de las mujeres (Entrevista con

Evelin Acosta, 2015).

Como podemos ver, para Evelin Acosta el papel de transmisión de los conocimientos determina el rol de las mujeres y lo considera una responsabilidad que asume con orgullo ya que esto permite que el conocimiento siga vivo. Es en este sentido que ella concibe a las mujeres como las “escritoras de la vida” – ampliando el significado occidental de “escritura” también a la oralidad– pensando en que transmitir este conocimiento permite la pervivencia de la cultura y toda la vida asociada a éste. Fany Kuiru del pueblo Uitoto, codirectora de MUTESA, por su lado hace énfasis en el rol de la mujer indígena relacionado con la alimentación y las plantas medicinales que la convierte en una gran conocedora de la biodiversidad:

La mujer yo creo que es una de las conocedoras más de lo que mantiene, no, de lo que [está] allí en la selva, porque la mujer es realmente [la que] provee alimentos a la comunidad. Ella es la que prepara, entonces ella sabe de dónde conseguir, donde está cada cosa en la selva, de donde la puede traer para preparar, y sabe que eso no le va a hacer daño al que va a comer. Pues, por su rol de ser como la que da la alimentación en la comunidad y ella es la que más conocimientos tiene del manejo de la biodiversidad. Y lo otro, ya cuando son cosas específicas, por ejemplo, como para el manejo de las plantas medicinales, eso lo hacen los sabedores que son dedicados al chamanismo y a ser curanderos. En cambio, la mujer todo el tiempo es en función de conocer y de saber para qué sirve cada cosa. Ay, es que es tan maravilloso, si usted va a la selva y ellas saben para que sirve cada hoja, cada bejuco, cada planta, cada pescado, que pescado no se come y en qué época se come, saben el manejo de la biodiversidad de una manera clasificada, técnica, científica desde su propia cosmovisión, es por eso que la mujer es muy importante en el tema de la biodiversidad (Entrevista con Fany Kuiru, 2015).

Quisiera rescatar aquí el énfasis que hace Fany Kuiru en plantear los conocimientos de las mujeres en términos científicos propios de su cosmovisión. El tema de la alimentación está a su vez muy relacionado con las semillas que forman la base cultural y genética para la diversidad representada en los platos tradicionales de los pueblos. En la selección y el cuidado de las semillas como también en el conocimiento de las plantas medicinales, les corresponde un papel central a las mujeres, aunque, como plantea Edith Bastidas, se trata

también de un trabajo compartido con los hombres. Sin embargo, es la mujer la que más conoce sobre nombres, propiedades y usos, y transmite este conocimiento:

La mujer es la que más guarda, la que más intercambia y la que tiene el conocimiento sobre las semillas. No podemos desconocer pues que el varón también, pues porque aquí también obviamente el trabajo en la agricultura pues se hace entre los dos, digamos. Entonces el varón también conserva, pero la mujer es más concedora en cuanto al uso, en cuanto a los nombres, a las propiedades y todo ese tipo de cosas. Pues no solamente de la comida, sino de la planta medicinal, sobre todo. Que eso sí pues por fortuna se conserva grandemente acá, pues las plantas y el conocimiento, así sean espacios reducidos inclusive en materos, pero pues eso se conserva todavía. Entonces la mujer obviamente es la guardiana y también la transmisora, no solamente de esas semillas, sino del conocimiento sobre esas semillas, a sus hijos también (Entrevista con Edith Bastidas, 2015).

Leyendo los relatos de las mujeres integrantes de la RMIB podemos darnos cuenta de las múltiples prácticas cotidianas que las conectan con la biodiversidad y el territorio: Como sabedoras, educadoras, transmisoras de conocimientos, guardianas de semillas, cocineras, curanderas, tejedoras, artesanas y protectoras de la Madre Tierra, ellas cumplen un papel dentro del territorio, enmarcado en la cosmovisión del pueblo que asigna diferentes roles a mujeres y hombres, como plantea Yolanda Terán, del pueblo Kichwa de Ecuador. Ella rescata las dificultades para descubrir los roles de género después del impacto que tuvo la colonización, para volver a la complementariedad:

Hay los roles sociales tanto del hombre, como de la mujer, y también las distintas generaciones [...] tienen su papel, tienen sus distintas funciones que cumplir: en su ciclo vital, en el ciclo de la agricultura también. Y nosotros también tuvimos que hacer un esfuerzo por intentar descubrir cuáles fueron nuestros roles, porque con la colonización los roles se cambiaron; entonces hay machismo y otras cosas, nosotros tratamos de cambiar y entre todos nos complementamos [...]. Siempre nosotras defendemos nuestro rol como generadoras de cultura, como las cuidadoras de las semillas, las protectoras de la madre tierra, y siempre tenemos esa característica común de la fecundidad, de la fertilidad, nosotras como mujeres y la madre tierra también (Entrevista con Yolanda Terán, 2018).

De esta última cita me gustaría llamar la atención sobre la relación que establece Yolanda entre las mujeres y la Madre Tierra en términos de fecundidad y la fertilidad, la cual las convierte en sus protectoras, pero también en guardianas de la vida en general. Esta relación se volvió un argumento clave para el posicionamiento de las mujeres indígenas a nivel internacional. Gracias a sus conocimientos y prácticas, las mujeres se consideran las “generadoras de cultura”, por lo cual la transmisión de los conocimientos tradicionales resulta una práctica fundamental para garantizar la pervivencia de los pueblos. Sin embargo, como vimos, para la pervivencia también es fundamental contar con un territorio, dentro y con el cual se tejen las prácticas culturales y espirituales. Para las mujeres, este territorio es la biodiversidad misma, y es el tejido entre la biodiversidad – territorio – prácticas que representan la base para la pervivencia de los pueblos. Esto revela por un lado que una separación entre cultura – naturaleza aquí no se puede aplicar ya que la biodiversidad es inseparable de las prácticas y los conocimientos. Por otro lado, explica el énfasis que hacen las mujeres en el territorio: si el territorio es la misma biodiversidad, el rescate, la transmisión y la defensa de los conocimientos relacionados con este, representan no un conocimiento más sobre la biodiversidad, sino la misma base para seguir existiendo como pueblos indígenas. Por lo tanto, la defensa de los conocimientos tradicionales relacionados con el territorio se vuelve en primer lugar una lucha por los derechos al territorio.

Después de haber desarrollado las relaciones entre biodiversidad y territorio desde la perspectiva de las mujeres indígenas y teniendo en cuenta el lugar que ocupan ellas a través de sus múltiples prácticas como guardianas de la vida, en el siguiente subcapítulo se aborda de manera más concreta la relación biodiversidad – territorio – mujeres en los territorios de cada uno de los procesos que forman parte de la RMIB en Colombia, a saber: las mujeres Pasto de Nariño, las mujeres Uitoto del Amazonas y las mujeres Wayuu de La Guajira. Partiendo del contexto particular de cada territorio se desarrollará una narrativa del trabajo que lleva cada proceso, siempre rescatando las relaciones que tejen las mujeres con la biodiversidad y el territorio.

4.6. De guardianas de semillas, cocineras de identidad y defensoras de *Wounmainkat*: Las organizaciones de la RMIB en Colombia y su relación con la biodiversidad

Como explica Evelin Acosta en su conceptualización de la biodiversidad, cada espacio tiene su propia vida, es decir cada territorio tiene su propia biodiversidad, su propia cosmovisión y ontología. Aquí estamos hablando de las relaciones que entrelazan lo humano y lo no humano y las prácticas que sostienen lo que desde una mirada occidental llamaríamos biodiversidad. Sin embargo, como ya vimos, para entender la biodiversidad en los territorios, debemos ir más allá de esta mirada occidental ya que esta biodiversidad hace parte del tejido social e involucra seres y entidades no humanas que tienen agencia en el territorio, por lo cual se realizan rituales para armonizar las relaciones, para agradecer y asegurar cosechas. Así mismo, el conocimiento no es propio de los humanos, sino que se encuentra en el territorio, forma parte de la biodiversidad y se transmite no solamente de forma oral, sino también a través de los sueños, en las tomas de yagé y las dimensiones que menciona Edith Bastidas, que en su conjunto forman parte de la diversidad.

En este tejido que sostiene la vida en los territorios, las mujeres asumen un rol importante a partir de sus prácticas cotidianas relacionadas con la preparación de comida, los cultivos en la shagra, el cuidado de las semillas y plantas medicinales, la elaboración de artesanías y tejidos que las conectan con la biodiversidad. Todas estas actividades y conocimientos las convierten en grandes sabedoras y educadoras por lo cual ellas orgullosamente se nombran generadoras o guardianas de la cultura: ellas son las que transmiten el conocimiento clave para la pervivencia de los pueblos, que a su vez está anclado en la diversidad del territorio. A pesar de compartir este rol clave, la relación mujeres – biodiversidad – territorio toma formas específicas en cada territorio, dependiendo del contexto. En este capítulo se tratarán las prácticas y la relación de las mujeres con la biodiversidad en los territorios de las organizaciones o procesos que hacen parte de la RMIB en Colombia.

Partiendo del contexto de cada territorio se abordarán las experiencias de las organizaciones y/o procesos, rescatando los aspectos más relevantes en relación con la biodiversidad de cada organización que integran la RMIB desde Colombia. Según el

material disponible, se hace primero una descripción de la relación mujeres – biodiversidad en el marco de la cosmovisión y la ontología de cada territorio, para luego abordar la experiencia de cada organización o proceso. En este análisis se tomarán en cuenta los aspectos descritos anteriormente, como la ocupación ontológica del territorio, el derecho a la alimentación propia y la importancia del derecho al territorio para la pervivencia de los pueblos.

El relato de cada experiencia se nutre en primer lugar en las entrevistas con las integrantes de cada organización o proceso que luego fueron retroalimentadas con otros documentos como los planes de vida o de salvaguarda de los territorios, informes de las organizaciones y otros documentos escritos por las mismas mujeres, como la tesis de Fany Kuiru sobre el impacto de la cauchería en las mujeres de la yuca dulce y sus resistencias culturales. El análisis de las experiencias en Nariño con las mujeres del pueblo de los Pastos, y de la fundación MUTESA en Bogotá se basan además en el trabajo de campo realizado con las mujeres que hacen parte de estos procesos. En el caso de las mujeres del pueblo de los Pastos, las dos integrantes de la RMIB no hacen parte de la misma organización y viven en dos resguardos distintos. Sin embargo, los procesos comparten muchas características en términos de contexto y prioridades en términos de recuperación de prácticas y conocimientos propios.

4.6.1. Guardianas de semillas: Procesos de recuperación de semillas ancestrales del pueblo de los Pastos

En el resguardo de Panán, a media hora de Cumbal, en el departamento Nariño, ubicado en el suroeste del país, tuve la oportunidad de acompañar a Doña Marina del pueblo Pasto en su casa. Acompañarla en sus actividades diarias fue tal vez la mejor manera de entender el papel de las mujeres indígenas (y campesinas) en el tema de la biodiversidad y los conocimientos relacionados: ellas son las que asumen la responsabilidad de cuidar los animales, la huerta y, relacionado con eso, se encargan de la preparación de la comida, donde la diversidad y sus conocimientos se concretan en los platos que son una expresión directa de la biodiversidad en el territorio. Las mujeres son además las que saben de hierbas medicinales, cual hierba sirve para qué cosa y también dónde encontrar frutos y hierbas silvestres.

Bajo la presencia de los volcanes guardianes del territorio, Cumbal y Chiles, entre montañas de miles de verdes y nubes que cubren sus cumbres, Doña Marina se levanta todos los días a las cuatro de la mañana a prender el fogón, a ordeñar las cuatro vacas de la familia, y a preparar el desayuno para el marido y el hijo que salen a trabajar a las 5 a.m. Después es hora de moler el maíz para los pollos, echarle comida a la ternera, a la oveja, la marrana y cortar pasto para los cuyes. Si Doña Marina se demora, los pollos empiezan a asomarse en la puerta de la cocina, los cuyes desde sus jaulas entran en concierto y la ternera empieza a llamarla; cada animal tiene su nombre y sabe a qué hora Doña Marina debería llegar a dejarle su comida. Luego, la mañana se llena con el aseo de la casa, lavando ropa, arreglando la huerta, cortando leña y preparando el almuerzo que refleja la variedad de tubérculos del territorio y que encuentra su expresión más deliciosa en la sopa obligatoria del mediodía y de la noche.

A eso de las cuatro de la tarde, Doña Marina baja nuevamente a ordeñar las vacas, acompañada por la nuera quien le ayuda con las actividades de la casa. Se pone a cortar el pasto para los cuyes, que cada vez que pasa cerca de su casita empiezan a llamarla, igual que la oveja, la marrana y la ternera. El día cierra con la comida que prepara Doña Marina para todos los integrantes de la familia que conviven en la casa; se come cerca al fogón o en la mesa, y mientras la luz viene y se va y en la radio suena la transmisora del resguardo, se habla de lo que ha pasado en el día. Después todo el mundo se acuesta, pues el día ha sido largo y al otro día hay que volver a madrugar. Los pocos ratos desocupados y después de la comida, Doña Marina se sienta a tejer una mochila, una actividad que igual se comparte con las otras mujeres de la casa.

Adicional a eso, Doña Marina participa en las reuniones del resguardo y forma parte de un grupo de mujeres que se reúnen entre ellas para tejer y compartir, y también organizan mingas de trabajo que van rotando por las huertas de cada una de ellas. Me cuenta que actualmente ese grupo está participando en talleres sobre la crianza de cuyes. Los procesos organizativos de las mujeres en el resguardo de Panán en general giran alrededor de sus actividades diarias, es decir, de alguna manera el manejo y la conservación de la biodiversidad en el sentido más amplio descrito anteriormente que comprende el cuidado de la huerta, la chagra, las semillas, la comida y los animales.

En el territorio Pasto que se caracteriza por sus montañas de muchos tonos de verde que

le dan los diversos cultivos sembrados en las parcelas, aun se conversan las tradicionales shagras, las huertas familiares, donde las mujeres cultivan hortalizas – entre estas diferentes variedades de tubérculos como papa, mashua (*Tropaeolum tuberosum*, también conocida como cubio), ollucos (*Ullucus tuberosus*, también conocidos como chuguas), oca (*Oxalis tuberosa*, también conocida como ibia), habas, lechugas, cebolla y otras hortalizas. Así mismo, se siembran plantas medicinales, quinua, maíz, árboles frutales y flores. Como afirman las mujeres de la Asociación de Mujeres criadoras de Cuyes en el Resguardo de Panán, anteriormente también se sembraban cereales como el trigo y la cebada:

En las huertas caseras había la mashua que mucha gente no la reconoce, que se cocinaba, parecida a la oca pero que esa se comía con leche, el maíz, el haba, los ollucos, la cebolla, la leche, el trigo, la cebada, la papa, una gran diversidad de papa como la papa ratona, la amarilla, la curipamba, la algodona, la sabanera; era papa que se cultivaba con abonos orgánicos, que no se le echaba ningún químico (Taller Panán, 2019).

Esta cita de una participante en el taller que se llevó a cabo en marzo de 2019 con la Asociación de Mujeres criadoras de Cuyes en el Resguardo de Panán da cuenta no solamente de la diversidad que se ha perdido sino también de las prácticas tradicionales de cultivo basadas en el abono orgánico que ya no se usan. Así mismo, habla de la leche que aún se sigue produciendo en el territorio, pero en primer lugar para la venta. Como afirma Zonia Puenayán del pueblo Pasto, geógrafa oriunda de Panán (2013), la ganadería que se impuso con la colonización y desde entonces ha desplazado las actividades tradicionales de cultivo en las chagras y la casa de animales, actualmente es la principal actividad económica en el resguardo. Otra fuente de ingresos representa el cultivo de papa que es asumido principalmente por los hombres:

Esta actividad es practicada por el hombre, él se encarga de la preparación del terreno y del cultivo del producto. La mujer desempeña un papel muy importante en la siembra y cuidado de los cultivos. Ella, además de realizar las diferentes actividades en la casa, se encarga de preparar los alimentos, llevarlos al esposo hasta el lugar de trabajo y posteriormente cuidar las vacas, mientras el esposo continúa trabajando en la parcela. El cultivo de papa requiere de gran cuidado para dar buena

producción, pero está sujeto a las condiciones del clima. Es importante reconocer que en la actualidad se ha dejado de cultivar este producto por los bajos precios en el mercado y por las condiciones cambiantes del clima, que afectan la productividad del cultivo. A este producto le siguen otros que se cultivan en menor cantidad, especialmente para la seguridad alimentaria de las familias, entre estos la cebolla, las habas, la arveja, las hortalizas, el maíz y algunos frutales, como la fresa y la uchuva (Puenayán, 2013, p. 282).

Como lo plantea Puenayán, mujeres y hombres cumplen responsabilidades diferentes en relación con la tierra, la siembra y el territorio. Estos roles se entienden desde la dualidad o la complementariedad como principios básicos en la cosmovisión Pasto que también se ve reflejada en el territorio: Entre los dos volcanes que habitan el territorio, a Chiles se le asocia una energía masculina que encuentra su complemento más pacífico en el volcán Cumbal que representa una energía femenina. Zonia Puenayán explica cómo ciertas cualidades que se relacionan con las mujeres como el cuidado de la vida, la protección y la armonización de las relaciones se ven reflejadas en el territorio:

Acá en nuestro territorio relacionan a la mujer con los componentes del territorio. Por ejemplo, dicen que el volcán Cumbal representa a la mujer [...] en esta zona específicamente este volcán ha sido pacífico diciéndolo así [...] para el caso del volcán Chiles ha sido muy activo, pero también hablan de la dualidad [...] el volcán Chiles representa al hombre y el Cumbal a la mujer como un complemento de protección (Comunicación personal con Zonia Puenayán, 2017).

Esta cita nos abre la mirada para considerar la importancia de la “dualidad andina” como un principio central en la cosmovisión del pueblo de los Pastos que comprende la complementariedad de lo opuesto y en este sentido también se relaciona con el “género”, aunque no se reduce a éste. La dualidad se refleja tanto en las fuerzas “masculinas” y “femeninas” como en otros elementos y ciclos entendidos como opuestos pero complementarios en el territorio y por lo tanto también tiene una relación directa con la biodiversidad. En la “Agenda Ambiental en el territorio del Nudo de La Wuaka o de los Pastos para la Permanencia de la vida y la cultura – Shaquilulo” se define la Dualidad Andina de la siguiente manera:

Principio del entendimiento del opuesto y complementario de las fuerzas y energías con igual significado e importancia, íntimamente relacionadas para que dé vida a todo lo que existe en la madre naturaleza; es así como macho y hembra, agua y fuego permiten la creación y existencia de la vida. Asimismo, noche, luna y sombra, son quienes hacen de la fuerza pasiva femenina, para magnetizar a la madre tierra; día sol y luz, es la energía activa masculina, que hace que germine la semilla, que la materia dé vueltas desde los ejes magnéticos y energéticos para madurar la vida, dándole sabor, color y olor a los frutos de la madre tierra. Creciente y menguante ha sido en el ciclo lunar desde tiempos impredecibles, un ordenador mental para saber las potencias energéticas en los cuerpos y el cosmos, creciente que crece, se desarrolla, se expande. Menguante que madura, que declina, que envejece. Macho y hembra los procreadores desde el espermatozoide y el óvulo; así alto y bajo, grueso y delgado, arriba y abajo, angosto y ancho, estéril y fecundo, grande y pequeño, fuerte y débil; Se dice entonces que las energías, las fuerzas, las potencias, los sentimientos, los gustos, los dioses, los metales, el territorio están compuestas de las dos cosas. La Dualidad Andina hizo comprender a nuestros ancestros que cada parte es vital, cada fuerza es justa, cada fuerza es sagrada, así todo es necesario en la vida de la Madre Tierra y debe usarse sagradamente; así que no debemos propasarnos ni profanar, porque se recibirían castigos, porque el abuso es la enfermedad que origina el desequilibrio (Asociación Shaquiñan, 2012, p. 31-32).

Como se ve reflejado en la cita, la dualidad como principio es la que estructura la concepción del territorio, sus ciclos y funcionamientos en la cosmovisión del pueblo de los Pastos. Por lo tanto, no se puede considerar la biodiversidad y las relaciones que se generan con la misma sin tener en cuenta este principio, incluyendo las relaciones de género comprendidas desde el principio de la dualidad. Debemos entender este principio estructurador de la cosmovisión del pueblo de los Pastos como parte de la misma biodiversidad que configura el territorio, incluyendo las relaciones de género, que se plantean desde el deber ser, una manera idealizada, en el marco de la dualidad andina. Podríamos decir que todo este conjunto forma parte de la ontología relacional en la cual la biodiversidad está entrelazada con todos los elementos que constituyen este mundo.

En el mundo Pasto, no solamente los humanos tienen agencia. El territorio concebido como un ser vivo y sagrado escucha, se enferma y se manifiesta cuando no está de acuerdo

con las acciones de los humanos. En el Resguardo de Panán cuentan que mientras se estaban realizando estudios para implementar el Proyecto Geotérmico Binacional Tufiño-Chiles-Cerro Negro en el complejo volcánico que se extiende por la frontera que conecta Colombia con Ecuador, el volcán Chiles, después de mucho tiempo de haber estado quieto, empezó a temblar. Para la comunidad del resguardo que rechazó el proyecto por los impactos ambientales y razones de seguridad, esta era la forma del volcán de expresar su inconformidad con el megaproyecto y una señal de que lo dejaran quieto (Conversación personal con Zonia Puenayán, 2015). En este sentido debemos asumir al volcán Chiles como una entidad sensible (De la Cadena, 2009) que tiene agencia y poder de manifestarse, desde la energía masculina que se le atribuye.

Así mismo, el territorio ancestral puede manifestarse para reclamar cuidado ante un mal comportamiento de los humanos. Esta inconformidad se puede expresar a través de cambios en el clima: “El comportamiento climático del territorio es una forma de reclamar cuidado ante sus componentes naturales” (Puenayán, 2013, p. 297). Así mismo, los mayores consideran que “los cambios en el clima se deben al malestar de la pacha mama por la explotación exagerada de los recursos naturales” (Puenayán, 2011, p. 293). En este sentido, el territorio responde de manera directa a las actuaciones de la comunidad con su entorno: Los cambios en el tiempo se entienden como una falta de equilibrio en las relaciones de los humanos con su entorno natural que están orientadas en la ley natural, la complementariedad y la reciprocidad; lo que por la comunidad es percibido como mal tiempo, se entiende como un castigo por parte de los espíritus del territorio, lo cual se puede compensar con rituales y oraciones para restablecer el equilibrio:

[..] se percibe tiempo en relación con el estado actual del entorno natural del territorio asociado a la ley natural, la complementariedad y la reciprocidad de la relación del ser humano y su entorno natural. Esto hace referencia a que en la comunidad se percibe el tiempo bueno y el tiempo malo, y esto depende en parte de las actuaciones positivas o negativas del indígena con su ambiente natural y con la comunidad. Se dice que cuando hay mal tiempo hay un castigo por parte de los espíritus del territorio. Entonces, como forma de enmendar los errores, se practican los rituales y se hacen oraciones a los espíritus (Puenayán, 2013, p. 288).

Aparte del pueblo Pasto y los dos volcanes que se elevan sobre el resto del paisaje, los

espíritus también son habitantes importantes en el montañoso y frío resguardo de Panán: los duendes y espíritus cuidan la naturaleza y en el caso de un comportamiento inadecuado pueden llegar a hacer daño a los humanos. Para Alba Rosero, la presencia de los espíritus es una de las cosas que los identifica como pueblo indígena Pasto (Conversación con Alba Rosero, 2015). Sin embargo, quien me introduce al mundo de los duendes y espíritus es Doña Narcisa, conocedora de hierbas y curandera. Cuando nos encontramos la primera vez, lleva un gorro gris con una flor blanca, debajo le sale el pelo negro, tiene unos ojos vivos, sonrientes. Me cuenta que toda su vida ha estado participando en organizaciones y trabajando con las mujeres del resguardo. La gente la busca cuando se enferma porque sabe mucho de plantas y sus usos, conocimientos que vienen de su abuela que fue partera, pero también son el resultado del amor que siente desde chiquita por las plantas y su curiosidad de probarlas y experimentar para qué sirven. A Doña Narcisa le gusta compartir sus conocimientos.

Sentadas al lado del fogón y tomando café me habla de los espíritus y sus encuentros con ellos. Me cuenta que varias veces ha escuchado la música de los duendes, que tocan una música hermosa, según ella se ven “monitos, con los ojos azulitos y las caritas redondas” (Entrevista con Doña Narcisa, 2015). Ellos son los que cuidan de las quebradas, la naturaleza, pero se pueden enojar cuando uno le hace daño a la naturaleza. Luego existen también los espíritus “malos”, que se pueden meter a las personas y pegarles “el mal”, por ejemplo, cuando estas “se meten a las hierbas”, sin pedir permiso o a horas prohibidas. En tal caso a las personas les pueden salir granos y pueden sentir dolor; para quitarse estos síntomas toca buscar un médico tradicional que haga una curación con ciertas hierbas, incluyendo la ruda, siete granos de maíz y cenizas.

Doña Narcisa me cuenta que también conoció al dueño de los páramos y del agua, un espíritu vestido de blanco que anda por los páramos. Luego está Chutún, un espíritu malo que se esconde en ciertas matas, pero en ciertas circunstancias, así lo explica Doña Narcisa, se le puede pedir que cuide la casa. Me dice que una amiga lo tiene en la casa y que sabe de varias personas que también lo tienen cuidando la casa. En su casa, la amiga le tiene leche y cuando quiere, se aparece en forma de conejo. Sin embargo, me asegura que hay que hacerle la conversa y prestarle atención, si no, se va. Hay también otros espíritus como el *guagua llorón* o *la vieja* que se les aparece a los borrachos y *la viuda* que se le sienta a la gente en la moto y luego la notan muy pesada. Sin embargo, Doña

Narcisa insiste que estos espíritus no se le aparecen a cualquiera, hay que creer en ellos para poder verlos y para que no le peguen el mal, evitar estar en lugares donde habitan a las 12 del mediodía y a las 6 de la tarde.

Como se puede ver de los relatos de Doña Narcisa, y como también afirma Puenayán (2011, 2013), los espíritus mantienen una estrecha relación con las plantas del territorio ancestral: reposan sobre ciertas plantas y viven en la orilla de los nacederos y quebradas. Así mismo, se usan ciertas plantas para “los rituales y los encuentros con los espíritus de la naturaleza” (Puenayán, 2013, p. 291). Los rituales de agradecimiento, pago y armonización con el territorio desde el conocimiento ancestral son esenciales para reafirmar el compromiso de la comunidad con el cuidado del territorio o la madre tierra. Puenayán describe los rituales como “un reencuentro con los espíritus ancestrales en el que se agradece se invoca y se hace un homenaje por los beneficios recibidos” (2013, p. 294). En este sentido, siguiendo los planteamientos de Zonia Puenayán y Doña Narcisa, y también en línea con lo que afirma Edith Bastidas, debemos entender los espíritus como parte del territorio, del conocimiento y de la misma biodiversidad del pueblo Pasto.

Otra parte integral de la biodiversidad representan, sin duda, las semillas propias. En el marco del fortalecimiento de la identidad cultural en el resguardo, se realiza también un ritual de purificación de las semillas propias, en el cual se agradece, se presentan, purifican e intercambian semillas propias que cada familia siembra en su shagra. Esto con el fin de reproducir y multiplicar semillas propias que están en riesgo de desaparecer. El trabajo alrededor de las semillas propias hace parte de uno de los ejes de acción del Plan Binacional Para el Fortalecimiento Natural, Ambiental y Cultural del Nudo de los Pastos que se formuló en el 2006 desde la concepción, visión y principios de las comunidades Pasto para fortalecer el legado cultural: el de la soberanía alimentaria, medicina ancestral y desarrollo propio desde la autonomía como pueblos (Asociación Shaquiñan, 2017).

El tema de la soberanía alimentaria en el contexto de los pueblos indígenas está relacionado con las semillas propias y los conocimientos ancestrales asociados al proceso de cultivo, cuidado y elaboración de comidas. Estas prácticas y conocimientos se tejen y transmiten en la shagra, “el modelo natural y ancestral de cultivar la tierra [...]; como célula matriz del conocimiento y de la alimentación la cual fue transmitida por los mayores a través de la oralidad en las tulpas del fogón y en la práctica de labrar la tierra”

(Asociación Shaquiñan, 2012, p. 85). La shagra se considera el “sistema productivo [que] encierra la concepción de madre tierra, la diversidad de semillas, diversidad de cultivos, los saberes ancestrales, la espiritualidad sagrada, los calendarios andinos, los ciclos productivos, los intercambios, las mingas, etc.” (Asociación Shaquiñan, 2017, p. 75). En este sentido, la shagra, aparte de ser un modelo de producción ancestral, representa un espacio donde se genera y transmite conocimiento relacionado con los conceptos y prácticas ancestrales que fortalecen la identidad del pueblo de los Pastos.

Sin embargo, actualmente el sistema de la shagra se ha visto deteriorado y pocas familias siguen manteniendo estas prácticas ancestrales. Esto se debe principalmente a la revolución verde que se empezó a implementar en Colombia en los años 1960 y que trajo consigo “los monocultivos en base a los agroquímicos y modernas técnicas agrícolas, que produjeron deterioro de la fertilidad de suelos, la erosión, la contaminación ambiental y lo más nefasto, la pérdida o deterioro en las comunidades de los sistemas propios de producción ancestral denominado “shagra” (Asociación Shaquiñan, 2017, p. 75). Sin embargo, desde la Red de Shagreros de los Pastos, se insiste que el debilitamiento de la shagra, y con ella, la cultura Pasto, empezó mucho antes, desde la llegada de los españoles al territorio:

A la llegada de los encomenderos y doctrineros la cultura Pasto ya había logrado una técnica basada en la lectura natural y cósmica, así la shagra era el modelo y en ella su estética de la diversidad cientos de maíces, frijoles, papas, calabazas, ollucos, majuas, jícamas, cuyes, alpacas, huanacos, pavos, llamas, monos, venados, dantas entre otras especies de plantas y animales. Sagrada y venerada fue la producción, no existía la preocupación por la riqueza, ni el consumo y por tanto no había el interés de producir grandes cantidades. El uso del tiempo les dio a las comunidades originarias la tranquilidad y la unidad; pero desde la colonia llegan consigo el contrabando, la usura, el impuesto, el fragmentalismo del territorio, la vaca, la oveja, el caballo, el pino, el ciprés, el eucalipto, la cebada, el trigo, la caña, el perro, la caravina etc. Así poco a poco se fue deteriorando e introduciendo modelos, costumbres y especies exóticas que han degradado el conocimiento, la shagra y la cultura. La explotación agropecuaria, ganadera y minera implicó el establecimiento de nuevas premisas de relación sociedad-naturaleza, radicalmente distintas a las existentes en los pueblos originarios, se impuso el modelo Europeo, que en ese

entonces era el mundo de los consumidores de cereales, carne, aceite, religión, las armas de fuego, los instrumentos de hierro, la moneda, la vida urbana, la relación utilitaria y mercantil con la tierra, cuya propiedad se concibe cada vez más como privada (Asociación Shaquiñan, 2012, p. 85).

Esta cita se puede entender en el contexto del proyecto más amplio de recuperación de la cultura Pasto, en el cual se busca recuperar la memoria ancestral y la identidad indígena, con sus símbolos, conocimientos y prácticas. Aquí, el pasado indígena antes de la colonización funciona como un referente a partir del cual se busca retomar y reconstruir la identidad cultural. En esta narrativa, la llegada de los europeos marca un antes y un después, que implica unos cambios profundos en todos los ámbitos de la cultura y el territorio Pasto. Desde esta mirada, la ruptura en las relaciones sociedad-naturaleza que se dio con la imposición de nuevos modelos y especies, tuvo impactos profundos en el territorio que debilitó la cultura Pasto, su sistema productivo ancestral y puso en peligro la soberanía alimentaria basada en el alimento natural y sagrado. La más reciente llegada de la revolución verde en los 1960 luego agudizó la “relación utilitaria y mercantil con la tierra”, más no representa su origen. En este sentido afirman:

Han pasado más de 500 años de colonialismo y republicanismo, nos han impuesto modelos de desarrollo que destruyen la Madre Naturaleza a cambio de dinero para unas pocas manos dueñas de los agro-negocios, sin embargo aún están las semillas y la memoria, aún está el territorio, aún está el mito, el rito, la festividad y el modelo milenario conocido como shagra, nos corresponde la responsabilidad de fortalecerla y no dejarla morir (Asociación Shaquiñan, 2012, p. 86).

La recuperación del modelo productivo milenario de la shagra representa entonces no solo un paso importante hacia la soberanía alimentaria y la recuperación de conocimientos y prácticas ancestrales, sino también se puede entender como un paso hacia la descolonización de la relación con la naturaleza y volver al significado del territorio como un ser sagrado. A pesar de la imposición de un modelo utilitario y mercantilista que se basa en los monocultivos y los químicos, las semillas tradicionales no se han perdido, todavía se cultivan y se usan en ceremonias. Según me cuenta Don Carlos, el esposo de Doña Marina, un día lluvioso, los dos calentándonos las manos frente al fogón, existen más que 300 clases de papa diferentes, pero ahora la gente para vender solo siembra unas

tres variedades de papa. Don Carlos trabaja en una asociación de paperos y se acuerda que cuando era niño existían diferentes variedades de papa, que el sabor es muy diferente, pero que lamentablemente la gente ahora prefiere las papas más grandes. Las semillas tradicionales, me explica, producen unos frutos más pequeños y requieren de un cuidado especial, ya que se siembran sin usar químicos, con abono orgánico de los cuyes, gallinas y vacas. Sin embargo, me dice Don Carlos como para sembrar también algo de esperanza, que todavía existen y que la gente las está sembrando, solo que están dispersas, en manos de diferentes familias.

Doña Narcisa es una de ellas. Entre los cultivos de su shagra que queda detrás de su casa, me explica que antes tenía cinco diferentes variedades de habas y ollucos de diferentes colores en su shagra. Me cuenta que les echaba abono orgánico, y que en vez de fumigar preparaba una mezcla de hierbas con manzanilla. Ella está convencida de que las plantas se pueden fortalecer con este tipo de preparaciones para que no les den plagas. Aunque a ella se le dañaron los cultivos por una helada que ni siquiera le quedaron semillas, dice que siempre vale la pena dedicarles este trabajo, por el sabor, y además porque la gente fumiga demasiado me dice, que según ella ya se siente en el sabor de las papas, por ejemplo.

Las semillas tradicionales además de consumirlas se usan en las ceremonias. Don Carlos me cuenta de una ceremonia en el Cabildo en la que había diferentes tubérculos, papas de varios tipos, el olluco, la mashua, que se cultivan en algunas chagras donde tienen semillas tradicionales que ya casi no se encuentran. Doña Marina se acuerda que su padre tenía habas de diferentes colores y Don Carlos cuenta que antes las semillas se limpiaban y desinfectaban con el humo o echando cenizas a la tierra después de sembrar, también para impedir la degeneración de las semillas. Según cuenta Don Carlos, los mayores todavía tienen ese conocimiento que se está intentando recuperar. Así mismo se ha mantenido la práctica de intercambiar semillas entre las familias.

Como también lo muestra Puenayán (2011, 2013), en la recuperación de las semillas ancestrales, los rituales y las festividades tienen un rol importante. Este también es el caso de las fiestas cósmicas, como la fiesta al sol “Inti Raymi”, que representa un

espacio de ritualidad, sagralidad y expresión cultural de ofrenda y agradecimiento al taita Sol por fecundar la madre tierra y darnos los frutos de la cosecha y compartir los mismos con los pueblos y culturas participantes, en una manifestación de fiesta y alegría, de fin y comienzo del calendario solar de los pueblos originarios de América (Asociación Shaquiñan, 2017, p. 76).

Para Edith Bastidas, la recuperación de la celebración del Inti Raymi representa una gran oportunidad para volver a recuperar y apreciar la biodiversidad del territorio:

Acá la recuperación del Inti Raymi pienso que ha sido importantísimo, porque eso es un escenario o un pretexto, primero para que se ponga en evidencia la diversidad, y también la pérdida, pero también la necesidad de la recuperación, porque [...] hay unas papas que se llaman chaucha negra que ya está como muy, ya casi no se ve por ahí, pero entonces en algún lado aparece. Entonces una persona ya pide una semilla, y la siembra y pues ya no es tan totalmente perdida, entonces yo creo que esos son escenarios importantes (Entrevista con Edith Bastidas, 2015).

En este orden de ideas, aparte de un ritual de agradecimiento hacia la Madre Tierra, el Inti Raymi representa un escenario en el cual se puede apreciar la biodiversidad o la diversidad en términos de alimento propio. Así mismo, es un espacio de intercambio de semillas y de conocimientos que, de esta manera, aporta al fortalecimiento de la identidad cultural y alimentaria del pueblo de los Pastos:

El Inti Raymi es un tema amplio, pero para resumir un poco, podemos decir que es una fiesta que se hace, el Inti Raymi es en el mes de junio. En el Quichua, el Inti sería el sol, es una fiesta que se hace al sol, se rememora la fertilidad justamente y se baila, se baila, es como para darle una palmada de agradecimiento a la madre tierra, eso es lo que se hace en Inti Raymi. Entonces eso se hace en junio y pues acá en los últimos años se ha fortalecido, y se hacen ceremonias tradicionales, acá se acostumbra a hacer castillos, los castillos son una estructura de madera en la que se cuelgan todos los productos que hay acá. Entonces en estos castillos se ofrecen, pues diferentes variedades de papa, variedades de maíz que se creían extinguidas, así como la comida tradicional, a veces cuy, y si es de clima cálido, melcochas, o bueno, lo que haya para colgarle al castillo, cierto. Entonces eso es como un

pretexto, además que en el marco del Inti Raymi se hacen pues intercambio de semillas, se hacen demostraciones de las semillas, y como digo eso ha sido un escenario para que la gente diga, ay ve, había esto todavía, te intercambio con este y lo siembran, no. Entonces yo creo que esto evita que se muera del todo pues la variedad que tenemos acá. Hasta de animales inclusive, por ejemplo, llevan cuyes [...] acá hay diferentes variedades, todos los cuyes no son los mismos, hay unos diferentes [...] entonces lo llevan, hay gente pues que pide, hace la cría y sigue manteniéndose vigente la diversidad, entonces yo creo que es un espacio que no se llama diversidad, no biodiversidad, pero en efecto es una actividad pues que apoya la conservación, incluso el intercambio de conocimiento. Esa es una de las cosas que creo yo son importantes en materia de diversidad (Entrevista con Edith Bastidas, 2015).

Actualmente existe una iniciativa por parte de un grupo de mujeres del Resguardo de Panan y del Resguardo del Gran Cumbal, liderado por Alba Alicia Rosero, del pueblo de los Pastos, geógrafa y directora de la Organización Indígena para la Investigación ORII - Tierra y Vida, para recuperar la diversidad de variedades de papa y otros cultivos nativos. Aparte de las 14 variedades de papa que han logrado recuperar también están sembrando y comercializando hortalizas. Alba Rosero me cuenta que, junto al proceso de los cultivos, también están en un proceso de recuperar recetas tradicionales relacionadas con los cultivos propios, para ofrecer los alimentos en el marco del turismo (Conversación personal con Alba Rosero, 2021).

4.6.2. Cocinando con las riquezas de “la gran despensa”: la casa cultural MUTESA

Las mujeres Uitoto y de algunos pueblos pues nos identificamos con la *caguana* que es la como la bebida de sabia, de la maloquera, de la mujer trabajadora porque eso también a uno lo clasifican y catalogan, o es una vieja perezosa o es una mujer trabajadora. Porque si usted va a una casa y no encuentra ni *caguana* ni ninguna bebida tradicional, usted es una mujer perezosa y socialmente la dejan a un lado (Entrevista con Fany Kuiru, 2015).

Algo que siempre hay para los y las visitantes de la Casa Cultural Mujer Tejer y Saberes (MUTESA), es un vaso de *caguana*, una bebida dulce y espesa con sabor a piña, propia

del Amazonas. Como lo plantea Fany Kuiru en la cita, es una bebida tradicional con la que se identifican las mujeres del pueblo Uitoto, hecha con los ingredientes del territorio y con un significado importante para las mujeres en relación con la cultura. No es ninguna coincidencia que esta bebida se sirva en Bogotá, a 700 km de La Chorrera, Amazonas, donde se elabora con los ingredientes propios del territorio: La *caguana* se prepara con almidón de la yuca dulce, cultivo con la cual las mujeres Uitoto se identifican: ellas son mujeres de yuca dulce, encargadas de “endulzar la palabra” (Kuiru, 2019). Esta bebida es parte de la identidad, parte del territorio, parte de la biodiversidad que viajó con las mujeres hasta Bogotá y es una forma de reafirmar la identidad y la pertenencia étnica, igual que los otros platos que se preparan en el espacio de las ferias gastronómicas que se realizaban de manera seguida en MUTESA.



Imagen 4. El plato IY+KO de la selva, con hormigas y mojoyoy. Foto tomada por la autora.

Las ferias gastronómicas reflejan la diversidad del territorio en los platos que se preparan con los ingredientes que se traen desde La Chorrera y se adaptan al paladar citadino:

chicharrón de Pirarucú, con casabe y plátano verde; IY+KO: caldo de cachama con tucupí, cazabe, fariña y caguana; Y+K+KA : cachama ahumada , cazabe, patacón, yuca y caguana; TAPARASCA: cachama cocinada en hoja, cazabe, farofa, tacacho y caguana, y pirarucú a la plancha, fatiga, cazabe, tacacho y caguana., son algunos de los platos que se ofrecían en el espacio de MUTESA, así como “jugos de frutas silvestre como: copoazú, azaí, milpeso” (Página de MUTESA en Facebook, 05.04.2019). Fany Kuiru habla del Amazonas como una “gran despensa” que alberga una gran riqueza para los pueblos en términos de diversidad gastronómica que la misma selva y los ríos, con poca intervención humana, ofrecen:

Porque allí está la riqueza, los amazónicos no somos pobres. Nos han creado la ideología y la idea de que somos unos pobres mendigos ¡qué va! Somos los más ricos del planeta porque tenemos las frutas cuando queremos dependiendo del calendario ecológico lo tenemos allí, tenemos riachuelos y agua subterránea que nos brinda también agua pura, tenemos ríos para navegar, y en los ríos también encontramos toda esa cantidad de peces, y de cangrejos, camarones, o sea mariscos, pero silvestres, digamos de estos ríos del monte que sirven también para la gastronomía. Mira, si una se pone a mirar: biodiversidad en general está en el monte, o sea selva que no ha sido tocada ni manipulada por muchos. Está en los rastrojos que ya han sido manipulados por el hombre y que ya se han cultivado algunas semillas allí se encuentra toda esa biodiversidad para comer. En las quebradas pequeñas una encuentra comida, pececitos chiquitos que es lo que en el pasado los sabios y los brujos comían, ellos no comen animal grande porque para ser sabedor y pensador y conectarse digamos con la energía de la tierra y de la madre naturaleza, uno no debe comer mucho. Entonces el que come poquito, le entra la sabiduría, y puede conectarse con su entorno. Entonces en las quebradas se encuentra esa comida para los sabedores que es una comida especial, de cosas muy pequeñas, animalitos pequeños y por lo general ellos comen sin sal, y muy poquito y animales chiquitos porque los grandes tienen sus males (Entrevista con Fany Kuiru, 2015).

Desde su perspectiva como mujer Uitoto, Fany Kuiru explica lo que significa la biodiversidad para los pueblos amazónicos, destacando la relación con la preparación de la comida, en la que la mujer juega un papel muy importante:

Biodiversidad es un concepto que todo el mundo maneja, pero realmente no se ha concientizado a que se refieren los amazónicos cuando hablan de biodiversidad. Entonces biodiversidad implica tantas cosas entre ellos tener conocimiento desde la parte gastronómica, toda esa diversidad y riqueza que tenemos nosotros en la selva, los ríos, las chagras, los rastrojos, las quebradas, toda esa biodiversidad silvestre que tenemos lo que nos ofrece el monte como decimos, son cosas del monte, por ejemplo el seje, o milpesos, frutos que se dan en la temporada dependiente del calendario ecológico, se da una serie de frutas entonces es el papel que tenemos los pueblos indígenas es cómo manejar eso y para que lo manejamos (Entrevista con Fany Kuiru, 2015).

Como ya se ha planteado arriba en relación con el territorio de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce, las mujeres Uitoto nativas de La Chorrera, departamento del Amazonas, se auto reconocen como mujeres “de la palabra dulce”. Es a partir de sus prácticas diarias, arraigadas en las narrativas de origen, que las mujeres Uitoto mantienen múltiples relaciones con el territorio, desde el trabajo en la chagra, la preparación de la comida, el conocimiento sobre las plantas y como educadoras. Como afirma Kuiru (2019, p. 33): “desde las narrativas de origen, la mujer Uitoto es: *Kai eiño*, *Komuiya Buinaño*, *Monifue rinhö*, la madre, la representación de la deidad, la fecundidad, la belleza y la abundancia”. La mujer, aparte de madre sabedora, es considerada protectora del territorio, de la comunidad y de la chagra.

La identidad de la mujer Uitoto como “madre de la abundancia” está relacionada con la abundancia integral que se materializa en la chagra o la huerta. En este contexto Kuiru relata que antes de la cauchería, “la fuerza de la mujer Uitoto, es decir el poder femenino, radicaba en la variedad de cultivos que pudiera tener en su chagra y en la manicuera, en el conocimiento sobre el uso de las plantas medicinales para curar, y en el conocimiento sobre el *yetarafue*⁴² femenino, para formar y educar a las niñas, jóvenes y adultas” (2019, p. 34). Esta identidad implica, según la autora, que a la mujer se le considere “como la protagonista de la resistencia y pervivencia de la cultura Uitoto” (Kuiru, 2019, p. 34).

⁴² Kuiru describe el *yetarafue* como “Principios y reglas o códigos de ética para la convivencia entregadas desde el origen mismo para formar a la persona desde antes del nacimiento, durante su niñez, juventud y adultez. Se conoce coloquialmente entre los Uitotos como palabra de consejo y se imparte teniendo en cuenta la edad y el género. La mujer es la responsable de los consejos y formación de las niñas y jóvenes y adultas (nuera, cuñada, hermana)” (Kuiru, 2019, p. 34).

Como plantea Kuiru, existe una relación muy estrecha entre la biodiversidad especialmente de uso culinario, y las mujeres Uitoto, que se expresa en la variedad de los cultivos que siembran en la chagra, donde se pueden encontrar más de cien especies distintas de biodiversidad. Así mismo, en la manicuera, que la autora describe como unos “espacios abiertos en medio de la selva” se siembra una gran variedad de yuca “que se puede clasificar hasta en 50 especies de yuca que incluye la yuca dulce que solo la sabedora puede identificar, variedad de tubérculos, piña, plátano, uva caimarona”. La importancia de la relación entre mujeres y esta biodiversidad se revela en la afirmación que “la manicuera es el poder de la mujer indígena” (Kuiru, 2019, p. 34). Esta relación a la vez se sustenta en las narraciones míticas donde los diferentes cultivos adquieren no solamente un valor culinario sino también espiritual para mantener en equilibrio las relaciones entre los humanos:

De ahí que en una narración se afirme que a: *Monifue Buinaiño*, se le entregó especialmente la yuca dulce para mantener la armonía entre lo espiritual y lo humano, para calmar la ira. Junto con el ají, el maní y la maraca estos son el poder principal de la mujer como madre tierra y madre de la abundancia. De esta manera, quedaron distribuidos los trabajos para la abundancia, con el complemento entre mujer y hombre. Estas prácticas se daban en algunas malocas de los clanes Uitoto, así como en algunas comunidades, donde el hombre y la mujer se encontraban en el mismo espacio, cada quien desde su banco cumplía su rol, se complementaban (Kuiru, 2019, p. 33).

En este sentido, para el pueblo Uitoto la yuca dulce no es solamente alimento, sino también la base para la bebida sagrada que el creador “Moo” le entregó a la mujer para fortalecerla en sus roles integrales, generar estrategias de resistencia y enfrentar los retos que afrontan los pueblos indígenas. Es precisamente eso lo que hicieron las mujeres integrantes de la organización MUTESA: generar estrategias para resistir las dificultades que enfrentan los pueblos indígenas del Amazonas, a través de la comida propia que se basa en alimentos ancestralmente importantes para la supervivencia cultural. Estas mujeres decidieron llevar la riqueza de la selva en forma culinaria a la capital, donde se ha vuelto la base de sustento de una casa cultural de encuentro para mujeres indígenas de todo el país, desplazadas y víctimas del conflicto armado.

La Casa Cultural Mujer, Tejer y Saberes (MUTESA) es una fundación ecológica dirigida por mujeres indígenas procedentes de la Amazonía y, como organización, forma parte de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad. En esta casa, ubicada en el barrio Chapinero de la ciudad de Bogotá⁴³ y lejos de su territorio originario, las mujeres se dedican a tejer, a dialogar y a preparar comida típica de la región del Amazonas, ejerciendo “el derecho al desarrollo propio de manera cultural como mujeres indígenas” (Entrevista con Clemencia Herrera, 2014) para generar ingresos y sostener la casa. El trabajo que están construyendo las mujeres en MUTESA se relaciona de diferentes maneras con las temáticas de trabajo de la RMIB.

La mayoría de las 21 mujeres que conforman la casa vienen de la Amazonía, por lo cual un tema importante es el cuidado y la conservación de esta, así como la defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas del Amazonas. Dentro del trabajo de la casa, el tema de la defensa de los conocimientos tradicionales y específicamente de los diseños propios tiene una gran importancia ya que la autoría de estos muchas veces no se respeta, los diseños se roban y se comercializan, sin dar cuenta de los derechos de autor/a de los pueblos y mujeres indígenas. Al mismo tiempo, el tema de la biodiversidad se refleja también en la relación con la comida típica que preparan en la Casa y las artesanías que se tejen y venden allá.

Es en todos los temas mencionados anteriormente, que el trabajo de las mujeres de MUTESA a nivel local se relaciona con el trabajo que está realizando la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad a nivel internacional. De esta forma, la biodiversidad, intrínsecamente conectada al territorio, también está presente en la ciudad y se defiende no solamente desde el territorio sino también desde el espacio urbano, donde las mujeres llegan porque han sido desplazadas o por otro motivo decidieron migrar (de forma temporal) a la ciudad.

⁴³ Tristemente, en la actualidad esta casa ya no está en manos de las mujeres de MUTESA, aunque la fundación como tal sigue existiendo. Después de un proceso jurídico, la casa fue desalojada a finales de 2019 y en la actualidad las mujeres siguen en la búsqueda de un nuevo espacio. Algunas de las actividades se han podido trasladar a otros espacios como las ferias gastronómicas que ahora se realizan en la casa de la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC). Así mismo, el proyecto de los helados amazónicos que menciona Clemencia Herrera más adelante ya se ha materializado fuera del espacio físico de MUTESA, y los helados que se pueden pedir por encargo (conversación personal con Clemencia Herrera, 27.02.2021).

En Colombia no existe un espacio político de discusión y concertación sobre el tema de biodiversidad ni entre pueblos ni mujeres indígenas a nivel nacional. Esto se explica entre otras cosas – así lo plantearon varias integrantes de la RMIB – por la presencia del conflicto armado que ha marcado la experiencia de los pueblos indígenas en sus territorios durante más de 50 años, un contexto en el cual las mujeres son las que más se encuentran expuestas a las violaciones de sus derechos por parte de los actores armados. Ante la ausencia del tema, la Casa Mujer, Tejer y Saberes, así lo explica Clemencia Herrera, una de las dos directoras y cofundadora de la casa, pretende brindar un espacio para trabajar la protección de la biodiversidad en Colombia, desde las mujeres y de manera independiente y autosostenible.

La casa que nació en el 2009 y es dirigida por Clemencia Herrera y Fany Kuiru, lideresas Uitoto de la Amazonía con una larga trayectoria, ofrece un espacio para mujeres indígenas desplazadas y violentadas por el conflicto armado en Colombia. Se dedica, entre otras cosas, a la “generación de ingresos a través del derecho al desarrollo propio de manera cultural como mujeres indígenas” como afirma Clemencia Herrera:

nosotros trabajamos nuestros productos propios de nuestras regiones, por eso, como ayudar y fortalecer a las mujeres que son víctimas del conflicto, mujeres que están siendo vulneradas dentro de la ciudad, entonces por eso formamos la organización y para espacios también de capacitación hacia las comunidades en el tema ambiental organizativo (Entrevista con Clemencia Herrera, 2014).

Clemencia Herrera explica que en la casa hay diferentes áreas de trabajo, entre estos las artes y artesanías, donde están representados casi todos los pueblos indígenas de Colombia. La parte de las artesanías queda en el primer piso y es el primer espacio que un/a visitante conoce de la casa. Aquí se pueden adquirir artesanías diversas de diferentes pueblos indígenas. La casa cuenta además con una biblioteca de información sobre pueblos indígenas que queda en el segundo piso. Aquí nos encontramos también con el espacio del restaurante donde se sirven comidas típicas y que funciona principalmente durante las ferias gastronómicas que se realizan una vez al mes. En las ferias, el espacio que cuenta también con una terraza adornada con arte propio se llena de comensales, en su mayoría no indígenas que disfrutan de los exquisitos platos amazónicos adaptados al paladar ciudadano, como dice Clemencia Herrera con un guiño. Al fondo se encuentra la

cocina, de donde salen los caldos de pescado sazonados con hormigas, enriquecidos con larvas como el *mojojoy*, chicharrón de pirarucú – un pez gigante oriundo del Amazonas – y postres con frutas típicas y únicas del Amazonas como el *copoazú*.

Arriba en el tercer piso se encuentra un salón de diseño de modas, así como un salón de relajación para mujeres víctimas del conflicto armado, que está adecuado con hamacas. Aparte, hay un salón para reuniones, talleres y encuentros interculturales que organizan las mujeres que hacen parte de la casa. En MUTESA también se trabaja el tema de las lenguas propias con jóvenes, niños y mujeres, brindando un espacio para compartir culturalmente y fortalecer la identidad. Clemencia me comparte además los planes de montar una cafetería para vender helados de sabores amazónicos, así como café orgánico, y otros productos de cultivados de forma orgánica (Entrevista con Clemencia Herrera, 2014).

Aunque el trabajo de MUTESA se enfoca en primer lugar, como aclara Clemencia Herrera, en la defensa de los derechos ambientales amazónicos y de los pueblos indígenas que habitan estos territorios, se relaciona también de diferentes formas con la RMIB, especialmente con la defensa de los conocimientos tradicionales relacionados con los diseños propios y los derechos de autor:

Entonces de esta manera nuestra membresía desde esta casa está también, como Casa Cultural [que] es la Corporación Ecológica Mujer Tejer y Saberes [...] estamos siempre enfocadas en las defensas de los derechos ambientales amazónicos y de los pueblos indígenas de nuestros territorios. De esta forma hacemos parte de la Red de Mujeres sobre Biodiversidad, tenemos participación internacional pero nuestro trabajo está enfocado más en la protección de los conocimientos tradicionales. Pero dentro de eso específicamente está defender los diseños, lo que tiene que ver con diseños, las artes y las artesanías, la alimentación, y bueno lo escrito, por ejemplo, libros, tener todo eso y todo en el fortalecimiento y el enseñar las lenguas propias. Estamos enfocados dentro del tema del Convenio sobre Diversidad Biológica, pero en el tema de defender todos los derechos de autor, de conocimientos y el arte y las artesanías de las mujeres y de los pueblos indígenas, en eso se enfoca más el trabajo de nosotros (Entrevista con Clemencia Herrera, 2014).

En relación con la defensa de los conocimientos tradicionales asociados a los diseños propios, Clemencia Herrera explica como los diseños propios están siendo robados por diseñadores de moda y diseñadores industriales que reproducen los diseños sin pedir permiso o mencionar a la autora o el autor y de esta manera violan los derechos de propiedad intelectual de los pueblos indígenas. Por esta razón, así me explica, la casa cultural MUTESA se dedica específicamente a la defensa de estos conocimientos:

Entonces en esta casa, se defiende mucho este espacio, que las mochilas, los colores de las mochilas, los diseños que traen las mochilas [..]. Sin embargo, los mismos diseños, los dibujos y las pinturas que hacen los pueblos indígenas, en un momento lo ve en diferentes partes, por ejemplo, estas mujeres hacen parte del grupo que trabajan con reciclaje, pero con el diseño propio que es el diseño amazónico [..] pero en un momento dado eso aparece en diferentes partes sin dueño, como si no tuvieran dueño ni el valor cultural y lo vuelven netamente objeto de venta, objeto económico. Entonces nosotros, esta casa se dedica más a eso, y como mujeres porque somos tejedoras, [..] la relación que tiene la mujer con el territorio y la naturaleza, eso hace que nosotros defendamos mucho en este espacio y todo que estamos haciendo. El tejido Wayuu, el tejido de La Guajira está casi en todas las partes del mundo. El tejido Wayuu, el tejido Zenú, del pueblo Zenú de Córdoba, los de La Guajira, pero en la Amazonía lo que más estamos defendiendo es eso, porque nosotros plasmamos todos los diseños que tenemos en nuestros trajes (Entrevista con Clemencia Herrera, 2014).

Como menciona Clemencia Herrera, una estrategia para defender el diseño propio desde la casa cultural MUTESA consiste en (re)producir los diseños tradicionales a través de programas de diseño para plasmarlos en los trajes típicos:

Arriba hay un centro de diseño de modas y en las camisas van los diseños. Hay una chica y un chico que están aprendiendo, única y exclusivamente estudiando cómo diseñar en un programa específico, cómo diseñar todos los diseños para llevarlos ya en los trajes, los diseños tradicionales, pero ese diseño tradicional nosotros lo tenemos, [..] estos trajes típicos para las mujeres que van para la COP 20 a Lima y a la vez ellas van a llevar los productos propios de nosotros, de nuestras regiones porque nosotros no tenemos intermediarios, nosotros trabajamos directamente con

la mujer de la comunidad artesana y esta casa (Entrevista con Clemencia Herrera, 2014).

Finalmente, un tema de mucha importancia en la casa son los platos tradicionales amazónicos que se preparan para las ferias gastronómicas abiertas al público, pero también con y para las mujeres que comparten en la casa. Aquí se puede apreciar nuevamente la relación importante entre biodiversidad, alimentación e identidad; como plantea Fany Kuiru, se trata de un ejercicio no solamente de reconocer y aprovechar la biodiversidad que brinda la selva, sino también de recuperar y mantener viva la cocina tradicional indígena: los ingredientes se traen directamente de la región amazónica para preparar los platos que se han comido milenariamente:

La tarea desde la Casa de la Mujer que hacemos parte precisamente de esa Red de Biodiversidad de las mujeres en América Latina, lo que hacemos es promover cómo utilizar esta biodiversidad para el beneficio personal de una manera sana. Entonces en esta casa nosotros hacemos gastronomía tradicional con ingredientes que traemos precisamente de la selva amazónica. En este caso pues utilizamos esos productos de la región para hacer gastronomía, nuestro plato tradicional, comida que hemos comido milenariamente, por ejemplo, hacemos inventario de todo lo que comemos en la selva que es muy grande. Porque no solamente son frutos sino también cogollos, hay bejucos de donde uno puede sacar agua para beber que es una agua muy pura y además que todo eso sirve para la medicina tradicional, o sea es una cantidad de cosas que hay en esa despensa amazónica y es eso lo que estamos tratando de mirar nuevamente porque la cultura indígena hoy está muy occidentalizada” (Entrevista con Fany Kuiru, 2015).

La comida y la biodiversidad – como vimos anteriormente – están íntimamente conectadas. A su vez, la comida constituye una parte integral de la identidad relacionada con la construcción de una cultura y el sentido de pertenencia a la misma. La cultura no solamente determina los ingredientes comestibles en el contexto de la biodiversidad de un determinado territorio, sino también las formas de preparación y los sabores que luego forman parte de nuestra identidad cultural, en el compartir con otras y otros. Como afirma Camacho (2006) “los hábitos alimenticios son aspectos profundamente arraigados de una cultura”, por lo tanto, “el mantenimiento de prácticas culinarias tradicionales y el uso de

preparaciones rituales fortalecen los lazos sociales y reafirman un sentido de pertenencia” (Camacho, 2006, p. 21).

Según Delgado (2001), la comida está articulada doblemente con la identidad de una cultura ya que está presente tanto en los órdenes biológico, fisiológico y orgánico, como en el mundo de lo simbólico. Se trata no solamente del acto de comer unos ingredientes específicos preparadas de una manera específica, sino también de gustos, sabores y texturas formados y aprendidos en cierto marco cultural y del contexto en el que se comen:

los universos de la comida contruidos por cada grupo humano permiten pensar la identidad amarrada directamente a los diversos sabores, colores, olores, texturas, sonidos y pensamientos en los cuales hombres y mujeres recrean cotidiana y extraordinariamente su sentido de pertenencia a unos referentes propios llenos de significado (Delgado, 2001, p. 92).

La alimentación representa, como ya vimos, una conexión directa con la naturaleza y la tierra; Delgado habla de una apropiación de la naturaleza inherente en el acto de consumir los alimentos provenientes de esta: “comer es digerir el territorio” (Delgado, 2001, p. 84). En este sentido, la comida es una expresión del territorio, de la diversidad de sus frutos que luego se expresa en una determinada dieta la cual es consumida por el grupo que lo habita y construye identidad a partir de los alimentos y sabores compartidos. Para las mujeres que preparan la comida amazónica en MUTESA esa conexión con el territorio está muy presente, pues ellas traen los ingredientes para los platos tradicionales desde el Amazonas, “la gran despensa” como lo llama Fany Kuiru, haciendo referencia a la biodiversidad que se da en su territorio.

En las ferias gastronómicas que se organizan una vez al mes se ofrecen los platos típicos adaptados al paladar ciudadano como indica Clemencia: “esta casa se identifica por tener comidas típicas, por ofrecer comidas típicas de la región amazónica, ya innovada de la manera que al ciudadano también le guste la comida amazónica”. Ella menciona también el tema de la seguridad alimentaria, indicando su relación con la comida propia y las semillas tradicionales:

Además, a través de todo esto las mujeres tienen en cuenta que la seguridad alimentaria no está en la comida no indígena, si no adentro, en la comida que podemos nosotros mismos cultivar dentro de nuestro territorio y que se puede innovar para que tenga más vitamina, todo eso: volver a recuperar las semillas tradicionales, bueno, hacemos todo ese trabajo a través del tema de la alimentación. Porque las mujeres uno dice bueno yo tengo almidón para venderte y todo eso, bueno, pero nos lo vende y cómo está su alimentación con su familia y todo eso, o nos están vendiendo lo que le puede estar sirviendo a sus hijos para la alimentación (Entrevista con Clemencia Herrera, 2014).

Sin embargo, la comida no solamente está presente en forma de las ferias gastronómicas, sino acompaña el trabajo de MUTESA en muchas ocasiones: en reuniones, eventos y actividades se preparan platos y bebidas típicos de la región. Eso demuestra la gran importancia que tiene la comida “propia” para las mujeres: La comida constituye una parte integral de la vida cotidiana y la manera de prepararla es una expresión cultural que forma parte de su identidad indígena.

En su estudio sobre biodiversidad y comida en comunidades indígenas en Ecuador, Camacho identifica la comida como un “aspecto vital del modo de vida de estas comunidades, que están íntimamente relacionados con su identidad étnica y el uso de la biodiversidad local”. Según la autora, “la comida es un interfase sensorial y material entre la naturaleza y la cultura porque la comida está en el centro de las interacciones de los seres humanos con su medio ambiente” (Camacho, 2006, p. 20). La autora llega a la conclusión que “la comida es un marcador de identidad y diferencia, en tanto las diferencias sociales y étnicas entre indígenas y mestizos, pobres y ricos, pobladores rurales y urbanos, [que] están marcadas por las opciones y preferencias alimenticias” (2006, p. 20).

En este sentido, Fany Kuiru explica cómo la biodiversidad, a través de la comida, forma parte integral de la identidad, teniendo en cuenta su importancia integral para la enseñanza de la lengua y el compartir en la familia y la comunidad:

Es que la alimentación va ligada a todo. Uno a través de la alimentación enseña la lengua, sí. O sea, usted aprende la lengua a partir de las cosas que va comiendo.

Entonces, está muy relacionada con la cultura, la identidad de un pueblo la alimentación. Porque [...] la lengua a la vez es uno de los elementos fundamentales para usted tener la lectura del territorio donde vive. Porque un territorio se piensa y se habla. Y entonces la comida es una fuente principal pues para hacer ese tipo de cosas. Uno come, y a partir de ahí, de la comida, se va dialogando. De hecho, alrededor de la comida es que por las mañanas las familias empiezan a contarse en [...] lo que los abuelos y los sabios hablaron de noche. Entonces a partir del momento de la comida. Y eso involucra pues que trajeron también cosas para comer, entonces está ligado. Por eso es que se habla de una visión integral de los pueblos indígenas, no se puede desligar la lengua de la comida, de la medicina tradicional, de los conocimientos y saberes y del manejo de la biodiversidad. Todo está, todo es un círculo, y una integralidad de cosas que se conjugan, que hace parte de la cultura y de la identidad de los pueblos, es todo un conglomerado de cosas que conforman la identidad, entre ellos precisamente la comida (Entrevista con Fany Kuiru, 2015).

Como muestra la cita de Fany Kuiru, la alimentación no solamente está vinculada de manera directa con la biodiversidad del territorio, sino también con la identidad de un pueblo que se constituye en elementos como la lengua, los conocimientos y las prácticas ancestrales. Esta alimentación forma parte integral de la identidad y está relacionada directamente con la soberanía y autonomía alimentaria de los pueblos. El ejemplo de la defensa y recuperación de las semillas nativas adelantadas por las mujeres del pueblo de los Pastos da cuenta también de la necesidad de sembrar y cultivarlas adecuadamente, es decir, la necesidad de contar con tierra y acceso al territorio. En el caso de la Fuerza Mujeres Wayuu en la Guajira, el mismo territorio y con este, la biodiversidad está siendo afectada por el extractivismo que amenaza no solamente el territorio, sino la vida y la identidad de las mujeres y el pueblo Wayuu.

4.6.3. Defensoras de Wounmainkat: Sütsein Jiyeyu Wayuu- Fuerza de Mujeres Wayuu

Fuerza de Mujeres Wayuu, es defensora de la Wounmainkat- Madre tierra, del agua, los derechos como pueblo indígena y en particular los derechos de las mujeres en un territorio con debilidad en la gobernabilidad, intereses de explotación minera y de hidrocarburos, corrupción y violación de los derechos humanos (Fuerza de

Mujeres Wayuu, 2019⁴⁴).

Como indica la cita, la lucha que ha venido adelantando la organización *Sütsuin Jiyeyu Wayuu* - Fuerza de Mujeres Wayuu, es una lucha integral, que nace a partir de la necesidad de enfrentar y denunciar las violencias que están viviendo el pueblo y el territorio Wayuu a causa de la extracción minera, los desplazamientos forzados y la presencia de los grupos al margen de la ley. Esta lucha, como se plantea en la cita, abarca tanto la defensa de la Madre Tierra como del pueblo y, específicamente, las mujeres, como explica Evelin Acosta:

El objetivo de Fuerza es un poco visibilizar la situación de vulneración de derechos humanos en la Guajira, relacionados en primera instancia con el paramilitarismo y todo el impacto de megaproyectos, en el territorio, todo el tema minero, la industria extractiva. Empezamos, aunque se llame Fuerza de Mujeres Wayuu, tenemos hombres en el grupo, el de Fuerza y el de Mujeres porque en su momento éramos mujeres las que pensamos y además en el pueblo Wayuu las mujeres tenemos un rol importante, al momento de afrontar conflictos y problemas no, y el rol como tal que implica la línea matrilineal. Y Fuerza porque ante la vulneración de derechos a nosotros nos toca ser fuertes en medio de muchas cosas. No quiere decir que no manejemos otro tipo de sentimientos porque la fuerza está en el dolor, como decimos nosotros, y en las realidades de cada una de nuestras comunidades. Así comenzamos a trabajar varias líneas de trabajo, entre eso medio ambiente, género, conflicto armado, el tema de medicina tradicional, conocimiento tradicional, saber propio, lo [que] implica todo el tema de conocimiento ancestral, el tema de la educación (Entrevista con Evelin Acosta, 2015).

⁴⁴Artículo de opinión publicado en la página web de la Universidad de Antioquia, 26.07.2019 [https://www.udea.edu.co/wps/portal/udea/web/inicio/udea-noticias/udea-noticia!/ut/p/z1/vZVNU8IwEib_ih44ZrLNRwnHihVFPPWKzcUpbZEgpAVaEH-97XBw1MHiOLGHNum8-2x2szMvlvgRSx1s1XOQqUQH2LvS_tJNJrEchh0wGY2OPaA8Tpp0dED4PEXwa3FwRm6g96o3xxctgmWp8TDkceB0-KPCIYNWhX_gCWWoc7SbIb9NFlnwSKP4qAGwebzbpYs48O6fJ_pJFOhCjY1CBODxVpFSan6-J2kShc9rMEMzza50miu9vE-R7tgn-eozJqGKsJ-aAkxjYiNeEhDxEJC0cTmU2Q3Ig6ccmsyET9XWZYhf27iuMx3nCCuyVeBAHFVXOSo4zKvC9Dn3wjfb7rqFADbb8hdizSh07-hLgwbPT6grRvC6hT7RZn1Y4ekwPB4q-Id9nSyXhbDef_LLI5DVQb-xwwV-LpRfluYxVtm8dQoXoBZvG0Wb3YwhdnB7DOzeLO9Z3-dnHaVBxUmq-arlXQKJyrN5DXDj_9oRenS87yloHv0cudOuy5lfnv7dtFDJ3yk75y_A3_xAYc!/, consultado el 03.08.2021](https://www.udea.edu.co/wps/portal/udea/web/inicio/udea-noticias/udea-noticia!/ut/p/z1/vZVNU8IwEib_ih44ZrLNRwnHihVFPPWKzcUpbZEgpAVaEH-97XBw1MHiOLGHNum8-2x2szMvlvgRSx1s1XOQqUQH2LvS_tJNJrEchh0wGY2OPaA8Tpp0dED4PEXwa3FwRm6g96o3xxctgmWp8TDkceB0-KPCIYNWhX_gCWWoc7SbIb9NFlnwSKP4qAGwebzbpYs48O6fJ_pJFOhCjY1CBODxVpFSan6-J2kShc9rMEMzza50miu9vE-R7tgn-eozJqGKsJ-aAkxjYiNeEhDxEJC0cTmU2Q3Ig6ccmsyET9XWZYhf27iuMx3nCCuyVeBAHFVXOSo4zKvC9Dn3wjfb7rqFADbb8hdizSh07-hLgwbPT6grRvC6hT7RZn1Y4ekwPB4q-Id9nSyXhbDef_LLI5DVQb-xwwV-LpRfluYxVtm8dQoXoBZvG0Wb3YwhdnB7DOzeLO9Z3-dnHaVBxUmq-arlXQKJyrN5DXDj_9oRenS87yloHv0cudOuy5lfnv7dtFDJ3yk75y_A3_xAYc!/)

Como parte de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad, la organización Fuerza Mujeres Wayuu ha participado en el desarrollo de talleres de capacitación a nivel nacional sobre el tema de biodiversidad y los diferentes convenios relacionados con esta. Así mismo, se han venido adelantando procesos de formación a nivel local, como explica Evelin Acosta, no solamente en relación con la biodiversidad, sino con “otros temas que impactan la madre tierra como REDD⁴⁵, los mecanismos de desarrollo limpio, el cambio climático y la minería” ya que “siempre hemos tenido la postura de todo lo que impacte a la madre tierra que es una sola, que involucra no solo el tema de territorios y tierra como tal, sino también el agua, nosotros tenemos que incidir” (Entrevista con Evelin Acosta, 2015). Sin embargo, insiste en la necesidad de seguir formando a las comunidades en el tema de biodiversidad y relacionarla con el territorio, puesto que muchas veces en las comunidades no se sabe qué es la biodiversidad porque se conoce de otra forma, diferente a la occidental.

Así mismo, el tema de la biodiversidad se relaciona con otros temas que se trabajan en el territorio, donde la Fuerza de Mujeres Wayuu hace parte de alianzas específicas como, por ejemplo, "El comité por la dignidad de la Guajira" que se dedica a la defensa del Río Ranchería y luego del Arroyo Bruno que iba a ser desviado por El Cerrejón para poder explotar el carbón:

Este comité empezó hace dos años, sí, un poco en protesta desde el desvío del río Ranchería, que es el río principal que abastece [...] la Media y la Baja [Guajira]. Porque El Cerrejón quiere explotar carbón que hay por debajo del río. Se empezó una campaña donde nos unimos, no solamente pueblos indígenas sino varias organizaciones de la sociedad civil y entre esos el mismo sindicato de El Cerrejón. Comenzamos nosotras a protestar para visibilizar, para llamar al gobierno colombiano, a decir: está pasando esto, ojo con esto, y en este sentido, desde ese tiempo desde acá se está haciendo toda la campaña, ahora también por el arroyo

⁴⁵ La sigla REDD+ (Reducing emissions from deforestation and forest degradation) se refiere a la reducción de emisiones de gases de efecto invernadero debidas a la deforestación y degradación de los bosques. Se trata de un mecanismo desarrollado en el marco de la CMNUCC para mitigar el cambio climático, ofreciendo “pagos por servicios ambientales” a quienes se comprometen a no talar árboles en sus territorios y así aportan a la conservación de los bosques (Estados nacionales, sector privado y comunidades indígenas). El mecanismo ha recibido amplias críticas por sus impactos sociales y ambientales, su enfoque en incentivos financieros, y por seguir lógicas neoliberales en vez de buscar transformaciones sostenibles frente al cambio climático, entre otros.

Bruno que es un brazo de ese río. Y ahora el Cerrejón se está metiendo, bueno dejemos este tema del río, entonces vámonos por los arroyos, entonces en un arroyo que se llama Bruno que en este momento también se quiere desviar. Entonces toda la campaña que se está haciendo sobre el arroyo Bruno sobre el desvío del río Ranchería hace parte de una estrategia donde la Fuerza Mujeres Wayuu también ha estado involucrada y ha estado apoyando, se han hecho foros, se han hecho talleres y obvio que allí en estos foros, estos talleres, se va a relacionar el Arroyo Bruno con biodiversidad, con cambio climático, con otros temas (Entrevista con Evelin Acosta, 2015).

La Fuerza de Mujeres Wayuu ha venido denunciando los graves impactos que la explotación minera a cielo abierto por parte de la empresa transnacional ha tenido en el territorio, interpretándolo como “una violación constante a Wounmainkat, nuestra madre tierra” (Fuerza de Mujeres Wayuu, 2015⁴⁶). Sin embargo, esta violencia ambiental afecta también directamente a los pueblos indígenas, y más específicamente, a las mujeres como explica Evelin Acosta:

Todo impacto de minería y explotación de recursos como se le llama en tu territorio te va a impactar en todo sentido. A la mujer madre, a la mujer hermana, a la mujer abuela, a la mujer sabedora, a la mujer que se encarga de lo espiritual en ese sentido. [...] Porque te desplazan en tu territorio, [...] porque matan las plantas, no tienes animales, estas en un lugar contaminado y ves cómo cada día están destruyendo lo que alguna vez fue tu casa, donde nacieron [...] y que ahí hay que decir que el tema de la violencia ambiental no es porque nos tocó un territorio semidesértico porque a veces en el común de la sociedad dicen “ay es que este es preciso por el territorio seco”, [...] cada territorio tiene su propia vida, su propia esencia. Y la violencia ambiental está en todos estos proyectos que en alguna u otra forma van a impactar de forma negativa al territorio y, por ende, a los pueblos indígenas (Entrevista con Evelin Acosta, 2015).

Frente a esta situación, la Fuerza de Mujeres Wayuu decidió plantear la violencia ambiental que afecta tanto a los pueblos y las mujeres como a la madre tierra, en términos

⁴⁶ <http://extractivismoencolombia.org/desviar-el-arroyo-bruno-es-como-cortar-le-las-venas-a-wounmainkat-nuestra-gran-madre-tierra/>, consultado el 06.08.2021.

de un feminicidio que afecta a la mujer madre, “dadora de vida” de la cual dependen todas las otras mujeres. Karmen Ramírez y Evelin Acosta explican por qué decidieron referirse a esta violencia en términos de “género”:

Nosotras incluso también iniciamos un discurso propio, desde hablar de la hembra más grande que ha parido a toda la humanidad, que es la Madre Tierra, y si la hembra más grande que ha parido a todos, no solamente a los pueblos indígenas o no solamente a los Wayuu, al blanco, al negro, el que sea, está en riesgo porque su diversidad pues está en riesgo inminente (Entrevista con Karmen Ramírez, 2014).

Es que nosotros teníamos una campaña que se llama Wounmainkat que en nuestro idioma es madre tierra. Y para nosotros madre tierra es una mujer, es una mujer maltratada. En una campaña que se llama Wounmainkat "los únicos gigantes somos los Wayuu" y en esa campaña decíamos nosotros: [...] estos proyectos en este momento están matando a una mujer y estamos viendo que hay un feminicidio de mujeres Wayuu, entonces en términos jurídicos pues no se puede hablar de feminicidios porque la ley establece cómo y cuándo se debe hablar de feminicidio, entonces lo que nosotros decimos es: si están matando a la madre tierra es un gran feminicidio a una mujer que da vida y si matan a esa mujer que da vida, pues obviamente van a matar a las otras mujeres que dependen de ella, la mamá que come de ella, la mamá que espiritualmente depende de ella, entonces en ese sentido también lo estamos como postulando. [...] Claro, si estas matando a una mujer, cuando matas su esencia, siempre se dice que hay una reina en los animales, pues la reina en este mundo es la madre tierra mujer y si la matan pues matan a todos, es el gran feminicidio que hay, la gran violencia (Entrevista con Evelin Acosta, 2015).

La relación que plantea la Fuerza de Mujeres Wayuu entre las mujeres y Wounmainkat, la Madre Tierra como la gran madre de la que dependen todas las otras mujeres, da cuenta, por un lado, de concepciones ontológicas propias del pueblo wayuu, donde las relaciones entre humanos y no humanos son fluidas y se conciben en términos de reciprocidad y donde las mujeres dependen de muchas formas de la Madre Tierra. Por otro lado, la referencia a la Madre Tierra como mujer que está siendo asesinada por medio de las múltiples violencias ambientales también resuena con discursos ecofeministas y ambientalistas en defensa de la Madre Tierra. “¿Cómo no voy a ser feminista si defiendo

los intereses de la madre tierra?”⁴⁷ pregunta Jazmín Romero, activista del movimiento Fuerza de Mujeres Wayuu. Y así, las resistencias y la defensa del territorio frente a la minería y los megaproyectos, también se vuelven un asunto feminista, donde las mujeres reivindican su vínculo con la Madre Tierra como hijas y defensoras de la vida.

Este capítulo buscó abordar la biodiversidad desde una perspectiva indígena y evidenciar las múltiples conexiones que existen entre lo humano y lo no humano que rompen con una visión occidental de entender la naturaleza – y la biodiversidad – como algo externo a lo humano. En este mismo sentido se desarrolló la relación íntima entre biodiversidad y territorio, mediada por la ontología específica que determina qué existe en este espacio, qué características y agencia posee. Así mismo, se rescataron los vínculos que las mujeres mantienen a través de sus prácticas fundamentadas en las cosmologías y narrativas de origen, con la “biodiversidad” o más bien “la vida” como se plantea desde una visión indígena. Por último, se presentó, de manera breve, como el trabajo de cada organización o proceso integrante de la RMIB se relaciona con la biodiversidad, partiendo siempre de las cosmovisiones, ontologías y contextos propios de los territorios, donde las prácticas de las mujeres se entrelazan de múltiples formas con lo no humano, la naturaleza o la biodiversidad.

Las concepciones de biodiversidad desde la perspectiva de las mujeres indígenas y el conjunto de relaciones y prácticas que las vinculan con la biodiversidad de un determinado territorio dejan también en evidencia la necesidad de entender la biodiversidad en relación con los derechos sobre el territorio. Como lo planteó Edith Bastidas: la biodiversidad no viene sola, viene con un conocimiento asociado; y si este conocimiento se quiere conservar se debe garantizar el derecho sobre el territorio en el cual está arraigado. Como lo vimos en el caso de la alimentación propia relacionada con la soberanía alimentaria, el acceso al y el control sobre el territorio son fundamentales para recuperar los conocimientos relacionados con las semillas y los cultivos propios. Esto es cierto no solamente para la conservación de la agrobiodiversidad sino para todos los conocimientos asociados a la biodiversidad que se originan y transmiten en los territorios. Finalmente, el derecho al territorio no solamente es fundamental para la autodeterminación de los pueblos indígenas, sino también para hacerle justicia a las

⁴⁷ <https://www.pikaramagazine.com/2015/12/la-revolucion-de-las-wayuu/>, consultado el 27.08.2021

entidades no humanas que también tienen participación en el manejo y ordenamiento del territorio, pero no cuentan con representación en los espacios de participación política occidentales que negocian la conservación de la biodiversidad, “la utilización sostenible de sus componentes y la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos” como lo prevé el Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB 1992, p. 3).

Estos espacios de participación política transnacionales serán abordados en el siguiente capítulo, partiendo de la experiencia de la RMIB y sus organizaciones integrantes. Este ejercicio implica un salto de lo local a lo internacional, de unas concepciones integrales de la biodiversidad en los territorios a unas definiciones técnicas, “clínicas” en los espacios de negociación y toma de decisiones políticas en el marco del Convenio sobre Diversidad Biológica. Como veremos, la participación en estos espacios implica no solamente un desplazamiento físico hacia los lugares de las conferencias de las partes (COP), sino también un ejercicio de traducción y construir puentes entre diferentes ontologías, epistemologías y sistemas de conocimiento.

Capítulo 5. Del territorio a espacios transnacionales: La Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (RMIB)

5.1. Introducción: Ser el puente

“Si yo estoy aquí, yo estoy aquí porque el universo, la Madre Tierra, el Creador me han puesto aquí con una misión. Y esa misión es que yo efectivamente sea ese puente que va a unir al águila y al cóndor del Norte y del Sur, pero también yo voy a ser el puente que va a unir a la academia, a los pueblos indígenas y a la gente que nos necesite” (Yolanda Terán, 2018).

Entre los trajes formales, uniformados y de colores opacos, resaltan como chispitas los colores vivos de la vestimenta “tradicional”, las blusas bordadas con símbolos ancestrales, collares y pendientes tejidos en chaquiras. Son los colores que traen las integrantes de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad a los espacios de negociación y toma de decisiones políticas de Naciones Unidas, relacionados con el Convenio de Biodiversidad (CDB), la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC) y otros espacios de incidencia política internacionales. Son ellas las que traen las necesidades y realidades de sus territorios a los espacios transnacionales, y las que llevan los temas que se tratan aquí de vuelta a los territorios, para informar en las comunidades sobre los temas que se está trabajando en estos espacios occidentales, “técnicos”, como los perciben ellas. En esta tarea, ellas son las traductoras, del mundo indígena al mundo occidental y del mundo occidental al mundo indígena. Su misión es “ser el puente”, un puente que une diferentes mundos, estableciendo alianzas con organismos internacionales, ONGs, otras redes – tanto de mujeres como de pueblos indígenas – y universidades; “coqueteándoles” a los/as tomadores/as de decisión en los pasillos en las COP para que conozcan sus posiciones como RMIB; enfrentándose a situaciones racistas y racismos estructurales; capacitándose entre las mismas mujeres de la red y a las jóvenes que van llegando; redactando comunicados expresando la visión de las mujeres indígenas; pero sobre todo, creando lazos entre ellas, reconociendo experiencias en común y fortaleciendo sus conocimientos propios.

Pero ¿cómo llegaron a estos escenarios? ¿Cuáles fueron los discursos que hicieron posible su participación como pueblos indígenas en el sistema de Naciones Unidas y

específicamente como mujeres indígenas en el tema de biodiversidad? Este capítulo busca, antes de presentar la RMIB, su historia, las principales actividades y estrategias de trabajo, entender la participación de las mujeres indígenas en los escenarios transnacionales como el resultado de la interacción de dos factores principales: por un lado, la necesidad de estar presentes e incidir en los espacios internacionales de toma de decisión relacionados con la biodiversidad ya que los temas que se negocian tienen impactos concretos en los territorios; y por el otro lado, el conjunto de discursos que hicieron posible la presencia de las mujeres indígenas en estos escenarios, que se materializaron en unas circunstancias que permitieron e impulsaron la participación de las mujeres indígenas a nivel internacional, en los espacios de toma de decisiones y negociación de Naciones Unidas.

Sin embargo, como voy a argumentar, estos discursos e imaginarios al tiempo que abrieron la posibilidad de participación de las mujeres indígenas en los escenarios transnacionales, también la limitan ya que están relacionados de alguna manera con historias coloniales, en especial con la del “buen salvaje” como parte de la naturaleza, los “botánicos por instinto” y el salvador iletrado que se han venido convirtiendo en el “nativo ecológico” (Ulloa, 2004). Estos imaginarios se actualizaron en el discurso ambiental a partir de los 1970 que vinculó en un primer momento a los pueblos indígenas con las cuestiones ambientales y más adelante a las mujeres indígenas específicamente como guardianas de su ambiente natural, de sus culturas y los conocimientos relacionados con la biodiversidad.

Sin embargo, a pesar de que el Código de Conducta Ética del CDB (2012) reconoce la crucial importancia de la participación de los pueblos indígenas y comunidades locales (PICL) y específicamente de las mujeres indígenas en todos los niveles de adopción y aplicación de políticas en materia de conservación de la diversidad biológica, la participación en estos espacios ha resultado ser un gran reto para las integrantes de la RMIB. En palabras de Edith Bastidas, no ha sido ni plena ni efectiva. Esto se debe en gran parte a las lógicas occidentales y modernas que consideran como partes con voz y voto del Convenio solamente a los Estados Nacionales – y donde los pueblos indígenas con suerte cuentan con voz – cuando los Estados Nacionales les conceden este espacio para la palabra. Al hecho de ser solo “observadoras” sin derecho al voto se suman otras barreras como el idioma, la falta de recursos para la capacitación o la dependencia de

trabajar temas para las que hay fondos disponibles, y, finalmente el paradigma científico – occidental que rige los escenarios relacionados con la biodiversidad y el cambio climático de la ONU, donde los conocimientos indígenas figuran como los conocimientos *otros*, locales, con el potencial de ser complementarios a la ciencia occidental, pero en constante riesgo de convertirse en elementos de folclor.

Frente a las barreras con las que se encuentran en los espacios transnacionales, las mujeres de la RMIB han desarrollado diversas estrategias para lograr una mayor incidencia posible, para que las necesidades, miradas y propuestas de las mujeres indígenas fueran escuchadas. Estas estrategias comprenden tanto medidas en los mismos espacios de las Naciones Unidas en forma de cabildeo, redacción de comunicados y participación en los Grupos de Trabajo del Convenio y diversos eventos en el marco de las COP, como en el funcionamiento de la RMIB-LAC en general, que incluye talleres de capacitación, formación de mujeres jóvenes, intercambio de experiencias y el enfoque de género que busca involucrar también a los hombres. Podríamos decir que todas estas estrategias desarrolladas por la RMIB forman parte del puente que la red está construyendo, para unir a los pueblos indígenas y sus conocimientos con la academia, con el fin de posicionar y defender sus derechos como pueblos y sus territorios.

El trabajo de la red se lleva a cabo en diferentes niveles – internacional, nacional y local – los cuales se conectan a través de la labor de las integrantes de la red que procuran llevar y traducir información entre los diferentes espacios. Entre los elementos centrales que caracterizan el trabajo de la RMIB-LAC destaca su capacidad de tejer alianzas con otras redes y organizaciones indígenas y no indígenas, así como la habilidad de posicionar ciertos discursos con palabras y conceptos claves que corresponden a la idea del “nativo ecológico”, construyendo una narrativa específicamente alrededor de la “nativa ecológica”⁴⁸ que destaca el rol de las mujeres indígenas como guardianas de la biodiversidad y transmisoras del conocimiento tradicional asociado. A pesar de ser transmisoras del conocimiento *tradicional*, el trabajo de ser puente implica conocer no solamente un lado de acceso al puente, sino también el opuesto al propio: Una característica que explica el éxito de la RMIB-LAC es sin duda su alta experticia en los temas que manejan, de tal manera que se haya convertido en un referente para la

⁴⁸El concepto del “nativo ecológico” lo plantea Astrid Ulloa (2004); aquí voy a usar su forma femenina.

Secretaría del CDB (Entrevista con Florina López, 2015; Moreno, 2014).

Yolanda Terán habla de ser “ese puente que va a unir al águila y al cóndor del Norte y del Sur”, pero también de “ser el puente que va a unir a la academia, a los pueblos indígenas y a la gente que nos necesite” (Entrevista con Yolanda Terán, 2018). La misión de ser puente entre los conocimientos indígenas y la academia implica para ella un trabajo en redes, en alianzas, conversaciones y talleres con científicos occidentales, así como un trabajo de fortalecimiento de lo propio, de los conocimientos propios, e ir identificando lo común entre “el águila y el cóndor”, de los pueblos indígenas del norte y del sur del continente. También Florina López, la coordinadora de la RMIB-LAC habla de la red en términos de un puente que une las diferentes regiones del mundo:

En su primer momento era una red global, tanto de Asia, de África, nos unimos de ver que había una necesidad de poder empezar a entablar o construir este *puente* entre las diferentes regiones sobre todo de las mujeres para justamente fortalecer esta participación y que el papel de la mujer fuera visible en todos estos espacios. [...] era un espacio muy complejo donde los pueblos indígenas solo somos observadores, no tenemos voto, no tenemos toma de decisión, nuestro único papel era como poder hacer incidencia en los espacios donde podíamos como pueblos indígenas participar. Entonces la idea era capacitar sobre los temas y que fueran también muy activas en la incidencia. Entonces esa fue la necesidad justamente crear ese espacio, valga la redundancia, de formar y de comunicación luego, no. Porque la idea no era llegar y luego ahí terminara todo, sino que después de estas negociaciones, de estas discusiones las compañeras al llegar a sus países iniciaran otro espacio de incidencia a nivel nacional. Entonces que entre nosotras nos comunicáramos que estaba pasando, por ejemplo, en Panamá, en Colombia, en Perú, o en Asia [...] sobre estos temas que fueran discutidos o se hayan tomado decisiones. Entonces esa fue la necesidad de crear ese puente de comunicación, de información y de capacitación (Entrevista con Florina López, 2015).

La metáfora del puente que usan Florina López y Yolanda Terán – aunque con significados diferentes – nos habla no solamente del trabajo de la red – en términos de comunicación, información y capacitación, sino también del contexto en el cual se conforma la red y en el cual ha venido desarrollando su trabajo. Si pensamos la red como

un puente, nos remite también a la pregunta por el contexto como un entorno que hace necesario la construcción de un puente, sea por un río, un abismo o una frontera. El fin del puente es conectar, crear las condiciones para transitar entre los diferentes espacios, hacer posible el encuentro entre los dos lados. Podemos imaginarnos los escenarios transnacionales como un *espacio de frontera* o más bien de fronteras múltiples, donde se encuentran diferentes idiomas, culturas, cosmovisiones, epistemologías, mundos, ontologías, y sistemas de conocimiento.

Sin embargo, estos encuentros no se dan en igualdad de condiciones. Yolanda Terán nos habla del puente entre la academia – la Ciencia – y los conocimientos indígenas. Aquí no estamos solamente hablando de diferentes sistemas de conocimiento; detrás de estos conceptos hay historias coloniales, de desigualdad, de eurocentrismo como vimos en el capítulo 3; de otros mundos u ontologías múltiples como pudimos observar en el capítulo 4, que la Ciencia *universal* no reconoce. Los escenarios relacionados con el CDB y el CMNUCC se caracterizan por manejar un vocabulario técnico basado en lo científico, donde los conocimientos tradicionales entran como complementarios a la Ciencia occidental, en la medida que les sirve a los modelos establecidos, pero sin reconocerse su propia validez fuera de este marco científico. Las mujeres de la RMIB han aprendido a moverse entre los múltiples espacios, a través de las estrategias que han venido desarrollando y que les permite de alguna manera transitar entre los diferentes mundos, cruzando las múltiples fronteras, volviéndose ellas mismas el puente.

Aunque desde un contexto muy distinto y teniendo en cuenta que la identidad de la “mestiza” no aplica para las mujeres indígenas presentes en los escenarios transnacionales, quisiera retomar en este lugar algunas de las ideas de Gloria Anzaldúa en su conceptualización de la frontera – *Borderlands theory* – que puede presentar un punto de partida para entender las experiencias de la RMIB en los espacios relacionados con el CDB. Podemos rescatar algunos elementos que nos ayudan a entender mejor el carácter de este “espacio de frontera”, donde las mujeres indígenas tienen un lugar de observadoras sin voto, ya que no representan a un Estado Nacional, pero donde de forma continua tienen que cambiar de una cultura/un mundo a otro, bajo las condiciones que la “cultura dominante” - las Naciones Unidas – establece. Como escribe Anzaldúa en *Una lucha de fronteras / A Struggle of Borders*:

Because I, a *mestiza*,
continually walk out of one culture
and into another,
because I am in all cultures at the same time,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
simultáneamente (Anzaldúa, 2012, p. 99)

Participar en los espacios relacionados con el Convenio sobre Diversidad Biológica ha sido – como afirman varias de las integrantes de la RMIB-LAC – un ejercicio de choque con las formas de hablar, comunicarse y entender el mundo, por cómo se entiende a la naturaleza, por cómo se manejan los tiempos para hablar y por el lenguaje técnico que se aplica. Una integrante cuenta como lloró después de su primera intervención porque le silenciaron el micrófono sin avisar, y por la forma en cómo hablaban de la naturaleza. Yolanda Terán se refiere a las “condiciones desfavorables y complejas” para la participación de los pueblos indígenas en el marco del proceso de elaboración del Protocolo de Nagoya en el cual había que “superar confusión, miedo y desilusión” (Terán, 2016, p. 9). Otro factor es el idioma que representa una gran barrera sobre todo en las reuniones no oficiales donde no hay traducción y la gran mayoría de las integrantes de la RMIB no habla inglés.

Sin embargo, más allá del idioma también está el reto ya mencionado de traducir de un contexto – podemos llamarlo cultural – a otro, aunque sería más acertado hablar de diferentes mundos u ontologías, ya que implican realidades distintas, como es el caso de los territorios. Es en ese sentido que las integrantes de la RMIB se mueven entre “las culturas”, están en varias a la vez porque tienen que explicar la propia en una cultura ajena, les “zumba la cabeza” por lo contradictorio que resulta este ejercicio y a veces se encuentran “perdidas” o “norteadas”, es decir desorientadas, frente a las voces que les hablan de manera simultánea, haciendo un esfuerzo para entender muy bien cada detalle técnico del lenguaje científico occidental. Al mismo tiempo, las mujeres indígenas presentes en los espacios internacionales han aprendido a “hacer malabares”⁴⁹ con las

⁴⁹Retomo la idea de Anzaldúa que se refiere a una de las características de la “Nueva mestiza” que aprende a manejar sus identidades culturales a su favor, abriéndose a la ambigüedad: “The new

culturas, es decir aprendieron a ser “indígenas en el mundo occidental”, siguiendo el ideal del “nativo ecológico” – un discurso que ya se volvió una realidad en los espacios de Naciones Unidas (Rossbach de Olmos, 2004) y que condiciona de una manera específica las posibilidades de participación que las mujeres indígenas han sabido aprovechar para plantear sus derechos.

Antes de profundizar en la historia y las estrategias de trabajo de la RMIB, voy a aprovechar para explorar las condiciones que abrieron la puerta para la participación política de las mujeres indígenas, desde el nivel local hasta el transnacional. Esto incluye un breve análisis del contexto político internacional incluyendo los discursos que posibilitaron la llegada de las mujeres indígenas a los escenarios transnacionales de biodiversidad para explicar la conformación de la RMIB en 1998. Estos discursos son claves ya que – como argumentaré – siguen condicionando la participación de las mujeres indígenas en los espacios transnacionales en la actualidad. Luego me centraré en el trabajo de la RMIB y sus estrategias de trabajo que han permitido su posicionamiento como mujeres indígenas y su reconocimiento como expertas en el tema de biodiversidad, pueblos indígenas y género. Terminaré con los desafíos los retos que enfrenta la red para el futuro. En la medida posible trataré de recuperar las narrativas de las integrantes de la RMIB en sus propias palabras.

5.2. Hijas de la Madre Tierra: Participación de mujeres indígenas en espacios transnacionales

“En estas últimas décadas, la participación de las mujeres ha ido progresando, hay que reconocerlo, ha habido avances en el sentido de que, en los instrumentos internacionales de derechos de los pueblos indígenas, sobre todo, aunque no de una manera específica, como mujeres indígenas se reconocen los derechos de hombres y mujeres. [...] Entonces a nivel regional en América Latina, con la creación de diferentes redes y plataformas donde participan las mujeres hemos tenido, podríamos decir la sensación que la participación de las mujeres se ha visibilizado, quizás no el 100 por ciento como hubiéramos querido, pero podemos hablar si no

mestiza copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity. She learns to be an Indian in Mexican culture, to be Mexican from an Anglo point of view. She learns to juggle cultures. She has a plural personality, she operates in a pluralistic mode – nothing is thrust out, the good the bad the ugly, nothing rejected, nothing abandoned” (2012, p. 101).

estoy exagerando del 30 por ciento de participación de las mujeres indígenas a nivel de América Latina” (Entrevista con Florina López, 2015).

Las mujeres indígenas desde siempre han estado presentes en los movimientos indígenas en América Latina, pero como menciona Florina López, desde hace poco se están visibilizando como actores políticos a nivel nacional, regional e internacional. En las últimas dos décadas, ellas han logrado consolidar sus propios espacios dentro de los movimientos indígenas y también han creado sus propias organizaciones y redes de mujeres, para incidir en los distintos niveles políticos (Cabezas, 2012). Florina López relaciona el fenómeno con los avances que ha habido en el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres indígenas específicamente, que se han venido organizando en diferentes redes y plataformas como el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA), y el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI). Desde la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) ya se han organizados dos “Cumbres Continentales de Mujeres Indígenas” que se llevaron a cabo en el 2009 y el 2013.

En la literatura se nombran varios factores para explicar la visibilización y la creciente participación de las mujeres indígenas en espacios políticos, entre los cuales Ulloa (2007) destaca como claves para el posicionamiento de las mujeres indígenas a nivel internacional la IV Conferencia de la Mujer de Beijing que se llevó a cabo en el 1995, y el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas (1994-2004). A esto se suman la consolidación de políticas, programas y espacios de participación para las mujeres en las organizaciones de base indígenas; el creciente acceso de las mujeres indígenas a la formación política y académica; el surgimiento de organizaciones de mujeres indígenas de base; la presencia activa de ONGs que incorporan la perspectiva de género; cambios en las políticas gubernamentales, como resultados de la implementación de Convenios y acuerdos a nivel internacional; el replanteamiento del papel de las mujeres indígenas desde la academia; así como la relación mujeres y naturaleza (Ulloa, 2007; Flores, 2009; Gómez, 2012).

Como sugiere ese conjunto de factores, no es posible entender la presencia de las mujeres indígenas en los escenarios transnacionales sin contar la historia de cómo llegaron los pueblos indígenas a los escenarios de Naciones Unidas, ya de manera más notable en la

década de los 1990. La historia de las mujeres indígenas en los escenarios transnacionales se va tejiendo entre los avances en materia de derechos de los pueblos indígenas por un lado y el contacto de las mujeres indígenas con temas de género, a través de ONGs que abordan el tema en lo local o a nivel internacional, donde más bien toman una posición de distancia respecto al movimiento de mujeres, dejando claro sus preocupaciones propias como mujeres indígenas, como pasó en la IV Conferencia de la Mujer en Beijing. En todo este proceso cobra relevancia el último punto que menciona Ulloa (2007) sobre la relación entre mujeres y naturaleza, ya que se enmarca en el imaginario del “nativo ecológico” que acompañó el camino de los pueblos indígenas a los espacios de participación de Naciones Unidas. Esta relación se empieza a manifestar desde la IV Conferencia de la Mujer en Beijing, que marcó un antes y un después para las mujeres indígenas en los escenarios transnacionales:

La Tierra es nuestra madre. De ella recibimos nuestras vidas y nuestra capacidad para vivir. Es nuestra responsabilidad cuidar de nuestra madre y al cuidar de nuestra madre, cuidamos de nosotras mismas. Las mujeres, todas ellas féminas, son la manifestación de la Madre Tierra en forma humana (Declaración de las Mujeres Indígenas Del Mundo En Beijing, 1995)⁵⁰.

Varias autoras (Ulloa, 2007; Flores, 2009; Moreno, 2014), coinciden en que la Conferencia de Beijing fue un evento clave en el proceso de la construcción de espacios de participación por parte de las mujeres indígenas, a pesar de o precisamente por la experiencia de exclusión, ya que representó un espacio que permitió precisamente el intercambio entre ellas, que de ahí en adelante se iba a mantener e intensificar. En este sentido fue una experiencia clave para las mujeres indígenas que les permitió posicionar una agenda propia que diera cuenta de sus preocupaciones que no se encontraban recogidas en la agenda oficial de la Conferencia de Beijing. Debido a este hecho, ellas no participaron en los escenarios oficiales, sino estuvieron presentes en el Foro de ONGs donde se unieron alrededor de la “Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo en Beijing” - citada arriba – la cual hace un fuerte énfasis en su relación la Madre Tierra, pero deja claro su distancia con otras demandas más generales de “las mujeres”. A pesar de su participación aparte, las mujeres indígenas están presentes en la declaración final

⁵⁰<https://www.nacionmulticultural.unam.mx/movimientosindigenas/docs/92.pdf>, consultado el 10.09.2021

de la conferencia, la cual “marca” de cierta manera su destino dentro de los escenarios de Naciones Unidas. Espinosa (1997) presenta un análisis de cómo las mujeres indígenas entran a los espacios de “género” de Naciones Unidas en primer lugar a través de temas ambientales: La autora encuentra que en la declaración de la IV Conferencia de la Mujer de Beijing, la mayoría de las referencias a las mujeres indígenas están relacionadas con el tema ambiental y conocimientos tradicionales (Espinosa, 1997). Al mismo tiempo, las mujeres indígenas hacen énfasis en su relación con la Madre Tierra, su rol como transmisoras de conocimientos, ciencia, espiritualidad y cosmovisión que “conservan y nutren a la Madre Tierra” (Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo en Beijing, 1995), planteando de esta manera las bases para la figura de la “nativa ecológica”.

Según el testimonio de Tarcila Rivera Zea, lideresa y presidenta de la organización CHIRAPAQ, Centro de Culturas Indígenas del Perú, la Conferencia de Beijing constituyó un espacio muy importante ya que fue la primera vez que tantas mujeres indígenas de todo el mundo se reunieran y, a pesar de los diferentes idiomas y culturas, redactaran una declaración en común, basándose en las visiones y preocupaciones que compartían como mujeres indígenas. Las mujeres indígenas latinoamericanas, a través del Enlace Continental de las Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA) que se había formalizado en un encuentro en Quito en 1995, adelantaron un proceso a nivel de la región que culminó en la *Declaración del Sol*, la propuesta consensuada que se llevó a Beijing y que sirvió de base para la Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo en Beijing. Si esta conferencia sirvió, por un lado, como un espacio de encuentro entre las mujeres indígenas de todo el mundo para construir una propuesta común que parte de una experiencia compartida, sirvió también, por otro lado, para acentuar las disonancias con las “otras” mujeres, las no indígenas. Frente a la presunción que todas las mujeres compartían las mismas opresiones y problemáticas, las mujeres indígenas hicieron énfasis en la “carga racial, patriarcal, colonial, cultural y política” (Rivera, 2015, p. 23) que les tocaba soportar y de acuerdo con esto plantearon sus prioridades:

“De esta manera, nosotras teníamos una primera prioridad como pueblos, luego como mujeres indígenas y después como mujeres en general dentro de sociedades coloniales.” (Rivera, 2015, p. 23).

Estas palabras de Tarcila Rivera Zea dan cuenta de la necesidad de entender las realidades de las mujeres indígenas desde una mirada interseccional que reconoce los diferentes

factores que las constituyen, y no necesariamente en un sentido occidental. Como lo han planteado las mujeres de la RMIB (2014), en los mundos indígenas no existe el concepto de género como tal, sin embargo, el contacto con organizaciones o instituciones que manejan ese enfoque ha implicado que en las organizaciones y comunidades indígenas se diera el debate acerca del tema, con resultados muy diversos. Mientras que en algunos casos el término fue rechazado y en otros adaptado a las propias realidades (Ulloa, 2007; Méndez 2009), lo cierto es que el concepto sirvió para abordar el tema de las relaciones de género al interior de los pueblos indígenas, lo cual también llevó a las mujeres indígenas a reclamar acceso a los espacios de decisiones políticas. Poco a poco las relaciones han venido cambiando – y siguen cambiando, construyéndose y visibilizándose el liderazgo de las mujeres.

El proceso de visibilización y posicionamiento de las mujeres indígenas a nivel global no se puede desligar de estos procesos de apertura en las organizaciones indígenas que les permite asumir y desarrollar liderazgos a nivel local y nacional, desde donde luego llegan a los espacios de participación a nivel internacional. En muchos casos estos escenarios se retroalimentan y se fortalecen mutuamente como afirma Edith Bastidas (Entrevista, 2015), logrando que se politicen las demandas de las mujeres a partir de los espacios locales y viceversa (Cabezas, 2012). Se trata, en palabras de Evelin Acosta, de “una lucha hacia adentro y hacia fuera” (Entrevista 2015), ya que, como planteó la RMIB en uno de sus comunicados, “las mujeres indígenas han sido invisibilizadas tanto en la historia indígena como en la historia oficial” (RMIB, 2014). Estar incidiendo en los escenarios transnacionales implicó una lucha previa en el territorio, de estar participando en una organización mixta o de mujeres. Muchas organizaciones nacionales y regionales ya cuentan con un enfoque o programa de género en su estructura organizativa, lo cual desde la mirada propia se traduce como mujer y familia⁵¹.

⁵¹ En Colombia, como resultado del trabajo de las mujeres, en la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), se creó la “Consejería de Mujer, Familia y Generación” la cual representa un espacio para trabajar “por el fortalecimiento de las mujeres, las familias y las diferentes generaciones, y plantea propuestas que permitan solucionar sus problemáticas específicas, en el contexto de la agenda global del Movimiento Indígena” (Página web ONIC <https://www.onic.org.co/consejeria-mayor-de-gobierno/consejeria-de-mujer-familia-y-generacion>, consultado el 10.09.2021). También existe el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas, que está conformado por diez mujeres, dos representantes de cada macrorregión del país, respectivamente (Ibid). A nivel regional, en el caso de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), se conformó la “Coordinadora de Género, Mujer y Familia” y se formuló una política de equidad de género; también cuenta con un Programa de Mujer Indígena y Adaptación al Cambio Climático, reconociendo el rol de las mujeres en las alternativas a la adaptación al cambio climático. Así mismo, la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas

En el caso de las integrantes de la RMIB, todas las entrevistadas parten de un proceso organizativo previo, desde las necesidades de cada territorio, que a veces está relacionado con procesos específicos de mujeres, como es el caso de la Fuerza de Mujeres Wayuu – *Sütsüin Jieyuu Wayuu* en wayuunaiki, el idioma del pueblo Wayuu. Sin embargo, muchas veces las mujeres también se organizan alrededor de sus “responsabilidades como mujeres” – por ejemplo, en el tema de las semillas, shagras, o el tejido como vimos el caso de los Resguardo de Cumbal y de Panán en Nariño – sin ponerle explícitamente la categoría de “género” – creando espacios que son principalmente de mujeres, pero donde también participan hombres. En todo caso, la participación de las mujeres en procesos y decisiones políticas siempre implica una lucha, como explica Evelin Acosta de la Fuerza de Mujeres Wayuu, que habla de la doble lucha de las mujeres, hacia dentro y hacia fuera, lo cual en un primer paso implicó negociar con los hombres:

Nosotros como mujeres comenzamos una lucha primero de incidencia y de participación, primero que se tuviese en cuenta cual era la mirada que tenía la mujer sobre todo en eso que se estaba negociando, en eso que se estaba decidiendo. Primero, hacia dentro y hacia fuera, es decir, primero, decirles a los hombres indígenas, los líderes indígenas: ¡ey! nosotras las mujeres indígenas también queremos participar desde esta mirada! Para los otros es que tenga un enfoque de género o un análisis de género cada cosa que se vaya a discutir aquí, y a pesar de que a veces se quiere como juntar todo, ellos comenzaron a entender: estas mujeres quieren incidir en el tema de género. O más que en el tema de género, como lo llaman ahora, quieren darle la mirada que es desde la experiencia y el saber de mujer tenemos cada pueblo tenemos en los pueblos indígenas, y para nosotros es importante que se nos escuche. (Entrevista con Evelin Acosta, 2015).

Fany Kuiru, codirectora de MUTESA, que también lleva muchos años participando en espacios organizativos mixtos como la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC), está observando cambios en el rol que las mujeres indígenas están ocupando en las comunidades, lo cual ella relaciona no solamente con los

(CAOI) cuenta con una Coordinadora de Mujeres, la cual surgió para apoyar la convocatoria y organización de las Cumbres Intercontinentales de Mujeres Indígenas que se realizaron 2009 en Puno, Perú, y 2013 en La María Piendamó, Cauca, Colombia.

conceptos propios de “género”, sino también con el impacto que tuvo la colonización en la relación entre hombres y mujeres indígenas:

Yo creo que hubo una época donde la que la mujer era muy relegada, hoy las cosas han cambiado. Si uno se pone a hablar con un anciano, con un mayor, del pueblo indígena nuestro, por ejemplo, Uitoto, un sabedor Uitoto le va a decir: la mujer es lo más importante, y nosotros los sabios y los hombres estamos para cuidar de ellas. ¿Por qué decimos que la mujer es la Madre Tierra? Porque de ella brota la vida, entonces la mujer está para cuidar, o sea es la mitología nuestra, o en los, como se dice, en las creencias nuestras es el hombre que protege a la mujer para que de vida a la humanidad. [...] Pues por eso el papel de la mujer es importante, lo que pasa es que hubo un choque cultural y religioso que hizo que la mujer también ya fuera vista como en el mundo occidental de que es la pecadora, es la Eva, entonces ahí fue donde ya el papel de la mujer en la mentalidad de los pueblos indígenas empezó a cambiar. [...] Pero hoy por hoy, las cosas pues poco a poco van cambiando como que ya le dan importancia a la mujer [...] también porque ya la cultura está más occidentalizada y sabemos que las mujeres también nos hemos preparado para asumir no solo liderazgo en lo cultural sino también en el liderazgo de participación y de toma de decisiones. Pero porque nosotras mismas también hemos el hecho esfuerzo, porque sí, ese choque cultural sí hizo que se discriminara muchísimo a la mujer (Entrevista con Fany Kuiru, 2015).

También Florina López, del pueblo Kuna de Panamá y coordinadora de la RMIB-LAC, habla de las dificultades de participar como mujeres en espacios de decisión en un ambiente machista, donde sin embargo se han logrado avances en el reconocimiento de las mujeres como sujetos políticos:

Yo siento que sí que hay un papel muy relevante de la mujer en la toma de decisiones que en un momento dado no ha sido fácil, pero como le digo, muy difícil porque es luchar contra un modelo de participación política de pueblos indígenas muy fuerte de machismo. [...] Entonces con el tema de barreras culturales [...], hoy día, aunque se ha reconocido su papel en algunos aspectos pues todavía no hemos logrado tener una participación en espacios de toma de decisión a nivel político. Por ejemplo, le hablo del pueblo kuna, donde la mayoría de las autoridades que

toman decisiones son los caciques generales hasta el momento pues no ha habido una mujer con este papel. Entonces la idea es como ir utilizando las tecnologías también del mundo occidental. Porque, siempre lo hemos dicho, pues, las culturas tienen sus ventajas y sus desventajas, tienen su lado bueno y su lado negativo, entonces cómo utilizar el lado positivo para fortalecer nuestra cultura, ajá, y nuestra cultura igual, somos autocríticos también, tiene aspectos negativos como el machismo todavía imperante, dentro de estos espacios de toma de decisión. [...] En ese sentido se ha tenido que utilizar mucho la sutileza pues en ese sentido porque hay una oposición muy fuerte [...]. En la memoria histórica del pueblo Kuna sobre todo, se habla, y en otros pueblos también se habla de la complementariedad, se habla de la dualidad que existía antes, pero después de la colonización esa dualidad pues ya no se tomó en cuenta, se quedó la mentalidad machista occidental de que el hombre es y la mujer no. Entonces hoy día sentimos que se está retomando de nuevo esa memoria histórica para poder accionar nuevamente, pues siempre lo hemos dicho, las culturas no tienen que ser estáticas, tienen que ser dinámicas, entonces en esta base pues hay que ir ya de nuevo retomando y también retomando un poco la historia para ya poder ya empezar nuevamente (Entrevista con Florina López, 2015).

Los relatos de Evelin Acosta, Fany Kuiru y Florina López muestran que los cambios en las relaciones de género y los avances en términos de igualdad se dan según las características y procesos específicos de cada pueblo o comunidad. Sin embargo, Fany Kuiru y Florina López coinciden en su análisis del impacto que tuvo la imposición de unas relaciones de género occidentales en los pueblos indígenas y que hoy se está buscando restablecer la “dualidad” o “complementariedad” entre hombres y mujeres. No pretendo retomar en este lugar la discusión sobre la existencia de un patriarcado precolonial (Lugones; 2008; Segato, 2011; Paredes, 2014; Cabnal, 2010); más bien quiero rescatar la reflexión de Florina López que nos recuerda que las culturas no son estáticas, sino dinámicas y están siendo permeadas por el dialogo o la imposición de otras culturas.

En este sentido, la presencia de organismos no gubernamentales que trabajaran con la perspectiva de género sin duda aportó a la consolidación de espacios para mujeres en las organizaciones indígenas de base. Esto, sin embargo, no significó que se haya adoptado la categoría de “género” en términos occidentales, sino en muchos casos dio el impulso

para repensar y fortalecer las propias miradas frente a las relaciones entre hombres y mujeres, desde una apuesta de igualdad, pero sin desconocer los roles y responsabilidades de cada uno. Así mismo, las mujeres indígenas presentes en los espacios transnacionales han aprendido a manejar el concepto de género para posicionar sus demandas, siempre recordando la necesidad de aplicar un enfoque interseccional que tuviera en cuenta los diferentes factores que determinan el ser mujer indígena en un determinado territorio.

Otro tema clave en el proceso de visibilización y participación política de las mujeres indígenas en los escenarios transnacionales es el creciente acceso a la formación política y académica: En el caso de la RMIB, todas las mujeres son profesionales e incluso tienen título de doctorado como es el caso de Yolanda Terán, del pueblo Quichua de Ecuador. Para ella, el conocimiento occidental se ha convertido en “un arma” para defender el conocimiento propio. Considerando el hecho de que la gran mayoría de las integrantes entrevistadas cuentan con publicaciones académicas o por lo menos documentos técnicos publicados por ONGS ambientales, el factor del “replanteamiento del papel de las mujeres indígenas desde la academia” adquiere otra connotación, ya que están planteando sus propias ideas acerca de su relación como mujeres indígenas con la naturaleza.

5.3. Los nativos ecológicos en los escenarios transnacionales de Naciones Unidas

Para entender la participación de las mujeres en los escenarios de biodiversidad es imprescindible mirar el proceso de presencia y creciente participación de los pueblos indígenas en el marco internacional de ambiente y desarrollo. Este se vio condicionado por el panorama político global a principios de los 1990 y fue marcado por el reciente fin de la Guerra Fría, y el auge del multiculturalismo que venía acompañado por la ilusión de una amplia participación política *real* por parte de sectores anteriormente excluidos de las sociedades latinoamericanas. En 1989 se había firmado el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales, que entró en vigor en 1992. En este mismo año, 1992, se celebró la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro, en territorio latinoamericano cuando recién se conmemoraron los 500 años del “descubrimiento” del continente americano. Es a partir de esta Cumbre que los pueblos indígenas encuentran un lugar en la agenda internacional de medio ambiente y desarrollo para articular sus exigencias y se ven incluidos en los procesos de Naciones Unidas relacionados con bosques, diversidad biológica y cambio climático que se iniciaron en el

marco de este evento (Rossbach de Olmos, 2004).

Aunque la alianza entre los pueblos indígenas y el movimiento ambientalista transnacional se venía tejiendo desde los años 1970, es aquí donde la idea del “buen salvaje ecológico” unido a la naturaleza se manifiesta de manera marcada en varios de los documentos que resultaron de dicha Cumbre. Aparte de las ya mencionadas referencias a los pueblos indígenas que relaciona su estilo de vida tradicional con la dependencia de los recursos biológicos en el CDB, el capítulo 26 de la Agenda 21 se refiere al “reconocimiento y fortalecimiento del rol de las poblaciones originarias y sus comunidades” que rescata la relación especial de los pueblos indígenas con su entorno natural. Como plantea Rossbach de Olmos:

Se asume que las comunidades indígenas a lo largo de generaciones han desarrollado un amplio repertorio de conocimientos holísticos y tradicionales sobre su entorno natural y las prácticas relacionadas, que contiene propuestas para la solución de los problemas urgentes, relacionados con el medio ambiente y el desarrollo del presente. Para ese fin, se les concede un reconocimiento pendiente desde hace mucho tiempo que se debe al hecho que la gran mayoría de estas comunidades habita territorios ecológicamente frágiles y sensibles, que al mismo tiempo se ven afectados desproporcionalmente menos por la destrucción antropogénica del medio ambiente⁵² (Rossbach de Olmos, 2004, p. 55).

Es entonces a través de estos documentos que la idea del nativo ecológico se inscribe en el discurso de Naciones Unidas, al mismo tiempo que se van ampliando – como plantea Rossbach de Olmos – aunque de manera lenta, los derechos de los pueblos indígenas en el marco del Sistema de Naciones Unidas. Como propone Ulloa (2003), el reconocimiento de los pueblos indígenas y el establecimiento de normas ambientales a partir de los años 1970 son procesos relacionados que se refuerzan mutuamente e invocan la figura del “nativo ecológico”:

⁵²Traducción de la autora. Cita original en alemán: “Man nimmt an, dass indigene Gemeinschaften mit Laufe von Generationen einen reichen Fundus an ganzheitlichem, traditionellem Wissen über ihre natürliche Umwelt und dazugehörige Praktiken ausgebildet haben, die Anregungen für die Bewältigung drängender Umwelt- und Entwicklungsprobleme der Gegenwart enthalten. Hierfür lässt man ihnen eine längst überfällige Anerkennung zuteilwerden, die zudem der Tatsache Rechnung trägt, dass ein Großteil dieser Gemeinschaften in ökologisch sensiblen oder fragilen Gebieten lebt, die dennoch ungleich seltener von anthropogener Umweltzerstörung betroffen sind”.

En la década de 1970, se empezaron a reconocer tanto los pueblos indígenas como las normas ambientales a nivel nacional e internacional. Están relacionados y se refuerzan mutuamente. Este ambientalismo invoca al nativo ecológico como actor esencial de su discurso. En consecuencia, los pueblos indígenas afirman que el aporte de sus culturas a la nación y al mundo es el respeto que tienen por el medio ambiente ⁵³ (Ulloa, 2003, p. 2).

Como plantea Ulloa, los pueblos indígenas encontraron en las representaciones ecológicas occidentales y políticas ambientales un espacio para un mayor reconocimiento en los discursos ambientales nacionales e internacionales y las consideran una oportunidad para consolidar sus luchas históricas por la tierra y la autonomía (Ulloa, 2003, p. 11). Es así como se apropiaron de la imagen del “nativo ecológico” y se encargaron de construir un discurso que enfatiza la relación de los pueblos indígenas con el medio ambiente – o la Madre Tierra – a la cual protegen y conservan para la humanidad actual y generaciones venideras. Sin duda, la construcción de una identidad indígena vinculada al nativo ecológico invocado por el movimiento ambientalista internacional de los 1990, sirvió a los pueblos indígenas para plantear una agenda propia relacionada con sus derechos como pueblos en el marco del Derecho Internacional. Aquí entran en juego el derecho a la autodeterminación, el derecho al territorio y el control sobre los recursos, así como el derecho a una participación plena y efectiva (Rossbach de Olmos, 2004). Como sugiere Rossbach de Olmos, estas reivindicaciones van dirigidas a acuerdos multilaterales como el CDB o la CMNUCC que no tratan propiamente el tema de derechos humanos, pero donde los pueblos indígenas más allá de la participación exigen coherencia dentro del sistema de Naciones Unidas, planteando la necesidad de aplicar los derechos ya reconocidos en otros escenarios, a estos tratados.

En el caso del CDB, fue – y sigue siendo – un reto pasar del reconocimiento inicial de los pueblos indígenas y su relación con la biodiversidad en el papel, a una participación “real”, que no solamente implique la presencia de representantes indígenas en los espacios de negociación sino una participación e incidencia efectiva que brinda la posibilidad de

⁵³ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “In the 1970s, indigenous peoples and environmental norms both began to be recognized at the national and international level. They are related and they reinforce each other. This environmentalism invokes the ecological native as an essential actor of its discourse. Accordingly, indigenous peoples claim that the contributions from their cultures to the nation and the world is the respect that they have for the environment”.

plantear el tema de los derechos relacionados con el territorio y los conocimientos relacionados con la biodiversidad, que ya se estaban negociando entre los Estados Parte en otros escenarios. Aunque *la relación intrínseca* de los pueblos indígenas con la biodiversidad y los conocimientos tradicionales asociados ya habían sido reconocidos oficialmente en el CDB⁵⁴, y así mismo, su derecho a la participación (ONU, 1992), las primeras reuniones del Convenio tuvieron lugar sin la participación de representantes indígenas. Terán (2014) relata cómo se reúne en este contexto el Foro Internacional de Pueblos Indígenas sobre Biodiversidad (FIIB), del cual, más adelante la RMIB también llegará a ser parte:

El CDB menciona en su texto a los Pueblos Indígenas y comunidades locales, pero en sus reuniones iniciales no estuvimos presentes, asunto que alarmó a los hermanos y hermanas de la región de América Latina y el Caribe (LAC); ya que, los Estados Parte discutían a nivel internacional temas indígenas relacionados con nuestro CT, recursos genéticos y propiedad intelectual, entre otros, sin nosotros. La COP 3 se realizó en la ciudad de Buenos Aires, Argentina, en noviembre de 1996; en esta ocasión, se efectuó el Foro de los Pueblos Indígenas sobre Biodiversidad (FIIB) liderado por la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) y representada por su Coordinador el compañero colombiano Antonio Jacanamijoy. (Terán, 2014, p. 3).

Es en esta COP que los pueblos indígenas reclaman con fuerza su derecho a la participación en los procesos relacionados con el CDB, vinculando de forma destacada el tema de la biodiversidad con sus derechos como pueblos. Anterior a la COP 3, se habían realizado diferentes encuentros sobre el tema de pueblos indígenas, conocimientos tradicionales y biodiversidad en diferentes lugares. De ahí nació la necesidad de crear un espacio propio para la discusión y capacitación, de elaborar una propuesta global frente al Convenio y de participar e incidir con urgencia en los espacios internacionales, donde se estaban tomando decisiones que luego iban a afectar directamente a los pueblos indígenas en sus territorios.

⁵⁴ Los Estados Parte del Convenio se declaran “Consciente de la importancia de la diversidad biológica para las comunidades indígenas y locales cuyos estilos tradicionales de vida son pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica” (COP 3 CDB, 1996).

Justo antes de dicha Conferencia, se realizaron varios encuentros allí mismo en Buenos Aires, entre estos la Reunión de Expertos Indígenas, el Encuentro de los Pueblos Originarios en Argentina y el Foro Internacional Indígena sobre la Biodiversidad, en los cuales se elaboraron propuestas que luego fueron compartidas en la COP 3. En las propuestas de la Reunión de Expertos Indígenas y del Foro Internacional Indígena resalta la necesidad de vincular la relación entre pueblos indígenas y biodiversidad con el tema de los derechos indígenas, tomando como punto de partida para la aplicación del CDB los avances en el proyecto de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Entre estos derechos resaltan:

- Autodeterminación, reconocimiento de derechos colectivos, control de territorios, libre acceso de los indígenas a sus propios recursos, reconocimiento de las instituciones políticas y jurídicas indígenas, y control indígena sobre su propio conocimiento tradicional.
- La soberanía estatal no debe predominar sobre los derechos indígenas.
- Se deben reconocer todos los derechos a los pueblos indígenas en las áreas protegidas que están dentro de los territorios indígenas.
- Todo el acceso y beneficios derivados de los recursos en los territorios indígenas debe contar con el consentimiento previo, libre e informado de los pueblos indígenas respectivos (Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquén-Argentina, 1996).

Según el “Relato desde la Participación Indígena en la Tercera Conferencia de las Partes (COP-3) del Convenio sobre la Diversidad Biológica”⁵⁵, “uno de los logros más importantes fue la adopción de la Resolución UNEP/CBD2/COP/3/L.13, negociada a partir de una propuesta indígena, para llevar a cabo una actividad intersesional, que tiene el propósito de discutir la implementación del Artículo 8(j) y de establecer un Grupo de Trabajo Intersesional de Composición Abierta” (Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquén-Argentina, 1996). Esto se puede considerar un logro teniendo en cuenta la importancia del Artículo 8(j) para los pueblos indígenas que representa de alguna manera el corazón de su participación en el CDB ya que regula el manejo del conocimiento tradicionales y la participación de sus portadores en el Convenio:

⁵⁵ <http://www.eurosur.org/TIPI/infosis.htm#FORO%20BIODIVERSIDAD>, consultado el 22.20.2019.

(j) Con arreglo a su legislación nacional, respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente (CDB 1992, p. 7);

El “Grupo de Trabajo de Composición Abierta ad hoc e Intersesional sobre El Artículo 8(J) y Disposiciones Conexas del Convenio sobre la Diversidad Biológica” [GT8(j)] se estableció oficialmente en la COP 4 en 1998, gracias al “fuerte cabildeo del FIIB”, el cual fue reconocido como Grupo Asesor de la COP y del Órgano Subsidiario de Asesoramiento Científico, Técnico y Tecnológico (SBSTTA por sus siglas en inglés). Esto abrió la posibilidad de presentar “a los estados sus propios términos de referencia para la implementación del Art. 8(j) y provisiones relacionadas; [para así evitar] la reinterpretación “no indígena” de esos términos por el SBSTTA” (Terán, 2014, p. 4).

Después de una primera “visibilización” y presencia de algunos representantes indígenas en la COP 3 en Buenos Aires, la incidencia y el cabildeo del FIIB a nivel nacional e internacional en la COP 4, celebrada en Bratislava, representó un paso importante en cuanto a la posibilidad de crear un dialogo respecto a la implementación del Artículo 8j). No es ninguna coincidencia que es también en esta COP que se crea la RMIB, incrementándose de ahí en adelante no solamente la participación de los pueblos indígenas en general, sino también de las mujeres indígenas, visibilizando su papel específico en relación con la biodiversidad (Terán, 2014, p. 4).

Fue en este contexto que los pueblos indígenas empezaron a buscar la participación en los escenarios relacionados con la conservación de biodiversidad y el cambio climático para plantear la cuestión de sus derechos humanos, en especial el derecho a la tierra y el de controlar y administrar sus territorios, lo cual incluye el derecho a la participación plena y efectiva en lo que concierne decisiones sobre su territorio, así como el derecho a la consulta previa, libre e informada. Así mismo, desde la RMIB las mujeres también posicionaron el tema de los derechos como pueblos indígenas relacionados con la tierra,

los territorios, el agua y los conocimientos tradicionales en los espacios ambientales, como plantea Terán:

Exigimos de los Estados el reconocimiento y la protección de nuestros derechos humanos respecto a las tierras, los territorios y las aguas tradicionalmente ocupados por pueblos indígenas, así como los derechos sobre nuestros conocimientos tradicionales⁵⁶ (Terán, 2016, p. 9).

Este proceso se ha visto reflejado y apoyado en los avances en cuanto a los derechos de los pueblos indígenas en el sistema de Naciones Unidas, donde se han venido construyendo espacios y declaraciones que respaldan la lucha de los pueblos indígenas – por lo menos en el papel. La historia de los pueblos indígenas en Naciones Unidas inicia en el 1982 con el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (WGIP) y tiene un primer hito con el evento mencionado por Ulloa (2007), el Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo que no solamente visibiliza a los pueblos indígenas sino abre la puerta a una participación más amplia: Un año después de la Cumbre de la Tierra en Río, el 21 de diciembre de 1993, la Asamblea General de Naciones Unidas proclama a través de la Resolución 48/163 el primer Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo “con el objetivo de fortalecer la cooperación internacional para la solución de los problemas a que se enfrentan los pueblos indígenas tales como los derechos humanos, el medio ambiente, el desarrollo, la educación y la salud” (Página web Departamento de Asuntos Económicos y Sociales Pueblos Indígenas)⁵⁷.

Este primer Decenio se proclamó en conformidad con una recomendación de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos que se celebró en junio de 1993 en Viena, después de que ese año había sido declarado el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo “como reafirmación del compromiso de la comunidad internacional de velar por el disfrute de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales de esas poblaciones y de respetar el valor y la diversidad de sus culturas e identidades”

⁵⁶ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “We demanded from the States the recognition and protection of our human rights concerning the lands, territories, and waters traditionally occupied by Indigenous Peoples as well as rights over our traditional knowledge”.

⁵⁷ Página web del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales Pueblos Indígenas de la ONU: <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/second-international-decade-of-the-worlds-indigenous-people/7276-2.html>, consultado el 10.09.2021

(ONU, 1993, p. 17). En el documento final, la Declaración y Plan de Acción de Viena se encuentran diferentes referencias a la necesidad de promover los derechos de los pueblos indígenas: La Conferencia Mundial de Derechos Humanos recomienda en el marco de dicho decenio [considerar] la creación de un foro permanente para las poblaciones indígenas en el sistema de las Naciones Unidas” (ONU, 1993, p. 39). Así mismo, pide “al Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías que, en su undécimo período de sesiones, complete el proyecto de declaración sobre los derechos de las poblaciones indígenas” (ONU, 1993, p. 38), el cual venía trabajando en este proyecto desde 1985.

El Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (WGIP) fue establecido en el año 1982 por el Consejo Económico y Social (ECOSOC) “como órgano subsidiario de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, con el mandato de examinar los acontecimientos relativos a la promoción y protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas, prestando especial atención a la evolución de las normas relativas a esos derechos” (Página web Departamento de Asuntos Económicos y Sociales Pueblos Indígenas)⁵⁸. En 1985, el Grupo empezó a trabajar en un primer borrador de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP) que finalmente fue adoptada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007. Aunque el primer borrador se terminó en 1993, en 1995, la Comisión de Derechos Humanos estableció su propio grupo de trabajo para revisar el borrador aprobado por los expertos en derechos humanos del Grupo de Trabajo y la Sub-comisión. En 2000 se establece finalmente el Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas, como órgano asesor de ECOSOC, con el mandato de examinar las cuestiones indígenas en el contexto de las atribuciones del Consejo relativas al desarrollo económico y social, la cultura, el medio ambiente, la educación, la salud y los derechos humanos (Página web Departamento de Asuntos Económicos y Sociales Pueblos Indígenas)⁵⁹.

La adopción de la UNDRIP por la Asamblea después de veinte años de trabajo representó

⁵⁸Página web del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales Pueblos Indígenas de la ONU, <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/historia.html>, consultado el 10.09.2021

⁵⁹Página web del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales Pueblos Indígenas de la ONU, <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/sesiones-del-foro-permanente.html>, consultado el 10.09.2021

un logro importante para los pueblos indígenas ya que en esta se reconoce su derecho a la autodeterminación, lo cual implica también el derecho a participar de manera plena y efectiva en las decisiones que afectan sus vidas y territorios y el derecho a la consulta previa libre e informada. La UNDRIP se ha convertido en un documento de referencia importante para los pueblos indígenas en el marco de Naciones Unidas, que permite plantear el tema de los derechos en otros acuerdos como el CDB y sus protocolos. Sin embargo, como relata Florina López, aunque los Estados hayan ratificado la Declaración, muestran resistencia para incluir referencias a la Declaración en el marco del CDB, argumentando que este escenario no hay un espacio para hablar de los derechos de los pueblos indígenas:

Hay una contradicción entre ellos en su discurso, porque ellos dicen, no, nosotros no venimos acá para hablar de derechos. Entonces los pueblos indígenas dijimos no, acá tenemos que hablar de derechos porque esto no tiene que ser separado; para nosotros todo es integral, nosotros sí somos dueños de los territorios que *hemos venido protegiendo desde miles de años atrás antes de que surgieran las naciones*, nosotros somos dueños de estos recursos. Y por lo tanto hay que tomar en cuenta nuestro consentimiento” (Florina López, 2015).

La cita de Florina López muestra cómo la participación de los pueblos y específicamente de las mujeres en los escenarios de negociación relacionados con la biodiversidad gira alrededor del tema de los derechos, que se basan en la lucha por los territorios donde están “los recursos” a los que hace referencia el CDB, y de los cuales los pueblos indígenas son los legítimos dueños desde antes de la colonización. En esta narrativa, que conecta el tema de la biodiversidad con los territorios y los derechos sobre estos, las mujeres ocupan un lugar central como guardianas de los conocimientos *tradicionales*, asociados a la biodiversidad:

Entonces, todo lo que son los recursos del agua, los recursos naturales, el territorio, la tierra, todo esto también va relacionado con el tema político de toma de decisión, político en el sentido porque para nosotros es importante, por eso justamente luchamos tanto por el tema del consentimiento libre, previo e informado porque es justamente para tomar decisiones sobre nuestros recursos, es necesario tener nuestro consentimiento porque sabemos la importancia, lo que representa, el valor, de esta

gran biodiversidad que hemos mantenido y protegido y sobre todo las mujeres (Florina López, 2015).

En este sentido se construye una continuidad histórica, donde las mujeres son las transmisoras de conocimientos que *milenariamente* han asegurado la pervivencia de la cultura y la biodiversidad ubicada en los territorios indígenas, sobre los cuales reclaman el derecho a decidir. La cita da cuenta de cómo el tema de los derechos está conectado con el territorio y sus recursos y la necesidad de decidir sobre ellos, entre otras cosas a través del Consentimiento libre previo e informado. Sin embargo, aunque las mujeres insisten en ser portadoras de conocimientos milenarios, la participación en los escenarios de negociación del CDB y Cambio Climático requiere también, como indica Moreno (2014), de un alto nivel de profesionalización y conocimientos técnicos que ubican a las integrantes de la red en un lugar donde simultáneamente tienen que ser visiblemente indígenas y manejar la información técnica para posicionar sus conocimientos propios en los escenarios de negociación.

5.4. Nativas ecológicas profesionales

“Las mujeres indígenas siguen rutas globales, sin embargo, todavía están marcadas por sus raíces, ya que están llamadas a representar culturas auténticas y naturalezas prístinas⁶⁰ (Moreno, 2014, p. 195).

En los escenarios transnacionales relacionados con el CDB, las integrantes de la RMIB-LAC son reconocidas como expertas en el tema de la biodiversidad (Moreno, 2014). Esta experticia les ha otorgado el reconocimiento por parte de la Secretaría del Convenio y organizaciones ambientales globales como la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN). Así mismo han estado muy activas en la elaboración del Plan de Género del CDB que fue adoptado en la COP 9 de Bonn en el año 2008. Sin embargo, no es solamente la experticia en los temas de biodiversidad y género que les confiere legitimidad a las mujeres de la RMIB-LAC en los escenarios relacionados con el CDB. Moreno sugiere que las mujeres indígenas que incursionan en los espacios transnacionales deben presentar sus “credenciales indígenas” de una manera específica.

⁶⁰ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Indigenous women follow global routes but are still marked by their roots, as they are called upon to represent authentic cultures and pristine natures”.

Aparte de la profesionalización en términos occidentales, las mujeres indígenas deben contar con experiencia en liderazgos locales en organizaciones indígenas y también ser *reconociblemente* indígenas:

La profesionalización (tener títulos profesionales) es necesaria en los nuevos espacios, pero al mismo tiempo, las mujeres indígenas aún necesitan presentar sus credenciales indígenas de maneras específicas (por ejemplo, vestimenta, idioma y liderazgo en organizaciones locales y nacionales). En consecuencia, para las mujeres indígenas tanto las credenciales educativas como las de liderazgo son importantes. [...] Por lo tanto, las mujeres indígenas que participan activamente en áreas globales de cargos políticos, activismo indígena y desarrollo generalmente necesitan una legitimidad compuesta: necesitan ser reconociblemente indígenas (en su desempeño identitario), necesitan experiencia de liderazgo en organizaciones indígenas y requieren cada vez más títulos profesionales⁶¹ (Moreno, 2014, p. 184).

El elemento de la “performatividad indígena” en términos de vestimenta, idioma y liderazgo en organizaciones indígenas, nos remite al tema de los trajes y accesorios como marcadores de la identidad indígena en los escenarios transnacionales que mencioné al principio de este capítulo: Aunque no siempre es el traje indígena tradicional, la gran mayoría de las mujeres de la red llevan algún detalle que hace referencia a su identidad indígena, como por ejemplo el collar, el pendiente, la pulsera o la blusa tejida con símbolos ancestrales cuando acuden a los espacios de la RMIB en los escenarios de Naciones Unidas⁶². Esta “identidad indígena” corresponde a la idea del nativo o de la nativa ecológica, que representa una auténtica cultura, protectora de una naturaleza prístina, siguiendo los discursos que relacionan el “ser indígena” con un ser natural que protege la naturaleza de la que forma parte. Las integrantes de la RMIB se han venido posicionando desde esta identidad, enfatizando su “condición de portadoras y guardianas

⁶¹ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Professionalization (having professional degrees) is needed in the new spaces, but at the same time, indigenous women still need to present their indigenous credentials in specific ways (for instance, dress, language, and leadership in local and national organizations). Consequently, for indigenous women both educational and leadership credentials are important. [...] Thus, indigenous women that are active at global areas of political office, indigenous activism and development usually necessitate a compound legitimacy: they need to be recognizably indigenous (on their identity performance), they need leadership experience in indigenous organizations, and they increasingly require professional degrees”.

⁶² Tomo como base para esta afirmación las fotos y videos subidos a la página de la RMIB-LAC en Facebook. <https://www.facebook.com/biodiversidad.mujeresindigenasmiblac/>

de los conocimientos tradicionales” (RMIB, 2011⁶³).

Al mismo tiempo, los posicionamientos de la RMIB establecen una continuidad con la Declaración de las Mujeres Indígenas de Beijing de 1995 citada arriba, donde las mujeres se asumen como “hijas de la Madre Tierra” y plantean una relación de reciprocidad y de cuidado con la tierra, partiendo de una “feminidad” compartida. De ese parentesco se deriva la responsabilidad de participar en los escenarios del CDB: Las mujeres de la RMIB afirman su rol como “poseedoras, conservadoras y transmisoras de los conocimientos tradicionales de generación en generación”, lo cual históricamente “ha garantizado su vigencia, permanencia, sostenibilidad y desarrollo”:

Nosotras, las Mujeres Indígenas de África, Asia, Ártico, Norte América y Latinoamérica, el Pacífico y Rusia nos hemos reunido y trabajado como la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad, del 4 al 6 de octubre, *guiadas por nuestros ancestros* aquí en el territorio del Pueblo Mohawk a quien le damos las gracias por la oportunidad por estar aquí. Celebramos la adopción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y sus principios fundamentales que constituyen el reconocimiento de la comunidad internacional de las normas mínimas para sobrevivencia, la dignidad, y el bienestar de los Pueblos Indígenas. *Reafirmamos que las mujeres indígenas somos las poseedoras, conservadoras y transmisoras de los conocimientos tradicionales de generación en generación, lo que ha garantizado su vigencia, permanencia, sostenibilidad y desarrollo. Por tanto, exigimos el respeto, reconocimiento y protección de nuestros conocimientos tradicionales, así como la participación activa, plena y efectiva en los procesos que tienen que ver con estos derechos. Teniendo presente que los CTs son sagrados, indivisibles, inalienables y parte integral de la educación y bienestar de las familias y comunidades indígenas. Las mujeres indígenas declaramos que sin el reconocimiento de nuestros derechos especialmente el derecho al consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas no puede haber acceso a nuestros recursos genéticos o a nuestros conocimientos tradicionales.*

⁶³Declaración Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad. Reunión de la séptima reunión del Grupo de Trabajo del Artículo 8j y artículos Conexos, 31 de octubre-5 de noviembre de 2011- Montreal, Canadá. <https://iifb-fijb.org/wp-content/uploads/2017/07/TWBN-Agenda6e-Indicators-Sp.pdf>, consultado el 10.09.2021

Recordamos a las Partes considerar las disposiciones establecidas en el Artículo 31 de la Declaración. *La Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad participaremos activamente y seguiremos atentamente las deliberaciones de esta reunión como parte de nuestra responsabilidad como hijas de la Madre Tierra.* Solicitamos a las Partes que tomen en cuenta nuestras propuestas (RMIB, 2007⁶⁴).

En esta declaración también vemos cómo cobra importancia el elemento de la continuidad histórica – remontándose estos conocimientos a tiempos anteriores a la colonización – el cual se ve reforzado con la referencia a los ancestros quienes las guían y las acompañan. Este representa el trasfondo para exigir el respeto, el reconocimiento y la protección de sus conocimientos, e insistir en su derecho a la participación plena y efectiva en los procesos relacionados con estos conocimientos *milenarios*. En esta “Declaración de Montreal” de la RMIB además el tema de los derechos toma una especial importancia frente a la reciente adopción de la UNDRIP en el 2007. En el Posicionamiento de la RMIB en la COP 13, celebrada 2016 en Cancún, las mujeres de la red vuelven a afirmar su responsabilidad con relación a la custodia y la transmisión de conocimientos tradicionales a futuras generaciones. Igualmente insisten en su derecho a la participación plena y efectiva en el marco de su *misión* de conservar, preservar, innovar, proteger y transmitir los conocimientos tradicionales. Otro elemento que vuelve siempre es el énfasis de una *identidad indígena transnacional*, que une a las mujeres indígenas de las “diferentes regiones del mundo” que tienen una misión en común:

El 1 de diciembre *las mujeres indígenas de diferentes regiones del mundo*, nos reunimos en Cancún para compartir nuestras expectativas de esta conferencia. Lo hicimos en reconocimiento a que *nosotras somos las responsables de la custodia y transmisión del conocimiento a nuestras nuevas generaciones*. [...] En el marco de nuestra misión de conservación, preservación, innovación, protección y transmisión intergeneracional de los conocimientos tradicionales, las mujeres indígenas instamos a que los espacios de nuestra participación plena y efectiva se consoliden con la debida cooperación técnica y financiera, tanto a nivel internacional, nacional

⁶⁴Declaración de Montreal de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (RMIB) Montreal, Canadá, 08 de 2007.
http://www.biodivnetwork.de/upload/papers/positionspapiere/Montreal/declaracin_de_montreal_de_la_RMIB_2007.pdf, consultado el 10.09.2021

y local, en aras de encontrar una cooperación mutua con las Partes y el Secretariado del CDB, en especial para el cumplimiento de la Decisión XX/7 de la COP12 sobre la implementación del Plan de Acción de Género sobre Biodiversidad 2015 – 2020, a fin de asegurar la participación de las mujeres (RMIB, 2016⁶⁵).

Al plantear sus responsabilidades en relación a los conocimientos tradicionales como una *misión* –además compartida por las mujeres indígenas alrededor del mundo – se enmarca en la visión de las mujeres indígenas como “creadoras y dadoras de vida y los pilares culturales de [sus] pueblos” (RMIB/FIIB, 2014⁶⁶); se vuelve una cuestión cultural y la participación política en los escenarios transnacionales deja de ser un asunto individual sino que forma parte de una responsabilidad colectiva de las mujeres indígenas – de acuerdo al imaginario del nativo ecológico, pero con una clara connotación femenina que se fundamenta en la relación que mantienen las mujeres indígenas como hijas la Madre Tierra con la naturaleza o la biodiversidad. Estos planteamientos cercanos al ecofeminismo corresponden a la “agenda prefabricada” para las mujeres indígenas en el tema ambiental de los años 1990, quienes en su papel de “nativas ecológicas” luego retoman y se apropian del discurso en el cual su relación con la “Madre Tierra” ocupa un lugar central.

Como plantea Espinosa (1997) quien, como mencioné arriba, realiza un análisis de los posicionamientos y procesos de las mujeres indígenas en el marco de la cuarta conferencia de la mujer celebrada 1995 en Beijing, así como sus respectivos encuentros preparatorios en América Latina, afirma que la gran mayoría de las referencias que hace el documento final de la conferencia oficial a las mujeres indígenas están relacionadas con el tema ambiental: la participación de las mujeres indígenas en la toma de decisiones ambientales; la protección efectiva de sus conocimientos y tecnologías relacionadas con la biodiversidad; la salvaguardia de sus derechos de propiedad intelectual así como el fomento y el patrocinio de investigación acerca de sus roles, conocimientos y experiencias

⁶⁵Posicionamiento de las mujeres indígenas en la COP13, lunes, 5 de diciembre de 2016. <http://reddemujeresindgenas.blogspot.com/2016/12/posicionamiento-de-las-mujeres.html>, consultado el 10.09.2021.

⁶⁶Comentarios al documento UNRP/CBD/WGRI/5/7 Tema 9 de la Agenda, relacionado con la actualización de Acción Sobre Género Hasta 2020 y de los progresos en los indicadores, el seguimiento y la evaluación de la incorporación de las cuestiones de género, 18 de junio de 2014. <http://reddemujeresindgenas.blogspot.com/search?updated-max=2014-06-20T14:20:00-07:00&max-results=7&start=11&by-date=false>, consultado el 10.09.2021.

en temas de recolección y producción de comida, conservación de suelos, riego, ordenamiento territorial y otras tareas ambientales (Espinosa, 1997). La autora argumenta que detrás de esta agenda global “prefabricada” para las mujeres indígenas está el interés por el control sobre la información y la mercantilización de los recursos y tecnologías locales. En palabras de la autora:

En pocas palabras, como productoras y guardianas de activos estratégicos como la diversidad biológica y la cultura tradicional, las mujeres indígenas se han convertido en objetos de preocupación internacional y objetivos de intervenciones de "desarrollo"⁶⁷ (Espinosa, 1997, p. 240).

Es entonces en este contexto que se globaliza el discurso de las mujeres indígenas como “nativas ecológicas”, basado en las responsabilidades que asumen en sus comunidades respecto al uso y la conservación de la biodiversidad y su papel de ser transmisoras de los conocimientos tradicionales asociados. Sin duda, este discurso tiende a descontextualizar las realidades indígenas, reduciéndolas a visiones esencialistas, estáticas y folclóricas que naturalizan la “condición marginalizada” de las mujeres indígenas. Sin embargo, esta “agenda prefabricada” también ha representado una oportunidad para las mujeres para entrar en los espacios de decisión política relacionados con temas ambientales y plantear el tema de sus derechos como mujeres y pueblos indígenas. Teniendo en cuenta estos antecedentes, Moreno argumenta que no es ninguna casualidad que las mujeres indígenas se posicionen precisamente en los temas ambientales para ser escuchadas, como es el caso de la RMIB:

No es fortuito, entonces, que entre las mujeres indígenas mejor posicionadas en los ámbitos internacionales se encuentren aquellas que han articulado un discurso que vincula esas cuestiones [ambientales] con las perspectivas de las mujeres indígenas. Algunas mujeres indígenas se han posicionado precisamente como expertas en temas de pueblos indígenas, biodiversidad y cambio climático. Este es el caso de la RMIB, una red, más que organización, de mujeres indígenas que trabajan en temas

⁶⁷ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Simply put, as producers and keepers of strategic assets such as biological diversity and traditional culture, indigenous women have become objects of international concern and targets for "development" interventions”.

ambientales⁶⁸ (Moreno, 2014, p. 187).

A diferencia de los otros espacios de mujeres indígenas como el FIMI y el ECMIA que plantean un enfoque de derechos más amplio, el trabajo de la RMIB se centra en su rol de “guardianas de la biodiversidad”. En la página internacional, la RMIB plantea que su objetivo es “hacer visible las preocupaciones de las mujeres indígenas en los debates internacionales, enfatizando su rol vital en la conservación de la biodiversidad”. Así mismo afirma que “la red facilita una comunidad de práctica relacionada con los temas de este proyecto: Mujeres indígenas, conocimiento tradicional, políticas y conservación de la biodiversidad” (Página Web de la IWBN, por sus siglas en inglés⁶⁹). Llama la atención la concepción de la Red como un proyecto, que encaja perfectamente con la “agenda prefabricada” para las mujeres indígenas, mencionada anteriormente: se plantea la biodiversidad como la piedra angular del trabajo, el sistema de creencias y los recursos básicos para la supervivencia de las mujeres indígenas. Se hace énfasis además en la recolección y el uso de los recursos naturales, aparte de los servicios ecológicos que la biodiversidad provee:

Para las Mujeres Indígenas, la biodiversidad es la piedra angular de su trabajo, sus sistemas de creencias y su supervivencia básica. Además de los servicios ecológicos que proporciona la biodiversidad, está la recolección y el uso de los recursos naturales⁷⁰ (Página web de la IWBN⁷¹).

Destaca en esa afirmación la importancia que tiene la biodiversidad para las mujeres indígenas en los diferentes aspectos de su vida y cultura, representando la base para todas

⁶⁸ Traducción de la autora, Cita original en inglés: “It is not fortuitous, then, that among the indigenous women who are best positioned in international arenas are those who have articulated a discourse that links those [environmental] issues with indigenous women’s perspectives. Some indigenous women have positioned themselves precisely as experts in topics of indigenous peoples, biodiversity, and climate change. This is the case of RMIB, a network, rather than organization, of indigenous women working on environmental issues”.

⁶⁹ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “The objective of the IWBN is to bring the issues of indigenous women to the forefront of international discussions while emphasizing the vital role they play in biodiversity conservation. The network facilitates a community of practice relating to the themes of this project- Indigenous Women, Traditional Knowledge, Policy, and Biodiversity Conservation”.
<http://iwbn-rmibn.org/organization-background/#>, consultado el 21.10.2019

⁷⁰ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “For Indigenous Women, biodiversity is the cornerstone of their work, their belief systems and their basic survival. Apart from the ecological services that biodiversity provides, there is the collection and use of natural resources”.

⁷¹ <http://iwbn-rmibn.org/services/iwbn-activities/>, consultado el 23.07.2019

las actividades y creencias. Este planteamiento concuerda con la imagen de la nativa ecológica que depende en su supervivencia de la biodiversidad y gracias a su cercanía e interacción constante con la naturaleza dispone de conocimientos milenarios que han sido transmitidos de generación en generación. Llama la atención que el lenguaje que usa la RMIB en su página corresponde a un lenguaje occidental científico, propio de los espacios internacionales de biodiversidad, que, desde una visión indígena, como plantea Terán (2014), son considerados “técnicos”. En la página de la RMIB internacional, actualizada en el 2021, (ya) no encontramos ninguna referencia a la Madre Tierra, sino se plantea la necesidad de asegurar la participación de las mujeres indígenas en los escenarios ambientales internacionales para “promover el rol vital que tienen las mujeres indígenas en la protección del medio ambiente” (Página web de la IWBN⁷²). Estas afirmaciones nos plantean la pregunta si a lo largo de las dos décadas que lleva trabajando la RMIB, también su lenguaje y sus posicionamientos estratégicos podrían haber cambiado, adaptándose a posibles cambios en los escenarios transnacionales de biodiversidad, o si existen diferencias en el discurso y los pronunciamientos de la RMIB a nivel global y a nivel de la región. En todo caso, habría que revisar otros materiales emitidos por la RMIB antes de llegar a cualquier conclusión.

Como se ha podido mostrar, fue a través de los discursos que vincularon el tema ambiental con los pueblos indígenas, por un lado, y la relación mujer – naturaleza por el otro, que abrieron la puerta para la presencia y la participación de las mujeres indígenas en los escenarios transnacionales que abordan específicamente los asuntos ambientales. Este proceso se ha visto reflejado en convenios y acuerdos internacionales que vinculan los pueblos indígenas con el medio ambiente, naturalizando esta relación en términos del “nativo ecológico” que actualiza de alguna manera el imaginario colonial del “buen salvaje” o “botánico por instinto” como vimos en el tercer capítulo, y lo adapta a los nuevos escenarios ambientales transnacionales. Es importante destacar que los pueblos indígenas participaron activamente en la construcción del discurso del “nativo ecológico” con el fin de plantear el tema de sus derechos relacionados no solamente con el tema de

⁷² Traducción de la autora. Cita original en inglés: “The objective of the IWBN is to bring the issues of indigenous women to the forefront of international discussions while emphasizing the vital role they play in biodiversity conservation. The main goal of the network is promote and ensure the active participation of Indigenous Women in the entire relevant international environmental for and promote the vital role that Indigenous women play in the protection of the environment.” <http://iwbn-rmibn.org/>, consultado el 10.09.2021

los recursos genéticos sino con el tema del acceso a la tierra y control sobre sus territorios. En este contexto se han logrado avances importantes en cuanto a los derechos de los pueblos indígenas en el marco de Naciones Unidas, como, por ejemplo, la UNDRIP. Las mujeres indígenas a su vez aprovecharon el surgimiento del tema del género en la agenda ambiental internacional para reclamar su lugar en los escenarios de participación y posicionarse como las guardianas y transmisoras de biodiversidad, partiendo de la idea del nativo ecológico, pero desde una visión específicamente femenina: la *nativa ecológica*.

Como argumenta Ulloa (2007) para el caso del “nativo ecológico”, estos discursos tienen efectos contradictorios para los pueblos indígenas y este también es el caso para las mujeres de las RMIB. Como planteé arriba, sugiero que los discursos – en este caso de la nativa ecológica – al mismo tiempo que permite la participación de las mujeres indígenas en los escenarios internacionales de biodiversidad, la limita, ya que los imaginarios e ideas en que se basa tienen relación con historias coloniales (Ulloa, 2004, 2007) como vimos en el tercer capítulo, que además están entrelazadas con el surgimiento de la ciencia moderna que coloca a los pueblos indígenas en el lugar del otro e invisibiliza el aporte de los conocimientos locales. En estas historias coloniales los pueblos indígenas forman parte de la misma naturaleza, e igual que la naturaleza se vuelven objetos de la investigación científica, no *sujetos* que producen conocimientos científicos. Siguiendo estas lógicas, los pueblos – y en este caso las mujeres indígenas – pueden aportar sus conocimientos tradicionales en el marco del imaginario occidental de la “nativa ecológica” que se identifica a través del su atuendo “tradicional” u otros marcadores que resaltan su identidad como indígena. Ir más allá de este estereotipo de la nativa ecológica y lograr el reconocimiento de los conocimientos indígenas como ciencia con su respectiva epistemología y ontología, representa uno de los retos más grandes que enfrenta la RMIB. Sin embargo, las integrantes de la RMIB han sabido aprovechar estos escenarios para plantear una visión propia como mujeres indígenas, desafiando la visión universal moderna, y al mismo tiempo visibilizando sus saberes como mujeres en sus pueblos.

En lo que sigue voy a dedicarme a la conformación, la estructura y el funcionamiento de la RMIB y la RMIB-LAC. Después de presentar los principales temas y las estrategias de la red, voy a abordar los avances e impactos que se han logrado tanto hacia adentro – pensando en la capacidad de participación y negociación de las mujeres tanto en los

escenarios de las comunidades como a nivel transnacional - y hacia fuera, haciendo referencia a la dimensión de la incidencia política. Así mismo voy a referirme a los retos y desafíos que enfrenta la RMIB-LAC en los escenarios transnacionales. Sin embargo, las dificultades y contradicciones que surgen en el marco de la participación a partir de los conocimientos *tradicionales* en escenarios explícitamente *científicos* serán objeto de los dos siguientes capítulos que abordarán también las diferentes propuestas y la experiencia de integrar los conocimientos tradicionales en el marco científico propio del CDB.

5.5. La Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad

Se hace necesario la visibilización del tema de género, fundamentalmente de las mujeres indígenas, señalar que a lo largo de la historia oficial incluso en la historia indígena las mujeres somos invisibles, a pesar del rol trascendental y de aporte de las mujeres en la biodiversidad y de transmisión del conocimiento indígena. (RMIB-LAC, 2014⁷³).

Como indica la cita, sacada de un comunicado del 2014, la RMIB nace de la necesidad de visibilizar a las mujeres indígenas y fortalecer su participación e incidencia en los procesos relacionados con el CDB, partiendo de su papel importante en la conservación de la biodiversidad y la transmisión de conocimientos relaciones. La RMIB se crea en Bratislava, Eslovaquia, durante la COP 4 en 1998, habiendo solo cuatro mujeres indígenas participando: “una por África, una por Asia y dos por LAC. Ante la complejidad de las discusiones y con la finalidad de incluir la voz de las mujeres, se crea la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (RMIB). Posteriormente, la RMIB se expande en África, Ártico, Asia y LAC (RMIB-LAC)” (Terán, 2014, p. 4). Florina López, del pueblo Kuna de Panamá, coordinadora de la RMIB-LAC, co-coordinadora de la RMIB a nivel global y una de sus fundadoras, ubica la conformación de la RMIB en el marco de la creciente participación de los pueblos indígenas en el tema ambiental, rescatando la necesidad que había en ese momento de que también se escuchara a las mujeres, ya que la participación había sido principalmente por parte de los hombres. Ella enmarca la urgencia de participación por parte de las mujeres indígenas en su papel de transmisoras de los

⁷³ <http://reddemujeresindgenas.blogspot.com/2014/06/declaracion-sobre-el-trabajo-del-plan.html>, consultado el 10.09.2021.

conocimientos tradicionales relacionados con la biodiversidad:

[..] Tocando todo lo que es la participación de las mujeres indígenas en los diferentes niveles y procesos desde hace varias décadas pues hemos venido viendo que hay poca participación de las mujeres indígenas, sobre todo cuando se empieza a discutir el Convenio sobre la Diversidad Biológica en donde se habla justamente en su Artículo 8j) sobre el tema del conocimiento tradicional de las comunidades indígenas y locales, y que los Estados se comprometen a que van a promover, van a buscar la forma de que estos conocimientos sean reconocidos, de las mujeres indígenas, sobre todo en las comunidades. *Pues todavía mantenemos estos conocimientos y el papel de la mujer ha sido primordial en toda esta protección en toda esta transmisión de conocimientos de generación en generación.* Entonces cuando a nivel internacional se empieza a discutirlo, se empieza a tocar el tema, pues las mujeres indígenas tuvimos esta necesidad de que se nos escuche como tal, como mujeres indígenas, sobre todo ya sabiendo que desde el 1970, desde el 1960 la participación de los pueblos indígenas se había venido incrementando, pero con una mayor participación de hermanos que de mujeres. En el año 1998, cuando se hace la Cuarta Conferencia de la Diversidad Biológica en Bratislava, había una participación mínima de las mujeres. Por ejemplo, en América Latina éramos como tres mujeres, una de Bolivia que es la hermana Alicia Canaviri; en este momento estaba allí participando una compañera de Guatemala, Lucrecia Pisqui, que también estaba trabajando en un espacio internacional que es la Alianza Mundial de los Bosques Tropicales en ese momento, y era la secretaria técnica, entonces estaba participando como tal y mi persona. Estaba representando en este momento otra organización que es la Asociación Napguama. Entonces allí reunidas compañeras de África, que también eran muy pocas, de Asia, y también con el apoyo decidido de una ONG que en su momento era una ONG holandesa, [..] nos apoyó totalmente desde el inicio de la participación para poder organizar justamente esta red que en su primer momento era una red global, tanto de Asia, de África, nos unimos de ver que había una necesidad de poder empezar a entablar o construir este puente entre las diferentes regiones sobre todo de las mujeres para justamente fortalecer esta participación y que el papel de la mujer fuera visible en todos estos espacios (Entrevista con Florina López, 2015).

La RMIB se crea entonces como puente que une a las mujeres indígenas de África, el Ártico, Asia, América del Norte, Latinoamérica y el Caribe, el Pacífico y Rusia. Como red forma parte del Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad (FIIB), el cual fue reconocido como órgano asesor de la Conferencia de las Partes (COP) del CDB en ese mismo encuentro y que desde entonces ha venido enfocando su trabajo en el artículo 8 (j) que aborda el tema de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas y las comunidades locales. En el marco de su trabajo, la RMIB participa en diferentes espacios que están relacionados con la defensa de los derechos ambientales y los derechos humanos de los pueblos indígenas, como el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU (UNPFII, por sus siglas en inglés), la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), la Convención Marco sobre Cambio Climático (CMNUCC) y la Plataforma Intergubernamental de Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos (IPBES, por sus siglas en inglés) (Página Web de la RMIB-LAC⁷⁴). Existen, además, espacios regionales e internacionales propios de las mujeres indígenas como lo son el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) y el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA) que funcionan como aliados de la RMIB a nivel regional e internacional.

Sin embargo, los encuentros limitados durante las conferencias de las partes del Convenio (COP) resultaron no ser suficientes para consolidar una incidencia eficiente por parte de la RMIB a nivel internacional, por lo cual en el 2007 se tomó la decisión de empezar a fortalecer el cabildeo a nivel regional y se creó la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad de América Latina y el Caribe (RMIB-LAC), como relata Florina López:

En el 2007, cuando vimos que desde el 1998 al 2007 no habíamos tenido mayor avance, sino más bien llegar a un espacio de discusión de las partes y de reunirnos rápidamente, pues no vimos [...] el impacto, no. [...] Era importante hacer cabildeo a nivel de la región también. Entonces ahí tomamos la decisión de reunirnos en el 2007 en Panamá en la comunidad, de mi comunidad sobre todo con representantes de pueblos indígenas de organizaciones indígenas, de mujeres a nivel de América Latina y allí entonces planteamos ya una estructura, planteamos una visión, un objetivo para que la Red empezara a funcionar. Y en esta reunión tomamos

⁷⁴ La página web de la RMIB-LAC ya no está disponible.

decisiones, la coordinación como iba a ser, pues entonces quedó una estructura de que se iba a manejar a través de coordinación general a nivel de América Latina, que en este momento pues se tomó esa decisión y luego que a nivel de cada país se iban a nombrar puntos focales nacionales [...] bueno con eso ya se fortalecía la Red, entonces se hizo algunas comisiones de trabajo como de comunicación que ahora mismo tiene una compañera de Chile, que ella es Aymara de Arica, del norte de Chile, ella es la de comunicación. Se formaron otras comisiones como lo de los proyectos, de dar seguimiento a los trabajos que hacemos, bueno ahí estamos en la estructura y la idea es fortaleciéndolo y en este, bueno como en el 2007 empezamos totalmente una cuestión muy activa de la Red a nivel de la región que hoy día pues otras regiones piensan que debemos también apoyar a otras regiones para fortalecer esta Red. Sin embargo, la Red funciona, pero ya cuando estamos en reuniones globales como Red global funciona, a nivel global lo estamos coordinando una compañera de África que se llama Lucy Mulenkei y mi persona. Cuando nos reunimos en las diferentes COP ya han venido celebrándose desde la cuarta hasta hoy, que en México se va a celebrar la COP 13 pues a nivel global nos reunimos nada más para trabajar en estrategias e incidencia a nivel de estas COP y grupos de trabajo que se realizan antes de las conferencias de las partes (Entrevista con Florina López, 2015).

Como plantea Florina López, mientras que la RMIB a nivel global funciona sobre todo en encuentros puntuales en el marco de las COP donde hay un énfasis en la elaboración de estrategias de incidencia para las reuniones, la RMIB-LAC maneja un enfoque hacia el trabajo con organizaciones de base en los territorios, de fortalecer a las mujeres indígenas jóvenes y de intercambiar experiencias a nivel de la región. La RMIB-LAC tiene su sede en la Ciudad de Panamá y cuenta con dos puntos focales ubicados en Mesoamérica y Suramérica. Aparte de la coordinadora general existen coordinadoras para los diferentes temas relacionados con la biodiversidad como indicadores; educación; cambio climático; Art. 8 (j); Art. 10 (c)⁷⁵, el Plan de Género del CDB y Acceso y Participación en los Beneficios (ABS, por sus siglas en inglés). Desde el 2007 el trabajo

⁷⁵ El Artículo 10. Se refiere a la “Utilización sostenible de los componentes de la diversidad biológica”; el párrafo c) hace referencia a lo siguiente: “Protegerá y alentará la utilización consuetudinaria de los recursos biológicos, de conformidad con las prácticas culturales tradicionales que sean compatibles con las exigencias de la conservación o de la utilización sostenible”; CDB, 1992, p. 8.

de la RMIB-LAC se ha enfocado en organizar capacitaciones, talleres, foros y eventos sobre biodiversidad, cambio climático y derechos de las mujeres y pueblos indígenas (Página Web de la RMIB-LAC). Como plantea Florina López, un gran reto consiste en “bajar la información” a nivel de las organizaciones locales, es decir, brindar información y capacitar a las comunidades sobre las discusiones y decisiones que se toman a nivel internacional en el ámbito de la biodiversidad.

En palabras de la coordinadora, el trabajo de la RMIB-LAC se centra en dos aspectos clave: por un lado, rescatar y promover los conocimientos tradicionales y por el otro, hacer seguimiento a los convenios internacionales:

Somos una red de mujeres indígenas que rescata, promueve, conserva y protege los conocimientos tradicionales y la biodiversidad en Abya Yala, y hace monitoreo y vigilancia de los convenios y políticas que implementan los gobiernos con el fin de garantizar los derechos de los pueblos indígenas en particular de las mujeres indígenas en este proceso (López, s.f.⁷⁶)”.

Estas tareas requieren de trabajo y presencia tanto a nivel de los territorios con las comunidades como a nivel internacional en los espacios de toma de decisión del CDB; implican recuperar y fortalecer el conocimiento y la identidad indígena en los territorios, por un lado, y estudiar y saber manejar también el conocimiento científico especializado que caracteriza el lenguaje en los espacios del CDB; así mismo, implica informar y capacitar a las comunidades en los territorios para evitar la “apropiación indebida” de los conocimientos y recursos en los territorios, y vigilar la aplicación e implementación de los acuerdos a nivel internacional e nacional, incidiendo en las decisiones que afectan los derechos de los pueblos indígenas en sus territorios. En todo esto, las mujeres asumen un papel central. Así resume Florina López la visión de la RMIB-LAC, destacando como misión lo siguiente:

Fortalecer, recuperar y sistematizar los conocimientos indígenas y biodiversidad a través de la participación de las mujeres, promover acciones para evitar la

⁷⁶Presentación Power Point sobre la RMIB-LAC por Florina López, sin fecha. Disponible en: <https://www.portalces.org/biblioteca/distribucion-equitativa-de-costos-beneficios/red-mujeres-indigenas-sobre-biodiversidad>, consultado el 02.09.2019.

apropiación indebida de nuestros recursos, conocimientos y biodiversidad e incidir en las instancias locales, nacionales, regionales e internacionales en las tareas del convenio, para la cual se desarrollaran propuestas y proyectos a través de sus organizaciones miembros, manejando los fondos con transparencia, tomando decisiones en consulta y en consenso (López, s.f.)

En estos procesos de fortalecimiento y recuperación de los conocimientos propios, las organizaciones miembros de la RMIB-LAC asumen un papel central, aportando cada una desde su territorio, experiencia y temas de trabajo, participando en las actividades internacionales relacionados con el tema de biodiversidad y cambio climático y organizando espacios de capacitación e información para las comunidades. En palabras de Clemencia Herrera,

la Red de Mujeres sobre Biodiversidad es un grupo de mujeres indígenas que trabajamos, nos hemos conocido casi toda la vida en los procesos organizativos como mujeres luchadoras en diferentes países, de acuerdo a cada una de sus dinámicas y algún día nos organizamos a nivel internacional para ver, para estar dándoles informes a todas las comunidades indígenas en sus países frente a la situación a nivel internacional [...] desde nuestras organizaciones coordinamos diferentes actividades informativas o hacemos presencia en diferentes actividades a nivel internacional también para enterarnos de lo que está pasando” (Entrevista con Clemencia Herrera, 2014).

En Colombia hay tres organizaciones que forman parte de la RMIB-LAC: La Fuerza Mujeres Wayuu en La Guajira, la organización y casa cultural “Mujer Tejer y Saberes” (MUTESA) liderada por mujeres de la región del Amazonas en Bogotá, así como el Centro Nacional para la Promoción y Defensa de los Derechos Indígenas YANAPANAKUY ubicado en Nariño. Aunque la membresía en la RMIB es a través de una organización, la participación tiende a ser más enfocada en una o varias personas. Las dos primeras organizaciones son mayoritariamente compuestas por mujeres, aunque también cuentan con la participación de hombres en los espacios. Como indican varias de las mujeres entrevistadas de la red, debido al complejo contexto del conflicto armado que ha afectado especialmente los territorios indígenas y afrocolombianos, y que ha implicado priorizar la defensa de la vida y del territorio, ninguna de las organizaciones está dedicada

a trabajar específicamente el tema de la biodiversidad, planteada en términos occidentales; sin embargo, desde una perspectiva integral indígena, la biodiversidad se puede entender como transversal a todo los temas, que están relacionados con el territorio. Esto incluye, por ejemplo, la alimentación y las artesanías en el caso de MUTESA, la defensa del territorio o *Wounmainkat* – la Madre Tierra, frente a la minería como en La Guajira o las iniciativas en Nariño de reconocimiento del territorio, la recuperación de semillas y plantas medicinales, así como de prácticas ancestrales en el marco del sistema productivo de la shagra.

Lo que tienen en común las organizaciones es su fuerte liderazgo femenino y la visibilidad de las mujeres indígenas en su labor de defender la vida, el territorio y los derechos humanos de sus pueblos, y específicamente de las mujeres indígenas. Esto incluye también el reconocimiento y fortalecimiento de las prácticas y los conocimientos tradicionales de las mujeres. Estos procesos han implicado enfrentarse tanto al machismo en las comunidades como las estructuras de discriminación en contextos no indígenas, lo cual también se refleja en las estrategias de trabajo de la RMIB – a nivel local, regional e internacional.

5.6. Estrategias de trabajo de la RMIB-LAC

Como plantea Florina López, el trabajo de la RMIB-LAC se lleva a cabo a diferentes escalas, conectando así diferentes mundos, tejiendo lazos entre el nivel local de las comunidades con los espacios transnacionales. La misión de la red de rescatar y proteger los conocimientos tradicionales, por un lado, y de hacer seguimiento a los acuerdos internacionales para garantizar los derechos de los pueblos indígenas por el otro, implica diferentes estrategias de trabajo en los diferentes niveles. Implica un trabajo de “bajar” la información de los acuerdos internacionales a nivel de las organizaciones de base, hacer un trabajo de concientización acerca de la importancia de los conocimientos indígenas y desarrollar estrategias para protegerlos desde el nivel del territorio, elaborando protocolos comunitarios. Así mismo implica la incidencia en los espacios transnacionales de biodiversidad, manejar el lenguaje científico, conocer los instrumentos de Naciones Unidas que protegen los derechos de los pueblos y las mujeres indígenas y saber plantear propuestas desde una mirada indígena, que al mismo tiempo sean entendibles para los tomadores de decisión que parten de una visión occidental de la biodiversidad.

Sin embargo, se trata no solamente de una lucha hacia fuera para proteger los conocimientos propios y los derechos asociados a estos; también se trata de una lucha hacia adentro, como plantea Evelin Acosta, de reclamar el derecho a la participación desde la mirada de las mujeres y de reivindicar su rol como guardianas y transmisoras de los conocimientos ancestrales. Esto aplica tanto para el nivel local de los territorios como para la incidencia a nivel internacional, donde las mujeres de la RMIB-LAC en muchos espacios ya son reconocidas por su experticia en el tema de la biodiversidad; no obstante, también en los escenarios compartidos como el FIIB, “no se ha superado la pelea por el micrófono” (Terán, 2019). Al mismo tiempo, el rescate y el fortalecimiento de los conocimientos tradicionales requiere de un trabajo en conjunto con los compañeros indígenas hombres, no solamente a nivel local, sino también regional e internacional, rescatando el significado de la biodiversidad desde una visión indígena y trabajando alrededor de una propuesta de Ciencia Indígena que está a la altura de la Ciencia Occidental.

Teniendo en cuenta estos aspectos, las estrategias de trabajo que ha desarrollado la RMIB durante las últimas dos décadas, se pueden dividir según los dos enfoques que tiene la red: por un lado, el fortalecimiento de lo propio, lo cual incluye sobre todo los conocimientos tradicionales, pero abarca también aspectos de la cultura e identidad en general. Por otro lado, está el seguimiento de los convenios relacionados con la biodiversidad y temas afines, donde la RMIB está incidiendo para vigilar la implementación de los acuerdos y exigir el cumplimiento de sus derechos como mujeres y pueblos indígenas. Pensando en la “doble lucha” de las mujeres, dentro de cada categoría se pueden identificar estrategias con una intencionalidad “hacia dentro” y otras “hacia fuera”. Para visualizar mejor las estrategias de trabajo de la RMIB, también se pueden localizar los diferentes niveles en donde se aplican: local – en el territorio, con las comunidades; regional – a nivel de América Latina y el Caribe, promovido por la RMIB-LAC; e internacional, en los espacios transnacionales, a través de la RMIB.

Antes de mirar las estrategias que corresponden a cada escala, vale la pena detenernos en una estrategia que resulta ser transversal para el trabajo de la RMIB-LAC, que es el enfoque de género, pensando en la necesidad de que también haya hombres participando en las actividades realizadas por la red. Florina López explica en qué consiste este enfoque y porqué es necesario:

Y una de las estrategias que para la Red ha sido importante es si anteriormente las capacitaciones o los talleres eran dirigidos a mujeres nada más, hoy día ya la Red, tomando el enfoque de género, incluye a hombres. Bueno, hay veinte mujeres y pues cinco son hombres de esos veinte, entonces ir involucrando para que, porque muchas veces los hombres dicen: pero ¿qué hacen las mujeres juntas, hablando? ¿qué hacen? Que están perdiendo el tiempo, entonces [...] ya es con una mentalidad quizás diferente, incluirlos para que se den cuenta de qué hablan las mujeres, cuáles son sus necesidades, cuáles son sus prioridades, cuáles son sus particularidades y que desde ahí lo entiendan. Y creo que ha habido avances en ese sentido también, y ese es una de las [prioridades] de la Red, abrir estos espacios, que estén hombres y mujeres hablando del tema que muchas veces, [...] porque ellos dicen, [...] género eso es el tema de mujeres y decirles no, género no es tema de mujeres, es de hombres y mujeres. Entonces la idea ha sido cambiando un poco esa mentalidad, esa práctica ha ido cambiando un poco la mentalidad de los chicos, sobre todo, y en este sentido la práctica la hemos ido llevando a diferentes espacios y es una de las prioridades de la Red de incluir el enfoque de género en todos sus trabajos. Y justamente ahora con el taller que hicimos en Guatemala, del intercambio de experiencias, invitamos a hombres también para que vean como trabajan las mujeres con uña, entonces que vean que no están perdiendo el tiempo porque una de ellas decía, “mi esposo se enoja porque dice que no gano nada acá y que estoy perdiendo el tiempo trabajando en esto si nadie me está pagando por eso”. Los hombres veían que ellas están luchando por mantener un conocimiento, por mantener la identidad de un pueblo, y a lo mejor no están cobrando con dinero, pero pienso que en un momento dado se les está reconociendo en otros aspectos y claro es importante y hoy día la necesidad económica no hay que obviarlo, entonces y ver como en el futuro, se van a ir recompensando estas cuestiones. Entonces para la Red en su estrategia de trabajo ha sido eso, la capacitación, la incidencia política, las técnicas de incidencia política para las mujeres y sobre todo el enfoque de género. Entonces en eso estamos trabajando ahora (Entrevista con Florina López, 2015).

Como indica la cita de Florina, el enfoque de género aplicado por la RMIB-LAC apunta a la transformación de las relaciones de género, invitando a los hombres de participar en las actividades “de las mujeres” para entender y apreciar el trabajo que están llevando a

cabo en sus organizaciones y de esta manera abrir un dialogo para reconocer la importancia del papel que tienen las mujeres – en relación con la biodiversidad, pero también más allá de esta. Ahora sí, miremos los diferentes niveles con sus respectivas estrategias que incluyen, como propone Florina López, “la capacitación, la incidencia política, las técnicas de incidencia para las mujeres”, y como ya vimos, el enfoque de género.

5.6.1. Nivel local

Podríamos decir que todo nace en y vuelve al nivel local: aquí es donde se generan, cuidan y transmiten los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad, inseparables del territorio y los “recursos genéticos” que, junto a muchos otros elementos, forman parte de un todo que es integral, como vimos en el capítulo 4. Así mismo es en el territorio, donde se sienten los impactos de las decisiones que se toman a nivel internacional y que luego se implementan a través de leyes nacionales o directamente a través de la presencia de empresas farmacéuticas u otras empresas multinacionales. Al mismo tiempo, en la gran mayoría de las comunidades se desconocen – o se desconocían hasta hace poco – la existencia del CDB y sus disposiciones conexas, pero, sobre todo, las implicaciones que eso podía llegar a tener a nivel local. En las entrevistas, varias de las integrantes de la RMIB se mostraron especialmente preocupadas por la salida indebida de los conocimientos acerca de plantas medicinales, pero también de diseños propios de cada cultura y terminan siendo apropiados y patentados por personas no indígenas. Clemencia Herrera por ejemplo hace referencia a los diseños que están siendo plagiados por empresas o diseñadores:

Nuestros diseños los están llevando mucha gente, muchos empresarios, o sea todos los diseños, casi todos estos diseños que nosotros estamos haciendo, son propios de los tejidos propiamente de nosotros. Pero como usted lo ve, eso está en casi todas las partes del mundo con los diseñadores de moda y todo eso, diseñadores industriales y todo. Pero en sí en el fondo eso tiene una razón de ser que nosotros somos los que damos la iniciativa por ejemplo este diseño. Por más que esté este material, este diseño es único y exclusivamente de una niña que lo hace acá, o sea nadie más está haciendo el rostro del tigre en este material en ninguna parte y esto después lo pueden explotar, sin tener en cuenta quien fue el autor del diseño en el

fondo. [...] Por ejemplo, estas mujeres hacen parte del grupo que trabajan con reciclaje, pero con el diseño propio que es el diseño amazónico, pero en un momento dado eso aparece en diferentes partes sin dueño, como si no tuvieran dueño ni el valor cultural y lo vuelven netamente objeto de venta, objeto económico. (Entrevista con Clemencia Herrera, 2014).

La cita de Clemencia da cuenta de la relación espiritual de un diseño con el territorio y la cultura, que se refleja en “la razón de ser” de este diseño que tiene un/a “dueño/a” o “autor/a”. Al ser apropiado por otras personas, se pierde no solamente el valor cultural y espiritual, sino también sucede un cambio a un valor económico que responde a una lógica occidental de propiedad individual que puede ser vendida. Lo mismo pasa en el caso de los patentes que menciona Edith Bastidas:

Tristemente hay muchos procesos de investigación que sería pues ya desapropiación del conocimiento y siguen trabajando aquí en patentes. Y esto es de mucha preocupación porque como digo, las organizaciones con toda razón están ocupadas en lo más urgente que sería la defensa de la vida y del territorio, pero mientras tanto pues hay acceso al conocimiento, acceso a la diversidad de los resguardos y los conocimientos indígenas y pues prácticamente sin control, creo que ha sido muy difícil el control de la salida del conocimiento y pues esos procesos siguen avanzando. Hay patentes ya en este momento, sabemos sobre conocimiento indígena, creo que es bien conocido el caso de la ayahuasca (Entrevista con Edith Bastidas, 2015).

Tanto en el ejemplo que comparte Clemencia Herrera como en el de Edith Bastidas se trata de procesos de desapropiación de conocimiento indígena, sea a través de investigaciones o patentes, que en ambos casos son difíciles de controlar mientras no haya herramientas para reglamentar el acceso a estos conocimientos. Sin embargo, para poder construir estas herramientas – como lo son por ejemplo los protocolos comunitarios bioculturales – es importante conocer los acuerdos y convenios sobre biodiversidad y conocimiento tradicional a nivel internacional, así como los instrumentos internacionales que reconocen y protegen los derechos colectivos de los pueblos indígenas. En respuesta a esa situación, en el marco de un Memorando de Entendimiento (MOU) que la RMIB-LAC firmó en abril del 2009 con la Secretaría del CDB, se organizaron varios talleres

regionales y subregionales de capacitación en América Latina y el Caribe, que tenían como objeto el texto del CDB, temas relacionados al Artículo 8j), protección del Conocimiento Tradicional (CT), Acceso a los Recursos Genéticos y Participación Justa y Equitativa en los Beneficios que se deriven de su utilización (ABS), así como la implementación del Protocolo de Nagoya. En estos talleres que se realizaron entre el 2009 y el 2013 y que contaron con el apoyo financiero de los gobiernos de España y Japón, participaron de acuerdo con el enfoque de género, 80% mujeres y 20% hombres de pueblos indígenas y comunidades locales del continente (Entrevista con Yolanda Terán, 2018).

En estos talleres que fueron organizados por la RMIB-LAC participaron tanto organizaciones de la misma Red como otras organizaciones con la idea de que estas luego replicaran esta información en las comunidades a nivel local, para lo cual también se elaboraron materiales de capacitación. Como cuenta Edith Bastidas, el trabajo de capacitación no se reduce a las actividades de la Red, sino que las mismas organizaciones miembros se encargan de capacitar a líderes y líderesas y de difundir la información en el tema de biodiversidad a nivel local:

Como Red pues hemos hecho específicamente el taller que hicimos para mujeres acá [en Colombia]. Adicionalmente se han hecho otros trabajos que, aunque no son digamos en la estructura de la Red, nosotras somos en todos nuestros trabajos como parte de la Red, entonces informamos a las compañeras, bueno, he hecho esto. Hicimos también otra serie de capacitaciones acá en el país con diferentes dirigentes y personas como para involucrarlas más en este trabajo de diversidad biológica. Ahí igual, se les presentaron unos materiales de capacitación que elaboramos con el apoyo de la Cooperación Española, [...] a través de Almáciga que es una organización solidaria de España, entonces a través de ellos, pues se tuvo una financiación en conjunto con CECOIN para hacer unos materiales, y esos materiales fueron importantes porque no solamente se distribuyeron en Colombia sino en otras partes también, pues ya a la fecha tienen que estar desactualizados porque han sucedido cosas nuevas después de eso en los escenarios del convenio de la diversidad pero fueron importantes entonces; con base en esos materiales se hizo capacitación en el país a diferentes dirigentes, investigadores en este tema de diversidad biológica (Entrevista con Edith Bastidas, 2015).

Es en este sentido que podemos entender el ejercicio de “bajar la información” que se negocia a nivel internacional al nivel de las comunidades. Sin embargo, “bajar la información” no solamente implica hablar de los temas en los términos occidentales, sino también traducirlos al contexto local y de entenderlos desde las realidades propias de los territorios. Así lo plantea Evelin Acosta para el contexto de La Guajira, donde la Fuerza de Mujeres Wayuu ha venido adelantando un trabajo de capacitación y talleres amplio que involucra los distintos temas que impactan el territorio:

Desde la Fuerza Mujeres Wayuu la idea es un proceso de formación en el tema de biodiversidad, pero eso no quiere decir que nosotros nos enmarquemos solamente en ese tema. ¿Qué es lo que hacemos? Empezamos a involucrar y relacionar en el tema de incidencia en qué estamos y qué es lo que se está debatiendo a nivel internacional que nos va a impactar en nosotros, entonces eso es lo que comenzamos nosotros a relacionar. Con el Ministerio de Medio Ambiente estábamos incidiendo un poco participando en el tema de política pública de conocimiento tradicional asociado a la biodiversidad, quedó un proceso de construcción, hubo un compromiso de poder socializar eso y concertarlo para ver si estaban de acuerdo con la política pública de la propuesta que había quedado. [...] Y otro tema pues, se analiza desde otro tema [de] Naciones Unidas, pero todo se relaciona, es el tema de REDD [...] hemos estado socializando el tema, pero en este tema por ejemplo el estado colombiano es el que en este momento le está como metiendo más interés por todo lo que involucra, pero se está trabajando más por ejemplo con los amazónicos.

Pero igual nosotros hemos venido [trabajando] en el tema de los talleres en algunos que dimos en un principio, salió también el tema de desarrollo limpio, de por qué un parque eólico aquí, qué es lo que implica el bono de carbono, cosas así, como parte también del trabajo de la Red. Tratamos de involucrar todo a pesar que biodiversidad tiene su propio convenio, que el cambio climático tiene su propio convenio, aunque tenga [el nombre de] la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad, no quiere decir que el apellido biodiversidad nos limite a nosotros a involucrar otros temas [...] de Naciones Unidas [...] porque nosotros siempre hemos tenido la postura de todo lo que impacte a la Madre Tierra que es una sola, que involucra no solo el tema de territorios y tierra como tal, sino también el agua, nosotros tenemos que incidir (Entrevista con Evelin Acosta, 2015).

El relato de Evelin da cuenta de cómo mirar los temas desde el contexto del territorio implica también plantearlos con las comunidades desde una mirada propia que tiene en cuenta la forma de entender los diferentes temas desde los impactos que tienen en la Madre Tierra. Este ejercicio también comprende abordar la biodiversidad desde una perspectiva indígena, hacer una traducción del término como se maneja en el marco de Naciones Unidas a las realidades o mundos locales, relacionándola con el territorio, donde, como dice Evelin Acosta, empieza a cobrar sentido para las comunidades:

Nosotros hemos hecho formación, pero no solamente del tema de biodiversidad, sino que involucramos todas las temáticas que van impactando la Madre Tierra. Y comenzamos a hablar de talleres de biodiversidad, hemos hablado del tema de biodiversidad, de REDD, de mecanismo de desarrollo limpio, como se relaciona eso con el cambio climático, todo esto. La minería, la minería y el cambio climático, o sea tratamos de involucrar todo y de contar lo que estaba pasando. [...] La experiencia que se tuvo en Bogotá era un poco, [...] aprovechar esos recursos de apoyo de cooperación y poder tener un abre boca con las otras mujeres. Pero creo que nos toca fortalecer no solamente la Fuerza Mujeres Wayuu, sino a todas las organizaciones indígenas en América Latina y el Caribe de seguir formando a las comunidades en el tema de biodiversidad porque muchas veces ni siquiera al interior de los pueblos indígenas de las comunidades de los pueblos indígenas ni siquiera saben que es biodiversidad. *Y no lo saben porque no lo conocen como lo vende occidente, lo conocen de otra forma.* Ya cuando tu comienzas a decir es que biodiversidad allá los occidentales entre comillas están diciendo que la biodiversidad es esto, entonces ahí es cuando comienzan a relacionarse con el territorio, y ahí es donde se comienza a entender qué es biodiversidad, cómo están viendo biodiversidad, yo creo que hay que seguirlo fortaleciendo, es necesario seguirlo fortaleciendo (Entrevista con Evelin Acosta, 2015).

Relacionado con el ejercicio de entender la biodiversidad desde una mirada propia está entonces el reto de proteger los conocimientos propios que se asocian a esta diversidad. Esto cobra especial importancia en el proceso de implementación del Protocolo de Nagoya sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Participación Justa y Equitativa en los Beneficios que se deriven de su Utilización (ABS) que fue adoptado en la COP 10 y el cual regula, como indica su nombre, el acceso a los recursos genéticos, la participación

justa y equitativa de los beneficios de su uso, así como el cumplimiento del consentimiento fundamentado previo (CFP) y las condiciones mutuamente acordadas (CMA) (Terán, 2014). Unas herramientas importantes para proteger los conocimientos propios en el marco de este proceso constituyen los protocolos comunitarios bioculturales, que definen las reglas sobre el acceso a los conocimientos según las normas consuetudinarias de cada pueblo, como afirma Terán:

Los protocolos que se construyen colectivamente dan la pauta, condiciones y aspiraciones de los Pueblos Indígenas frente a los casos de investigación, negociación o uso indebido de nuestros recursos y/o CT; dependiendo del caso, se entregarían algunos puntos del protocolo a las autoridades competentes. En el tema del ABS los protocolos comunitarios determinan: quién es el dueño del recurso genético y del CT asociado; cómo obtener el CFP y las CMA; cómo se debería hacer el acceso, y cómo sería el reparto de beneficios (Terán, 2014, p. 14).

La RMIB-LAC que ha participado de manera activa en el proceso de construcción del Protocolo de Nagoya está comprometida con incentivar y acompañar la construcción de los protocolos comunitarios a nivel de las comunidades, como en este caso en Panamá:

Por ejemplo, a nivel de Panamá estamos trabajando sobre un protocolo comunitario biocultural y eso fue originado, por la Red de Mujeres y esto ha quedado acá a nivel de Panamá, a nivel de la Comarca Guna Yala. [...] Se ha terminado el protocolo y la idea es que acá el pueblo kuna lo tome como suyo y que no lo vea que este es de una organización que lo hizo y es de ellos, no. Sino que sientan que es suyo y que lo van a utilizar. Y ya lo han utilizado ante una empresa que es la *Cocoa Well* que también estaba utilizando la imagen del pueblo kuna en su página web por el tema del cacao, entonces allí nos dimos cuenta. Y allí la del pueblo kuna, el congreso general, tomó notas en el asunto lo llamó a capitular como decimos, le puso una multa y ahora se hizo un convenio que utilizó ese protocolo que todavía no ha sido oficialmente adoptado por el congreso general, pero sin embargo ya lo están como utilizando como referencia. Este es otro de los logros y avances que podemos decir que hemos tenido dentro de este espacio de la Red (Entrevista con Florina López, 2015).

Estos avances en el tema de protección de los conocimientos tradicionales dan cuenta de cómo los procesos de fortalecimiento hacia dentro y el seguimiento de los acuerdos están entrelazados y se refuerzan mutuamente. Según plantea Yolanda Terán en su artículo sobre la participación de la RMIB en el proceso del Protocolo de Nagoya (2014), la construcción de los protocolos comunitarios representa también un reto para retomar la memoria oral de los Pueblos, de fortalecer los sistemas de gobernanza propios, así como las autoridades locales. Así mismo, destaca la necesidad de capacitaciones formales e informales para tener una comprensión plena de los temas relacionados con biodiversidad y ABS, asignándole a la mujer “un papel preponderante en la creación de nuevas capacidades por ser el pilar cultural de los Pueblos y la transmisora de conocimientos, lengua y cultura” (Guamán 2013, citado en Terán, 2014, p. 14).

Para que las mujeres puedan asumir de manera plena este papel, una estrategia clave de la RMIB-LAC consiste en la capacitación de técnicas de negociación para mujeres indígenas, no solamente en el contexto internacional donde se trata de negociar con los tomadores de decisión representantes de los Estados Parte, sino también en el contexto local para hacer cabildeo con las autoridades, desde las lógicas y realidades propias de cada territorio:

Los temas prioritarios que hemos ido viendo a través de nuestra experiencia de trabajo ha sido el fortalecimiento de las técnicas de negociación para mujeres indígenas. Para nosotras es clave no solo para eventos o asuntos internacionales sino a nivel local, a nivel de comunidades. Quizás el término es muy técnico, no, pero cuando uno va es a la realidad de las comunidades, claro, no utilizamos los términos técnicos porque hay que entender que hay que utilizar un lenguaje más sencillo. Pero es importantísimo porque nosotras las mujeres a nivel de nuestras autoridades mismas en las comunidades es importante negociar con ellos, donde la mayoría son hombres, hay que saber negociar con ellos, porque si no, siempre se imponen, no. [...] Entonces la idea es como ir mejorando esta participación de las mujeres, de que sean conscientes que es necesario hacer ese trabajo de cabildeo con nuestras autoridades, entonces como poder a través de estas capacitaciones desde su propia realidad y particularidad decir bueno, podemos utilizar estas estrategias de trabajo en estos espacios para que nuestras voces sean escuchadas y lo hemos conseguido, hemos tenido avances en eso a nivel local sobre todo, por ejemplo en

Guna Yala, no solo la Red de Mujeres, sino otras organizaciones de mujeres que a nivel de Panamá existen, pues hemos hecho un trabajo como de alianzas, hacer capacitaciones en diferentes comunidades para que la participación política de las mujeres cada vez sea más fuerte (Entrevista con Florina López, 2015).

La cita de Florina muestra como algunas de las estrategias de la RMIB-LAC no se aplican en un solo nivel, sino en varios, como, por ejemplo, la capacitación en técnicas de negociación para las mujeres, que resultó de utilidad tanto a nivel internacional como a nivel local. En este mismo sentido, los diferentes niveles se relacionan y se conectan, de la manera que no siempre es posible determinar un solo nivel al cual corresponde una estrategia. Algo parecido ocurre con los enfoques hacia dentro y hacia fuera y las categorías de “fortalecimiento de lo propio” y “seguimiento de los acuerdos”: las estrategias no siempre pueden ser asignadas a una sola categoría, como en el ejemplo de los protocolos comunitarios, los cuales – aunque corresponden al eje del seguimiento de los acuerdos en tanto representan una respuesta a estos – requieren de un fortalecimiento de las estructuras propias.

5.6.2. Nivel regional

Una estrategia importante a nivel regional representa la capacitación en temas relacionados con el CDB, como los talleres ya mencionados que organizó la RMIB-LAC en diferentes países de la región entre 2008 y 2013. Vemos como aquí nuevamente se entrelazan las diferentes escalas: Aunque los talleres se realizaron en el marco regional, la estrategia finalmente iba dirigida al nivel local, donde la capacitación iba a ser replicada en los territorios. Estos talleres se organizaron según las diferentes subregiones: Subregión Cono Sur, con la participación de Argentina, Chile, Paraguay, Panamá y Uruguay; Subregión Mesoamérica con la participación de Costa Rica, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua y Panamá; Región Amazónica con la participación de Brasil, Perú y Venezuela; Subregión Andes con la participación de Bolivia, Colombia, Ecuador, Guatemala y Perú y Subregión Caribe con la participación de Belice, Granada, Guayana, Santa Lucía y Surinam (Terán, 2014). Respecto a estos talleres podríamos decir que el nivel regional representa un espacio mediador que conecta el nivel local con el nivel internacional.

Como se puede ver en la tabla, se realizaron también otros talleres con el objetivo de preparar los encuentros a nivel internacional como la COP 9 en el 2008, la Sexta Reunión del Grupo de Trabajo sobre el Artículo 8j) en el 2009, la COP 10 en el 2010 y la COP 11 en el 2012. En estos talleres participaron representantes de países de todas las subregiones con el fin de preparar y discutir los temas que iban a ser tratados en las COP y los espacios de trabajo relacionados, así como elaborar estrategias y posicionamientos para estos encuentros. Luego también se realizó un taller específicamente sobre el tema de Acceso y Participación en los Beneficios (ABS) en el cual también participaron integrantes de todas las subregiones. En el último taller que se desarrolló en el marco del MOU con la Secretaría del CDB se reunieron representantes de pueblos indígenas y de los Estados de la Cuenca Amazónica.

Otra estrategia que la RMIB-LAC ha venido promoviendo a nivel regional es el intercambio de experiencias de las diferentes organizaciones de mujeres que trabajan con y sobre conocimiento tradicional, precisamente para fortalecer la Red, como cuenta Florina:

Ahora recién en enero hicimos una de las cuestiones que este año pensamos practicar más adelante, el intercambio de experiencias entre organizaciones de mujeres de diferentes países. No hacer ese intercambio con un montón de organizaciones sino específicamente por ejemplo tomamos una organización de El Salvador que es una organización de mujeres que están trabajando sobre la medicina tradicional, o sea, conocimiento tradicional, de utilizar plantas, utilizar pétalos de flores para crear medicamentos para el resfriado, sobre todo, para la tos. Entonces ellas como lo están haciendo de una forma artesanal y cómo están proyectando hacerlo más, cada día más, con mayor técnica, no, y utilizando también el conocimiento occidental, o sea, comparando todo eso. Entonces, juntos invitamos a organizaciones de Guatemala, lo hicimos en Guatemala, donde hay dos organizaciones [...] también las visitamos a su campo de trabajo y que fue muy interesante. Una, están trabajando con 25 mujeres sobre el tema de polinizadores, la conservación de polinizadores sobre el alimento, sobre todo están trabajando con abejas [...], abejas sin aguijón, eso fue lo que dijeron, y ellos las están manteniendo para poder producir la miel. Pero que pasa, cuando producen esta miel y ellos están utilizándolo como medicina, ajá, ellos explicaron de que anteriormente esta miel

que producen ciertas abejas, lo utilizaban para la catarata, que sanaban el mal de la avispa y otro tipo de uso que tenían que ellos lo están retomando nuevamente [...]. Entonces nos llevaron a su campo de trabajo, allí vimos todas las dificultades que enfrentan como organización de mujeres donde no tienen un apoyo a nivel de su país, pero que con lo poquito que han ido logrando, como lo mantienen, y sobre todo la voluntad que tienen de trabajar porque no reciben ninguna remuneración por este trabajo, esa es una de las dificultades.

En el otro lado donde fuimos también allí vimos esas innovaciones que se hacen cada día sobre el tema del conocimiento indígena, como hay innovaciones, por ejemplo, hay un grupo de mujeres y hay una joven bióloga indígena, y ese es otro aspecto de cómo mujeres profesionales indígenas puedan regresar ese conocimiento lo que adquieren a nivel occidental para el beneficio de sus organizaciones a nivel de la comunidad. Porque la bióloga, una mujer muy joven, está trabajando con organizaciones de mujeres indígenas que son mujeres que no han ido a la escuela. Para mí eso fue algo espectacular porque mujeres que no leen, que no escriben, y están trabajando con la bióloga, y la ayudan en la conservación de las semillas de las orquídeas. Están trabajando en conservación de orquídeas, entonces ella con todo el esfuerzo han hecho propuestas, hay una organización que les ayuda, han construido como un laboratorio con todo el equipo [...]. Ellas me han comentado cómo han ido consiguiendo un equipo tras equipo, y antes cómo lo hacían artesanalmente para mantener [...] las semillas de las orquídeas. Porque bueno, nos explicaron la técnica, como hay que tenerlo, la conservación, tener toda la zona donde trabajan allá en el laboratorio, tenerlo esterilizado, con sus batas, señoras mayores, fue algo para mí espectacular y que para mí fue una alegría pues poder saber que hay mujeres que están trabajando para mantener y conservar estos conocimientos, pero al mismo tiempo innovando esas nuevas técnicas.

Entonces ese es el trabajo de la Red, sobre todo, apoyar este tipo de propuestas de trabajo puntuales que están haciendo las mujeres, [...] hacer todo este intercambio, ya lo empezamos con Guatemala este año, pensamos seguir con otros países, dos países por trimestre si es posible, depende también de los recursos, siempre caemos en eso (Entrevista con Florina López, 2015).

Ejercicios como estos no solamente fomentan el intercambio de experiencias y el dialogo alrededor de los conocimientos tradicionales entre las integrantes de la RMIB-LAC, sino

también reivindican la labor de las mujeres en la protección, transmisión, pero también la innovación del conocimiento indígena como muestra el caso que relata Florina López de la joven bióloga que trabaja con mujeres mayores, incorporando conocimientos de la ciencia occidental en la conservación tradicional de las semillas de orquídeas. Así mismo, representan una base de experiencias que puede servir como insumo para el trabajo de la RMIB a nivel internacional y finalmente sin duda también constituye una motivación para seguir trabajando.

Así mismo, han resultado fundamentales las alianzas con otras organizaciones, redes y entidades, tanto indígenas como no indígenas para compartir espacios, temas y declaraciones. Estas alianzas se han desarrollado a nivel regional e internacional, tanto en el ámbito del fortalecimiento de lo propio como en el seguimiento de los acuerdos internacionales. A nivel regional y desde lo indígena y las mujeres se puede nombrar el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA), con el cual se han hecho encuentros y talleres en conjunto:

Hemos podido hacer algunos trabajos juntos igual, el tema del Enlace Continental es un tema muy político de hecho de mujeres indígenas, del tema de salud [...] reproductiva. Entonces ellas [se] han enfocado muchísimo sobre el tema político y en los espacios como en el Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas de Naciones Unidas, nos hemos encontrado muchas veces y hemos podido tener algunas alianzas sobre diferentes temas. Claro, porque para [...] las mujeres indígenas [...] no podemos separar el tema ambiental de los derechos, de la salud reproductiva, todo en algún momento se enlaza, es algo integral, no. Por ejemplo, uno habla de la violación de los derechos de los pueblos indígenas en cuenta a las empresas transnacionales, minería, entonces de alguna manera también hay un impacto negativo en la salud de las mujeres. Entonces por esa razón hemos trabajado en muchos puntos en común (Entrevista con Florina López, 2015).

El relato de Florina muestra una vez más, cómo los temas desde una mirada indígena se entrelazan y no pueden ser separados, como en este caso el impacto de la minería en el tema de salud de las mujeres indígenas. Más allá da cuenta de cómo también los diferentes niveles se entretajan: Aunque el ECMIA es una red que funciona a nivel regional, las alianzas y encuentros se dan en espacios internacionales como lo es el Foro Permanente

sobre Cuestiones Indígenas de la ONU, que se reúne una vez al año durante diez días hábiles. Otra alianza importante a nivel regional y desde lo indígena es el Foro Indígena de Abya Yala, que está conformado por seis redes indígenas de la región, incluyendo la RMIB-LAC, el ECMIA, el Concejo Indígena Centroamericano (CICA), el Concejo Indígena Mesoamericano (CIMA), la Coordinadora de Organizaciones Andinas (CAOI), y la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). Por parte de organizaciones y entidades no indígenas la RMIB-LAC ha recibido apoyo tanto técnico como financiero de UICN-Sur; Conservación Internacional (CI); ONU Mujeres, y “Natural Justice”, así como de otras organizaciones de la Cooperación Internacional como la Fundación Almaciga que ya se mencionó.

Pasando ya a nivel internacional, se suman otros foros y espacios en el marco de los cuales se tejen alianzas y complicidades. Aquí destaca el Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad (FIIB), del cual la RMIB forma parte y con el cual hay un trabajo en conjunto muy marcado en los espacios relacionados con el CDB. Así mismo, la RMIB ha venido tejiendo alianzas con el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI):

Con el Foro Internacional de Mujeres Indígenas igual hemos sido parte de muchos procesos donde nos han invitado, en sus talleres en sus conferencias, en sus foros, para ser expositores, para ser facilitadoras, sobre algunos temas que estamos trabajando y que en algún momento ellas también piensan que es importante tocar en sus foros. Igual hemos estado sobre todo en el Foro Permanente donde es, cada año nos encontramos, entonces cada año estamos tratando de hacer algunas cosas en conjunto, en eventos paralelos que se realizan allí (Entrevista con Florina López, 2015).

Estas alianzas y trabajo en conjunto con otras redes indígenas y – específicamente de mujeres indígenas han sido importantes para la incidencia de la RMIB-LAC. Sin duda no es casual que la RMIB – después de experiencias como la Conferencia de Beijing este priorizando el trabajo conjunto con otras redes de mujeres indígenas con las que comparten unas necesidades y una visión específica desde lo indígena. Sin embargo, no solamente a nivel regional donde han recibido el apoyo de entidades y organizaciones no indígenas – tanto desde temas de género como ambientales – sino también a nivel internacional han venido tejiendo alianzas con mujeres no indígenas, lo cual ha implicado

luchas, negociaciones para que se reconocieran las “particularidades” de las indígenas, y en base a eso construir un “caminar juntas”:

Eso es lo que siempre hemos planteado y creo que con eso hemos avanzado, no solo entre nosotras sino también con otras mujeres no indígenas, hemos tenido que luchar, hemos tenido que sentar a negociar con ellas, claro, entendiendo que también tienen sus particularidades, pues nunca van a entender la realidad de una mujer indígena, mientras que no seas indígena nunca lo vas a entender, la puedes tener solidaridad, pero no entenderle el cien por ciento, no. Entonces sobre esta base, marchar juntas, no, decir, mira, por ejemplo, en el tema del cambio climático allí hemos tenido que negociar con mujeres no indígenas que tienen mayor incidencia que nosotras porque somos muy pocas, entender, decir mira las mujeres indígenas necesitamos también se tome en cuenta nuestras particularidades (Entrevista con Florina López, 2015).

Al abordar las estrategias que la RMIB-LAC está aplicando a nivel regional, podemos entender cómo este espacio resulta importante tanto para fortalecer el nivel local, a través de las capacitaciones y el trabajo con las comunidades en el territorio, como el nivel internacional – para preparar los temas, la incidencia y las estrategias que se van a aplicar en los espacios relacionados con los convenios. Como veremos en el siguiente apartado, la participación y la incidencia a nivel internacional requieren de las habilidades de “ser el puente”, de conocer los temas relacionados con la biodiversidad en términos occidentales y también saber comunicar la visión propia indígena a los tomadores y tomadoras de decisión. Esto implica capacitarse como RMIB, no solamente en los temas ambientales, sino también en los instrumentos internacionales que garantizan los derechos indígenas, establecer el dialogo con los participantes no indígenas, construir alianzas y participar en los diferentes espacios, como las COP y el Foro Permanente, entre otros.

5.6.3. Nivel internacional

Para la RMIB los principales escenarios de incidencia a nivel internacional son las Conferencias de las Partes (COP), que en el caso del CDB se han venido realizando cada dos años. Aparte de los escenarios oficiales de la COP y sus eventos paralelos, la RMIB

también participa en otros espacios relacionados o no directamente con el tema de biodiversidad. Igual que en el tema de biodiversidad, la incidencia en el tema de cambio climático ha resultado ser de gran importancia para la RMIB, así que sus integrantes también participan cada año en las COP de la Convención Marco sobre Cambio Climático (CMNUCC). Como ya se mencionó, la Red también participa en las reuniones del Foro Permanente, así como en otros espacios de Naciones Unidas que tocan de alguna manera el tema de biodiversidad y/o conocimiento tradicional como la UNESCO, la FAO y UNICEF.

En lo que sigue voy a centrarme sobre todo en los escenarios relacionados con el CDB. En el marco de las COP existen dos niveles de participación: los Grupos de Trabajo que se realizan antes de la Conferencia, como, por ejemplo, sobre el Artículo 8j (GT8j), y la misma Conferencia de las Partes. Según el testimonio de Florina, para los pueblos indígenas que no son parte del Convenio sino participan en calidad de observadores, se facilita la participación en los Grupo de Trabajo – o por lo menos en el GT8j) que está relacionado con conocimiento tradicional, ya que la participación indígena en ese tema se considera clave. Aunque como pueblos indígenas no participan en la toma de decisiones, tanto en la COP como en los grupos de trabajo se suelen hacer solicitudes de insumos, a las cuales la RMIB responde con la presentación de sus resúmenes durante las reuniones. Es en estas ocasiones que se les da la palabra, así como a veces en otros momentos, como plantea Florina López: “En la apertura ya es decisión de ellos si se nos da o no se nos da, tanto en la COP como en los grupos de trabajo, a veces se nos da también la oportunidad de responder a las partes” (Entrevista con Florina López, 2015).

Sin embargo, para que las propuestas de la RMIB sean tenidas cuenta, es necesario que alguna parte apoye la propuesta, de lo contrario, es “como si no nada hubiera pasado”:

Si ninguna parte se expresa [...] y levanta la mano y diga "apoyamos la propuesta de los pueblos indígenas" si ninguno lo hace, la propuesta no se toma en cuenta, o sea hemos hablado, pero como si no nada hubiera pasado. Pero si una parte dice "apoyo" entonces nuestra propuesta entra inmediatamente en el informe oficial dentro del CDB y dentro de la Secretaría y se toma en cuenta. Luego se torna todo un tema de negociación porque al incluirlo, cuando una parte lo apoya, no significa que al final va a quedar. Los pueblos indígenas podemos estar allí presencialmente

escuchando lo que están discutiendo, pero no tenemos voto, a veces lo que hacemos con la incidencia, o el cabildeo, a cabildear con un Estado para que respalde esta propuesta y se mantenga, a veces lo hemos logrado y muchas veces no (Entrevista con Florina López, 2015).

Frente a estas limitaciones en la participación, la RMIB ha venido recurriendo a estrategias de cabildeo, de “coquetearles”, como lo llaman ellas, a los delegados oficiales en los pasillos, llevarles un papel con la propuesta de los pueblos indígenas para que la respalden. Gracias a la incidencia de los pueblos indígenas y de la RMIB, ha habido pequeños avances en términos de cabildeo como, por ejemplo, en los Grupos de Trabajo, como cuenta Edith Bastidas:

En los grupos de trabajo sobre conocimiento tradicional hay ya unos copresidentes, hay un presidente que es el de los gobiernos, y hay un copresidente indígena, entonces eso de los copresidentes ya ha sido un logro. Hay otros escenarios, otros espacios que son los famosos amigos de la presidencia, entonces es como un grupo de incidencia que está reuniéndose con el presidente de los grupos de trabajo y pues planteándole las expectativas de los pueblos indígenas. [...] Por fortuna, en general se logra que una de las mujeres participe, y allá pues dependiendo del tema se selecciona, generalmente pues ha sido nuestra coordinadora que es Florina u otra de las hermanas que en este momento ya están también en altas posiciones, no. Por ejemplo, María Eugenia [Choque] que es de la Red está como miembro del Foro Permanente en este momento, entonces pues todas estas mujeres en determinado momento han hecho parte de estos grupos de contacto o de los amigos de la presidencia, las copresidencias (Entrevista con Edith Bastidas, 2015).

Otras estrategias de incidencia incluyen la redacción de declaraciones – como RMIB o en conjunto con el FIIB, la revisión de documentos y la discusión en línea. Para este ejercicio resulta muy importante no solamente conocer a profundidad los textos de los Convenios y Protocolos, sino también los instrumentos que reconocen los derechos de los pueblos indígenas como el Convenio 169 de la OIT y la UNDRIP – y también las Constituciones Nacionales - para respaldar las declaraciones. Todo esto hace necesario la capacitación de las mujeres indígenas que participan en los espacios del CDB – sobre todo a las que van llegando nuevas – no solamente en los temas del Convenio, sino también en el tema

de técnicas de negociación que vimos antes, incluyendo las particularidades del espacio de Naciones Unidas. En la siguiente cita, Florina López se refiere al momento en que se creó la RMIB, sin embargo, describe muy bien las condiciones y las realidades que viven las mujeres cuando llegan a estos espacios de negociación:

Lo vivimos de que muchas fueron llegando así, pero con una idea totalmente podríamos decir ignorando de cómo era este proceso de dialogo, de negociación, de cabildeo a nivel de las partes, y cómo las mujeres podíamos involucrarnos. Muchas llegaban pensando que venían a taller, a una capacitación cuando para estos espacios no había la oportunidad como para capacitarse con temas que se estaban discutiendo sino era de accionar ya en el tema de negociación. Entonces [...] empezamos a crear esta capacitación dos días antes de que se iniciaran las reuniones oficiales con las partes, pues procuramos que al llegar ellas crear este espacio y decirles pues mire, venimos aquí a un dialogo, a una negociación, con los Estados Parte sobre estos temas y estas son las reglas de las Naciones Unidas. Porque es muy diferente dialogar a nivel de los propios países, sino que estos espacios de las Naciones Unidas pues era un espacio muy complejo donde los pueblos indígenas solo somos observadores, no tenemos voto, no tenemos toma de decisión, nuestro único papel era como poder hacer incidencia en los espacios donde podíamos como pueblos indígenas participar. Entonces la idea era capacitar sobre los temas y que fueran también muy activas en la incidencia (Entrevista con Florina López, 2015).

Actualmente, la RMIB se sigue reuniendo unos días antes de que oficialmente inicia la COP. Las reuniones como RMIB a nivel global, tienen como principal objetivo la elaboración de estrategias de incidencia concretas para la COP, antes de que se reúnen durante dos días con el FIIB. Una de las cosas que rescata Yolanda Terán en su presentación sobre la participación de la RMIB en la COP 14 durante un taller de la RMIB-LAC que se realizó en Panamá en 2019 (Página de Facebook de la RMIB⁷⁷), es la importancia de asistir visiblemente como grupo de indígenas en los diferentes espacios de los Grupos de Trabajo, no solamente en el GT8j), para que la gente diga “allí están los indígenas”. Podemos entender este planteamiento también como una estrategia de estar visiblemente presentes en los espacios. En este sentido, ella hace un llamado a las

⁷⁷ <https://www.facebook.com/biodiversidad.mujeresindigenasrmiplac>, Transmisión en vivo del taller de la RMIB-LAC, 28.07.2019.

compañeras de asistir a los GT, aunque no sepan del tema ni inglés, de ir a escuchar, hacer presencia y pensar el tema desde la propia cosmovisión.

Como ya se abordó, las alianzas con otras redes y organizaciones a nivel internacional han sido un gran apoyo para la RMIB, en especial el FIIB, con el cual se ha hecho un trabajo en conjunto. Así mismo, la Secretaría del CDB ha resultado ser un aliado importante de la RMIB, quien no solamente reconoce y estima el trabajo de sus integrantes, sino también las ha apoyado en términos de recursos en diferentes ocasiones. Otras alianzas toman forma de Convenios con diferentes Universidades a nivel de América Latina y Estados Unidos, que también han resultado una red de apoyo importante. Así mismo, la RMIB-LAC también forma parte del Consorcio Mundial de Universidades sobre biodiversidad e investigación.

Sin embargo, aparte de hacer seguimiento a los acuerdos internacionales, también a nivel internacional ha sido importante no solamente entender el “lenguaje técnico” de los documentos relacionados con el CDB, sino también ponerse de acuerdo entre todos los participantes indígenas a nivel global en qué consiste la biodiversidad para los pueblos indígenas, y así mismo reivindicar el conocimiento indígena también como ciencia, a pesar de que en los escenarios del CDB no fuera visto en esos términos ya que científicamente no ha sido comprobado (Entrevista con Yolanda Terán, 2018). Esta labor no solamente implicó desarrollar talleres para consolidar la propia visión indígena sobre biodiversidad y otros conceptos occidentales, sino también involucrar a otros científicos y establecer un intercambio entre las diferentes miradas. Un primer paso consistía en entender lo que querían decir “los occidentales” con la palabra biodiversidad, ya que este término no existe en las lenguas y mundos indígenas, como vimos en el capítulo 4:

Primero que nada, la palabra biodiversidad no existe en nuestras lenguas, en ninguna, porque hemos hecho un estudio a nivel mundial, no existe. Entonces poco a poco hemos ido primero tratado de entender que quieren los occidentales al decir biodiversidad. Y pues se inventan palabras. Género. Esa palabra no existe en nosotros. Sostenibilidad - ¿qué es eso? – tampoco existe. Pero digamos, en esa dinámica de sobrevivir, y esa dinámica de también ser incluido en las discusiones, nosotros como hombres y como mujeres indígenas también en las reuniones nos sentamos y decimos: “¿qué es eso, exactamente qué quiere decir?”. Entonces por

ejemplo en cuanto a biodiversidad, nosotros llegamos a la conclusión es: Es la vida. ¿Y entonces qué es la vida? La vida es todo, es la madre naturaleza, es todo lo que está en la madre naturaleza [..]. Pero ahora, eso explicarlo y hacerlo sentir, por ejemplo: había un grupo de representantes japoneses que siempre venían donde tres mujeres que somos miembros de la Red de Mujeres Indígenas, y decían: “es que no entendemos, qué es lo que quieren decir ¿por qué el padre sol? ¿por qué la madre agua, por qué tiene que ser una madre?” Y ahí una compañera mía de Bolivia les explicaba hasta el cansancio, y le decían: “sí, muy profundo, muy filosófico, pero no nos han dado nada de la respuesta que estamos esperando” (Entrevista con Yolanda Terán, 2018).

El relato de Yolanda Terán refleja uno de los mayores retos que enfrenta la de la RMIB en los escenarios relacionados con el CDB: entenderse entre las diferentes epistemologías que se encuentran en estos espacios, o más bien, en un primer paso, reconocer la existencia de las diferentes epistemologías y ontologías, para luego empezar a construir puentes entre los diferentes sistemas de conocimiento, sin que los conocimientos indígenas tengan que ser validados por la ciencia occidental. La última anécdota que cuenta de los representantes japoneses resume muy bien la paradoja: las mujeres indígenas contestan a las preguntas de los japoneses, pero las respuestas no responden a las expectativas del pensamiento occidental. Esta paradoja que representa un gran reto para seguir avanzando en la articulación de los diferentes “sistemas de conocimiento”, será retomado y abordado más a profundidad en el siguiente capítulo. Por parte de la RMIB, como cuenta Yolanda Terán, esta situación ha implicado un proceso de revalorización y fortalecimiento del conocimiento indígena para poder trabajar desde una visión propia, y responder desde las diferentes epistemologías resumidas en una “ciencia indígena” los documentos redactados en un lenguaje “científico occidental”:

Porque cuando usted va a esas reuniones tiene que reaccionar al documento, no un discurso de memoria. Entonces empezamos como a educarnos nosotros, entre nosotros. Yo desde el punto de vista académico diciéndoles bueno esto dice así tenemos que hacer, tenemos que hacer una reunión por Skype, tenemos que hacerlo por internet, o tenemos que vernos cara a cara en reuniones, tenemos que discutir los documentos, y ahí es cuando empezamos el movimiento con la Red de Mujeres, a revalorizar y a darle fuerza a nuestro conocimiento y no hablar como

conocimiento cualquiera sino como una ciencia. Y producto de esto es que nosotros hemos empujado todo un proceso a nivel internacional. Me acuerdo de que en el 2012 o 2013 se hizo un taller internacional en una de las islas de Panamá con los compañeros indígenas y allí vinieron muchos científicos del mundo. En este movimiento pues yo fui la primera en utilizar la palabra epistemología y pues mis hermanos y hermanas del mundo, porque son de distintos continentes que vienen a estas reuniones, entendieron el significado de epistemología pues y ahora usted encuentra la epistemología del Perú, la epistemología de la papa, la epistemología de muchas cosas, no. Y estoy muy contenta con eso porque siento que transmití muy bien el mensaje de una manera muy sencilla y que al año siguiente en la reunión ya vimos la epistemología quechua, la epistemología de Colombia, la epistemología de Filipinas, la epistemología de Paraguay, en fin (Entrevista con Yolanda Terán, 2018).

Como vemos, la estrategia de la RMIB se basó por un lado en el fortalecimiento de los conocimientos propios, de reconocerlos en términos de una ciencia que cuenta con diferentes epistemologías; por otro lado, se estableció un dialogo entre científicos/as indígenas y no indígenas, un proceso en el cual todavía queda mucho camino por recorrer. Así mismo, las integrantes de la RMIB han redactado documentos sobre ABS que reflejan la perspectiva indígena sobre el tema y se han desempeñado tanto en la organización como en la participación de diálogos, conferencias, y talleres para reflejar la mirada de los pueblos indígenas y comunidades locales en los diferentes niveles.

5.7. Logros y desafíos en el trabajo de la RMIB

Si miramos el proceso organizativo de las mujeres en el marco de la RMIB, podemos ver que en los 23 años que llevan como red, han logrado movilizar a muchas mujeres, conocimientos, capacitaciones, documentos, declaraciones, talleres y propuestas para visibilizar el rol y la importancia de las mujeres indígenas en la conservación de la biodiversidad y, desde allí, hacer un aporte a las políticas internacionales de biodiversidad. Partiendo de la idea de la “nativa ecológica” han logrado posicionarse como expertas en los escenarios transnacionales de biodiversidad que conocen perfectamente el contexto técnico-científico occidental ambiental y los instrumentos internacionales que respaldan los derechos de los pueblos indígenas en relación con el

CDB y su disposiciones conexas. Como defensoras de los conocimientos tradicionales y de la Madre Tierra, plantean desde una visión propia las visiones y necesidades de las mujeres y pueblos indígenas en relación con sus territorios. Esto ha implicado un proceso de fortalecimiento de los conocimientos propios hacia dentro – y un proceso de incidencia y cabildeo hacia fuera. A continuación, voy a esbozar de manera breve los logros y desafíos de la RMIB, abordándolos, pensando en estas dos dimensiones.

Logros hacia adentro: Los logros de la RMIB se pueden analizar partiendo de los impactos que tuvieron hacia dentro – para las mismas mujeres y las comunidades indígenas - y hacia fuera – en los escenarios transnacionales y como RMIB. Las mujeres entrevistadas coinciden en que la participación en la Red a nivel ha sido una experiencia importante. Aquí se puede resaltar la construcción colectiva entre mujeres de diferentes continentes, donde se tejieron elementos para una identidad compartida entre mujeres indígenas a nivel global. Así mismo, se crearon lazos y complicidades entre las integrantes de la RMIB-LAC como experiencia regional. Con los aportes de cada una desde sus conocimientos y fortalezas se ha venido construyendo una experiencia compartida, la de “estar al lado de otras mujeres guerreras de otros continentes” como lo plantea Evelin Acosta. Ella resalta además las contradicciones de estar en estos espacios, pero también la necesidad de participar, ya que las decisiones que se toman van a afectar de forma directa los territorios y los pueblos indígenas. En este sentido ella plantea que la experiencia ha sido

fundamental, importante en todo sentido. Me gusta el tema de incidencia, el tema de poder estar en el proceso de negociación de tratados, el de conocer otras experiencias, estar al lado de otras mujeres guerreras de otros continentes me parece increíble, el poder allí luchar para que quede algo en el papel que a nosotros nos interesa, es fundamental esa experiencia. Para mí ha sido enriquecedora, a pesar de que a veces sentimientos se contradigan porque te sientes tú que estás negociando tu mamá, pero luego tú lo ves, lo comienzas a enfocar de otro lado, igual tienes que estar aquí porque si no estás, pasan muchas cosas, y [...] hay otra visión de pueblos indígenas que dicen que no hay que estar, porque nosotros no tenemos por qué vender lo de nosotros y que allí es que se está negociando con nosotros. Pues es entendible porque en realidad en parte es eso, pero también, si nosotros no estamos pueden quedar muchas cosas que nos pueden perjudicar. Claro, porque allí negocian

las cosas que al final van a impactar también, van a tener sus impactos en los territorios, por eso es importante estar allí (Entrevista con Evelin Acosta, 2015).

Otro logro en términos de participación política por parte de las mujeres indígenas se puede considerar el “trabajo en doble vía” como lo llama Edith Bastidas. Como hemos visto, la participación política de las mujeres a nivel local, nacional e internacional está interrelacionada. Las mujeres que llegan a los espacios internacionales normalmente ya tienen una trayectoria política a nivel local o nacional. La Red, al mismo tiempo que capacita a las mujeres para la participación en las reuniones internacionales, las capacita para la participación y negociación a nivel de las comunidades, para enfrentar la discriminación y el machismo. La experiencia a nivel internacional, aunque difícil, representa luego una motivación para reforzar los procesos a nivel local; en este sentido se puede entender como un proceso de doble vía donde las experiencias en los diferentes niveles se refuerzan mutuamente. Así describe Edith Bastidas su experiencia como integrante de la Red, resaltando también las dificultades:

Ha sido, primero pues, importante, porque una parte es lo que cada pueblo, cada experiencia, cada persona pueda aportar, [...] lo que puede formarse allá, y de pronto [puede] ayudar en el trabajo interno también. Entonces ha sido como un trabajo en doble vía, o sea con la fortaleza que he tenido a nivel interno, me sirvió pues para tener una posición clara también en el escenario internacional y con los conocimientos que vienen de allá, se sigue fortaleciendo la postura a nivel interno, cierto. Pero lo difícil de este tema es que son pocas personas las que trabajan pues haciendo seguimiento al tema, porque una cosa es participar en una reunión y otra continuar con el seguimiento que a veces no es fácil por diferentes motivos. Entonces pues en los escenarios que yo he estado se ha tratado pues de ser activa, de apoyar en la redacción de los documentos, de las declaraciones, revisar o hacer la relatoría de las reuniones pues siempre como estar, porque me ha preocupado mucho siempre, tal vez también por la formación jurídica, que las cosas tienen que quedar muy claras en el papel. Entonces siempre he sido pues un poco estricta con el tema de las declaraciones, no, de precisar pues las cosas en la mayor medida posible. Y pues las compañeras, por fortuna han reconocido también ese trabajo que se ha hecho, y también abren la posibilidad para que se siga participando en estos espacios (Edith Bastidas, 2015).

La reflexión de Edith Bastidas da cuenta de cómo la experiencia de participación en la Red está atravesada por la formación y los conocimientos de cada una, en el caso de ella, por la formación jurídica. También ilustra cómo cada una aporta desde su experiencia que es también reconocida por las demás.

Alba Alicia Rosero plantea otro punto interesante que se relaciona con la experiencia internacional y cómo esta aporta a un reconocimiento de la importancia de lo propio. Ella me comparte que a pesar de que la participación en estos espacios sea muy limitada, reconoce que le sirvió para darse cuenta de lo importante que tienen los indígenas, específicamente el conocimiento tradicional. En este sentido, lo plantea como una experiencia bonita porque le permitió darse cuenta de lo importante que es luchar y devolverle algo de esta experiencia a la comunidad, al territorio y organizarse como mujeres, que, aunque sea una gota lo que una hace, “el océano está hecho de gotas, y peor es no hacer nada”, me dice (Conversación personal con Alicia Alba Rosero, 2015). Así mismo, aquí se pueden nombrar todos los procesos que buscan el reconocimiento y fortalecimiento de lo propio – específicamente los conocimientos tradicionales – que se llevan a cabo en todos los niveles: a nivel internacional a través de talleres entre diferentes pueblos indígenas; a nivel regional en forma de los intercambios de experiencias que menciona Florina López y también a nivel local en los territorios, donde se busca recuperar y fortalecer saberes y prácticas ancestrales.

Logros hacia fuera: Entre los logros hacia fuera se puede destacar todo el trabajo de hacer presencia, incidencia y cabildeo de la Red que ayudara a que las integrantes de la RMIB fueran reconocidas como expertas en el tema de biodiversidad y género y que se visibilizara el rol de mujeres indígenas en la conservación y manejo de la biodiversidad, con enfoque en los conocimientos que guardan, transmiten e innovan. Otro logro importante es el posicionamiento del tema de la biodiversidad no solamente en relación con género y etnicidad, sino conectándolo con los derechos de los pueblos indígenas consagrados en otros instrumentos y convenios, especialmente en relación con sus territorios. Esto cobra especial importancia pensando en la relación estrecha entre biodiversidad, conocimientos y territorio como se expuso en el capítulo 4.

Desafíos hacia dentro: Entre los desafíos hacia dentro se puede destacar el machismo que aún se impone a una participación equitativa entre hombres y mujeres, tanto a nivel local

– como relatan las diferentes integrantes de la Red – como a nivel regional donde aún – en palabras de Yolanda Terán, “no se supera la pelea por el micrófono”. Aquí los planteamientos de género en términos de una dualidad y complementariedad ancestral están todavía (re)construyéndose y negociándose, por lo cual la RMIB está aplicando su propio “enfoque de género”. Otro reto representa la disponibilidad de tiempo y de recursos de las integrantes. Todas las integrantes tienen un trabajo de cuyos ingresos dependen económicamente, así que el tiempo y trabajo que aportan a la Red son adicionales y no remunerados, lo cual muchas veces representa un gran reto en términos de organización y pocas horas de descanso. El carácter voluntario del trabajo de la Red constituye un desafío en el sentido de que las participantes dependen de recursos o becas de organizaciones e instituciones para poder seguir incidiendo en los espacios transnacionales de biodiversidad.

Desafíos hacia fuera. Entre los desafíos que enfrenta la Red hacia fuera resaltan varios temas, muchos de estos de carácter estructural. En primer lugar, el hecho de que los pueblos indígenas no sean parte del Convenio, sino observadores representa una gran barrera para una participación plena y efectiva ya que no pueden participar en la toma de decisiones. Aparte del lenguaje técnico y científico que se maneja en los escenarios relacionados con el CDB, también el tema del idioma representa un gran reto ya muchas de las mujeres de la Red no hablan inglés, como explica Edith Bastidas:

Para los latinos que no hablamos el inglés, pues yo entiendo la lectura ya que se trata de un tema técnico que ya lo conozco en la conversación es difícil, algunos de estos grupos no tienen interpretación, entonces esas son barreras que se van imponiendo a la participación prácticamente y pues porque algunas, sobre todo esas reuniones pequeñas se llevan prácticamente en inglés, entonces es difícil. Pero incluso en las que hay traducción, en las que el presidente habla castellano, pues a veces no es fácil, porque los grupos son muy reducidos, entonces toca escoger pocas personas, pero pues por fortuna, en general se logra que una de las mujeres participe (Entrevista con Edith Bastidas, 2015).

Como ya se mencionó arriba, la dependencia de la agenda internacional para recibir fondos es otro reto que enfrenta la RMIB como red u organización. El acompañamiento financiero por parte de las instituciones y organizaciones está sujeto a los temas salientes

de la agenda de desarrollo internacional, la cual a su vez se ve condicionada por los convenios y acuerdos a nivel internacional que luego se implementan a nivel nacional de los diferentes países e influyen en las políticas gubernamentales. Esto implica para las mujeres de la RMIB la necesidad de adaptarse a los temas para los cuales hay recursos disponibles, lo cual siempre representa un reto y una limitación para el trabajo (Entrevista con Florina López, 2015).

Para concluir, a pesar de las dificultades que enfrenta, la RMIB representa un espacio de encuentro entre las mujeres donde se comparten, fortalecen y reivindican los conocimientos propios. Entre actos racistas que se siguen presentando en los espacios de participación relacionados con el CDB, y retos de abordar actitudes machistas (Terán, 2019), las mujeres han creado sus estrategias y han fortalecido sus capacidades de incidencia tanto a nivel internacional como nacional y han desarrollado una identidad como mujeres indígenas *transnacional* – en algunos casos - o *regional*, en otros. La RMIB y la RMIB-LAC se caracterizan de cierta manera por ser espacios que se materializa en reuniones presenciales puntuales (en las COP y sus reuniones y eventos, así como talleres regionales), pero que igual se mantienen activos de manera virtual todo el tiempo, nutriéndose desde las acciones, capacitaciones y prácticas ancestrales en los territorios.

5.8. La nativa ecológica entre “mitos de la Madre Tierra” y una política cultural propia

Las barreras que enfrentan las mujeres para una participación plena y efectiva no son menores ya que responden a cuestiones estructurales que son difíciles de resolver. El no reconocimiento de la dimensión ontológica de los conocimientos indígenas y la jerarquía entre los sistemas de conocimiento representan unos retos grandes que además cuentan con un arraigo histórico sobre el cual se construyó la imagen del nativo ecológico que constituye la base para la actual participación de las mujeres indígenas en los escenarios transnacionales de biodiversidad. Esta relación del nativo ecológico con historias coloniales – como vimos en el tercer capítulo – es problemática en cuanto ubica al indígena en una relación armoniosa – hasta romántica – con la naturaleza, lo cual saca las múltiples relaciones que tejen los pueblos indígenas con el mundo no humano de sus contextos – y sus territorios. El nativo ecológico se asemeja al buen salvaje y el salvador iletrado que mantiene una conexión natural casi instintiva con la naturaleza. Por eso

mismo, corre el riesgo de no ser visto como un sujeto de derechos que puede reclamar autodeterminación y autonomía sobre su territorio.

En el caso de la imagen de la nativa ecológica, la relación cercana que se plantea entre las mujeres y la naturaleza resuena con planteamientos ecofeministas, así como discursos sobre mujer, ambiente y desarrollo (WED, por sus siglas en inglés), populares en los años 1990. Los posicionamientos de las integrantes de la RMIB como “hijas de la Madre Tierra” y “guardianas de la biodiversidad”, de las cuales se deduce la necesidad y el deber de conservar la biodiversidad y cuidar la “Madre Tierra”, se pueden entender, por este lado, como respuesta a la “agenda prefabricada” dentro de Naciones Unidas de la cual las mujeres indígenas se apropiaron lo cual les abrió la puerta a la participación e incidencia política en los escenarios ambientales, como se ha desarrollado arriba. Desde esta perspectiva, su posicionamiento como “hijas de la Madre Tierra” – se podría leer como limitante para una participación plena y efectiva en los escenarios políticos internacionales ya que responde a una noción de feminidad esencialista de una mujer cercana a la naturaleza. Sin embargo, esta visión reproduce una vez más el dualismo moderno entre naturaleza y cultura, que, como vimos en el capítulo anterior, en las ontologías y cosmovisiones propias de los pueblos indígenas, no necesariamente existen. Allí, como plantean las mujeres de la RMIB, el género y la biodiversidad se entienden de otra manera, dependiendo del contexto de cada territorio.

En este sentido, las integrantes de la Red en su misión de “ser el puente” se mueven sobre una línea delgada entre ontologías y cosmovisiones propias y discursos impuestos desde afuera, que tienden a asumir una relación mujer – naturaleza inherente o la critican como esencialista. Leach (2003) desarrolla una crítica frente a los “mitos de la Madre Tierra” (earth mother myths), argumentando que los posicionamientos ecofeministas desde los años 1980 tendieron a naturalizar y generalizar la relación mujer-naturaleza, sin tener en cuenta las relaciones materiales de poder, de acceso a la tierra y conocimiento, lo cual más adelante fue abordado por la ecología política feminista (Rocheleau et al., 1995) y el ambientalismo feminista (Agarwal, 1992), entre otros. No quiero ahondar en este debate, sin embargo, me gustaría hacer una reflexión acerca de la utilización del término “mitos de la Madre Tierra” que usa Leach.

Si bien es cierto que desde ciertas perspectivas feministas occidentales (es decir no indígenas) las referencias a la “Madre Tierra” y la relación que plantean las mujeres indígenas alrededor del mundo con esta, se pueden leer como esencialistas, esta mirada

no deja de ser etnocentrista. Desde esta perspectiva, las referencias a la “Madre Tierra” forman parte de un discurso global que naturaliza las relaciones entre mujeres y naturaleza de una manera esencialista; sin embargo, al mismo tiempo los planteamientos de cercanía con la Madre Tierra nacen en los territorios desde la cosmovisión de cada pueblo indígena que se manifiesta en conocimientos y prácticas de cuidado hacia lo no humano. Estas interacciones se dan, como vimos en el capítulo 4, dentro de ontologías relacionales que siguen lógicas distintas en cuanto a las relaciones entre lo humano y lo no humano. Plantear la discusión en términos ontológicos nos permite abordar el tema desde otra perspectiva. Como plantea Ulloa (2016), en contextos indígenas las relaciones de cuidado no se limiten a los humanos:

Los pueblos indígenas mantienen relaciones con lo no-humano, las cuales articulan territorios y prácticas culturales que responden a nociones de naturaleza específicas y localizadas. Las relaciones que se establecen pueden ser de reciprocidad entre lo humano y lo no-humano (este último entendido como una categoría que puede incluir diversos seres como afines), mediadas por el uso, acceso, control, derechos (de todos los seres) y toma de decisiones colectivas o individuales que articulan diversas dimensiones culturales y territoriales. Estos procesos se evidencian en representaciones, clasificaciones y prácticas diferenciadas de acuerdo al género en lugares específicos (Ulloa 2016, p. 129).

Como hemos visto en el capítulo 4, las relaciones de género en los territorios indígenas están entrelazadas con las ontologías de cuidado hacia lo no humano. En este sentido la Madre Tierra – igual que el territorio -, se vuelve una entidad sensible que forma parte de las redes de cuidado entre lo humano y lo no humano y depende del cuidado de los humanos (Werner, 2023). Las diferentes cosmovisiones dan cuenta de responsabilidades de cuidado diferenciadas por género hacia lo no humano. En este contexto, basado en una continuidad femenina que une a las mujeres con la tierra, la relación que mantienen las mujeres con la naturaleza es considerada de carácter especial. Es también en este contexto que las mujeres indígenas se posicionan como hijas de la Madre Tierra ya que dependen directamente de ella, no solamente en términos de recursos, sino también de forma espiritual (Véase la entrevista con Evelin Acosta, 2015).

Leonor Zalabata, lideresa del pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada de Colombia que ha participado en diferentes escenarios de participación de la ONU – entre estos el CDB – y actualmente se empeña como embajadora de Colombia ante la ONU, habla de la relación

de los pueblos indígenas y especialmente de las mujeres con la naturaleza y el territorio que es la base de todo:

La relación de los pueblos con la Naturaleza desde el contexto indígena y, en especial, de las mujeres indígenas en los territorios ocupados desde la creación del mundo, ha generado las costumbres propias y hace parte de las prácticas espirituales para el reconocimiento de la MADRE TIERRA [mayúscula en el texto original]. Cada uno de los componentes de la naturaleza cumple una misión y una función y el ciclo biológico de las personas, de las mujeres, de los hombres, de los niños y niñas, determinan la permanencia de los principios necesarios para cuidar la tierra y la vida de la humanidad (Zalabata, 2012, p. 5).

En la cita de Zalabata, la Madre Tierra aparece como parte integral de la vida de los pueblos, y específicamente, las mujeres indígenas. Las relaciones entre la naturaleza y las personas son de reciprocidad, donde sus componentes cumplen una función en la vida humana y estas reconocen la centralidad de cuidarla ya que la vida de la humanidad depende de ella. En las propuestas políticas de los pueblos indígenas, la Madre Tierra, el territorio y lo no humano en general, aparecen como centrales en tanto se consideran seres vivos que cuentan con agencia y por lo tanto son también actores sociales. En palabras de Ulloa (2016):

La política cultural, territorial y ambiental indígena considera a los territorios-naturalezas como centrales en sus propuestas políticas. En los procesos actuales de globalización de la naturaleza que han implicado apropiaciones y mercantilización tanto del territorio como de la naturaleza, las propuestas indígenas plantean que se reconozcan otras visiones, por ejemplo, territorios-naturalezas como seres vivos. Estos procesos conllevan una política local que implica ver el territorio como un proceso de relación cultural y política, en el cual éste es un ser vivo con capacidad de acción, es un actor social. (Ulloa 2016, p. 128).

En este sentido Ulloa plantea que es importante “repensar las relaciones humano y no-humano” (Ulloa 2016, p. 129) y así mismo, la noción de cuidado. Esto a la vez tiene implicaciones para la forma en la que entendemos la relación entre “género y ambiente” en contextos indígenas, donde las responsabilidades de cuidado se configuran no solamente según el género sino también en relación con lo no humano y de acuerdo con la cosmovisión de cada pueblo. Reconocer la existencia de múltiples mundos y ontologías

pasa también por repensar nuestra visión del género, entendiendo que se trata de un concepto que no existe en contextos indígenas, como afirma la RMIB (véase capítulo 2). Las relaciones de género se entienden más bien en términos de “roles” de mujeres y de hombres que se configuran según las cosmovisiones y abarcan también las relaciones con lo no humano.

La nativa ecológica representa en este sentido una imagen colonizada igual que la del nativo ecológico ya que permite la proyección de una determinada visión de género sobre las relaciones que mantienen las mujeres indígenas con lo no humano. Esta visión invisibiliza las relaciones de cuidado en los territorios donde se entretajan las relaciones de género con las relaciones con lo no humano, siguiendo lógicas propias y principios de lo “femenino” y lo “masculino” en cada cosmovisión. Por el otro lado, los posicionamientos de las integrantes de la RMIB como hijas de la Madre Tierra en tanto responden a cosmovisiones propias, también sirven para empoderar a las mujeres en sus roles, para que se reconozca su importancia al interior de los pueblos. Así mismo, fue un tema alrededor del cual las mujeres pertenecientes a los pueblos indígenas del mundo se pudieran encontrar y construir una identidad compartida como portadoras de conocimientos tradicionales sobre biodiversidad o la vida, como la llamarían ellas.

En los siguientes dos capítulos se abordará con más detalle el tema de los conocimientos indígenas y locales dentro del marco del CDB y la plataforma científica IPBES y las propuestas para tender puentes entre los diferentes sistemas de conocimiento. Partiendo de la Evaluación Nacional de Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos se hará un análisis de los factores estructurales que impiden una participación plena y efectiva de los pueblos indígenas en estos escenarios. Así mismo, se presentarán algunos elementos para tener en cuenta para la construcción de propuestas que buscan tender puentes entre la ciencia occidental y los conocimientos indígenas y locales.

Capítulo 6. Más allá de la Gran División: Los conocimientos indígenas y locales y la ciencia occidental

6.1. Introducción: La herencia colonial de la Ciencia Moderna

Entonces coincidentalmente yo empecé a colaborar con la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad para América Latina y el Caribe, ellas me invitaron a hacer parte de esta red y empecé a acompañarlas en diferentes reuniones pero yo *me daba cuenta que siempre se miraba al conocimiento indígena bueno, como algo que bueno que está ahí, no ha sido comprobado científicamente*, por lo tanto no es ciencia, y siempre dar la misma lucha, todos los años era la misma lucha y la otra cosa es que yo me di cuenta que los documentos que manejaban en esas reuniones eran demasiado técnicos y la mayoría de ellos eran en inglés [...]. Entonces empezamos como a educarnos nosotros, entre nosotros. Yo desde el punto de vista académico diciéndoles bueno esto dice así [...] tenemos que hacer una reunión por Skype, tenemos que hacerlo por internet, o tenemos que vernos cara a cara en reuniones, tenemos que discutir los documentos, y ahí es cuando empezamos el movimiento con la Red de Mujeres a *revalorizar y a darle fuerza a nuestro conocimiento y no hablar como conocimiento cualquiera sino como una ciencia*. (Entrevista con Yolanda Terán, 2018).

Como vimos en el capítulo anterior, uno de los grandes retos que enfrenta la RMIB, es el marco científico occidental – técnico desde una perspectiva indígena – que caracteriza los documentos y espacios relacionados con el CDB, donde los conocimientos indígenas figuran como “conocimientos tradicionales” (aunque se haya cambiado la terminología a conocimientos indígenas y locales) que pueden ser complementarios a la ciencia (IPBES, 2013), pero se les niega ser reconocidos en términos de “Ciencia”, como muestra la cita de Yolanda arriba. Esto tiene implicaciones para la participación de las mujeres de la RMIB en los escenarios relacionados con el CDB y la IPBES y también afecta los derechos de los pueblos indígenas consagrados en la UNDRIP, como la participación plena y efectiva en la toma de decisión relacionados con sus vidas, culturas y sociedades. Como plantean Mistry y Berardi (2016), aunque en la literatura cada vez se reconoce más la importancia del conocimiento tradicional y de las distintas cosmovisiones en la ciencia

y el manejo de los ecosistemas, persiste todavía una tendencia entre la comunidad científica de asimilar el conocimiento ecológico local dentro de las cosmovisiones occidentales de manejo de la naturaleza. Muchas veces se incluyen aquellos elementos del conocimiento indígena que se consideran útiles y son de “fácil acceso” para la ciencia, lo que Berkes (2008) llamaría el conocimiento empírico y local; sin embargo, los elementos de contexto cultural y socioambiental - podríamos llamarlos ontológicos – que acompañan ese conocimiento como vimos en el capítulo 4, muchas veces son excluidos como muestra Agrawal (2002) para el caso de las bases de datos que tienen como objetivo conservar el conocimiento tradicional *ex situ* – fuera de su contexto cultural.

En este sentido, en la propuesta más reciente de articular los diferentes sistemas de conocimientos en el marco de la plataforma IPBES (Hill et al., 2020), las y los autores reconocen que “las iniciativas científicas a veces resultaron en la extracción del conocimiento indígena y local (CIL) de su contexto cultural, en su destilación y sintetización hasta tal punto de socavar su significado original, así como su capacidad persistente para la validación, el cambio y la adaptación⁷⁸”. Esto, así lo reconocen los autores, ha llevado a una desconfianza y una identificación de riesgos por parte de las comunidades frente al robo de conocimiento – mencionado en el capítulo anterior – la falta de un reparto apropiado de los beneficios y el aumento de desigualdades de poder (Hill et al., 2020, p. 10). Así mismo, al final del texto que aborda los pasos a seguir y los retos para articular los diferentes sistemas de conocimientos con los pueblos indígenas y comunidades locales como “socios clave”, las y los autores afirman que “las asimetrías de poder permanecen en el corazón de muchos de los retos relacionados al trabajar con los sistemas de conocimiento locales e indígenas y científicos”⁷⁹ (Hill et al., 2020, p. 16). Aunque en las propuestas para la articulación de los diferentes sistemas de conocimiento en el marco de IPBES se reconocen las brechas de poder, poco se profundiza en los orígenes de estas desigualdades; ¿de qué tipo de asimetrías estamos hablando entonces?

A pesar de los reiterados intentos de tender puentes entre los diferentes sistemas de conocimiento, hasta el momento no se ha encontrado una manera de abordarlos en igualdad de condiciones; aunque se reconoce el aporte de los conocimientos indígenas y

⁷⁸ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Scientific initiatives have at times resulted in ILK being removed from its cultural context, distilled and synthesized to the extent that undermines its original meaning and on-going capacity for validation, change and adaptation”.

⁷⁹ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Power asymmetries remain at the heart of many of the challenges in working with indigenous, local and scientific knowledge systems”.

locales para lograr sustentabilidad ambiental alrededor del planeta y por tal razón se considera importante incluirlos en las evaluaciones y la formulación de políticas públicas, en últimas la ciencia occidental resulta ser determinante cuando se trata de validar cualquier conocimiento que no tenga origen en la ciencia occidental. Este capítulo busca encontrar respuestas a la pregunta por la persistencia de las desigualdades entre los conocimientos tradicionales (CT) y la Ciencia moderna, ubicando los orígenes de esta relación en el contexto histórico en el cual la ciencia como elemento constitutivo de la modernidad se fue posicionando como la única fuente de conocimiento válida que se fue imponiendo a los otros conocimientos, propios de las poblaciones colonizadas. Se parte de la idea que, para poder articular los diferentes sistemas de conocimiento, es necesario llegar al origen de la jerarquía entre la ciencia y los conocimientos tradicionales e identificar el modelo epistémico occidental sobre el cual se fundó la primera, entendiendo que cada conocimiento proviene de un tiempo y lugar histórico y una realidad e historia específicas (Kilomba, 2016).

Como se abordó en el tercer capítulo, con la expansión imperial europea la ciencia moderna se va constituyendo e imponiendo como el sistema de conocimiento universal en contraste con los conocimientos indígenas que se consideraban una experiencia instintiva por parte de los pueblos indígenas y comunidades locales con un alcance puramente local. Sin embargo, esto no solamente implicó una marginalización del conocimiento indígena como tal, sino también una separación del conocimiento “empírico” del contexto y de las prácticas asociadas que los españoles consideraban diabólicas, lo cual llevó a una persecución, pero sobre todo a largo plazo, una invisibilización de las ontologías indígenas de las cuales hacían parte los conocimientos. Considero fundamental tener presente el arraigo histórico de la separación del conocimiento “empírico” de la ontología ya que esta idea se ha mantenido hasta hoy y sigue invisibilizando las ontologías no occidentales que forman parte de los conocimientos indígenas y locales.

Después de ubicar los orígenes de la jerarquía entre la ciencia occidental y los demás sistemas de conocimiento en las dos grandes divisiones de la modernidad (Latour, 2007) que ya se abordó en el capítulo 3 en el marco de la red de biodiversidad, se analiza cómo estas dos divisiones siguen invisibilizando otras ontologías asociadas a los conocimientos indígenas y locales. Luego se da paso a una caracterización de los conocimientos tradicionales o indígenas y locales, partiendo de un ejemplo de debate reciente que se dio

en Colombia a principios del año 2020, cuando la recién designada ministra de Ciencia afrodescendiente Mabel Torres afirmó su afinidad con los conocimientos tradicionales. Este caso sirve para ilustrar cómo se articulan las categorías “local” y “universal” de los diferentes sistemas de conocimiento con las categorías de “raza” y género y cómo esto influye en la credibilidad del conocimiento, quién lo puede producir y en qué espacios.

Después de discutir el caso de Mabel Torres como un reflejo de cómo se entienden los diferentes sistemas de conocimiento en relación con los sujetos y los espacios que los producen, se presentan las diferentes definiciones con que el conocimiento indígena ha sido abordado en la literatura y en relación con la ciencia occidental – desde términos binarios hasta resaltando las similitudes entre los sistemas de conocimiento. Como lo han mostrado varios autores, es imposible mantener una división estricta entre los diferentes sistemas de conocimiento ya que muchas de las características que se le adscriben al conocimiento tradicional son igualmente aplicables a la ciencia occidental. Sin embargo, como se mostrará, son estas características que se siguen asociando con el conocimiento tradicional las que siguen manteniendo las grandes divisiones (entre cultura y naturaleza y entre ciencia y no ciencia) sobre las cuales se sostiene la jerarquía entre los diferentes sistemas de conocimiento. El último subcapítulo analiza el lugar que ocupa la figura del nativo ecológico en estas divisiones y cómo se relaciona este lugar con las características asociadas históricamente al conocimiento tradicional. Para cerrar el capítulo se abordan las definiciones de conocimiento tradicional en los documentos relacionados con IPBES, para luego en el siguiente capítulo pasar a las propuestas concretas de la plataforma para “tender puentes” entre los diferentes sistemas de conocimiento.

Para empezar, me parece importante plantear que las desigualdades entre conocimientos tradicionales y los conocimientos científicos persisten porque esta jerarquía entre las diferentes formas de conocimiento está inscrita en el fundamento de la *modernidad*⁸⁰, la cual tiene una estrecha relación con el colonialismo y la categorización de las poblaciones según sus capacidades de razonamiento, es decir, de producir conocimiento válido.

⁸⁰ Parto aquí de la idea de Latour que la modernidad – en todas sus múltiples definiciones y conceptualizaciones, siempre revela una ruptura en el transcurso del tiempo; lo “moderno”, como lo indica Latour, se usa para referirse a un nuevo régimen, una aceleración o revolución en el tiempo que contrasta siempre un pasado arcaico y estable. Además, esta ruptura implica que haya ganadores y perdedores, los Modernos y los Antiguos. Como lo han planteado desde el Grupo Modernidad/ Colonialidad (Polo y Gómez 2019) la historia de la modernidad o del sistema-mundo moderno como lo llama Wallerstein, nace con la narrativa del “descubrimiento” del continente americano; para América Latina la modernidad siempre ha implicado una colonialidad, aunque existan múltiples modernidades.

Siguiendo a Latour (2007), podemos decir que existen dos grandes divisiones que caracterizan la modernidad: una primera entre cultura y naturaleza y luego una segunda que se deriva de la primera, entre las poblaciones que saben distinguir entre naturaleza y cultura (los modernos) y las que no saben hacer esa distinción (los no modernos). La ciencia, capaz de representar las cosas o la naturaleza fuera de un contexto cultural, solamente les pertenece a los primeros ya que la primera división es la condición previa para la segunda. Como plantea Ingold (2000), es la capacidad para razonar que encuentra su máxima expresión en la ciencia moderna occidental, la que diferencia la humanidad de la naturaleza, y a la vez la distingue de otras formas de conocer que permanecen confinadas a las limitaciones de sus culturas. En este sentido el autor identifica dos dicotomías sobre las cuales se erige la perspectiva de la razón soberana: la primera, entre la humanidad y la naturaleza, y la segunda, entre la modernidad y la tradición (Ingold, 2002, p.15).

La relación entre la ciencia occidental y los *otros* conocimientos sigue siendo marcada no solamente por las dicotomías modernas sino también por la jerarquía que estas implican. Aun en la actualidad los conocimientos tradicionales se suelen abordar enfatizando sus diferencias respecto a la ciencia, cuando varios autores se han dedicado a deconstruir las supuestas diferencias, haciendo énfasis en los elementos que tienen en común (Agrawal 1995a, 1995b; Valladares y Olivé, 2015; Turnbull 1997, 2007). Aunque los documentos publicados más recientemente en el marco de IPBES dan cuenta de un esfuerzo por un análisis diferenciado del CT, siguen siendo común las referencias a características que se encuentran en oposición al conocimiento científico. Mientras que algunas caracterizaciones del conocimiento tradicional resaltan las dicotomías con el conocimiento científico (Banuri y Apffel-Marglin, 1993), en las publicaciones más recientes relacionadas con la plataforma IPBES, el conocimiento científico permanece como un referente invisible. En este sentido, la caracterización del conocimiento indígena como local, integrado y ligado a un territorio, así como el énfasis en las prácticas y creencias que lo acompañan (IPBES, 2017), pareciera una simple descripción de un sistema de conocimiento como cualquier otro.

Sin embargo, cuando miramos el contexto histórico en el cuál la ciencia se constituyó como la única forma de conocer válida, como ya se abordó en el capítulo 3, estas características del conocimiento tradicional lo colocan en una situación de desventaja

frente a la ciencia occidental. Esto se relaciona con la posición del sujeto frente al objeto a conocer como sugiere Philip (1995, 1999). Aunque ese pensamiento ya se venía “cocinando” hace varios siglos, fue Descartes quién, en el siglo XVII, planteó con su “Discurso del Método” la base para el paradigma epistémico que hasta hoy sigue caracterizando la producción de conocimiento occidental, como muestra Castro-Gómez (2007). Descartes afirma que “la certeza del conocimiento solo es posible en la medida en que se produce una distancia entre el sujeto conocedor y el objeto conocido; entre mayor sea la distancia del sujeto frente al objeto, mejor será la objetividad” (citado en Castro-Gómez, 2007, p. 82). Los sentidos y toda experiencia corporal constituían para Descartes un “obstáculo epistémico” ya que la certeza del conocimiento se obtenía de un ámbito incorpóreo, “incontaminado por lo empírico”: “el pensamiento, en opinión de Descartes, es un ámbito meta-empírico que funciona con un modelo que nada tiene que ver con la sabiduría práctica y cotidiana de los hombres” (Castro-Gómez, 2007, p. 82). Castro-Gómez denomina a este modelo epistémico en el cual el sujeto conocedor observa el mundo desde la distancia de una plataforma, “inobservada de observación”, “la hybris del punto cero” ya que igual que Dios, la ciencia moderna se sitúa fuera del mundo, pero a diferencia de Dios, no logra tener una visión orgánica del mundo, sino solo una mirada analítica (Castro-Gómez, 2007, p. 83).

Frente a un observador que está situado fuera del mundo – en el punto cero – cuya capacidad de producir un conocimiento verdadero aumenta con la distancia que tiene frente al objeto a conocer, los saberes “locales” arraigados en el territorio y las prácticas, necesariamente resultan poco “científicos”. Aunque la idea del observador ubicado fuera del mundo y lejos de las prácticas humanas que gracias a la distancia es capaz de analizar el mundo “como realmente es” tiene su origen en el siglo XVII, todavía sigue vigente en las ciencias actuales – tanto en las ciencias naturales como las ciencias humanas como muestra Ingold (2002). En su libro “La percepción del ambiente”, el autor ilustra la relación entre los conocimientos tradicionales y la ciencia partiendo del análisis de una práctica de caza por parte de los indígenas Cree norteamericanos, yuxtaponiendo la perspectiva de los biólogos de vida silvestre, la de los indígenas y la de los antropólogos. Más que la práctica en sí se enfoca en la explicación del comportamiento de un reno en una situación de caza: cuando este siente al cazador cerca, sigue un instinto de quedarse parado y quieto durante unos segundos, lo cual facilita al cazador disparar y matarlo. El autor luego contrasta las perspectivas de análisis de los tres actores: Mientras que el

biólogo explica el comportamiento del reno relacionándolo con el reflejo de huir de un lobo – ya que después de esta pausa el reno tiene probabilidades de ganarle la carrera a este último – los indígenas entienden ese momento como un acto de entrega o sacrificio por parte del animal. Los antropólogos, contrario a los biólogos, no juzgan esta explicación como una creencia o historia difícil de creer, sino la entienden como una expresión de la cosmovisión Cree, es decir, la explican desde el contexto cultural, en el cual existe una comunicación entre humanos y animales.

Sin embargo, como argumenta Ingold, la perspectiva de los biólogos y de los antropólogos, aunque parezcan incompatibles, se complementan perfectamente y revelan un punto de observación común que es el de no pertenecer o estar desligado del medio que se está observando y analizando: el biólogo, gracias a su capacidad de separar la naturaleza de la cultura, no forma parte de ella y por eso la puede representar *tal y como es*. Al antropólogo no le interesa el comportamiento del reno; a él le interesa entender la explicación de los Cree como una expresión de las múltiples perspectivas culturales sobre el mundo. Ahora bien, aunque para el antropólogo la explicación de los Cree es completamente válida, también se encuentra desligado de este contexto: para poder hacer esta observación tiene que estar fuera de la cultura, como indica Ingold:

Las dos afirmaciones se basan en una doble desvinculación del observador respecto al mundo. La primera establece una división entre la humanidad y la naturaleza; la segunda erige una división dentro de la humanidad, entre las personas nativas o “indígenas” que viven “en culturas” y las personas occidentales ilustradas que no viven “en cultura”. Así mismo, las dos afirmaciones están aseguradas por un compromiso que yace en el fundamento del pensamiento y ciencia de Occidente, y que de hecho es su característica más marcada. Este es el compromiso hacia la preeminencia de la razón abstracta o universal. Dado que es gracias a esta capacidad para razonar que la humanidad, de acuerdo con este discurso occidental, se diferencia de la naturaleza, se sigue que es en base al desarrollo máximo de esta capacidad que la ciencia moderna se distingue de las prácticas de conocimiento de las gentes de ‘otras culturas’, cuyo pensamiento, se supone, permanece atado a las limitaciones y convenciones de la tradición. De hecho, la perspectiva soberana de la razón abstracta se erige sobre la intersección de dos dicotomías: entre la

humanidad y la naturaleza, y entre la modernidad y la tradición⁸¹ (2000, p. 15).

En el análisis que hace el autor de las aproximaciones científicas de los biólogos y los antropólogos nos volvemos a encontrar con el observador ubicado “fuera de los hechos”, armado con la razón universal que le da permiso para tratar los mundos de las personas de otras culturas como construcciones alternas o cosmovisiones, que se superponen sobre la “realidad real” de la naturaleza. Desde esta perspectiva, como plantea Ingold, la antropología se ocupa del estudio comparativo de cosmovisiones culturales, mientras que la ciencia (natural) investiga el funcionamiento de la naturaleza. Opuesta a la explicación científica a la cual se le atribuye una observación desinteresada y un análisis racional, la explicación indígena se relega al ámbito de la experiencia subjetiva en medio de creencias (Ingold, 2002). Vemos entonces cómo el observador no necesariamente se encuentra en la plataforma fuera del mundo donde lo situaba Descartes, pero sí, como indica Ingold, fuera del ambiente en el cual se encuentra el objeto a investigar – sea esto la naturaleza en el caso de los biólogos (la primera división) o la cultura que el antropólogo es capaz de entender ya que él se encuentra fuera de cualquier cultura. Este es el telón de fondo sobre cual se siguen reproduciendo las dicotomías entre la ciencia – como universal, regida por la razón, objetiva – y los conocimientos tradicionales como arraigados en el territorio, las prácticas y “creencias” (subjetivas).

Aunque la caracterización de los diferentes sistemas de conocimiento en estos términos binarios estrictos se ha venido modificando y ampliando en las definiciones más recientes, todavía destacan ciertas características que, cuando se leen en contraste con la ciencia, revelan la jerarquía entre las formas de conocer que se basa en las ideas modernas de conocimiento. Aquí también entran en juego los imaginarios relacionados con la figura del nativo ecológico o la nativa ecológica que tiene su origen en historias coloniales

⁸¹ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Both claims are founded upon a double disengagement of the observer from the world. The first sets up a division between humanity and nature; the second establishes a division, within humanity, between “native” or „indigenous people” who live in cultures, and enlightened Westerners, who do not. Both claims, too, are underwritten by a commitment that lies at the heart of Western thought and science, to the extent of being its defining feature. This is the commitment to the ascendancy of abstract or universal reason. If it is by the capacity to reason that humanity, in this Western discourse, is distinguished from nature, then it is by the fullest development of this capacity that modern science distinguishes itself from the knowledge practices of people in ‘other cultures’ whose thought is supposed to remain somewhat bound by the constraints and conventions of tradition. In effect, the sovereign perspective of abstract reason is a product of the compounding of two dichotomies: between humanity and nature, and between modernity and tradition”.

relacionadas con el “buen salvaje”, el “botánico por instinto” o el “salvador iletrado” que era visto como parte de la misma naturaleza. La actualización de estos imaginarios en la figura del nativo ecológico como el sujeto portador del conocimiento ancestral, refuerza la noción de lo “tradicional” en los conocimientos indígenas, la cual obstaculiza su reconocimiento en términos iguales con la ciencia occidental mientras se mantenga la idea de las dicotomías local:universal, objetivo:subjetivo e integrado:desligado, que colocan a la ciencia occidental por encima de los conocimientos tradicionales.

Si el objetivo es buscar una propuesta para articular los conocimientos científicos occidentales y los conocimientos indígenas en igualdad de condiciones, es necesario cuestionar la jerarquía que se ha venido manteniendo entre las diferentes formas de conocer basándose en las dicotomías establecidas entre lo “tradicional” y lo “moderno”, y bajar el observador-investigador del “punto cero”. Esto implica también un cambio de perspectiva, reconociendo la multiplicidad de mundos u ontologías y con ellas, la multiplicidad de formas de conocer.

Aunque la historia se ha venido contando desde la perspectiva occidental, recientemente, como indica Harding (2019), han estado emergiendo otras historias en la filosofía de la ciencia que resulta urgente escuchar. De cada versión de la historia contada desde “Occidente”, existe también una – o más bien múltiples perspectivas desde lo no-occidental, en el caso de la “Conquista” y el colonialismo español, las perspectivas indígenas. Acercarnos a estas otras historias y cambiar de perspectiva nos ayudará a “provincializar”⁸² la ciencia occidental moderna y reconocerla como *un modo de conocer más entre otros igualmente válidos*. Quisiera citar el ejemplo que plantea Viveiros de Castro respecto a la controversia de Valladolid que se da en 1550 y 1551 en el “Nuevo Mundo”, en la cual se iba a determinar si los indígenas tenían alma, lo que los iba a hacer dignos de la salvación (citado en Latour, 2004). Mientras que esta historia se suele contar desde la perspectiva occidental, hay otra que revela los procedimientos de los indígenas para verificar si los españoles tenían cuerpos, apoyándose en métodos igualmente científicos, como indica Latour:

⁸² Retomo la idea de “provincializar” de Dipesh Chakrabarty, historiador bengalí e integrante del Grupo de Estudios Subalternos quien propone el término de “provincializar Europa” en el sentido de desnaturalizar las narrativas eurocentradas y “desplazar a Europa del centro de la imaginación histórica, epistémica y política” (Restrepo 2016, p.64).

El experimento de los Amerindios fue tan científico como el de los Europeos. Los prisioneros conquistadores fueron usados como conejillos de Indias y sumergidos en el agua para ver, primero, si se ahogaban, y segundo, si su carne eventualmente se iba a pudrir. Este experimento fue tan crucial para los Amerindios como la disputa de Valladolid para los Ibéricos. Si los conquistadores se ahogaban y pudrían, entonces la cuestión estaba resuelta: tenían cuerpos. Pero si no se ahogaban y pudrían, entonces los conquistadores tenían que ser simplemente entidades espirituales, tal vez similares a los chamanes. Como Claude Lévi-Strauss resumió, algo irónico, los dos experimentos, el de los españoles versus el de los amerindios: “los blancos estaban invocando las ciencias sociales mientras que los Indígenas tenían más confianza en las [ciencias] naturales (Latour, 2004, p. 452).⁸³

Este experimento puede pasar como pura anécdota, si nos quedamos con una perspectiva “etnocentrista” como la llama Latour. Si, en cambio, nos preguntamos por el porqué del procedimiento de los indígenas se nos puede abrir todo un universo, un cosmos, donde las cosas funcionan de una manera distinta que en el mundo occidental (que, por cierto, tampoco se pueden reducir a uno solo). Descubriríamos que para los indígenas que se encontraron con los invasores todos los seres tienen alma, que es igual para todas las entidades. Lo que las diferencia es el cuerpo que les da una perspectiva propia: Comparten la misma *cultura* más no la misma *naturaleza* (Latour, 2004). Sin embargo, para los españoles, los protagonistas de la controversia de Valladolid, no existía esa otra perspectiva, como sugiere Latour: asumían como una ley universal que todo el mundo tenía un cuerpo, pero no necesariamente un alma. No se consideraba la posibilidad de que existieran otros mundos, donde todos los seres tienen alma, pero no necesariamente un cuerpo.

Esto nos lleva de vuelta al debate sobre las características de los diferentes sistemas de conocimiento que se ha venido dando en el marco del CDB y la plataforma IPBES: igual

⁸³ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “The Amerindians’ experiment was as scientific as the Europeans’. Conquistador prisoners were taken as guinea pigs and immersed in water to see, first, if they drowned and, second, if their flesh would eventually rot. This experiment was as crucial for the Amerindians as the Valladolid dispute was for the Iberians. If the conquerors drowned and rotted, then the question was settled; they had bodies. But if they did not drown and rot, then the conquerors had to be purely spiritual entities, perhaps similar to shamans. As Claude Lévi-Strauss summarized, somewhat ironically, the two experiments, the Spaniards’ versus the Amerindians’: ‘the whites were invoking the social sciences while the Indians had more confidence in the natural ones’”.

que en la Controversia de Valladolid, aquí también se suele pasar precisamente por encima la posibilidad de existencia de otros mundos u ontologías⁸⁴. Esta negación o falta de consideración de otras realidades tiene que ver con lo que plantea Ingold en relación con la ciencia occidental: la presunción que existe una realidad allí afuera que se puede conocer siguiendo los pasos del método científico en el caso de los biólogos, o que se puede entender a través de diferentes “lentes” culturales, en el caso de los antropólogos. Los debates acerca de los diferentes sistemas de conocimiento mantienen en su gran mayoría una perspectiva occidental positivista donde, aunque se reconocen las diferencias culturales, no se cuestiona la realidad “allí afuera”, o, dicho de otra forma: se *universaliza* la visión occidental del mundo, sin considerar la posibilidad de que existan otros mundos, como vimos en el capítulo 4 o en el ejemplo de la Controversia de Valladolid.

Cuando hablamos de los conocimientos tradicionales relacionados con la biodiversidad es importante considerar el carácter de la naturaleza que está en juego ya que debemos considerar la posibilidad de que no estemos hablando de la misma cosa – porque puede que un volcán desde otra ontología no sea considerado una estructura geológica por la que emerge el magma, sino – o también – una entidad sintiente con agencia propia a la cual hay que tratar con respeto. Si bien en las propuestas de articular los diferentes sistemas de conocimiento de IPBES se ha abierto la posibilidad de hablar de la “Madre Tierra”, de “sistemas de vida”, de “regalos de la naturaleza” (IPBES, 2013), el simple renombramiento de los términos no capta la diferencia *ontológica* – más bien la asimila: no es lo mismo hablar de biodiversidad y los servicios ecosistémicos que entender la Madre Tierra como un organismo vivo que se puede enfermar cuando no se cuida. Se requiere cambiar de perspectiva y no simplemente renombrar lo que ya creemos conocer desde una perspectiva occidental. Quiero apoyarme aquí en el concepto propuesto por Eduardo Viveiros de Castro (2004) del *multinaturalismo* (Perspectival Multinaturalism) que además constituye una base importante para el desarrollo teórico de las propuestas de la ontología política. Viveiros de Castro muestra para el caso de la filosofía de los Pueblos Indígenas de la región de la Amazonía no solamente cómo lo humano y lo no humano interactúan y por lo tanto no aplica la separación rígida de cultura y naturaleza – sino

⁸⁴ Cada vez hay más artículos que insisten en incluir también la dimensión ontológica y epistemológica del conocimiento, sin embargo, esto no implica que se vea reflejado en los escenarios y documentos oficiales de IPBES, como veremos más adelante en el capítulo 7 en el estudio de caso de la Evaluación Nacional de Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos en Colombia.

también cómo esta interacción está determinada por la concepción de este mundo.

Contrario a la ontología occidental que, con base en la teoría de la evolución, supone que todos los humanos fuimos alguna vez animales, en el mundo amazónico la condición de la que parten y comparten todos, es la humana. Esto, como plantea Viveiros de Castro, tiene implicaciones importantes para el mundo amazónico ya que los animales en el fondo pueden guardar su humanidad, aunque se “vistan” de animales; una condición que es visible solamente para los chamanes. Por otro lado, esto implica que las relaciones que desde una perspectiva occidental se dan entre lo “humano” y lo “no humano”, se vuelven relaciones sociales: las plantas se vuelven familiares de las mujeres que las cuidan – como vimos en el capítulo 4, los animales de caza se pueden percibir por parte de los cazadores como afines, y los chamanes pueden relacionarse con los espíritus de las plantas y los animales como aliados o enemigos. Partiendo de la experiencia de ser o haber sido humano en algún momento, los seres que habitan ese mundo perciben al mundo y a los otros seres según su propio punto de vista, siendo humano, animal, planta o incluso artefacto. Sin embargo, también los seres no humanos perciben sus características y hábitos en términos culturales, es decir, comparten una misma cultura con los humanos: los animales ven su comida en términos de comida humana: así, como explica Viveiros, para el buitre los gusanos en la carne podrida es pescado asado, igual que para el jaguar la sangre es masato. Lo mismo pasa con los atributos corporales – como plumas o garras – que se perciben como decoraciones e instrumentos culturales; de esta misma forma, los animales también asumen su sistema social organizado igual a las instituciones humanas.

La diferencia con nuestras concepciones en Occidente moderno es, una vez más, demasiado obvia. Esta divergencia nos invita a imaginar una ontología que he llamado “*multinaturalista*”, con el fin de resaltar las diferencias con las ontologías “*multiculturalistas*” modernas. Mientras que las últimas están basadas en la unidad de la naturaleza y la multiplicidad de culturas – la primera garantizada por la universalidad objetiva del cuerpo y la sustancia, la segunda generada por la particularidad subjetiva del espíritu y el significado – la concepción Amerindia asume una unidad espiritual y una diversidad corporal. Para ellos, la cultura o el sujeto toma la forma de lo universal, mientras que la naturaleza o el objeto es la

forma que toma lo particular⁸⁵ (Viveiros de Castro, 2004, p. 466).

Esta unidad espiritual se refleja en la condición humana que comparten los seres humanos y no humanos y que no solamente concede un alma a los seres, sino como personas también les confiere una intencionalidad consciente y agencia social, lo cual a su vez define la posición del sujeto: cualquier ser que posee alma, es capaz de tener un “punto de vista” y este punto de vista es el que crea el sujeto – contrario a la epistemología occidental donde el punto de vista crea el objeto. Traigo este ejemplo aquí no solamente para mostrar que no podemos asumir o imponer una visión “occidental” del mundo, sino más que asumir diferentes visiones culturales sobre “el mundo allí afuera”, entender que hay múltiples mundos – o naturalezas – que están en juego. En el ejemplo de Viveiros de Castro, los humanos y los no humanos comparten una misma cultura, aunque “las costumbres culturales” toman diferentes formas o “naturalezas”. Esto, luego también tiene implicaciones para las formas de conocer, como indica el autor para el caso de los chamanes que tienen la capacidad de cruzar las fronteras ontológicas para interactuar con los seres no humanos: contrario a las epistemologías occidentales donde conocer implica *objetivar*, el ejercicio de conocer de los chamanes está guiado por el principio de *personificar* y entender el punto de vista de lo que está por conocer, como explica el autor:

En el último, la categoría del objeto provee el telos: conocer significa objetivar/cosificar - es decir, ser capaz de distinguir entre lo que es inherente al objeto de lo que pertenece al sujeto conocedor y lo que indebidamente (o inevitablemente) ha sido proyectado sobre el objeto. Conocer, entonces significa de-sujetivar, hacer explícito la presencia parcial del sujeto para reducirlo a un mínimo ideal. En la *epistemología objetivista*, los sujetos, igual que los objetos, son vistos como el resultado de un proceso de objetivación. El sujeto se constituye/se reconoce en el objeto que produce, y el sujeto se conoce objetivamente cuando se llega a ver desde afuera como un “algo”. Nuestro juego se llama objetivación; lo que no se objetiviza, permanece irreal y abstracto. La forma del otro es *una cosa*.

⁸⁵ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “The contrast with our conceptions in the modern West is, again, only too clear. Such divergence invites us to imagine an ontology I have called “multinaturalist” so as to set it off from modern “multiculturalist” ontologies. Where the latter are founded on the mutually implied unity of nature and multiplicity of cultures—the former guaranteed by the objective universality of body and substance, the latter generated by the subjective particularity of spirit and meaning—the Amerindian conception presumes a spiritual unity and a corporeal diversity. For them, culture or the subject is the form of the universal, while nature or the object is the form of the particular”.

El chamanismo amerindio está guiado por el ideal opuesto. Conocer significa personificar, asumir el punto de vista de lo que se espera conocer. El conocimiento chamánico apunta a algo que es alguien – otro sujeto. La forma del otro es *la persona*. Lo que estoy definiendo aquí es lo que los antropólogos de antaño solían llamar animismo, una postura que es mucho más que un principio metafísico inactivo, ya que la atribución de almas a animales y otros, así llamados seres naturales, implica una manera específica de relacionarse con ellos. Siendo sujetos conscientes capaces de comunicarse con los humanos, estos seres naturales están plenamente capaces de corresponder a la actitud intencional que asumen los humanos respecto a ellos⁸⁶ (Viveiros de Castro, 2004, p. 468-469).

Este último aspecto que menciona Viveiros de Castro es clave cuando pensamos en propuestas que buscan articular diferentes formas de conocer, o sistemas de conocimiento, ya que en el caso amazónico no estamos tratando con una naturaleza-objeto, sino con sujetos con agencia e intencionalidades propias. Reconocer estas agencias e intereses de parte de seres no humanos – y desde una perspectiva occidental considerados simplemente parte de los ecosistemas que deben ser manejados por los humanos, por cierto, trae implicaciones importantes ya que si hablamos de sujetos con agencia deberían estar incluidos y partícipes en las decisiones relacionadas con los territorios o el manejo de ecosistemas. Volveré a este punto al final del capítulo; sin embargo, será esta diferencia ontológica que por lo general se invisibiliza, el punto de partida y también de referencia para revisar las propuestas existentes hasta el momento.

En el siguiente apartado, voy a dar una discusión de los conceptos y definiciones de cómo

⁸⁶ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “In the latter, the category of the object supplies the telos: to know is to objectify—that is, to be able to distinguish what is inherent to the object from what belongs to the knowing subject and has been unduly (or inevitably) projected into the object. To know, then, is to desubjectify, to make explicit the subject’s partial presence in the object so as to reduce it to an ideal minimum. In objectivist epistemology, subjects as much as objects are seen as the result of a process of objectification. The subject constitutes/recognizes itself in the objects it produces, and the subject knows itself objectively when it comes to see itself from the outside as an “it.” Objectification is the name of our game; what is not objectified remains unreal and abstract. The form of the other is the thing. Amerindian shamanism is guided by the opposite ideal. To know is to personify, to take on the point of view of that which must be known. Shamanic knowledge aims at something that is a someone—another subject. The form of the other is the person. What I am defining here is what anthropologists of yore used to call animism, an attitude that is far more than an idle metaphysical tenet, for the attribution of souls to animals and other so-called natural beings entails a specific way of dealing with them. Being conscious subjects able to communicate with humans, these natural beings are able fully to reciprocate the intentional stance that humans adopt with respect to them”.

se ha venido entendiendo el “conocimiento tradicional” o, más recientemente, el “conocimiento indígena y local”, partiendo de la polémica que se dio en Colombia a principios del año 2020 alrededor de los conocimientos ancestrales y la “Ciencia” para ilustrar cómo la producción de conocimiento está atravesada por categorías como “género” y “raza” lo cual determina también su credibilidad: ¿quién puede producir conocimiento científico, quién no y por qué? ¿Cómo depende la producción de conocimiento de un determinado espacio? ¿Cómo está relacionado el concepto de la ciencia occidental y los conocimientos tradicionales con los sujetos que los producen? ¿Qué implicaciones tiene esto para la figura del “nativo ecológico y su reconocimiento como sujeto que produce conocimiento?

6.2. ¿Qué son los conocimientos tradicionales?

El conocimiento tradicional es la memoria colectiva, pasada, presente y futura de los diferentes pueblos indígenas y de comunidades locales, referente a las relaciones entre las personas, y de ellas con su entorno y sus seres sobrenaturales; dicho conocimiento enseña cómo sembrar, comer y curarse, en una palabra, cómo vivir en comunidad. [...] El conocimiento tradicional de los pueblos indígenas es holístico, colectivo, dinámico y está asociado de manera directa e inseparable con el entorno, en particular con el territorio en que se desarrolla, es decir, con las plantas, animales, dioses y espíritus. Son justamente estos elementos tan propios de la vida indígena, los que hacen difícil el tratamiento del tema de la protección del conocimiento tradicional desde una perspectiva jurídica o científica pues en ellos se utilizan categorías propias de la ciencia, la tecnología y la normatividad no indígena. (Bastidas, 2007, p. 232).

Esta conceptualización del conocimiento tradicional desde la perspectiva de Edith Bastidas del pueblo de los Pastos de Colombia da cuenta de la importancia de estos saberes para el funcionamiento de las sociedades indígenas a través del tiempo, de su arraigo en el territorio, su dimensión espiritual, holística y colectiva y también indica la dificultad de entenderlo desde “categorías de la ciencia, la tecnología y la normatividad no indígena”. Así mismo, la definición que presentan Rodrigo de la Cruz et al. en el documento “Elementos para la protección sui generis de los conocimientos tradicionales colectivos e integrales desde la perspectiva indígena” resalta el carácter relacional y

práctico del conocimiento tradicional, su transmisión de generación en generación de forma oral, así como su arraigo en el territorio. De la Cruz et al. abordan además otro elemento importante que es el patrimonio intelectual colectivo y el tema de los derechos:

Los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales son todos aquellos saberes que poseen los pueblos indígenas sobre las relaciones y prácticas con su entorno y son transmitidos de generación en generación, habitualmente de manera oral. Estos saberes son intangibles e integrales a todos los conocimientos y prácticas ancestrales, por lo que constituyen el patrimonio intelectual colectivo de los pueblos indígenas y hacen parte de los derechos fundamentales (De la Cruz et al. 2005, p. 11).

Existe una amplia literatura sobre los conocimientos tradicionales y también una variedad de conceptos para nombrarlos; en el contexto transnacional relacionado con la biodiversidad se ha optado por hablar de “conocimientos indígenas y locales”, en otros contextos se denominan conocimientos tradicionales ecológicos (TEK, por sus siglas en inglés), enfatizando este aspecto del conocimiento tradicional (Berkes, 2008). Considero importante iniciar la discusión sobre los conocimientos tradicionales con definiciones desde lo indígena ya que resaltan el valor que tienen éstos para el funcionamiento y la pervivencia de los pueblos indígenas y también relacionan el tema de los derechos, en términos de protección, pero también pensando en el derecho al desarrollo propio y la libre determinación, en la cual los conocimientos juegan un rol fundamental. Aunque el término “conocimiento tradicional” presenta problemas en cuanto corre el riesgo de reproducir las dicotomías propias del pensamiento moderno, cabe resaltar que el uso de ese concepto tiene un efecto reivindicador para los pueblos, lo cual se evidenció en la construcción del capítulo sobre conocimientos indígenas y locales en la Evaluación Nacional de Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos en Colombia, a la cual me referiré más adelante.

Pensando entonces en los binarismos establecidos por el pensamiento moderno, hablar de conocimientos *tradicionales* implica que existen otros conocimientos no-tradicionales, es decir contemporáneos/modernos. Si en vez de tradicionales, hablamos de conocimientos indígenas y locales – término adoptado por la plataforma IPBES, esto implica que existen conocimientos no indígenas y no locales, es decir universales. En ambos casos se crean

dicotomías que no solamente se plantean como excluyentes, sino también se establece una jerarquía entre ambos sistemas de conocimiento. Según está lógica, los conocimientos científicos no pueden ser ni tradicionales ni locales, mientras que los conocimientos tradicionales no pueden ser ni universales ni contemporáneos/modernos. Sin embargo, si miramos las definiciones de la “ciencia occidental” y los “sistemas de conocimiento indígenas y locales” en la página de IPBES, vemos como estos adjetivos no son exclusivos o de la ciencia occidental o de los conocimientos tradicionales y que incluso la ciencia pareciera más *tradicional* que los sistemas de conocimiento indígenas y locales:

Ciencia occidental (También llamada ciencia moderna). El conocimiento científico occidental o la ciencia internacional se usa en el contexto del marco conceptual de IPBES como un término amplio para referirse a conocimiento típicamente generado en universidades, institutos de investigación y empresas privadas siguiendo los paradigmas y métodos típicamente asociados con el “método científico” consolidado en la Europa post-renacentista con base en unas raíces más amplias y antiguas. Típicamente se transmite a través de revistas científicas y libros académicos. Algunos de los principios centrales son la independencia del observador, resultados replicables, escepticismo sistemático y metodologías de investigación transparentes, con unidades y categorías estandarizadas⁸⁷ (Página web IPBES).

La definición hace énfasis en la larga tradición del método científico que se remonta incluso a orígenes más antiguas que la época post-renacentista. Sin embargo, según esta definición, la ciencia no solamente cuenta con una larga tradición sino también con un lugar de origen: Europa. Podríamos entonces decir, que el conocimiento científico no solamente es tradicional, ya que cuenta con una larga tradición, sino también es local, arraigado en el contexto local de las redes de la expansión Imperial Europea, como sugieren Latour (1987) y Philip (1995, 1999). La caracterización de los sistemas de

⁸⁷ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Western Science (Also called modern science) Western scientific knowledge or international science is used in the context of the IPBES conceptual framework as a broad term to refer to knowledge typically generated in universities, research institutions and private firms following paradigms and methods typically associated with the ‘scientific method’ consolidated in Post-Renaissance Europe on the basis of wider and more ancient roots. It is typically transmitted through scientific journals and scholarly books. Some of its central tenets are observer independence, replicable findings, systematic scepticism, and transparent research methodologies with standard units and categories”. <https://ipbes.net/glossary/western-science>, consultado el 23.04.2020.

conocimiento indígenas y locales – como si la ciencia occidental no fuera un sistema de conocimiento – en cambio no contiene ninguna referencia a lo tradicional, ni específicamente a lo local. Más bien el énfasis está en las prácticas y las creencias pertenecientes a las relaciones entre seres vivos en las que se basa el conocimiento:

Sistemas de conocimiento indígenas y locales. Los sistemas de conocimiento indígenas y locales son prácticas y creencias relacionados con conocimientos sociales y ecológicos pertenecientes a la relación de seres vivos, incluidas las personas, entre ellos y con su ambiente. Este conocimiento puede proveer información, métodos, teoría y práctica para el manejo sustentable de los ecosistemas⁸⁸ (Pagina web de IPBES).

La referencia a las prácticas y las creencias son muy comunes para caracterizar el conocimiento tradicional; sin embargo, los estudios sociológicos sobre el conocimiento se han ocupado de revelar las prácticas y la cultura que constituyen la ciencia, considerando que lo que hacen los científicos – es decir las prácticas - son igual de importantes que el conocimiento que producen (Pickering, 1992, p. 6). Si consideramos, por ejemplo, el contexto de un laboratorio, compuesto, según Pickering, por la construcción de instrumentos, la planeación, el desarrollo y la interpretación de los experimentos, la elaboración de la teoría, la negociación con los que manejan los laboratorios, las revistas y las agencias financieras, etc. (Pickering, 1992), vemos como la ciencia se constituye en diversas prácticas que además son bastante locales, arraigadas en las relaciones con el ambiente, humano y no humano. Como podemos observar, las caracterizaciones como “tradicionales”, “locales”, “arraigadas en el territorio” y “basado en prácticas” sin duda alguna sirven para caracterizar los conocimientos “tradicionales”, pero no exclusivamente: también aplican para caracterizar la producción de la ciencia occidental. Siendo así, ¿en qué se diferencian los conocimientos tradicionales de los conocimientos “científicos”? Diferentes autores han ofrecido conceptualizaciones del

⁸⁸ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Indigenous and local knowledge systems. Indigenous and local knowledge systems are social and ecological knowledge practices and beliefs pertaining to the relationship of living beings, including people, with one another and with their environments. Such knowledge can provide information, methods, theory and practice for sustainable ecosystem management”.

<https://www.ipbes.net/glossary/indigenous-local-knowledge-systems>, consultado el 23.04.2020.

conocimiento tradicional y algunos han planteado la futilidad de encontrar categorías rígidas para distinguir entre los diferentes conocimientos, cuando también existen elementos que los unen (Agrawal 1995a, 1995b; Olivé y Valladares, 2015; Turnbull 1997, 2007).

A continuación, se presentarán algunas de las propuestas para la caracterización o conceptualización de los conocimientos tradicionales o indígenas. Mi análisis estará centrado en cómo se aborda el conocimiento tradicional en las diferentes conceptualizaciones y qué implicaciones puede tener en términos de reconocimiento y articulación con otros conocimientos, en este caso la ciencia occidental. Siguiendo la idea que el pensamiento dicotómico-jerárquico *universal-objetivo-racional* vs. *local-subjetivo-basado en creencias* de la tradición moderna sobre el cual se basa la hegemonía de la Ciencia occidental, siempre va a colocar el CT en un lugar inferior, se plantea la hipótesis que una aproximación buscando las similitudes entre los dos sistemas de conocimiento – sin desconocer las características propias del conocimiento indígena - va a poder facilitar una articulación en términos más iguales con la ciencia. Haciendo énfasis en las características que comparten los diferentes sistemas de conocimiento puede ser una oportunidad de “bajar” la ciencia de su plataforma colocada fuera del mundo, lejos de las prácticas, la cultura y la sociedad, para entender las formas de conocer como parte de una realidad o un mundo que aplica tanto para los conocimientos tradicionales como para la Ciencia moderna.

6.2.1. El Caso Mabel Torres: la ministra de ciencia y el conocimiento tradicional

Para abordar el tema de los conocimientos tradicionales me gustaría partir de un debate que se generó a partir de un artículo que publicó el diario colombiano El Espectador el 10 de enero de 2020, sobre unas afirmaciones de la recién designada ministra de Ciencia, Tecnología e Innovación Mabel Torres respecto a las propiedades anticancerígenas de una “bebida funcional” hecha a base del hongo *Ganoderma lucidum*, que suministró a pacientes con diferentes tipos de cáncer. En la elaboración de esta bebida, la bióloga se basó en los conocimientos tradicionales que reconocen la efectividad del hongo para el tratamiento del cáncer; sin embargo, estos conocimientos no habían sido comprobados científicamente, y este hecho fue lo que desató una avalancha de críticas en su contra. Me parece que el debate que se dio es un excelente reflejo sobre cómo se perciben los

conocimientos tradicionales en relación con la ciencia en la actualidad. Sin embargo, hay algo más en este caso que vale la pena analizar, como se menciona en algunos los artículos: el hecho de que Mabel Torres sea una mujer afrodescendiente del departamento Chocó. “¿Les incomoda que la ministra Mabel Torres sea afro y del Chocó?”⁸⁹ pregunta André-Noël Roth Deubel en las 2 Orillas. Esto plantea preguntas respecto a la interacción de categorías como raza y género y también el lugar en la producción de conocimiento: ¿Quién puede producir conocimiento y desde qué lugar? Retomaré estas preguntas al final del análisis.

“Promueve una bebida sin evidencia científica. La ministra de Ciencia y su dudosa promesa contra el cáncer”: así tituló El Espectador el artículo, en el cual el autor retomó y profundizó sobre unos planteamientos que había hecho Mabel Torres sobre las propiedades anticancerígenas del hongo, el cual había sido su objeto de estudio desde hace varios años. El artículo plantea “complejas preguntas éticas y científicas” sobre el trabajo de la ministra, dado que sus afirmaciones supuestamente no se basaban en pruebas científicas en un sentido occidental, sino en el conocimiento tradicional. La principal crítica se puede resumir en que Mabel Torres se hubiera saltado los pasos obligatorios que dicta una ciencia rigurosa para tratar a los pacientes – dándole de esta manera “la espalda a los métodos de la Ciencia” – y “refugiarse bajo el argumento de la ancestralidad”⁹⁰.

El artículo escrito por Pablo Correa, periodista de El Espectador, desató una tormenta de críticas, cuestionamientos, descalificaciones y planteamientos en contra de la ministra que incluye una carta que pide su renuncia, firmada por unos médicos egresados de la Universidad del Rosario. Por el otro lado, hay otras posiciones que defienden el procedimiento de la ministra de suministrar el *Ganoderma* a sus pacientes, y que se empeñan a llamar la atención sobre los aportes del conocimiento tradicional para la ciencia – o más bien las ciencias – y enfatizan la diversidad de *modos de ver la vida* en el territorio colombiano que se expresan en estos conocimientos que merecen ser reconocidos. Estas otras miradas que reconocen la diversidad de conocimientos y también los lugares situados de los que históricamente forman parte, pueden brindar insumos y

⁸⁹ Las 2orillas, 17.02.2020 <https://www.las2orillas.co/les-incomoda-que-la-ministra-mabel-torres-sea-afro-y-del-choco/>, consultado el 15.09.2021

⁹⁰ <https://www.elespectador.com/noticias/ciencia/la-ministra-de-ciencia-y-su-dudosa-promesa-contr-el-cancer-articulo-899370>, consultado el 27.04.2020.

aportes para las propuestas de articular los diferentes formas de conocer a las cuales volveré al final del capítulo; sin embargo, quiero partir de los argumentos de los críticos de la ministra para saber en qué ideas se basan y dónde es necesario cambiar de perspectiva.

Lo que pone sobre la mesa el debate es la forma dicotómica en que los defensores de la ciencia positivista plantean las características de la Ciencia Occidental y del conocimiento tradicional o ancestral, así como la jerarquía que esto implica. Esto queda muy bien reflejado en los siguientes dos titulares de El Tiempo⁹¹ y de Razón Pública⁹²: “No aceptamos el menosprecio del método científico en el Minciencias” y “El caso de Mabel Torres: Entre el método científico y el conocimiento ancestral”. El primer artículo se refiere a la declaración de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales sobre Mabel Torres que exige la renuncia de la ministra; el segundo plantea la necesidad de reconocer la diversidad en la producción de conocimiento. Sin embargo, no es por las posturas contrarias que asumen los autores de los respectivos artículos que acabo de mencionar, sino porque nos revelan la “esencia” del debate: la ciencia se reduce al método científico que le pertenece a la Ciencia Occidental; por otro lado, nos muestra la escala de la producción de conocimiento donde el conocimiento ancestral se ubica en un extremo y el método científico en el otro, otra vez como sinónimo de la Ciencia Occidental, descartando la idea que el conocimiento ancestral también puede ser *ciencia*.

Ahora bien, ¿qué significa darles la espalda a los métodos de la Ciencia? Y ¿qué implica “refugiarse bajo el argumento de la ancestralidad? En todos los artículos que han salido para criticar de las afirmaciones y el procedimiento de Mabel Torres respecto al hongo *Ganoderma* y sus propiedades anticancerígenas, han girado alrededor de su no cumplimiento con los pasos que exige una ciencia *rigurosa*, haciendo referencia al proceso dictado por la ciencia occidental para que un medicamento pueda salir al mercado; también se le acusa de falta de ética al suministrar la bebida a pacientes de cáncer y no contar con estudios – en un sentido occidental – sobre los efectos adversos del uso del hongo en humanos; otra crítica que se plantea es el bajo número de

⁹¹ <https://www.eltiempo.com/vida/ciencia/no-aceptamos-el-menosprecio-del-metodo-cientifico-en-el-minciencias-academia-454038>, consultado el 26.09.2021.

⁹² <https://razonpublica.com/caso-mabel-torres-metodo-cientifico-conocimiento-ancestral/>, consultado el 26.09.2021.

publicaciones, sobre todo la falta de publicaciones que relacionen el tema del hongo con el cáncer. Frente a estas acusaciones, en los artículos que defienden el proceder de la ministra, se hizo énfasis en el hecho de que no se trataba de ningún medicamento sino de una “bebida funcional” y Torres aclaró que no había publicado los resultados relacionados con el estudio de las propiedades anticancerígenas del hongo porque estaba buscando sacar una patente. Respecto a la acusación de falta de ética, la ministra explicó que “lo hizo desde las emociones”:

“Puede ser que el conocimiento ancestral sea empírico y no tiene un método científico, pero sí tiene una metodología. Fue en ese momento en que me separé (de la ciencia) y, te lo decía, lo hice desde las emociones. Por qué esperar 10 años si están hechos todos los estudios de toxicidad y podemos salvar a alguien con una bebida que tú puedes hacer sin ningún riesgo para la salud. Es como si hicieras un jugo de mango en tu casa; así podemos hacer lo extractos de ganoderma. Fue muy complicado y, lo confieso, dar ese salto desde una formación muy científica para hacer esto que no está dentro de los cánones”⁹³.

En este caso, *dar la espalda al método científico* es salirse de la rigurosidad de la ciencia occidental, pero tal vez peor que eso es el hecho de basar su justificación en estos otros conocimientos llamados ancestrales, tradicionales o locales. Aunque basado en los conocimientos tradicionales el hongo se ha venido utilizando en Asia desde hace más de 2.000 años y, además, está disponible para la venta en tratamientos alternativos del cáncer, la acusación de *refugiarse bajo el argumento de la ancestralidad* muestra como estos conocimientos no representan conocimientos válidos para la ciencia occidental. Esto también queda reflejado en la reacción de los periodistas frente a la propuesta de la ministra de Ciencia de no solamente tomar en cuenta estos otros conocimientos, sino también vincularlos a los procesos de producción de conocimiento formal, de incluir a otros actores y portadores de conocimiento de las diversas regiones del país:

“Una de mis misiones como Ministra de Ciencia, Tecnología e Innovación es lograr

⁹³ <https://www.elespectador.com/noticias/ciencia/la-ministra-de-ciencia-y-su-dudosa-promesa-contr-el-cancer-articulo-899370>, consultado el 27.04.2020

incorporar nuestros saberes ancestrales en el futuro del país”⁹⁴ afirmó Torres en su posesión del cargo el 11 de enero de 2020. Apuntando a esa apuesta, el periodista Nicolás Bustamante Hernández pregunta en una entrevista publicada el 29 de enero en el periódico El Tiempo: “*Pero en el conocimiento ancestral encajan, sobre todo, creencias: cosas como la superstición y la religión, las cuales no son reproducibles o comprobables y no se someten a pruebas; entonces ¿por qué esa insistencia en conciliar esos mundos cuando la ciencia es una?*”⁹⁵

La pregunta del periodista revela por un lado cierto desconocimiento sobre los conocimientos ancestrales y las realidades *pluriversales* del país de las cuales forman parte; por otro lado, excluye la posibilidad de que estos conocimientos se puedan vincular con la ciencia occidental, una ciencia sin plural. Para comprobar la unicidad de la ciencia, en los artículos, entrevistas y columnas se pueden identificar varios elementos a los cuales se recurre para desacreditar el conocimiento ancestral. Uno consiste precisamente en relacionar los conocimientos tradicionales con creencias, la superstición y la religión, las cuales “no son reproducibles o comprobables y no se someten a pruebas”; como muestra el ejemplo de arriba. Otro elemento es lo que se podría llamar la “*arqueologización* del conocimiento ancestral”, que implica una narrativa que niega la continuidad y la movilidad del conocimiento tradicional, y lo ubica en personajes históricos como Lao Tse y Confucio, Homero o Hipócrates, estrategia de la cual se sirve Moisés Wasserman, exdirector de la Universidad Nacional en su artículo de opinión en El Tiempo titulado “*Sabidurías ancestrales. La ciencia es un método para que no nos engañemos*”⁹⁶. De este título debemos concluir que el conocimiento tradicional necesariamente busca engañar a la gente, para lo cual, por cierto, existe un remedio: la ciencia occidental. Hablando del conocimiento ancestral más específicamente en el contexto latinoamericano, Wasserman plantea que su principal problema consiste en la oralidad que resulta en un “teléfono roto” donde se pierde la información inicial, y, por lo tanto, su valor. El resultado de las dos narrativas es el mismo: el conocimiento ancestral se muestra como algo monolítico y estático, de tiempos pasados y, por lo tanto, ya no es actual y pertinente.

⁹⁴ <https://www.eltiempo.com/vida/ciencia/mabel-torres-es-nombrada-ministra-de-ciencia-y-tecnologia-451116>, consultado el 27.05.2020

⁹⁵ <https://www.eltiempo.com/vida/ciencia/mabel-torres-ministra-de-ciencia-defiende-su-discurso-sobre-la-ancestralidad-456722>, consultado el 27.05.2020

⁹⁶ <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/moises-wasserman/sabidurias-ancestrales-columna-de-moises-wasserman-452622>, consultado el 26.09.2021

En una carta firmada por 43 médicos egresados de la Universidad del Rosario en la cual piden la renuncia de la ministra, se insiste en la necesidad de validar el conocimiento no occidental ya que, según los firmantes, este carece de validez. Aquí nuevamente se presenta el conocimiento tradicional como parte del pasado que no ha sido validado de forma externa ya que “las culturas” – recordemos que los científicos occidentales como explica Ingold (2002) tienen el privilegio de no ser parte de “las culturas” – “aceptan determinados conceptos como verdades por efecto de la tradición”: a “las culturas” no solamente se les niega el proceso de producción de conocimiento sino también la agencia y la capacidad de innovarlo. También entra en juego el elemento de la oralidad que, desde una perspectiva científica occidental, impide que el conocimiento sea comprobable. De nuevo, es la ciencia occidental la que representa el presente y en él, “las herramientas matemáticas, estadísticas y metodológicas que permiten esta validación”; por lo tanto, la validez del conocimiento tradicional debe ser validado por la ciencia occidental, pasando por “el tamiz de la investigación y del método científico”:

Las culturas aceptan determinados conceptos como verdades por efecto de la tradición (frecuentemente de la tradición oral). Ellos se admiten como veraces porque siempre se han considerado como ciertos, sin la necesidad de la validación externa. Hoy por hoy la ciencia cuenta con las herramientas matemáticas, estadísticas y metodológicas que permiten esta validación. La tradición como fuente de conocimiento tiene serias limitaciones en el campo de la salud, no solo porque la validez de sus postulados no ha sido probada, sino porque no se pueden comparar sus propuestas con otras que pueden ser mejores alternativas [...]. En otras palabras, a la luz de la ciencia contemporánea, los “conocimientos ancestrales” deben pasar por el tamiz de la investigación y del método científico. Como ejemplo, diversas plantas empleadas por la medicina tradicional china cuentan ya con el debido análisis bioquímico que ha permitido identificar e individualizar sus componentes y principios activos y con la necesaria validación de su uso en los pacientes, a las dosis adecuadas, mediante ensayos clínicos bien reglados [...].⁹⁷

Si bien la mayoría de los autores críticos coinciden en que el conocimiento ancestral puede servir como un punto de partida, en todo caso debe ser validado por el

⁹⁷ <https://www.semana.com/educacion/articulo/medicos-egresados-de-la-u-rosario-piden-renuncia-de-la-ministra-de-ciencia-por-el-caso-ganoderma/649660>, consultado el 02.05.2020

conocimiento científico; en palabras de Wasserman: “la llamada sabiduría ancestral nos puede sugerir dónde buscar, pero sin la ciencia moderna es ir tras una aguja en un pajar”⁹⁸. Esa desconfianza hacia el conocimiento tradicional que sugieren esas afirmaciones refuerza “la Confianza en la Ciencia”, como indica el título del artículo que escribe Alexandra Olaya-Castro en la *Revista Persea* en el cual una vez más se insiste en la ciencia occidental como última instancia en la que se puede *confiar*, ya que nos presenta resultados *confiables*; confiables, porque son comprobados a través del *método científico*. El precio por la hegemonía de la ciencia occidental lo paga el conocimiento tradicional al ser presentado en términos de creencias, supersticiones, de origen dudoso por no ser producido a través del método científico y, por ende, poco confiable, entendiendo “que hay ancianos herederos de una sabiduría que no puede ponerse en duda”. En este sentido, la jerarquía entre ciencia y conocimiento tradicional se basa en una división entre “defensores de lo viejo, de lo ancestral, y quienes apoyamos la ciencia moderna”, como plantea Moisés Wasserman, evocando las viejas dicotomías y binarismos establecidos por la modernidad que siguen apareciendo en las caracterizaciones de las diferentes formas de conocer. La jerarquía que favorece la ciencia occidental se basa en las dicotomías que mantienen las dos formas de conocimiento separadas; por otro lado, entre más se disuelva esa dicotomía y las valoraciones que se les da, más posible se vuelve acercar y articular los diferentes conocimientos, sin desconocer por supuesto, los mundos, territorios e historias en los que están arraigados.

De eso dan cuenta precisamente algunos de los artículos y columnas que han salido en defensa de la Dra. Mabel Torres y del conocimiento ancestral que renuncian a las viejas dicotomías y entienden los conocimientos tradicionales como parte de otras ontologías que también forman parte de la modernidad, pero cuentan con sus propios métodos y procesos científicos para generar conocimiento, como sugiere Weildler Guerra en su columna publicada en El Heraldo el 30 de enero del 2020:

En el informe final de la Misión Internacional de Sabios 2019, de la cual hizo parte la actual ministra, se consignó que la ciencia, las humanidades, las artes y los saberes ancestrales hacían parte del conocimiento. Este, a través de distintos marcos geográficos y temporales, comprende formas diversas de interrogar, de sistematizar

⁹⁸ <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/mois-es-wasserman/sabidurias-ancestrales-columna-de-mois-es-wasserman-452622>, consultado el 26.09.2021

y codificar la experiencia y ello conlleva también variadas condiciones epistemológicas. Esto implica el registro de prácticas concretas de la experiencia y esta no solo se codifica en narraciones míticas y textos. *Ambos sistemas de conocimiento, lejos de ser antagónicos, pueden ser complementarios pues han entrado en contacto desde hace siglos y su interacción ha abarcado variaciones, transformaciones, intercambios y mutuos aprendizajes.*⁹⁹

Aparte de reconocer la diversidad en la producción de conocimiento según las diversas condiciones epistemológicas, ver los diferentes conocimientos como complementarios – más no jerárquicos – y enfatizar el contacto entre los sistemas de conocimientos que generaron intercambios y aprendizajes mutuos como lo hace Guerra, Barbara Santos en su artículo de opinión en las Dos Orillas da un ejemplo de cómo el proceder científico no se reduce a lo occidental, mostrando las similitudes en la producción de conocimiento de un pueblo indígena del Amazonas con la ciencia occidental:

Los kumus del saber Hee Yaia Ketí Oka Jaguares de Yuruparí están utilizando el universo, y sus casas en particular, como una forma de computador. En su pensamiento cargan y llenan la estructura y elementos de la casa con diferentes tipos de información y después utilizan la casa para recombinar los datos y “leer” los resultados. Esto contiene unas semejanzas notables con nuestra ciencia, se basa en proposiciones muy simples, algunas de las cuales son analógicas. Cuando hablamos de átomos las nombramos en términos de bolas, pero de hecho sabemos que no son bolas. Estas son analogías que nos permiten pensar y analizar que, y fundamentalmente en un nivel muy profundo, nuestro pensamiento y el pensamiento de ellos es bastante parecido. Desde el dogma científico, este conocimiento está basado en conocimiento ecológico de gran precisión, esta visión reconoce las relaciones ecológicas sistémicas entre los diferentes seres vivos. Pero hay una diferencia crucial y es eso. Si uno piensa en la analogía entre cuerpo, casa y cosmos, como una sola entidad, resulta que no puede haber o existir ningún tipo de separación entre la naturaleza y la cultura.¹⁰⁰

⁹⁹ https://www.elheraldo.co/columnas-de-opinion/weildler-guerra-c/danos-colaterales-697985?fbclid=IwAR2PEvUW_3IXyPDDuiWT0f0uAGMamHkBV9772BJiSLqE7rBT3FZUbiCHbU, consultado el 29.05.2020

¹⁰⁰ <https://www.las2orillas.co/al-doctor-wasserman-esta-perdido-en-la-traduccion/#.Xi-geNTQcA4.facebook>, consultado el 22 de mayo 2020

Estas reflexiones y ejemplos cuestionan seriamente la insistencia en la ciencia occidental como la única y última instancia para validar el conocimiento que se condensa en la pregunta de Bustamante respecto a la propuesta de Mabel Torres de articular los diferentes conocimientos cuando “la ciencia es una”. Esta afirmación que excluye todos los demás conocimientos de la definición de ciencia encaja con la narrativa de la ciencia moderna como (la única) institución capaz de validar los demás saberes – debido a su método –, tal y como pasó con los conocimientos indígenas en el proceso de recolección y sistematización de datos e información sobre el mundo botánico americano por parte de los españoles a partir del siglo XVI. Aunque esta narrativa moderna ha probado ser muy eficiente y duradera, también llegó el momento de cambiar la perspectiva y poner atención a las otras narrativas que se han planteado desde el proyecto Modernidad Colonialidad Decolonialidad (Harding, 2019).

El análisis del debate sobre los conocimientos tradicionales en Colombia que se dio luego de que se le acusara a la Ministra de Ciencia Tecnología e Innovación de “darle la espalda a la Ciencia” por basarse en el conocimiento tradicional para la elaboración de una bebida “funcional” a base del hongo *Ganoderma* para combatir el cáncer, mostró que la definición del conocimiento tradicional en términos dicotómicos, opuesto a la ciencia occidental – como perteneciente al pasado, estático en el tiempo, basado en creencias, no confiable y no validado – ayuda a mantener la jerarquía entre la ciencia occidental y los conocimientos tradicionales ya que le otorga a la ciencia la capacidad de validar el conocimiento tradicional. Los artículos que en cambio no enfatizaron las diferencias – que por supuesto existen – sino las similitudes, sin desconocer las historias, los lugares y las ontologías de las que forman parte cada forma de conocer se mostraron más propensos a reconocer y articular los conocimientos en igualdad de condiciones. Partiendo de esta reflexión, el análisis de las conceptualizaciones y definiciones del conocimiento tradicional en los documentos se hará tomando en cuenta el grado de “dicotomías” que se establece entre el anterior en relación con la ciencia, asumiendo que para articular los diferentes conocimientos es indispensable deconstruir las dicotomías en las que se basa la jerarquía entre los conocimientos occidentales y los conocimientos ancestrales o locales.

Volvamos ahora sí, a la pregunta por cómo la producción de conocimiento está atravesada por las categorías de género, raza y lugar y cómo esto influye en quién puede producir

qué tipo de conocimiento. Como se sugiere en varios de los artículos de opinión, el hecho de que Mabel Torres sea mujer, afrocolombiana y de la región sí influye en las críticas dirigidas hacia ella como ministra de ciencia. Aquí se plantea que lo que molestó fue sobre todo que una mujer afrocolombiana considerara el conocimiento ancestral como equiparable con la ciencia occidental, como sugiere Aiden Salgado Cassiani en su artículo "El racismo contra la ministra Mabel Torres": "No agradó que fuera una mujer negra de clase baja chocoana que defiende el conocimiento ancestral, dándole un valor equiparable con la ciencia occidental"¹⁰¹.

En este mismo sentido pregunta Laura Asprilla Hincapié en su artículo "Ancestralidad: ¿Un conocimiento de charlatanes?" publicado en Revista Semana: ¿Les molesta que una mujer negra esté redefiniendo la forma de pensar la ciencia?¹⁰² En este mismo sentido pregunta André-Noël Roth Deubel: "¿Es posible que funja como máxima autoridad administrativa de la Ciencia, Tecnología e Innovación del país una mujer afro, oriunda de la provincia, que expresa unas dudas en cuanto al método dominante usado por la ciencia ortodoxa?¹⁰³ Como sugieren estos artículos de opinión, la dura crítica que se le hizo a Mabel Torres como ministra de Ciencia, Tecnología e Innovación se debe en primer lugar a su procedencia e identidad étnica: más que sus errores en los procedimientos científicos, lo que preocupa a sus críticos es que una mujer negra y de región fuera ministra de ciencia y que encima se atreviera a cuestionar la autoridad de la ciencia por encima del conocimiento ancestral. "No sé si el país estaba preparado para ver una mujer negra y de región como ministra, pero se están rompiendo estereotipos"¹⁰⁴ dice la misma Mabel Torres en una entrevista publicada en El Tiempo por Linda Patiño.

Si algo muestra el caso de Mabel Torre en relación con los sistemas de conocimiento y las categorías de género, raza y lugar, es que efectivamente existen estereotipos, no solamente respecto a quien puede ocupar carteras en un ministerio, sino quien puede hablar en nombre de o representar un determinado tipo de conocimiento. Pareciera que

¹⁰¹ Las2Orillas, 03.02.2020 <https://www.las2orillas.co/el-racismo-contra-la-ministra-mabel-torres/>, consultado el 15.09.2021.

¹⁰² Semana, 21.01.2020 https://www.semana.com/opinion/articulo/analisis-ministra-de-ciencia-mabel-torres-ganoderma-y-ancestralidad-columna-de-laura-asprilla/648772?fbclid=iwar0_wcle7pugouunsrbi-o3trfb7p8jccggtv3drusoikjplxkiqowjuwog, consultado el 15.09.2021.

¹⁰³ Las 2orillas, 17.02.2020 <https://www.las2orillas.co/les-incomoda-que-la-ministra-mabel-torres-sea-afro-y-del-choco/>, consultado el 15.09.2021.

¹⁰⁴ El Tiempo, 06.03.2020 <https://www.eltiempo.com/tecnosfera/novedades-tecnologia/mabel-torres-la-cientifica-y-la-ministra-mujeres-en-ciencia-y-tecnologia-en-colombia-469714>, consultado el 15.09.2021

representar la Ciencia y queriendo abrir el concepto de ciencia hacia otros sistemas de conocimiento no le corresponde a una mujer, negra y de región. Esto no significa que no pueda hablar de conocimiento como tal, pero del que le corresponde: un conocimiento local (de la región), ancestral (afrodescendiente) y de plantas (como mujer). Como vimos en el capítulo 3 en el contexto de los conocimientos indígenas sobre plantas, el mismo conocimiento puede ser al tiempo conocimiento local (empírico, no científico, de las comunidades) y científico (cuando hace parte de una exploración científica), dependiendo de quién habla y del contexto en el que se da la producción de conocimiento. La polémica acerca de las afirmaciones de Mabel Torres sugiere que el carácter del conocimiento no solamente depende del contexto o la intención, sino también de la identidad de la persona que lo produce o representa. En este sentido, el conocimiento científico no puede ser representado por una mujer negra. Esto aplica, claro está, también para el nativo ecológico y la nativa ecológica, como veremos más adelante.

6.2.2. De conceptualizaciones dicotómicas a características compartidas

En 1995, tres años después de que se firmara el CDB en el cual se reconoce el aporte del conocimiento tradicional para la conservación de la biodiversidad y la sustentabilidad, Arun Agrawal, politólogo de la India, publicó dos artículos en los cuales plantea que los teóricos dedicados al estudio del conocimiento tradicional, al acentuar su importancia, se ven atrapados en un dilema: Por un lado, así argumenta, su enfoque en el conocimiento indígena abrió la puerta para una “presencia audible en el coro del desarrollo; al mismo tiempo, hablar de conocimiento indígena les compromete a una dicotomía entre el conocimiento indígena y Occidental – una dicotomía que antropólogos, entre ellos Malinowski, Boas, Levi-Bruhl, Mauss, Evans-Pritchard, Horton and Levi-Strauss, anteriormente ya habían debatido” (Agrawal, 1995a, p. 2). Esta dicotomía sigue rigiendo las caracterizaciones del conocimiento tradicional e indígena, aunque muchas veces el referente del conocimiento Occidental permanece invisible.

Las dicotomías entre el conocimiento indígena y la ciencia Occidental, siguiendo a Banuri y Apffel-Marglin (1993), se plantean en los siguientes términos: el arraigo del conocimiento tradicional en el entorno (*embeddedness*), frente a la ciencia Occidental que se encuentra desligada de su entorno (*disembeddedness*); la limitación del conocimiento local en el espacio y el tiempo versus el universalismo del conocimiento científico

Occidental; la importancia de la comunidad para el conocimiento tradicional versus el individualismo que marca la producción del conocimiento Occidental; una ausencia de separación entre naturaleza y cultura, igual que entre el sujeto y objeto en el conocimiento tradicional frente a la dicotomía cultura y naturaleza, así como objeto y sujeto en el conocimiento científico; compromiso y adhesión al ambiente local como un lugar único y no reemplazable de donde surge el conocimiento no occidental versus la movilidad del conocimiento científico; finalmente, los sistemas de conocimiento tradicional se caracterizan por una aproximación no instrumentalista hacia la naturaleza mientras que el conocimiento científico Occidental resalta por su actitud instrumentalista hacia la naturaleza que se convierte en mercancía (Banuri y Apffel-Marglin, 1993, citado en Berkes, 2008, p. 10). Como podemos observar, todas estas características planteadas de forma dicotómica no son nuevas sino constituyeron la base para la superioridad de la Ciencia Occidental a partir del siglo XVIII (véase capítulo 3).

Valladares y Olivé (2015) quienes en su artículo “¿Qué es el conocimiento tradicional?” revisan diferentes definiciones del conocimiento tradicional establecidas por organizaciones internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), la Comunidad Andina (CAN), la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB), la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), identifican las siguientes características que aparecen en las definiciones: una dimensión práctica; el arraigo territorial, el carácter colectivo, el linaje u origen histórico, el dinamismo intergeneracional, su valor económico/socioambiental, el carácter oral-lingüístico, la matriz cultural y el conocimiento tradicional como la expresión de un derecho colectivo.

Finalizando la revisión de las definiciones del conocimiento tradicional, los autores concluyen que “todas las definiciones coinciden en reconocer su carácter colectivo (12/12), su arraigo territorial (9/12), y el linaje u origen histórico derivado de su transmisión intergeneracional (11/12)”, mientras que

casi ninguna definición (2/14) aborda a los conocimientos tradicionales como una expresión de los derechos colectivos reconocidos en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007) [...]. De igual forma no

es común que en las definiciones de conocimientos tradicionales (1/12) se enfatice el valor potencial —económico y no económico— (S) [...]. Ahora bien, dentro de las características reconocidas en la mitad de las definiciones consultadas (8-7/12) se encuentra su dinamismo intergeneracional, su carácter oral-lingüístico y su abordaje como forma en que se expresa, aparece o se manifiesta una cultura tradicional [...]. Finalmente, la dimensión práctica es la característica que quizá recibe el tratamiento más ambiguo en todo el conjunto de definiciones consultadas (7/12), puesto que las prácticas no son solamente un componente del conocimiento, sino que es en las prácticas como se constata todo conocimiento (Valladares y Olivé, 2015, p. 88).

De estas características algunas coinciden con las que ya vimos, como las dos primeras: el carácter colectivo y el arraigo territorial que aparecen en casi todas las definiciones revisadas; sin embargo, el linaje u origen histórico derivado de la transmisión intergeneracional – que también forma parte de casi todas las definiciones – es una característica no explícita en las dicotomías señaladas por Banuri y Apffel-Marglin, aunque de alguna manera presente en la categoría de la importancia de lo colectivo. Sin duda, las definiciones del conocimiento tradicional varían según el contexto y las analizadas por Valladares y Olivé reúnen definiciones de orígenes muy distintos, tanto de organizaciones internacionales como de teóricos dedicados al estudio del conocimiento tradicional; siendo así, no sorprende que las características reciben también atención diferente, según el contexto de la definición. Sin embargo, hay algunos elementos que se nombran que no son características *inherentes* del conocimiento tradicional (si es que estas existen, o más bien, se pueden generalizar) como, por ejemplo, la expresión de los derechos colectivos reconocidos en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007) o el valor potencial —económico y no económico del conocimiento tradicional para la conservación ambiental y el desarrollo social y económico de un país.

Si miramos las definiciones del conocimiento tradicional, pareciera que solamente se resaltarán aquellos elementos que lo colocan en oposición al conocimiento científico ya que la mayoría encuentran fácilmente su pareja dicotómica en la definición de la ciencia Occidental: la dimensión práctica vs la teoría; el arraigo territorial vs el estar desligado de un contexto epistémico y ontológico; el carácter colectivo vs el individualismo; el

linaje u origen histórico vs la actualidad del conocimiento científico, el carácter oral-lingüístico vs la importancia de escribir y publicar los resultados en la ciencia (como vimos en el ejemplo de Mabel Torres); la matriz cultural de la cual el conocimiento tradicional forma una parte integral vs la ausencia de un contexto cultural en el conocimiento científico (como vimos en el ejemplo de Ingold); el dinamismo intergeneracional aludiendo “a la posibilidad permanentemente abierta que han tenido y tienen estos conocimientos de desarrollarse e innovarse intergeneracionalmente” (Valladares y Olivé, 2015, p. 78) vs la transmisión de conocimiento en el ámbito científico que sigue dinámicas diferentes a lo intergeneracional; esta característica no revela tan fácilmente su equivalente dicotómico en la ciencia: el elemento de lo intergeneracional hace alusión a su capacidad de innovación para contrarrestar la idea de los conocimientos tradicionales como *arqueologizados* (como vimos en el artículo de Wasserman), inmóviles en el tiempo y sin capacidad de innovación. Sin embargo, la noción de lo intergeneracional también evoca la idea de la transmisión de conocimiento ligado a la comunidad y lo informal vs la transmisión de conocimiento por la vía formal de la ciencia (a través de revistas científicas y libros académicos como indica la definición en la página web de IPBES).

Las características en términos del valor económico/socioambiental, y el conocimiento tradicional como la expresión de un derecho colectivo como lo dije arriba, no entran directamente en las parejas dicotómicas; no obstante, el hecho de que estos elementos formaran parte de la definición nos brinda información acerca de la jerarquía entre los sistemas de conocimiento: mientras que nadie duda del valor en general del conocimiento Occidental, que se considere el valor económico o/y socioambiental indica que el conocimiento tradicional deba probar su *utilidad* para poder ser reconocido e integrado, un punto sobre el cual volveré más adelante. Por otro lado, el hecho de situar los conocimientos tradicionales dentro del marco de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, aunque políticamente representa un paso importante, marca una diferencia en relación con la ciencia moderna. Ahora bien, el aporte del artículo de Valladares y Olivé, aparte del análisis de estas características, está en la deconstrucción de la idea que las características nombradas sean exclusivamente de un sistema de conocimiento específico.

Partiendo de la dimensión práctica, inherente a todas formas de conocimiento, van explicando como las características supuestamente exclusivas del conocimiento

tradicional también aplican, por ejemplo, también para el conocimiento científico:

Todo conocimiento (no solamente el tradicional, sino también el científico-tecnológico) se comparte y distribuye socialmente en las prácticas, de modo que éste deja de ser una propiedad de un individuo, y se vuelve una característica de grupos humanos en arreglos más amplios (con distribuciones diferenciadas según la edad o el género de los agentes, por ejemplo) que comparten dos dimensiones: la organización o disposición sociomaterial y la actividad humana como tal. Por consiguiente, carece de sentido hablar de conocimiento en general (no solamente de conocimiento tradicional o científico-tecnológico) sin aludir a su carácter colectivo y al medio cultural en el cual se desarrollan y cobran sentido las prácticas epistémicas que los generan, transmiten y aplican. Esto significa que ni el carácter colectivo (C), ni su inmersión dentro de una matriz cultural más amplia (Cu), son características exclusivas y diagnósticas del conocimiento tradicional. Tampoco el dinamismo intergeneracional (D), ni su linaje u origen histórico (H), ni el potencial valor económico y socioambiental (S) son atributos exclusivos del conocimiento tradicional, pues el conocimiento derivado de la ciencia y la tecnología también comparte dichas características y es aún más reconocido su valor para el desarrollo económico y social (Valladares y Olivé, 2015, p. 89-90).

Respecto al aspecto del arraigo territorial o a lo que se referían Banuri y Apffel-Marglin con “embeddedness”, la incrustación del conocimiento en el entorno, ya varios estudiosos de la ciencia en distintos momentos y lugares han demostrado que el conocimiento científico tampoco se puede desligar de su entorno y en este sentido todo conocimiento se debe considerar local (Latour, 1987):

En lo que se refiere al arraigo territorial (T), cabe señalar que no solamente el conocimiento tradicional está íntimamente ligado al entorno. Aunque una de las cualidades de los conocimientos científico-tecnológicos más reconocidas ha sido la de aspirar a una aceptabilidad (y aplicabilidad) universal, también en estos conocimientos hay un fuerte vínculo con el entorno local en que se generan y aplican (y que, con frecuencia, está configurado por las condiciones de laboratorio o del diseño experimental que delimitan los alcances del conocimiento generado y aplicado). Al respecto, cabe señalar que la sociología de la ciencia ha dejado claro

el carácter limitado cuando se habla de replicación o de repetición de los experimentos y el carácter local, contextual del conocimiento científico (Schatzki, Knorr-Cetina y Savigny, 2001). El medio es siempre un componente de toda práctica epistémica y delinea el contexto en donde los agentes interactúan con otros agentes y objetos, para constituir y transformar el mundo mediante sus acciones e interacciones (Valladares y Olivé, 2015, p. 90).

La deconstrucción de las categorías que según las definiciones resaltan (únicamente) las características del conocimiento tradicional y las colocan en oposición a la ciencia puede servir para localizar y visibilizar estas mismas características en otros sistemas de conocimiento y, de esta forma, acercarlos. Insisto en que con este ejercicio no se está buscando desdibujar las características del conocimiento tradicional o negar las diferencias entre éste y el conocimiento occidental; más bien, al ubicar estos elementos supuestamente exclusivos del conocimiento tradicional también en los sistemas de conocimiento occidentales, se busca cuestionar y romper la dicotomía moderna en la cual se basa la jerarquía establecida entre los sistemas de conocimiento occidentales y no occidentales. En este sentido puede representar un paso para “bajar” el científico-observador de la plataforma del punto cero.

Uno de los primeros en cuestionar el uso del término “conocimiento indígena” fue Agrawal, quien en su artículo ya mencionado identifica tres dimensiones de diferencias entre conocimientos tradicionales y la ciencia occidental: las *bases sustanciales* comprendiendo las diferencias en la “materia”, así como las características del conocimiento tradicional (CT) y el conocimiento occidental; las *bases metodológicas y epistemológicas*, planteando que las dos formas de conocimiento emplean diferentes métodos para investigar la realidad; y las *bases contextuales* que consisten en el ya mencionado planteamiento que el CT/CI (conocimiento indígena) está más arraigado en el ambiente (Agrawal, 1995a, 1995b). Agrawal presenta un análisis de estas diferencias encaminado a deconstruir las dicotomías, sugiriendo buscar no solamente las divisiones sino también las similitudes.

Respecto a las *diferencias sustanciales*, el autor afirma que, aunque existan diferencias, la idea que el conocimiento indígena se limita a las necesidades inmediatas y concretas de la vida cotidiana de las personas mientras que el conocimiento occidental apunta a

construir explicaciones más generales, y por lo tanto está separado de la vida diaria de la gente, no se puede sostener ya que difícilmente existe algún aspecto de la vida en Occidente que no lleva la huella de la ciencia. Frente al argumento que el conocimiento indígena también abarca conocimientos no técnicos, sabiduría, ideas, percepciones y potencial innovador, señala que en el caso del conocimiento Occidental también existe una gran diversidad: “¿con qué criterio”, pregunta, “y sin crear categorías sin sentido, se pueden yuxtaponer filósofos como Hume, Foucault, Derrida, Von Neumann, Said and Fogel?” (Agrawal, 1995^a, p. 2) Por el otro critica la suposición de que todos los sistemas de conocimiento en diferentes partes del mundo necesariamente guardan similitudes cuando en realidad hay también grandes diferencias.

Agrawal llega a la conclusión de que, por un lado, hay notables diferencias entre filosofías y diferentes formas de conocimiento comúnmente vistos como *indígena* u *occidental*. Por el otro lado, afirma, también se pueden descubrir que elementos separados por esta división artificial que comparten similitudes sustanciales, como, por ejemplo, la agrosilvicultura y los múltiples sistemas de cultivo de árboles de pequeños propietarios en muchas partes del mundo; la agronomía y las técnicas indígenas para la domesticación de cultivos; la taxonomía y los sistemas de clasificación de los Hanunoo o el sistema de clasificación de la papa de agricultores peruanos; rituales alrededor de partidos de fútbol en Estados Unidos y las peleas de gallos balinesas. Resumiendo, afirma que

la clasificación en conocimiento indígena y occidental falla no simplemente porque hay similitudes entre estas categorías y diferencias dentro de las mismas. El intento también fracasa a otro nivel, más fundamental. Busca separar y fijar en el tiempo y en el espacio (es decir separar como independiente y fijar como estático e inmutable) sistemas de conocimiento que nunca se podrán separar o fijar de esta manera. Ante la evidencia que sugiere el contacto, la diversidad, la comunicación, el aprendizaje y la transformación entre diferentes sistemas de conocimiento y creencias [...], resulta difícil adherirse a una perspectiva que separa el conocimiento indígena y científico/occidental¹⁰⁵ (Agrawal, 1995^a, p. 3).

¹⁰⁵ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “The classification into indigenous and Western knowledge fails not only because there are similarities across these categories and differences within them. The attempt founders at another, more fundamental, level as well. It seeks to separate and fix in time and space (i.e., separate as independent and fix as stationary and unchanging) knowledge systems that can never be so separated or fixed. In the face of evidence that suggests contact, diversity, exchange,

Respecto a *las diferencias metodológicas y epistemológicas*, el autor argumenta que se ha planteado la ciencia como abierta, sistemática, objetiva y analítica, y que avanza al construir de forma rigurosa sobre logros anteriores. El conocimiento indígena, al contrario, se ha presentado como cerrado, no sistemático, holístico más que analítico, sin un marco conceptual general y avanzando sobre la base de nuevas experiencias, no sobre la base de una lógica deductiva. Ante el fracaso de numerosos filósofos de la ciencia para encontrar un criterio satisfactorio de demarcación entre ciencia y no ciencia, Agrawal sugiere que “tal vez sea innecesario realizar una investigación tediosa de las limitaciones de tal afirmación ya que la mayoría de los filósofos de la ciencia hace tiempo abandonaron la esperanza de una metodología satisfactoria para distinguir la ciencia de la no ciencia” (1995^a, p. 3). Con respecto a la supuesta apertura de la ciencia, Agrawal insiste en el dogmatismo y la intolerancia de los científicos hacia las comprensiones y métodos de investigación fuera de la ciencia establecida institucionalizada, e indica la ausencia de investigación histórica en la antropología, lo que hizo que sistemas culturales aparecieran atemporales, por lo menos hasta entrar en el “contacto cultural”. Teniendo en cuenta lo anterior, afirma que “es imposible insistir en la apertura de la ciencia hacia los intentos encaminados a desplazarla, o la naturaleza cerrada de sistemas de conocimiento tradicional” (Agrawal, 1995^a, p. 3).

En las *diferencias contextuales* nos volvemos a encontrar con las características descritas por Banuri and Apffel-Marglin (1993): el conocimiento indígena visto como ligado a un contexto local, arraigado en un grupo social particular en un entorno particular en un tiempo particular. El conocimiento científico, en cambio, se asume como desligado de un marco epistémico, buscando una validez universal. Agrawal cuestiona esta distinción remontándose a una crítica dirigida a las políticas de desarrollo orientadas en soluciones técnicas, que se implementaron sin tener en cuenta los contextos sociales, políticos y culturales en los cuales fueron implementados. Si los intentos de implementar las soluciones orientadas en lo técnico fracasaron porque no reconocieron los imperativos implicados en los distintos contextos sociopolítico-culturales, así argumenta el autor, es

communication, learning and transformation among different systems of knowledge and beliefs (Levi-Strauss, 1955; Wallerstein, 1974 and 1979; Wolf, 1982), it is difficult to adhere to a view that separates indigenous and scientific/Western knowledge”.

probable que las así llamadas soluciones técnicas están igual de arraigados en un entorno específico que cualquier otro sistema de conocimiento (Agrawal, 1995a).

Así lo han demostrado los filósofos de la ciencia contemporáneos que se dedican a entender el quehacer de los científicos, y quienes, al enfocarse en el arraigo social de la ciencia cuestionan la valoración común de la ciencia como objetiva y racional. Como vimos anteriormente, se ha enfatizado en la práctica científica y el contexto en el cual se basan los científicos para crear productos científicos, como instrumentos, hechos, fenómenos e interpretaciones. Autores como Pickering (1992) ubican la ciencia como práctica y cultura e insisten en la “multiplicidad”, fragmentación y heterogeneidad del espacio en el cual trabajan los científicos. Agrawal ve en este espacio discursivo que destaca la dimensión práctica inherente a la ciencia como un recurso valioso para la construcción de nuevas fundaciones epistémicas que deben tender un puente entre la división indígena:occidente. Según este autor, tender este puente pasa por encontrar las similitudes en las formas de producir conocimiento generalmente divididas por la oposición indígena:occidental y de asumir también la diversidad dentro de cada categoría:

Al examinar formas específicas de investigación y creación de conocimientos en diferentes países y diferentes grupos de personas, podemos permitir la existencia de la diversidad al interior de lo que comúnmente se considera occidental o indígena. Al mismo tiempo podemos encontrar un vínculo común cuando ponemos atención a las formas en las que científicos “indígenas” u “occidentales” crean conocimiento. En vez de intentar combinar todo el conocimiento no-occidental en una categoría llamada “indígena”, y todo el conocimiento occidental en otra categoría, puede resultar más sensato aceptar las diferencias dentro de estas categorías y tal vez encontrar similitudes entre ellas¹⁰⁶ (Agrawal, 1995^a, p. 4).

Después de haber analizado las categorías con las que se han venido caracterizando los conocimientos tradicionales o indígenas y locales en oposición a la ciencia occidental, está claro que esta división estricta en términos dicotómicos entre los diferentes sistemas de conocimiento no se puede mantener: las características con las que se suele definir el

¹⁰⁶ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “In examining specific forms of investigation and knowledge creation in different countries and different groups of people, we can allow for the existence of diversity within what is commonly seen as Western or as indigenous. At the same time we can find a common link in the concentration on the ways in which 'indigenous' or 'Western' scientists create knowledge. Instead of trying to conflate all non-Western knowledge into a category termed 'indigenous', and all Western knowledge into another category, it may be more sensible to accept differences within these categories and perhaps find similarities across them”.

CT no son exclusivas de las comunidades indígenas y locales, sino en su mayoría también se pueden encontrar en la producción del conocimiento científico (Agrawal 1995a, 1995b; Valladares y Olivé, 2015). Así mismo, como plantea Agrawal, podemos encontrar una gran diversidad dentro de lo que consideramos “ciencia occidental” o “conocimientos tradicionales/indígenas y locales” y similitudes más allá de esta división. Sin embargo, esto no implica pasar por encima de las diferencias y negar las características del conocimiento tradicional, sino plantear las diferentes formas de conocer más allá de los binarismos modernos, reconociendo las diferencias ontológicas que existen y entran en juego en la producción y transmisión de cualquier conocimiento.

En cuanto a las diferencias ontológicas que subyacen los sistemas de conocimiento que se expresan en la relación entre lo humano y lo no humano y por lo tanto también en la relación sujeto – objeto (aunque no se reducen a esta), recordemos el ejemplo de Viveiros de Castro del mundo amazónico, donde todos los seres habitantes de este mundo u ontología particular comparten una cultura, más no la misma naturaleza; de esta misma forma es necesario – como lo sugiere Agrawal con el ejemplo de las medidas de desarrollo fracasadas en los países “subdesarrollados” – asumir que el mundo occidental, o más bien deberíamos decir los múltiples mundos occidentales, también tienen un marco epistémico y un contexto ontológico que consiste, para retomar el ejemplo de Viveiros de Castro, en la idea que existe una naturaleza “allí afuera” no sintiente y sin agencia que se puede conocer de forma objetiva.

Siendo así, un primer paso para articular los diferentes conocimientos consistiría en reconocer que lo que se asume como universal, también es local y parte de un marco ontológico particular que se ha intentado *universalizar*. Implicaría mirar estas otras historias pertenecientes a los otros mundos que se han intentado borrar, o cuando no fue posible, invisibilizar. Se trataría de un ejercicio de entender y reconocer la multiplicidad de mundos que existía antes de la llegada de los europeos y que siguen existiendo a pesar de la *colonialidad* que ha dejado la Colonia: Como se expuso en el tercer capítulo, en los territorios adonde llegaron los colonizadores y más adelante en el siglo XVIII los viajeros y exploradores botánicos en el marco de la expansión imperial europea, ya existían conocimientos muy sofisticados, los cuales – si no fueron exterminados junto a los pueblos a los que pertenecían – se conservaron, pero también entraron en contacto con otros saberes y formas de conocer (de forma voluntaria o no).

6.3. El nativo ecológico en las dos Grandes Divisiones

Como sugieren Barrera-Osorio y Nieto (2019) desde una perspectiva histórica situada en el mundo iberoatlántico, los conocimientos de los pueblos indígenas y comunidades locales ocuparon un rol importante en la emergente producción de conocimiento entre Europa y el mundo transatlántico. Según los autores podemos ubicar aquí una confluencia de prácticas y saberes empíricos que se co-constituyen y van conformando lo que viene a ser la Ciencia Moderna. Frente a una de las tramas de la modernidad más populares en relación con la Ciencia, la del “individuo racional productor de conocimiento” que surge “de la imagen del individuo europeo que explora el mundo”, los autores plantean una reflexión acerca del mundo híbrido iberoamericano, donde confluyeron diferentes conocimientos, entre estos los saberes indígenas, los cuales jugaron un rol importante en los procesos de emergencia de la ciencia moderna, pero pronto fueron borrados de las narrativas europeas. En su artículo, Barreras-Osorio y Nieto se remiten a

una realidad histórica, en la que las prácticas indígenas y las actividades del mundo híbrido iberoatlántico fueron constituyentes del mundo político, comercial y científico que surgió en el siglo XVI. No obstante, en las narrativas actuales y predominantes sobre el período, esto no es así. El conocimiento indígena desapareció rápidamente de las narrativas europeas. Por ejemplo, la expedición científica de 1570 mencionada arriba tiende a estudiarse como una expedición española a cargo del doctor Hernández, y como si el que hubiera producido el conocimiento medicinal hubiera sido Hernández, cuando en realidad esta expedición fue una observación y asimilación de prácticas y conocimientos indígenas sobre plantas medicinales (Barrera-Osorio y Nieto, 2019, p. 9).

Esta perspectiva nos permite replantearnos la relación entre los conocimientos indígenas – o ancestrales – y la Ciencia en la medida que los primeros no simplemente sirvieron como insumos o fuentes primarias para la ciencia moderna, sino que formaron parte de la emergente ciencia del mundo iberoatlántico, pero de la cual luego fueron borrados en las narrativas eurocéntricas:

Nos enfrentamos entonces con complejos procesos de apropiación y traducción, en los cuales los europeos se hicieron portavoces de los saberes de otros, y cuyo

resultado fue el silenciamiento del conocimiento de los nativos, muchas veces concebido como meras creencias y supersticiones (Barrera-Osorio y Nieto, 2019, p. 10).

Como sugieren Barrera-Osorio y Nieto, estos conocimientos a través del contacto entre europeos e indígenas llegaron a formar parte de lo que luego se iba a conocer como ciencia. Más adelante en el siglo XVI cuando llegaron las expediciones botánicas financiadas e impulsadas por la Corona Española, los naturalistas se basaron en los conocimientos *locales* de las poblaciones originarias para “descubrir” *nuevas* plantas con usos medicinales y culinarios para el Imperio. No obstante, a pesar de la importancia que pudieron haber tenido para la conformación de la ciencia, estos aportes de los pueblos originarios, sus orígenes y con ellos, los mundos u ontologías a los que pertenecían se invisibilizaron y fueron subsumidos por la ciencia occidental. Como vimos en el capítulo 3, los nombres de estas plantas fueron reemplazados por nombres científicos y las prácticas asociadas prohibidas (Schiebinger, 2004; Nieto, 2006; Crawford, 2016) y borradas de la historia moderna.

Lo que permitió esta jerarquización del conocimiento y la invisibilización de los mundos a los que pertenecían los conocimientos indígenas, fueron, como se propuso arriba, las “divisiones” que se establecieron con la Modernidad y que se basan, como sugiere Latour (2007), en una ruptura entre lo moderno y lo pre-moderno, entre el futuro y el pasado que se queda atrás. Esta ruptura, como plantea Latour, está relacionada con las dos “Grandes Divisiones” que marcaron la Modernidad: La primera, entre naturaleza y cultura, entre lo no humano y lo humano, la cual Latour ejemplifica en el altercado entre Hobbes y Boyle¹⁰⁷, quienes, a través del Leviathan y la bomba de vacío definen la competencia de la política cuando tratamos de la sociedad (o lo humano), y los experimentos en el espacio “neutral” del laboratorio cuando se trata de las cosas (o lo no humano). Según Latour fue en esta controversia que se determinó que la representación de las cosas – lo no humano – se da a través de la Ciencia, y lo humano se representaba a través de la política. Esto consolidó, como argumenta Latour, la separación ontológica estricta entre la naturaleza y la cultura que llegó a caracterizar la modernidad, y la cual la separa hasta hoy de otras culturas que no saben distinguir entre ciencia y sociedad, lo cual sería la segunda división:

¹⁰⁷ Latour se basa en el trabajo de Shapin y Schaffer (1985): El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental.

Por tanto, la Gran División interior explica la Gran División Exterior: nosotros somos los únicos que hacemos una diferencia absoluta entre la *naturaleza* y la cultura, entre la *ciencia* y la sociedad, mientras que todos los otros, ya sean chinos o amerindios, azandes o baruyas, no pueden *separar realmente lo que es conocimiento* de lo que es sociedad lo que es signo de lo que es cosa, lo que viene de la naturaleza tal como es de lo que requieren las culturas. Hagan lo que hagan, por más adaptados, regulados, funcionales que puedan ser, siempre permanecerán cegados por esa confusión, prisioneros tanto de lo social como del lenguaje. Hagamos lo que hagamos, por más criminales, por más imperialistas que seamos, escapamos de la prisión de lo social o del lenguaje para *acceder a las cosas mismas* por una puerta de salida providencial, la del *conocimiento científico*. La partición interior de los no humanos y los humanos define una segunda partición, ésta externa, por la cual los modernos son puestos aparte de los premodernos. En *ellos*, la naturaleza y la sociedad, los signos y las cosas, son casi coextensivos. En Nosotros, nadie debe ya poder mezclar las preocupaciones sociales y el acceso a las cosas mismas. (Latour, 2007, p. 148).

Según Latour, esta Gran División interior (naturaleza – cultura) que está directamente relacionada con la Gran División exterior (Nosotros y *ellos*), es la que otorga el privilegio a los modernos de contar con el conocimiento científico – que nos permite *acceder a las cosas como realmente son* – y marca al mismo tiempo una ruptura con los premodernos. Estos últimos en cambio, debido a que no mantienen una separación estricta entre naturaleza y cultura, no cuentan con una ciencia para representar las cosas, sino con *conocimientos tradicionales*. Si seguimos el argumento de Latour, estos conocimientos no estarían entonces representando solamente las cosas – como pasa, por ejemplo, en los laboratorios modernos, sino mezclarían cultura con naturaleza y no separarían las cosas de los humanos; serían creencias, y, para siempre, premodernos.

En este sentido, las divisiones planteadas por Latour tienen implicaciones para los sujetos que producen el conocimiento: igual que la Ciencia que cuenta con un sujeto *moderno* quien produce el conocimiento – el científico, el conocimiento tradicional también cuenta con un sujeto que produce conocimiento que es el *nativo ecológico* – necesariamente

premoderno, quien, en este caso vive en armonía con la naturaleza, donde efectivamente no existe una división estricta entre lo humano y lo no humano, como la impone la Modernidad (Latour, 2007). Se trata de formas de conocer permitidas y no permitidas según el pensamiento moderno, guiado por la razón que establece los parámetros para conocer de forma objetiva y universal versus observaciones subjetivas locales que se sustentan en creencias. En este contexto la figura del nativo ecológico, producto de historias coloniales que lo ubican aún en un pasado premoderno evocando el botánico por instinto y el salvador iletrado (Gänger, 2020), juega un rol importante ya que encaja perfectamente con el sujeto tradicional portador y productor de este conocimiento que puede ser complementario, pero nunca igual a la ciencia: Como cercano o parte de la naturaleza, el nativo ecológico no produce conocimiento científico porque no cumple con el requisito moderno de distinguir entre “naturaleza” y “cultura”. En este sentido, la figura del nativo ecológico – o la nativa ecológica – es contradictoria en sí porque el conocimiento que produce no se reconoce en términos científicos sino como un conocimiento que es valioso, pero que tiene que ser validado por la ciencia que sí distingue entre “naturaleza” y “cultura”.

Si relacionamos las dos grandes divisiones de Latour con las características adscritas históricamente a cada uno de los sistemas de conocimiento, podemos identificar el lugar del sujeto que produce un determinado conocimiento: el nativo ecológico se ubica en la primera división en la parte de la naturaleza debido a su cercanía con esta, una relación que se ha venido construyendo desde la Colonia. Así mismo, siguiendo la segunda división propuesta por Latour, el nativo ecológico encuentra su lugar como el sujeto productor de los conocimientos tradicionales como resultado de una no separación entre cultura y naturaleza. Podemos ver como la figura del nativo ecológico se entrelaza con las características del conocimiento tradicional y por eso mismo, queda también limitado a este porque las características de cada sistema de conocimiento se plantean de manera dicotómica, excluyente. Es importante señalar que aquí también entran otras identidades atravesadas por la “raza” que, igual que el nativo ecológico, se ubican en la parte de la naturaleza donde no se produce ciencia, sino conocimiento ancestral, como, por ejemplo, en el caso de Mabel Torres.

Retomo estas dos grandes divisiones planteadas por Latour y su articulación con los sistemas de conocimiento y sus respectivas características para tenerlas en cuenta a la hora de revisar las propuestas para articular los diferentes sistemas de conocimiento en el

marco de IPBES ya que es sobre estas que se siguen sosteniendo las desigualdades de poder que se mencionan en los artículos que abordan las falencias en la articulación y co-producción de conocimiento. No es posible entender y menos plantear soluciones para los retos en la articulación de los diferentes conocimientos cuando no se considera la base para las desigualdades, que representan divisiones profundas que hasta hoy siguen marcando las formas de entender la ciencia occidental y los conocimientos tradicionales, como vimos en el ejemplo del contexto colombiano. Más allá de buscar las explicaciones y retos en la superficie es importante identificar las raíces que hicieron posible toda la extracción, invisibilización y colonización del pensamiento y conocimiento, para dar el siguiente paso que consiste en la *descolonización* del conocimiento. Un primer paso para este emprendimiento indudablemente consiste en reconocer las divisiones de las que habla Latour, que expulsaron estas otras ontologías de la producción de conocimiento y universalizaron una sola ontología moderna, la de la razón. Para esto es importante poner de manifiesto los silencios, la invisibilización y las tensiones epistemológicas y ontológicas (Iniesta et al., 2020) para poder hacer espacio, ir más allá (Latulippe y Klenk, 2020) y, por ende, descolonizar la producción de conocimiento.

Antes de pasar a la revisión de las definiciones y propuestas más recientes en el marco de la plataforma IPBES para articular los diferentes sistemas de conocimiento en el siguiente capítulo, quiero, a modo de cierre de este capítulo, analizar brevemente la definición de conocimiento tradicional en la decisión 5/1 de IPBES que aborda el “Enfoque para el reconocimiento y utilización de los conocimientos indígenas y locales” en esta plataforma, que representa la más reciente definición en este ámbito. Teniendo en cuenta las definiciones del conocimiento tradicional, que oscilan entre propuestas que resaltan las características del conocimiento científico y tradicional o indígena en términos binarios y los enfoques que se inclinan por la deconstrucción de estas dicotomías, resaltando las similitudes entre los diferentes sistemas de conocimiento, se analizará esta definición para identificar qué tanto sigue reproduciendo las características en términos binarios que permiten mantener la jerarquía entre los diferentes sistemas de conocimiento. Así mismo, se busca rescatar la presencia del nativo ecológico en la definición y las implicaciones que esto puede tener para el reconocimiento y la vinculación del conocimiento indígena y los sujetos portadores a los procesos de producción de conocimiento.

En la decisión IPBES 5/1 sobre el “Enfoque para el reconocimiento y utilización de los conocimientos indígenas y locales en la Plataforma Intergubernamental Científico-normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas” (IPBES, 2017) los sistemas de conocimientos indígenas y locales se definen de la siguiente manera:

a) Se entiende en general que los “sistemas de conocimientos indígenas y locales” son conjuntos *dinámicos* de conocimientos, *prácticas* y *creencias* integrados, holísticos y socioecológicos sobre la relación que mantienen los seres vivos, incluidos los seres humanos, entre sí y con su entorno. Los conocimientos indígenas y locales se originan en los *territorios*, son muy diversos y *evolucionan constantemente* mediante la interacción de *experiencias*, innovaciones y saberes de diversos tipos (escritos, orales, tácitos, relacionados con el género, prácticos y científicos). Esos conocimientos *pueden proporcionar información*, métodos, teorías y prácticas de gestión sostenible de los ecosistemas. Numerosos sistemas de conocimientos indígenas y locales han sido puestos a prueba, aplicados, cuestionados y validados por diversos medios en contextos diferentes;

b) Mantenedos y generados en forma *individual* y *colectiva*, los conocimientos indígenas y locales son el *punto de enlace entre la diversidad biológica y cultural*. Las manifestaciones de conocimientos indígenas y locales son evidentes en muchos sistemas sociales y ecológicos. En este contexto, el enfoque entiende por “diversidad biocultural” la diversidad biológica y la diversidad cultural y los vínculos entre ellas (IPBES, 2017, p. 36-37).

Si analizamos la definición de los conocimientos indígenas y locales en el marco de IPBES, encontramos varios elementos que reafirman las características en términos dicotómicos; no solamente mencionan el arraigo de estos sistemas de conocimiento en el territorio, las prácticas y creencias, sino también ubican estos conocimientos como el “punto de enlace entre la diversidad biológica y cultural”. Teniendo en cuenta el contexto histórico y las dos grandes Divisiones sobre las cuales se erige el pensamiento moderno y la ciencia occidental, este es precisamente el punto donde no puede haber ciencia ya que los sujetos portadores de estos conocimientos no saben distinguir entre cultura y naturaleza y porque viven confinados en su cultura que no les permite ver “el mundo como realmente es”.

Ante los retos que enfrenta una plataforma como IPBES de crear espacios de co-construcción de conocimiento inclusivos que representan la diversidad, se debe tener en cuenta el origen de las desigualdades, como plantean Iniesta-Arandia et al. (2020, p. 7): “es necesario entender las estructuras sociales y culturales que impiden que se participe equitativamente” para poder ir transformando las relaciones y el intercambio entre los diferentes sistemas de conocimiento. Esto también implica ser sensibles a la forma en cómo se presentan y caracterizan los conocimientos indígenas y locales en el marco de IPBES, con el fin de que no se sigan reproduciendo las desigualdades y la jerarquía entre las diferentes formas de conocer. En vez de seguir reproduciendo las características en términos binarios, será importante encontrar un marco que busque reunir las similitudes y no las diferencias sobre las cuales se basa históricamente la jerarquía entre los diferentes sistemas de conocimiento.

Capítulo 7. Los conocimientos indígenas y locales en la plataforma IPBES

7.1. Introducción: La plataforma IPBES y su compromiso con la diversidad

Después de haber revisado diferentes conceptualizaciones y definiciones de conocimiento tradicional o indígena y local, así como los procesos históricos que llevaron a una jerarquización de las diferentes formas de conocer a través de la asignación de determinadas características binarias exclusivamente a cada uno de los sistemas de conocimiento, podemos observar cómo la persistencia de características supuestamente únicas del conocimiento tradicional – como el arraigo en el contexto/territorio, en prácticas y creencias – sigue obstaculizando el reconocimiento del CT en iguales términos a la ciencia occidental. Esto de alguna manera se puede entender como el resultado de lo que Latour (1991) llamó la ausencia de una antropología del mundo moderno, pues esta, y más las ciencias naturales, se caracterizaban por estudiar a los otros, sean estos humanos o no humanos, pero no a *Nosotros* (los europeos) o la ciencia misma. Ahora, treinta años después, existe una variedad de enfoques que abordan en un sentido amplio el tejido social, político, histórico, epistemológico y ontológico del mundo occidental y en relación con el mundo no-occidental desde una perspectiva crítica (los Estudios sobre Ciencia y Tecnología STS, la Teoría del Actor Red, la Ontología Política, el Proyecto Modernidad-Colonialidad, entre otros), que pueden brindar ideas y propuestas para la articulación de las diferentes formas de conocimiento de una manera no jerárquica.

Los escenarios transnacionales comprometidos con la producción y compilación de conocimiento relevante relacionado con la biodiversidad para la toma de decisiones políticas, como la plataforma IPBES, se han visto en la crítica por no cumplir en la práctica el compromiso con la inclusividad respecto a sistemas de conocimiento no occidentales, lo cual debería implicar una participación equitativa de las y los portadores de estos conocimientos, además del derecho consagrado en la UNDRIP de participar plena y efectivamente en los procesos de toma de decisión que tienen impacto sobre sus vidas y territorios. Pensando en la participación de las integrantes de la RMIB, podemos decir con Iniesta-Arandia et al. (2020) que “las barreras para la inclusión y participación efectiva de las mujeres están imbricadas con barreras relacionadas con la racialización, la nacionalidad, el control del idioma inglés y la afiliación disciplinaria. (Iniesta-Arandia et

al., 2020, p. 6-7). Aunque el estudio en que se basan estas autoras se refiere a la participación de mujeres en el IPCC, y este se diferencia de diferentes maneras de IPBES, podemos afirmar lo mismo para la participación de las mujeres en el marco de esta plataforma (Iniesta-Arandia et al., 2020).

La plataforma intergubernamental IPBES se creó en el 2012 bajo el auspicio del Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) inspirado en el modelo del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés), sin embargo, en términos de participación e inclusividad pretende ir más allá de este (Díaz-Reviriego et al., 2019; Iniesta-Arandia et al., 2020), buscando una participación equitativa en cuanto a las regiones y de género, así como la inclusión de diferentes sistemas de conocimiento, refiriéndose tanto a las Ciencias Sociales y Humanas como a los conocimientos indígenas y locales, como lo prevé el marco conceptual (IPBES, 2013).

No obstante, a pesar de este compromiso con la diversidad tanto de disciplinas, sistemas de conocimiento, equidad en términos de género y de regiones, se pueden observar varias limitaciones que restringen esta inclusividad. Díaz-Reviriego et al. (2019) identifican en su revisión de IPBES limitaciones tanto *procedurales* como *sustanciales*, así como el rol del consenso para tomar decisiones, el cual, como muestra Montana (2017), tiene un efecto negativo sobre la diversidad. En este sentido argumentan que la inclusividad que busca IPBES no solamente tiene una dimensión procedural – que define quién, cómo y dónde puede participar y la manera cómo está siendo invitado y seleccionado – sino también una dimensión sustancial que se refiere a la inclusividad *real* de los resultados que se generan a través de estos procesos. Esto último está relacionado con la forma en que se toman las decisiones en la plataforma que es el consenso, el cual afecta la diversidad que se pudo haber logrado en los procesos anteriores (Díaz-Reviriego et al., 2019; Montana 2017).

Dado que, como argumentan estos/as autores/as, la estructura y los procesos de la plataforma influyen directamente en su capacidad de abordar la diversidad, en un primer momento se va a presentar la estructura y el funcionamiento de IPBES y luego se revisan las propuestas respecto al abordaje de los conocimientos indígenas y locales (ILK, por sus siglas en inglés) y la articulación de los diferentes sistemas de conocimiento. La

revisión de las propuestas para articular los diferentes sistemas de conocimiento en el marco de IPBES, se basa en los artículos que se han venido publicando en revistas internacionales anglófonas como *Science* y otras por autoras y autores participantes en los escenarios internacionales de la plataforma. Para identificar las limitaciones en la participación de las mujeres indígenas y sus conocimientos, las propuestas para la articulación de los diferentes sistemas de conocimiento en el marco de IPBES serán luego puestas a prueba en un estudio de caso de la Evaluación Nacional de Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos de Colombia, un proceso que se inició en 2017, y en el cual participaron integrantes de la RMIB-LAC. Finalmente se discutirán los desafíos y retos que enfrentan la plataforma IPBES y los espacios de co-construcción de conocimiento en general para crear espacios de confianza y en igualdad de condiciones, frente a las desigualdades persistentes y las tensiones ontológicas que surgen en estos ejercicios de co-construcción de conocimiento. Así mismo, al final se compartirán algunas propuestas y reflexiones alrededor de los pasos necesarios para poder articular los conocimientos tradicionales con los conocimientos científicos en igualdad de condiciones, partiendo de reflexiones y estrategias propias desde los pueblos y las mujeres indígenas.

7.2. Propuestas para articular diferentes sistemas de conocimiento en el marco IPBES

En cuanto a su estructura, IPBES es una plataforma intergubernamental, siendo el Plenario, conformado por los 132 países miembros de Naciones Unidas, el órgano de gobierno donde se toman decisiones y se aceptan los informes. El Grupo Multidisciplinario de Expertos (MEP, por sus siglas en inglés) representa la junta de asesoramiento científico y técnico, y está conformado por 25 personas que son nominadas por los gobiernos según los cinco grupos regionales de Naciones Unidas. La Mesa o el Bureau que está compuesto por diez personas funciona como el cuerpo administrativo y la Secretaría que incluye unidades de soporte técnico sirve como apoyo en la implementación del programa de trabajo que orienta el funcionamiento de la plataforma. Luego están los grupos de expertos, los grupos de trabajo y otros grupos conformados por científicos y portadores de conocimiento que producen los resultados y productos (estudios, informes evaluaciones, etc.) y las partes interesadas que son los colaboradores y usuarios finales de los productos del IPBES. Bajo el grupo de Observadores se resumen los Convenios relacionados con la diversidad biológica y organizaciones y organismos

relevantes (Iniesta-Arandia et al., 2020).

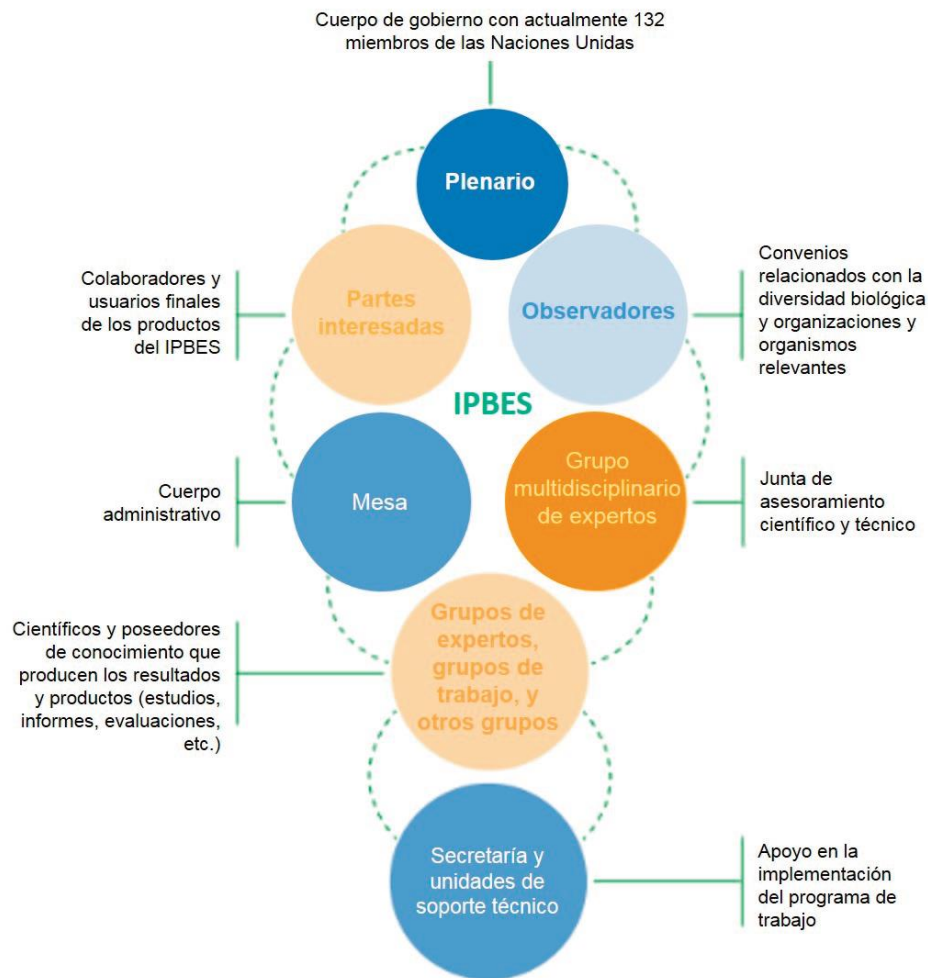


Figura 3. Grupos que conforman la estructura de IPBES y funciones que desarrollan (Fuente: Díaz-Reviriego et al. 2019 citado y traducido en Iniesta-Arandia et al., 2020, p. 4).

La plataforma nace con el objetivo de “fortalecer la interfaz científico-normativa entre la diversidad biológica y los servicios de los ecosistemas para la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica, el bienestar de los seres humanos a largo plazo y el desarrollo sostenible”. Para lograrlo, la Plataforma tiene cuatro funciones: catalizar la producción de nuevos conocimientos; producir evaluaciones de los conocimientos existentes; apoyar la formulación y la aplicación de normativas y crear las capacidades pertinentes a tal fin (IPBES, 2013, p. 1).

En la producción de nuevos conocimientos y la evaluación de los conocimientos

existentes, desde el principio se ha reconocido la importancia de vincular diferentes sistemas de conocimiento, entendiéndose como sistemas de conocimiento tanto los ILK como otras disciplinas diferentes a las ciencias naturales. Como un reflejo de este compromiso, el marco conceptual reconoce las diferentes visiones sobre conceptos clave que maneja IPBES, tanto desde perspectivas científicas como desde otros conocimientos (Díaz-Reviriego et al., 2019). De esta forma, coexisten los términos (1) *Naturaleza, Diversidad biológica y ecosistemas, Madre Tierra y Sistemas de vida*; (2) *Beneficios de la naturaleza para la gente, Bienes y servicios de los ecosistemas y Ofrendas de la naturaleza*; así como (3) *Buena calidad de vida, Bienestar de los seres humanos, Vivir en armonía con la naturaleza, y Vivir en equilibrio y armonía con la Madre Tierra*. Si bien se puede considerar un logro que se reconocieran una multiplicidad de perspectivas sobre estos conceptos, cabe la pregunta sobre el alcance de esta inclusividad en la aplicación de los procesos de negociación y producción de conocimiento. Volveré sobre esta propuesta y las problemáticas relacionadas más adelante.

Más allá de este reconocimiento de la diversidad de visiones sobre determinados conceptos, las propuestas y metodologías concretas para trabajar con diferentes formas de conocimiento han venido surgiendo poco a poco, respondiendo a la necesidad de cumplir por un lado con la apuesta por la diversidad de IPBES y por el otro ampliar el conocimiento presentado en las evaluaciones reconociendo el aporte para la sustentabilidad que el conocimiento indígena y local puede brindar. En este sentido,

IPBES reconoce que el conocimiento social, cultural y ambiental diverso de los pueblos indígenas y comunidades locales (IPLC por sus siglas en inglés) contribuye de manera extensiva a la sustentabilidad en grandes partes del globo y que, por lo tanto, debe jugar un rol mayor en las evaluaciones y la formulación de políticas para la biodiversidad y los servicios ecosistémicos. Por lo tanto, IPBES se compromete a “reconocer y respetar la contribución del conocimiento indígena y local a la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad como uno de sus once principios de operación¹⁰⁸ (Hill et al., 2020, p. 9).

¹⁰⁸ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “IPBES recognizes that the diverse social, cultural and environmental knowledge of indigenous peoples and local communities (IPLC) contributes extensively to sustainability across large parts of the globe, and thus has a major role to play in assessments and policy formulation for biodiversity and ecosystem services. IPBES therefore committed to “recognize and

Mientras que el marco conceptual sentó las bases para el reconocimiento de los aportes que pueden brindar los diferentes sistemas de conocimiento, las metodologías y enfoques para llevar a cabo esta apuesta por “tender puentes” (en inglés se usa el verbo *to bridge*) entre diferentes sistemas de conocimiento, han venido evolucionando y transformándose solo en respuesta a las críticas que insistieron en la necesidad de que la plataforma se abriera en la *práctica* hacia la diversidad. La primera propuesta para articular los sistemas de conocimiento fue el Enfoque basado en la Evidencia Múltiple (Multiple Evidence Base Approach, MEB) que hace énfasis en los

paralelismos cuando se sugiere que los sistemas de conocimiento indígenas, locales y científicos producen manifestaciones distintas de conocimiento válido y útil. A través de las complementariedades, los diferentes sistemas de conocimiento pueden contribuir a un cuadro enriquecido como se puede ver en la Figura 1 [aquí figura 3]. El análisis del cuadro enriquecido, incluyendo las complementariedades, sinergias, y contradicciones entre los diversos sistemas de conocimiento, pueden mejorar la comprensión de las condiciones y el cambio ambientales y así como el potencial para el manejo sostenible de los ecosistemas¹⁰⁹ (Tengö et al., 2014, p. 580).

Este enfoque, siguiendo a Tengö et al. (2017), aborda las implicaciones de ir más allá de “integrar” conocimiento y comprometerse con diferentes sistemas de conocimiento; así mismo, reconoce la inconmensurabilidad de los diferentes sistemas de conocimiento y las relaciones de poder asimétricas que surgen cuando se conectan diferentes ramas de ciencia con los sistemas de conocimiento locales. Entre los aspectos centrales de este enfoque que ha sido promovido por IPBES y el CDB para el trabajo con conocimientos indígenas y locales en las asesorías internacionales, se rescatan la complementariedad, la validación del conocimiento dentro y no fuera de los sistemas de conocimiento y las asesorías conjuntas de las contribuciones de conocimiento (Tengö et al., p. 2017).

respect the contribution of indigenous and local knowledge to the conservation and sustainable use of biodiversity and ecosystems” as one of its eleven operating principles”.

¹⁰⁹ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “parallels where indigenous, local, and scientific knowledge systems are viewed to generate different manifestations of valid and useful knowledge. Through complementarities, different knowledge systems can contribute to an enriched picture as outlined in Fig. 1. The analysis of the enriched picture, including complementarities, synergies, and contradictions across diverse knowledge systems, can enhance the understanding of environmental conditions and change and the potential for sustainable management of ecosystems”.

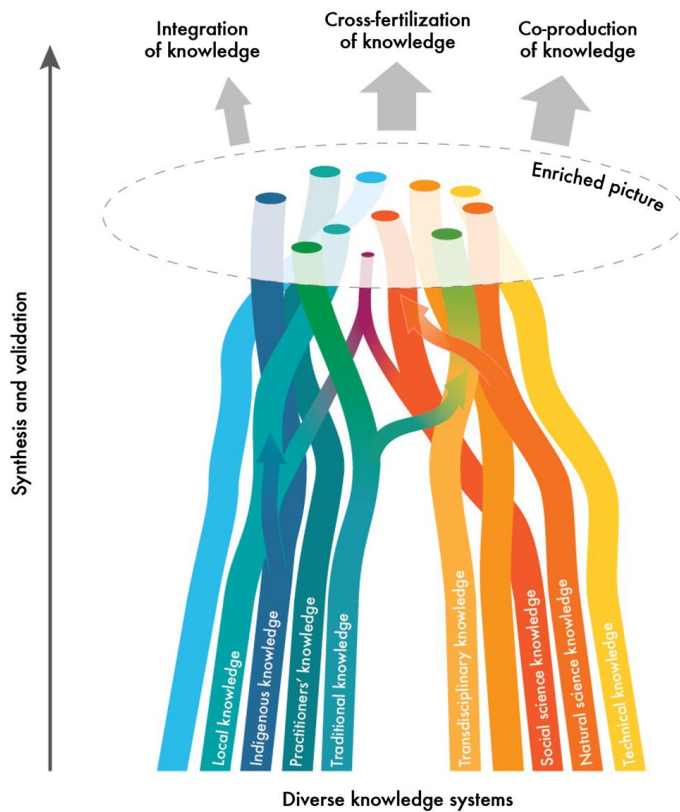


Figura 4: Ilustración de un Enfoque basado en la evidencia múltiple, donde diversos sistemas de conocimiento contribuyen a la generación de un cuadro enriquecido de un problema seleccionado o un tema de interés. El cuadro enriquecido puede servir como un punto de partida legítimo para un análisis adicional y la generación de conocimiento. (Fuente: Tengö et al., 2014, p. 582)

El enfoque MEB luego fue ampliado por Tengö et al. (2017) en un artículo titulado “Entretejando sistemas de conocimiento” que respecto al artículo que presentó la propuesta del MEB, de “conectar diferentes sistemas de conocimiento” indica una aproximación distinta a la tarea de articular los diferentes sistemas de conocimiento. Partiendo de la experiencia en la co-producción de conocimiento de las y los autores, se presenta una guía basada en la evidencia que propone cinco pasos – movilizar, traducir, negociar, sintetizar y aplicar evidencia múltiple – para tender un puente entre sistemas de conocimiento indígenas y locales y la ciencia y así mejorar la gobernanza para la sustentabilidad, facilitando la participación de actores e instituciones en procesos de compartir conocimiento que se caracterizan por ser equitativos y de empoderamiento. Los autores plantean los resultados en términos de un tejido: “colaboraciones que respetan la integridad de cada sistema de conocimiento” (Tengö et al., 2017, p. 18).

Los pasos que plantean los autores incluyen: movilizar, traducir, negociar, sintetizar y aplicar. *Movilizar* implica “presentar y articular el conocimiento de una forma que pueda ser compartido con otros/as”. *Traducir* se refiere las interacciones entre los diferentes sistemas de conocimiento, que buscan facilitar una comprensión mutua del conocimiento compartido. *Negociar* significa una evaluación conjunta de la convergencia, divergencia y los conflictos entre las contribuciones de conocimiento, en la cual puede haber convergencias y también contradicciones. *Sintetizar* apunta a la construcción de un conocimiento común ampliamente aceptado que mantiene la integridad de cada sistema de conocimiento, y más que en términos de ser integrado en un sistema de conocimiento, se entiende como unos hilos trenzados. Para finalizar, *aplicar* enfatiza el conocimiento en términos de utilidad para la toma de decisiones de todos los actores involucrados a diferentes escalas, que puede ser retroalimentado en los respectivos sistemas de conocimiento (Tengö et al., 2017, p. 18).

Existen varios retos en la aplicación de este enfoque: en primer lugar, el ejercicio de *traducir* entre diferentes sistemas de conocimiento con múltiples trasfondos ontológicos representa un reto dadas las desigualdades de poder frente al reconocimiento de los conocimientos indígenas como válidos y no en términos de creencias y supersticiones. En cuanto a la *negociación* es fundamental aceptar las inconmensurabilidades y las contradicciones que surjan, sin forzar una convergencia, teniendo en cuenta que las diferencias ontológicas y epistemológicas no son negociables. Finalmente, el proceso de *sintetizar* es un asunto delicado, ya que se trata de construir un conocimiento común ampliamente aceptado y es difícil que el conocimiento indígena y local con sus respectivos trasfondos ontológicos sea ampliamente aceptado. Aunque el enfoque MEB y la propuesta de “entretejer sistemas de conocimiento” presentados por Tengö et al. (2014, 2017) reconocen los métodos de validación propios de cada sistema de conocimiento y la apuesta es por combinar estos conocimientos internamente validados en un “cuadro enriquecido”, la pregunta que plantean Löfmarck y Lidskog (2017) es acerca de la autoridad de decidir sobre si y con qué conocimiento el cuadro ha sido enriquecido:

La pregunta crítica es la siguiente: ¿Cómo podemos saber si este cuadro está siendo enriquecido? Y, ¿cómo podemos saber si estamos rechazando conocimiento valido? En el enfoque MEB se argumenta que se debe tener más confianza en las conclusiones basadas en el conocimiento que converge entre los sistemas de

conocimiento; pero ¿cómo podemos ver si el conocimiento converge? La idea de un “cuadro enriquecido” parece huir de la pregunta central epistemológica: ¿cómo podemos saber? (Löfmarck y Lidskog, 2017, p. 27).¹¹⁰

Si bien el enfoque MEB y la propuesta de “entretejer sistemas de conocimiento” tratan de buscar una co-construcción de conocimiento que reconoce y respeta la integralidad de cada sistema de conocimiento, enfrentan unos retos considerables en casi todos los pasos que proponen, entre estos la pregunta epistemológica como sugieren Löfmarck y Lidskog (2017). Teniendo en cuenta la jerarquía entre los diferentes sistemas de conocimiento que no se reconocen como igualmente válidos, se requeriría que los actores que participan tuvieran una gran sensibilidad, disposición y capacidad de escucha para entender y poder entretejer los conocimientos de otros con los propios. Sin embargo, es poco probable que las y los participantes de diferentes disciplinas y sistemas de conocimiento cuenten con estas capacidades de por sí. En el estudio de caso de la Evaluación Nacional de Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos de Colombia, por ejemplo, el enfoque MEB no se abordó y por lo tanto tampoco se aplicó. Más adelante profundizaré sobre este proceso.

Volviendo a las medidas que se han implementado desde la plataforma para garantizar una mayor inclusión de la diversidad, en el quinto Plenario de IPBES, que se celebró en el año 2017, se tomaron varias decisiones con el fin de facilitar la inclusión del conocimiento indígena y local y las y los portadores de estos conocimientos: por un lado, se reemplazó el término “servicios ecosistémicos” por “Contribuciones de la naturaleza para la gente (Nature’s Contribution to People, NCP), buscando de esta manera una mayor inclusividad que reflejara la diversidad de cosmovisiones en vez del enfoque económico asociado a los “servicios ecosistémicos”. Por el otro lado, se adoptó el “Enfoque para reconocer y trabajar con el conocimiento indígena y local en IPBES (IPBES 5/15/ Anexo II de la decisión IPBES-5/1, ILK Approach en inglés) que abarca diferentes elementos para el trabajo con los conocimientos indígenas en el marco de IPBES: brindar conceptos, prácticas y pasos a seguir, facilitar las condiciones para la inclusión del ILK y arreglos institucionales, incluyendo mecanismos de participación (Hill et al., 2020).

¹¹⁰ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “The critical question then becomes: How can one tell if the picture is being enriched? and, how can we tell if we are rejecting valid knowledge? It is argued in the MEB that more confidence can be placed in conclusions based on knowledge that converges across knowledge systems; but how can one see if knowledges converge? The idea of an “enriched picture” seems to shy away from the core epistemological question: How can we know?”

La propuesta de las NCP en el marco de IPBES busca reconocer las diversas conceptualizaciones de las relaciones que mantienen los humanos con la naturaleza para facilitar “una cooperación respetuosa entre los sistemas de conocimiento en la co-construcción del conocimiento para la sustentabilidad” (Díaz et al., 2018, p. 272)¹¹¹. Siguiendo a Díaz et al. (2018), se diferencia de aproximaciones anteriores en dos maneras: “primero, [...] reconoce el rol central y dominante que juega la cultura al definir todos los lazos entre la gente y la naturaleza. Segundo, el uso de NCP promueve, enfatiza y operacionaliza el rol de los conocimientos indígenas y locales al entender las contribuciones de la naturaleza a la gente”¹¹² (Díaz et al., 2018, p. 270).

Los/as autores/as plantean que el cambio de “servicios ecosistémicos” – un concepto que se hizo popular con el Millennium Ecosystem Assessment y que en ese contexto estaba dominado por los enfoques de las ciencias naturales y económicas – a “contribuciones de la naturaleza a la gente” que incluye *todas* las contribuciones de la naturaleza a una buena calidad de vida de las personas – tanto positivas como negativas –se debe a la necesidad de IPBES de ser más inclusivo, tanto en términos de la incorporación de diferentes hebras de conocimiento como en la representación de cosmovisiones, intereses y valores (Díaz et al., 2018). En este sentido, se reconoce explícitamente la existencia de una “variedad de miradas”, entendiendo el papel importante que juega la cultura para definir las relaciones entre los humanos y naturaleza. Como reflejo de esto, el concepto de las NCP buscar reunir tanto la perspectiva de los servicios ecosistémicos como otras concepciones, más ligadas a los ILK, donde las relaciones con la naturaleza se definen en términos de reciprocidad y las contribuciones se entienden como “regalos de la naturaleza” (IPBES, 2018).

Esta propuesta se puede entender como una apuesta por reconocer las múltiples cosmovisiones y dar un lugar a las diferentes ontologías en el marco de IPBES. En este sentido, se plantea que “en un extremo, humanos y naturaleza se ven como distintos; en el otro humanos y entidades no humanas están entrelazadas en relaciones profundas de

¹¹¹ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “The NCP approach thus facilitates respectful cooperation across knowledge systems in the co-construction of knowledge for sustainability”.

¹¹² Traducción de la autora. Cita original en inglés: “First, the NCP approach recognizes the central and pervasive role that culture plays in defining all links between people and nature. Second, use of NCP elevates, emphasizes, and operationalizes the role of indigenous and local knowledge in understanding nature’s contribution to people”.

parentesco y obligaciones recíprocas” (Díaz et al., 2018, p. 271, traducción propia)¹¹³. Así mismo, se sugiere que la manera en que las NCP son “coproducidas” por la naturaleza y la gente, se entiende a través de diferentes “lentes culturales”; por ejemplo, así argumentan los/as autores/as,

la coproducción de la comida en una agricultura de alta diversidad se puede entender como un proceso que combina una serie de insumos biológicos y tecnológicos apuntando a maximizar la coexistencia entre plantas y animales útiles con el fin de alcanzar rendimientos más altos. De forma alternativa, la coproducción de comida se puede ver como una “práctica de cuidado”, a través de relaciones sociales y conexiones con entidades espirituales ¹¹⁴ (Díaz et al., 2018, p. 271).

Frente a esta variedad de miradas, se proponen “dos lentes” a través de las cuales se pueden entender las NCP: una perspectiva “*generalizante*” y una “perspectiva específica de contexto. La perspectiva generalizante, “típica de las ciencias naturales y económicas” tiene un propósito “fundamentalmente *analítico*” al buscar un conjunto de categorías “aplicables de forma *universal*” de los “*flujos* de la naturaleza a la gente”. La distinción entre las categorías está bien definida y solamente se considera agencia en el caso de la gente. Aunque las categorías NCP se pueden mirar desde “una resolución más nítida o gruesa, siempre pueden estar organizadas dentro de un “sistema único que es coherente en sí mismo”. Dentro del marco generalizante se identifican 18 categorías para reportar las NCP, organizadas en tres grupos parcialmente superpuestos: NCP reguladores, materiales y no materiales, según el “tipo de contribución que hacen a la calidad de vida de las personas” (Díaz et al., 2018, p. 271).

La perspectiva específica de contexto, en cambio, es presentada como “típica, aunque no exclusivamente, de los sistemas de conocimiento indígenas y locales” (Díaz et. al, 2018, p. 272)¹¹⁵. En los sistemas de conocimiento locales e indígenas, así los/as autores/as, la

¹¹³ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “At one extreme, humans and nature are viewed as distinct; at the other, humans and nonhuman entities are interwoven in deep relationships of kinship and reciprocal obligations”.

¹¹⁴ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “For instance, coproduction of food in high-diversity agriculture can be framed as a process that combines a set of biological and technological inputs aimed at maximizing coexistence between useful plants and animals in order to achieve higher yields. Alternatively, coproduction of food can be seen as a “practice of care” through social relationships and connection with spiritual entities.

¹¹⁵ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “This is the perspective typical, but not exclusive, of local and indigenous knowledge systems”.

producción de conocimiento por lo general no busca explícitamente extender o validarse más allá de contextos geográficos y culturales específicos. Se plantea que la perspectiva de contexto frente a las NCP muchas veces tiende a “oponerse al objetivo científico de alcanzar un modelo universalmente aplicable” (Díaz et. al, 2018, p. 272)¹¹⁶. Aunque se reconoce que “la subdivisión de categorías en el marco de sistemas coherentes internamente es común en muchos sistemas de conocimiento locales, una clasificación aplicable de manera universal – como se plantea para la perspectiva generalizante – no está disponible actualmente (Díaz et. al, 2018, p. 272)¹¹⁷.

Lo que puede aportar la perspectiva de contexto según los autores, es presentar las NCP como “paquetes que se deducen de diferentes *experiencias* vividas como pescar, cultivar, cazar, o de lugares, organismos, o entidades con significados espirituales claves, como árboles, animales o paisajes sagrados” (Díaz et. al, 2018, p. 272)¹¹⁸.

Podemos observar aquí como se reitera la división entre el conocimiento científico y el conocimiento tradicional recurriendo a los binarismos anteriormente identificados como general vs específico; analítico vs experiencia, y, sobre sobre todo universal vs local/de contexto, evocando o más bien manteniendo de esta manera también la jerarquía entre los diferentes sistemas de conocimiento. El hecho de que los conocimientos indígenas y locales comprendidos en la perspectiva de contexto, no tengan un alcance (ni una intencionalidad) universal, que las “prácticas” relacionadas con las NCP muchas veces no quepan en las categorías de reporte propuestas en el enfoque generalizante, implica que se les asigna un lugar aparte, en el cual las NCP se presentan desde las “experiencias”.

Según los/as autores/as, “proveer espacios para perspectivas de contexto reconoce que existen múltiples maneras de entender y categorizar las relaciones entre la naturaleza y la gente y evita dejar estas perspectivas fuera de la imagen o forzarlas dentro de las 18

¹¹⁶ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “the contextspecific perspective on NCP often tends to resist the scientific goal of attaining a universally applicable schema”.

¹¹⁷ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Although subdivision into internally consistent systems of categories is common in many local knowledge systems, a universally applicable classification—such as the one proposed in the generalizing perspective on NCP—is not currently available”.

¹¹⁸ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “The context-specific perspective may instead present NCP as bundles that follow from distinct lived experiences such as fishing, farming, or hunting or from places, organisms, or entities of key spiritual significance, such as sacred trees, animals, or landscapes.”

categorías de la perspectiva generalizante” (Díaz et. al, 2018, p. 272)¹¹⁹. Así mismo, plantean que la consideración de los diferentes sistemas de conocimiento y el hecho que las tres perspectivas – la generalizante, de contexto y mixtas – se consideran igualmente valiosas, representa un aporte para hacer los procedimientos y resultados de IPBES más equitativos. Esto, así los/as autores/as, debería “ayudar a superar las asimetrías de poder existentes entre la ciencia occidental y el conocimiento indígena y local y entre diferentes disciplinas dentro de la ciencia occidental en la interfaz ciencia-política (Díaz et al., 2018, p. 272)¹²⁰.

Si bien es cierto que representa un paso importante reconocer la existencia de las múltiples formas en las que se conciben las relaciones entre lo humano y lo no humano – si es que se percibe una división – cabe la pregunta si con simplemente “darle” un lugar, se resuelve el tema de las asimetrías de poder entre los diferentes sistemas de conocimiento. Como se ha venido mostrando desde el capítulo anterior, la jerarquía entre la ciencia occidental y los otros conocimientos se basa en las dicotomías o divisiones históricas que caracterizan la Modernidad y que coloca lo universal, analítico, objetivo por encima de lo local, la experiencia y lo subjetivo. En vez de buscar las similitudes entre los diferentes conocimientos – y de esta forma deconstruir las características dicotómicas que sustentan la jerarquía, se reivindican las diferencias y dicotomías que dividen los conocimientos en la perspectiva generalizante y la perspectiva de contexto. Si más arriba se encontró que para una articulación en términos equitativos era importante buscar las similitudes entre las diferentes formas de conocimiento y situar cada sistema de conocimiento en su contexto epistemológico y ontológico, la división en estos dos “lentes” antes parece reforzar las diferencias, y la valoración asociada a estas.

Por otro lado, el enfoque de las “contribuciones” de la naturaleza ha sido criticado por su perspectiva antropocéntrica que, a pesar de precisamente querer incluir diferentes miradas y cosmovisiones, sigue reproduciendo una perspectiva utilitarista donde la relación entre lo humano y lo no humano se concibe en una dirección única y no en términos de

¹¹⁹ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Providing space for context-specific perspectives recognizes that there are multiple ways of understanding and categorizing relationships between people and nature and avoids leaving these perspectives out of the picture or forcing them into the 18 generalizing NCP categories”.

¹²⁰ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “This should help overcome existing power asymmetries between western science and indigenous and local knowledge, and among different disciplines within western science, in the science-policy interface”.

reciprocidad. Esta crítica, expresada por Kenter (2018) se refiere sobre todo al término NCP que se propuso para reemplazar el concepto de los servicios ecosistémicos. Este autor, en cambio, propone que se parta del tema de los valores y que se mantenga el término de los servicios ecosistémicos como una mirada entre varias, para así dar cuenta de la diversidad de perspectivas que plantea el marco conceptual de IPBES.

Mientras que la propuesta de las NCP se refiere más al marco conceptual de la plataforma, el “Enfoque para reconocer y trabajar con el conocimiento indígena y local en IPBES” (IPBES 5/15/ Anexo II de la decisión IPBES-5/1, ILK Approach en inglés) presenta pasos y principios concretos para la vinculación de los Pueblos Indígenas y Comunidades Locales (PICL) y el Conocimiento Indígena y Local (CIL) en los procesos de evaluación de IPBES. Como plantean Hill et al. (2020), el enfoque refleja el derecho de los pueblos indígenas y comunidades locales consagrado en la UNDRIP de participar de manera efectiva en los procesos de toma de decisión que tienen un impacto en sus vidas, culturas y sociedades. En este sentido consta de tres elementos: i) conceptos, prácticas y pasos a seguir en las evaluaciones de IPBES ii) facilitar las condiciones para la inclusión del ILK, incluyendo herramientas de apoyo a las políticas y creación de capacidades (capacity building); iii) arreglos institucionales, incluyendo mecanismos de participación (Hill et al., 2020).

Siguiendo a los/as autores/as, el enfoque define tres premisas que están en la base del trabajo con los CIL:

(1) Los CIL son dinámicos y holísticos, abarcando la gobernanza, contabilidad social y económica, instituciones de tenencia y familiares, idioma, sistemas de denominación y clasificación, *prácticas* de uso de recursos, rituales, espiritualidad, y *cosmovisiones*. A través de la práctica (viendo, haciendo, elaborando soluciones, aplicando instituciones, principios y marcos que se han demostrado como eficaces), el conocimiento se transmite entre generaciones, y los problemas se resuelven basado en las experiencias que se han acumulado a lo largo de siglos de interacciones entre la gente y la naturaleza¹²¹ (Hill et al., 2020, p. 10).

¹²¹ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “First, ILK is Dynamic and holistic, encompassing governance, social, economic accounting, tenure and family institutions, language, naming and classification systems, resource use practices, rituals, spirituality and worldviews. Through practice (seeing,

Esta caracterización de los CIL, aunque reconoce el dinamismo, los mecanismos de validación internos, la importancia de los rituales, la espiritualidad y las cosmovisiones, tiende nuevamente a presentar las características como la práctica (ver, hacer, encontrar soluciones y aplicarlas), la transmisión y la acumulación de experiencias, como únicas de los pueblos indígenas y comunidades locales, cuando en el capítulo anterior vimos que la ciencia occidental también se apoya en las prácticas y la acumulación de experiencias a lo largo de los siglos que luego se transmiten de generación en generación de estudiosos en las universidades. Así mismo resulta curioso que se destaquen las cosmovisiones como un elemento más que caracteriza los CIL, cuando debemos asumir que todos los sistemas de conocimiento se enmarcan en una cosmovisión que es la que determina nuestra percepción y la interpretación de las cosas que existen. En este sentido deberíamos considerar que la ciencia occidental, igual que los conocimientos indígenas y locales, también responde a una cosmovisión – o más bien una ontología – que da significado a lo observado en este mundo específico y sus conocimientos. Hasta aquí, podemos resumir que la primera premisa para el Enfoque ILK aunque trate de reconocer la diversidad y complejidad de los CIL, tiende a subrayar las diferencias entre los sistemas de conocimiento, resaltando las características del CIL como si fueran exclusivas de éste.

(2) La segunda premisa plantea que

los CIL son altamente diversos, existiendo en la interfaz de una variedad enorme de ecosistemas y sistemas culturales (por ejemplo, campesinos, pescadores, apicultores, pastores, cazadores-recolectores, médicos tradicionales) y su diversidad biocultural co-evolucionada a nivel mundial. La diversidad refleja la historia de las interacciones, por ejemplo, a través de contactos transcontinentales a lo largo de milenios, migraciones y los más recientes procesos de colonización y reivindicación poscolonial de derechos. Si bien generalmente rico a pequeña escala y más limitado a escalas más amplias, los CIL tienen dimensiones multiescalares, por ejemplo, en relación con especies migratorias en las Américas y los “dreaming tracks” que cruzan Australia (Hill et al., 2020, p. 10).¹²²

doing, devising solutions, applying proven successful institutions, principles and frameworks), knowledge is transmitted across generations, and problems are resolved, based on experiences accumulated through centuries of people-nature interactions”.

¹²² Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Second, ILK is highly diverse, existing at the interface between the enormous variety of ecosystems and of cultural systems (e.g. farmers, fishers, beekeepers,

Este punto revela toda la complejidad y las contradicciones relacionadas con los CIL, los pueblos indígenas y comunidades locales (PICL) y el estereotipo del nativo ecológico. Si bien es cierta la afirmación acerca de la coevolución entre los sistemas culturales y los ecosistemas, el planteamiento de los PICL como el punto intermedio entre cultura y naturaleza nos remite una vez más a las divisiones planteadas por Latour que marcan la modernidad y que dividen no solamente lo humano de la naturaleza sino también los que saben distinguir entre la cultura y la naturaleza (los modernos, que tienen la ciencia) de los que no saben distinguir entre cultura y naturaleza (los no modernos, que no tienen ciencia). Al estar ubicados “entre naturaleza y cultura”, los pueblos indígenas no pueden tener ciencia, o conocimientos obtenidos a través del razonamiento, sino sus conocimientos tradicionales adquiridos a través de la práctica. Esto se ve reforzado por la afirmación que el CIL “es rico” en la escala pequeña, es decir, excepto algunos casos como las especies migratorias, no tiene alcance a escala más amplia ni mucho menos universal.

Como punto de enlace entre la diversidad biológica y cultural, los pueblos indígenas coinciden con la figura del nativo ecológico, que a la vez está relacionada con historias coloniales, que dividen las poblaciones según su capacidad de razonar, de saber distinguir entre naturaleza y cultura. Estas narrativas subyacentes, mientras no se hacen explícitas y se ponen “sobre la mesa” seguirán teniendo impacto y ayudarán a mantener las relaciones de poder entre los diferentes sistemas de conocimiento ya que es, como hemos visto, sobre estas jerarquías que se basa la superioridad de la ciencia occidental. Esto, por supuesto no significa pasar por encima de la importancia de la “diversidad biocultural” que reconoce el aporte de los pueblos indígenas en la evolución y la interacción constante con la biodiversidad a lo largo de los milenios. Implica más bien, deconstruir los imaginarios y la valoración de lo local, las prácticas, el arraigo en el territorio, la concepción no dicotómica de naturaleza-cultura y la importancia de lo colectivo como algo inferior.

pastoralists, hunter-gatherers, traditional medical practitioners) and their co-evolved biocultural diversity world-wide. Diversity reflects the history of interactions, for instance through trans-continental contacts over millennia, migrations and the more recent processes of colonization and post-colonial assertion of rights. While generally rich at the fine scale, and more limited at broader scales, ILK has multi-scalar dimensions, for example in relation to migratory species in the Americas and ‘dreaming tracks’ that cross Australia”.

(3) La tercera premisa consta que

los CIL son manejados por distintas instituciones culturales, cada una con sus propios métodos de validación y reglas acerca de quién puede tener qué tipo de conocimiento, dónde y cuándo puede ser transmitido y cómo se puede compartir. Por lo tanto, es crucial quien está implicado trabajando con los PICL. El enfoque ILK reconoce la necesidad de tres tipos de actores en las evaluaciones: portadores de CIL; expertos PICL en CIL y expertos en CIL (Hill et al., 2020, p. 11).¹²³

Aunque esta premisa reconoce que los CIL tienen sus propias instituciones para manejar el conocimiento, así como reglas y métodos propios para validarlo, se plantea que en las evaluaciones se hace necesaria la participación no solamente de portadores de CIL y representantes de los PICL expertos en CIL, es decir con experiencia en trabajar en la co-construcción de conocimiento, sino también personas no pertenecientes a los PICL, expertas en CIL. Si bien este requerimiento es útil, nos habla también de las desigualdades persistentes entre los diferentes sistemas de conocimiento al interior de IPBES, donde las diferentes formas de conocer no son igualmente válidas, sino los PICL necesitan refuerzos por parte de los “científicos occidentales” para posicionar sus conocimientos. A lo mejor la presencia de expertos CIL de origen no PICL puede ser entendido como un indicador de la (des)igualdad entre los diferentes sistemas de conocimiento que ojalá en un futuro se va a volver obsoleta ya que los CIL pueden hablar por sí solos.

Hill et al. (2020), al revisar el documento que presenta el enfoque ILK de IPBES, identifican dieciséis conjuntos de prácticas que se agrupan en cuatro categorías: (1) respetar los derechos; (2) apoyar el cuidado y la mutualidad; (3) fortalecer los PICL y sus sistemas de conocimiento; (4) apoyar el intercambio de conocimiento. *Respetar los derechos* incluye: asegurar la adhesión a la Consulta Previa libre e informada; construir sobre iniciativas positivas de acuerdos multilaterales relevantes como la UNDRIP y el CDB; evitar cualquier actividad potencialmente perjudicial para los derechos. *Apoyar el cuidado y la mutualidad* se enfoca en capacidades clave, incluyendo: la construcción de

¹²³ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Third, ILK is managed by distinctive cultural institutions, each with their own methods of validation, and rules about who can hold what types of knowledge, where and when it can be transmitted, and how it can be shared. Who is involved in working with ILK is therefore critical. The IPBES approach recognizes the need for three types of actors in assessments: ILK-holders; ILK experts; and Experts on ILK (clause 6d)”.

confianza; promover la inclusividad y pluralidad; reconocer los marcos de tiempo (relativamente lentos) de la toma de decisiones consuetudinarias; y respetar los diversos tipos de actividades como rituales y ceremonias. *Fortalecer los pueblos indígenas y las comunidades locales y sus sistemas de conocimiento* requiere: promover actividades in situ, donde el conocimiento está siendo producido, administrado y validado; asegurar que el almacenamiento de la información se adhiere a estándares relevantes; desarrollar capacidades; asegurar una participación significativa; y trabajar con organizaciones y redes de PICL ya existentes. *Apoyar el intercambio de conocimiento* se basa en: definición conjunta del problema; catalizar intercambios que reconocen los sistemas de conocimiento como funcionando de forma paralela, cada uno con sus propias historias y métodos de validación; y apoyar diálogos que empoderan como procesos iterativos bidireccionales (Hill et al., 2018, p. 11, traducción propia).

Las practicas dentro de estas categorías, como explican los autores, no se excluyen mutuamente, sino interactúan y se refuerzan a través de unas “capacidades y retos subyacentes”. Entre estas capacidades presentes está en *primer* lugar la de mantener las instituciones consuetudinarias y sistemas de gobernanza que aseguran la integridad, validez y transmisión continua de sus sistemas de conocimiento y viceversa. El enfoque ILK reconoce que los CIL tienen un “valor de gobernanza” y están reconocidos por los PICL como una fuente no reemplazable para guiar el futuro de sus sociedades. La *segunda* se expresa en la capacidad de los individuos de trabajar “entre” sistemas de conocimiento, *desarrollar estrategias para manejar las sutiles, a veces inconscientes manifestaciones de poder que surgen en el encuentro, y emprender los procesos profundos de negociación y reflexión que se requiere para respetar las diferentes cosmovisiones*. Los/as autores/as plantean que los/as científicos/as deben reconocer que tanto la ciencia como los CIL incluyen conocimiento y prácticas que perjudican y también aportan a la sustentabilidad de los ecosistemas. La *tercera* es la capacidad de los talleres de diálogo para apoyar el intercambio de conocimiento. Aquí se han identificado varios factores como importantes: albergar el diálogo con los PICL en sus territorios donde el funcionamiento in situ de los CIL se hace más evidente (*scaling deep*); respetar los protocolos, rituales e instituciones culturales que regulan el compartir de los conocimientos; asegurar alianzas colaborativas con los anfitriones locales al preparar cuidadosamente el dialogo en conjunto desde el principio; crear un espacio seguro para compartir, la reciprocidad y beneficios mutuos; usar “objetos de frontera” (*boundary objects*) como mapas, ayudas visuales y posters que

conectan entre los múltiples sistemas de conocimiento (Hill et al., 2020).

Aquí sin duda, la capacidad de *trabajar entre los sistemas de conocimiento* es clave, sin embargo, aún no se cuenta con las “*estrategias para manejar las sutiles, a veces inconscientes manifestaciones de poder que surgen en el encuentro*”, ni herramientas para “*emprender los procesos profundos de negociación y reflexión que se requiere para respetar las diferentes cosmovisiones*” (Hill et al., 2020, p. 11)¹²⁴. Llama la atención el planteamiento de los/as autores/as sobre los procesos de negociación y reflexión para llegar a respetar las diferentes cosmovisiones cuando el respeto debería ser el punto de partida para la articulación de los conocimientos. Por otro lado, es cuestionable el uso del término negociación, cuando en ambos casos se trata de conocimiento validado por sus respectivas instituciones internas que deberían poder coexistir en igualdad de condiciones.

Finalmente, el Enfoque ILK identifica cuatro retos específicos para trabajar “entre” sistemas de conocimiento que se relacionan con la escala, la participación y representación; los formatos, así como los métodos y herramientas.

Los *retos de escala* según los autores son tanto horizontales como verticales, relacionados con el ejercicio de recopilar y combinar conocimiento entre múltiples sistemas de conocimiento; desde las escalas locales de la comunidad hacia arriba a las síntesis globales y desde estas síntesis hacia abajo, hacia la escala más pequeña. Hill et al. (2020) llaman la atención sobre el reto de mantener los contextos y significados culturales locales del ILK en el marco de la construcción de la síntesis, mientras que la *escala múltiple* de diversas interacciones de ecosistemas y los PICL ponen a prueba la aplicación de marcos genéricos a lo largo del proceso de evaluación.

Así mismo, los *retos de participación y representación* de los PICL en maneras que se ajusten a las reglas y recursos de IPBES, en palabras de los autores, son formidables. El mecanismo de participación, que consiste en una plataforma basada en la red que incluye consultaciones, aprendizaje compartido a través de debates y alianzas estratégicas está

¹²⁴Traducción de la autora. Cita original en inglés: “[...]strategies for dealing with the subtle, sometimes unconscious manifestations of power that emerge from the encounter and undertake the deep processes of negotiation and reflection required to respect different worldviews”.

por implementarse. Sin embargo, Hill et al. advierten que experiencias previas en el marco del CDB indican que se necesitan mecanismos específicos para empoderar los PICL en el nivel local, nacional e internacional. En este sentido, sugieren tomar en cuenta algunas experiencias internacionales como el Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas (UNPFII por sus siglas en inglés); la Plataforma de las Comunidades Locales y Pueblos Indígenas (LCIPP por sus siglas en inglés), Centros de Distinción para CIL y el Foro Internacional Indígena de Biodiversidad (FIIB). Finalmente, los/as autores/as llaman la atención sobre el hecho de que los expertos en CIL y especialmente portadores de CIL y expertos PICL en CIL, todavía están poco representados en los grupos de trabajo, grupos de expertos y equipos de autores de las evaluaciones por lo cual sugieren considerar otros criterios de selección más allá de métricas y excelencia científicas (Hill et al., 2020).

Respecto a los *retos relacionados con los formatos de los CIL* que revelan la incompatibilidad entre el formato relativamente inflexible de evaluación basado en texto y el material de los ILK que viene en múltiples formas e idiomas, literatura gris, manifestaciones de rituales, ceremoniales, orales, de danza, canciones y visuales, símbolos, documentales y arte. Como indican los autores, la cláusula 17(d) del Enfoque reconoce la necesidad de retratar estas diversas “prácticas, cosmovisiones, voces y caras”, por lo cual se recomienda la creación de “objetos de frontera” (*boundary objects* en inglés, por ejemplo, dibujos, calendarios estacionales) para ser incluidos las evaluaciones de biodiversidad. Así mismo, se plantea la posibilidad de incluir videos y narración de cuentos en las plataformas digitales. El último reto que abordan los autores se refiere a los *métodos y herramientas específicas* ya que la mayoría de los métodos para trabajar con los CIL en las evaluaciones son nuevas o están por ser desarrollados. Para esta tarea, los autores identifican la necesidad de alianzas estratégicas e innovaciones, así como inversiones. Sin embargo, indican que ya están surgiendo nuevos métodos como *photovoice*, *hilar*, así como diferentes tipos de prácticas culturales (Hill et al., 2020).

Aparte de las *prácticas, las capacidades y los retos*, el enfoque ILK prevé unos *pasos adicionales para asegurar la participación de los PICL* en las cuatro fases del proceso de las evaluaciones, procurando “animar, empoderar e informarlos” en todos los momentos. Para este fin, se presentan los diferentes “puntos de entrada” para los PICL indicando las diferentes opciones de roles como nominadores, autores, revisores,

participantes en los diálogos, miembros, observadores en las sesiones del Plenario, organizadores de eventos de comunicación y otras actividades que pueden asumir en el proceso de las evaluaciones:

Al principio de la evaluación, el enfoque ILK presenta unas preguntas genéricas como *punto de partida*, enfocadas en las contribuciones de los PICL para la sustentabilidad en el manejo de la biodiversidad, las presiones y factores que pueden socavar sus contribuciones, así como medidas políticas para fortalecer sus roles, conocimiento y prácticas. Adicionalmente, se reconoce que los PICL pueden tener sus propias preguntas así que se plantea que es de vital importancia involucrar sus redes en la etapa inicial del *scoping*. En el caso de que se requiera un *scoping* más detallado, así los autores, se organizará un taller de dialogo para permitir la participación e interacción activa. *En la segunda fase*, la evaluación experta del estado de conocimiento, la participación de los portadores de ILK y los expertos ILK como autores y revisores, así como los PICL en los diálogos de forma más amplia, se considera clave. *En la tercera fase*, la aprobación y aceptación de la evaluación, los roles de los PICL como observadores en los Plenarios sale a la luz. *En la cuarta y última fase*, el uso de los resultados de la evaluación, los PICL están invitados a participar en los talleres de conocimiento-política y en el desarrollo de materiales de comunicación complementarios, así como herramientas para el desarrollo de capacidades. Se sugiere que las redes de los PICL pueden apoyar el monitoreo de la implementación de los resultados de la evaluación por parte de los PICL a nivel local, nacional, regional y global (IPBES, 2017).

Hill et al. (2020) consideran que el enfoque ILK está abriendo nuevos caminos y apenas representa el primer paso en un proceso en el cual los PICL son “aliados clave”. En este sentido identifican unas *principales deficiencias* que están pendientes de resolver: En un primer lugar se menciona la propuesta de una *gobernanza compartida con los PICL* (por ejemplo, en la Mesa de IPBES) así como un compromiso con la equidad entre los CIL y la ciencia. Aquí los/as autores/as plantean como ejemplo la plataforma de los PICL de la CMNUCC que ha sido establecida como un órgano directivo entre los PICL y los gobiernos, y representa un paso hacia la gobernanza compartida. Reconociendo que las asimetrías de poder permanecen en el fondo de muchos de los desafíos para trabajar con sistemas de conocimiento indígena, local y científico, los/as autores/as sugieren que IPBES podría considerar cómo la gobernanza compartida puede cambiar las

desigualdades de poder – por ejemplo, al asegurar que los PICL sean apoyados con suficiente tiempo y recursos para solicitar temas de la evaluación, influir en decisiones acerca de los mensajes claves de las evaluaciones, entre otros. Sin embargo, insisten en que los enfoques de gobernanza compartida requieren de la habilidad de moverse más allá del consenso para encontrar maneras de aceptar las contradicciones y perspectivas inconmensurables.

Otro tema pendiente según los autores es *abordar la transformación de los CIL*, enfatizando las innovaciones que también están transformando el conocimiento local e indígena, por ejemplo, a través de la combinación de tradiciones y tecnologías para resolver nuevos problemas que surgen por el cambio ambiental. Con el fin de mantener las prácticas tradicionales de manera consciente, los/as autores/as sugieren que IPBES y otras iniciativas globales podrían ayudar a promover políticas que incentivan la conservación del CIL, incluyendo los idiomas indígenas y la educación, así como enfoques educativos, tanto en las iniciativas de conservación como de desarrollo. Así mismo, *la protección de la propiedad intelectual asociada a los CIL* se encuentra, según los/as autores/as, entre los asuntos moralmente más urgentes en las leyes de propiedad intelectual hoy día, ya que la ley convencional no provee una protección adecuada. Según Hill et al., se necesitan leyes y políticas nuevas y bien diseñadas que puedan brindar protección tanto para los derechos de los PICL sobre los CIL como para el dominio público dentro de la arquitectura general del marco de innovación global. Como última brecha, los/as autores/as plantean que se necesitan *expertos en “cruzar fronteras” y tender puentes entre sistemas de conocimiento* ya que son importantes para apoyar los roles de los portadores de CIL y expertos PICL al incorporar los CIL a través investigación-acción participación, el diálogo, el uso de “objetos de frontera” (*boundary objects*) y otros métodos (Hill et al., 2020).

Los/as autores/as concluyen que los diferentes elementos del enfoque ILK, así como los puntos de entrada en los procesos de evaluación “proveen una base sólida para la participación de los PICL y la vinculación de los CIL”, rescatando que “el respeto hacia la diversidad del conocimiento de la humanidad permitió a las evaluaciones de IPBES dar espacio a las diferentes cosmovisiones acerca de la naturaleza y los vínculos con la gente” (Hill et al., 2020, p. 16-17). Así mismo, afirman que el enfoque ILK provee múltiples elementos para mitigar el riesgo potencial del “neo-colonialismo” y un “mayor

afianzamiento de las asimetrías de poder al trabajar con los PICL”. Aun así, resaltando los diferentes retos que enfrenta el trabajo con los PICL y CIL, los/as autores/as identifican las asimetrías de poder como una barrera para trabajar “entre” los diferentes sistemas de conocimiento en el marco de IPBES y otras evaluaciones ambientales. En este sentido plantean que

el viaje en el camino hacia un trabajo equitativo entre los sistemas de conocimiento en las evaluaciones de la naturaleza y las contribuciones de la naturaleza a una buena calidad de vida para la gente ya empezó. Todavía no tenemos todos los vehículos y herramientas para movernos bien por este camino y superar los obstáculos. Sin embargo [...] arreglos institucionales específicos al interior de IPBES para seguir empoderando las contribuciones de los PICL pueden estimular un cambio sustancial en este importante viaje. Reconocer, respetar y comprometerse con los diversos sistemas de conocimiento de la humanidad puede ayudar a asegurar el futuro y los vínculos de la naturaleza con la gente¹²⁵ (Hill et al., 2020, p. 17).

Si bien propuestas como el Enfoque ILK y las NCP se pueden leer como expresiones del compromiso con la inclusividad y el reconocimiento de la diversidad en los sistemas de conocimiento proclamada por IPBES, también son una respuesta de las críticas hacia la plataforma por no cumplir con este compromiso. En todo caso, el camino del que hablan Hill et al. (2020) aún no está bien definido e incluso puede haber no solo uno, sino varios. A pesar de que reiterativamente se mencionan las desigualdades o asimetrías de poder entre los diferentes sistemas de conocimiento, no se aclara en qué consisten ni donde se originan. Así mismo, las propuestas si bien hablan de la diversidad de cosmovisiones y relaciones entre la naturaleza y las personas, por lo general no reconocen las diferencias ontológicas y cuando salen a la luz no hay propuestas para abordarlas. Si analizamos los elementos propuestos por el enfoque ILK, encontramos que, aunque sí se hace énfasis en el intercambio y el dialogo, están más enfocados en adaptar el conocimiento indígena y

¹²⁵ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “The journey along the path to working equitably across knowledge systems in assessments of nature and nature’s contributions to a good quality of life for people, has begun. We do not yet have all the vehicles and the tools, to move well along this path and overcome the many hurdles identified. However [...] Specific institutional arrangements within IPBES to further empower the contributions of IPLC can stimulate step-change in this important journey. Recognizing, respecting and engaging with humanity’s diverse knowledge systems can help secure the future of nature and nature’s linkages with people”.

local al marco científico existente que expandir el marco científico o pensar en un marco alternativo donde puedan caber, de forma equitativa, diferentes sistemas de conocimiento.

En este sentido, a pesar de estos esfuerzos hacia la “inclusividad” y la apuesta por la co-producción de conocimiento, varios/as autores/as han señalado las dificultades y los desafíos de tal emprendimiento (Löfmarck y Lidskog, 2017; Montana, 2017; Díaz-Reviriego et al., 2019; Iniesta-Arandia et al., 2020), resaltando las dificultades tanto estructurales como en cuanto al funcionamiento de IPBES. Löfmarck y Lidskog (2017) plantean que la plataforma enfrenta varias problemáticas, señalando que (i) tiene dificultades para conciliar una atmosfera abierta y colaborativa dentro de los requerimientos de una estructura impuesta por el formato científico; (ii) tiende a huir de temas que potencialmente pueden implicar conflictos y desacuerdos; de forma seguida trata el conocimiento científico y el conocimiento indígena o local como entidades fácilmente distinguibles; y por último, (iv) tiene pendiente resolver los retos epistemológicos de la producción y validación del conocimiento que surgen al trabajar entre diferentes sistemas de conocimiento (Löfmarck y Lidskog, 2017).

Una de las dificultades que plantean Löfmarck y Lidskog (2017) es precisamente el reto que implica reconocer y abordar las diferencias epistemológicas, y ontológicas, una tarea que hasta el momento no cuenta con herramientas y metodologías, teniendo sin embargo impactos directos sobre el conocimiento tradicional que corre el riesgo de ser “cientizado”:

IPBES aún no ha encontrado formas de manejar racionalidades contrastantes, afirmaciones ontológicas divergentes y criterios diferentes para la validación del conocimiento. Hay un riesgo grande que los CIL se verá cientizados, siendo utilizadas solo estas partes que la ciencia sabe manejar, es decir que al final la integración de conocimiento será subordinada a un sistema de conocimiento (científico) único (Löfmarck y Lidskog, 2017, p. 28).¹²⁶

¹²⁶ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “IPBES has not yet found forms for dealing with contrasting rationalities, diverging ontological claims, and different criteria for knowledge validation. There is a great risk that ILK will become scientized, with only those parts of it that science can handle being used; i.e. that in the end knowledge integration will be subordinated to a single (scientific) knowledge system”.

Como vimos en el análisis del Enfoque ILK, aunque se plantea como “un espacio” para el reconocimiento de los CIL, esta propuesta también tiende a subordinar los diferentes elementos al marco científico establecido por la plataforma. Díaz-Reviriego et al. (2019) llaman la atención sobre el hecho que las limitaciones para la inclusividad en IPBES son de carácter tanto *procedural* como *sustancial*; en este sentido no solamente son importantes los procesos que definen quién, cómo y dónde participa, sino también los resultados que salen de estos procesos. Los/as autores/as identifican tres principales limitaciones para la inclusividad en: (1) los arreglos y procedimientos institucionales, (2) el dominio de los enfoques propios de las ciencias naturales, (3) el rol del consenso. En este sentido confirman que los procedimientos y arreglos institucionales de IPBES no son aptos para el propósito de facilitar una diversidad geopolítica y epistemológica como lo plantea la plataforma.

Aunque el marco conceptual de IPBES representó un paso hacia una estructura que incluye diferentes tipos de conocimiento, así los/as autores/as, la medida en que esto se reflejó en resultados incluyentes, se ha visto estructurada y limitada por el enfoque dominante de la plataforma, basado en las ciencias naturales. Así mismo argumentan que la orientación hacia el consenso en la toma de decisiones ha afectado de manera importante cómo se ha abordado la inclusividad, indicando que IPBES incorporó expertos/as, partes interesadas, disciplinas y sistemas de conocimiento en maneras que son compatibles con el principio del consenso. Una expresión de esto es la creación de tipologías que identifican unas categorías relevantes que definen la diversidad en una manera clara y explícita, lo cual al final termina restringiendo el pluralismo (Díaz-Reviriego et al., 2019).

En cuanto a los *arreglos y procedimientos institucionales*, los/as autores/as resaltan el hecho de que IPBES sea una plataforma intergubernamental, argumentando que esta posición de poder de los gobiernos afecta la inclusividad en dos maneras importantes: (1) los gobiernos tienen la autoridad de decidir qué formas de experticia son relevantes y pueden ser incluidas en los grupos de expertos/as. Las partes interesadas, en cambio, no tienen voz en la toma de decisiones. (2) El Plenario de IPBES decidió darle más peso a la función de evaluación que la de crear capacidades y las funciones de apoyo a las políticas, las cuales son altamente valorados por las partes locales y no-gubernamentales. Los/as autores/as luego presentan un análisis de cómo los arreglos institucionales han influido

en la composición de los órganos y grupos de expertos de la plataforma en términos de género, disciplinas y sistemas de conocimiento, identificando cuatro razones que explican la falta de un equilibrio de género y de disciplinas en IPBES:

- (1) La importancia de la composición del pool de expertos/as nominados/as, más que el tamaño del pool o el proceso de selección: Se identifica la necesidad que los gobiernos muestren un mayor compromiso con la diversidad en el momento de nominar y luego un mayor apoyo a los/as expertos/as seleccionados/as.
- (2) El hecho que IPBES use las regiones de Naciones Unidas como un punto de partida para la selección de los miembros del MEB: Dado que cada región decide independientemente sobre su nominación de cinco expertos/as, no existe ningún mecanismo para asegurar el equilibrio en términos de género de disciplinas del MEB en su conjunto.
- (3) La estrategia de comunicación de IPBES: las invitaciones a los/as expertos/as a participar en los procesos de IPBES se diseminan sobre todo entre los estudios de conservación y ciencias naturales. Resulta que alcanzar a las ciencias sociales y humanas, así como a los/as expertos/as y portadores/as de CIL es más difícil, debido a las “culturas de autoría” y sistemas de recompensa, entre otros.
- (4) La participación de expertos/as de las ciencias sociales y humanas se ve limitada por el uso predominante de conceptos y metodologías derivados de las ciencias naturales, así como el enfoque en métodos cuantitativos (Díaz-Reviriego et al., 2019).

En un segundo paso, los/as autores/as presentan un análisis de cómo los arreglos institucionales afectan la *dimensión sustantiva de la inclusividad*: ¿qué biodiversidad llegó a tener significado en IPBES y qué tipo de experticia se considera relevante para evaluar la biodiversidad conceptualizada por IPBES? Díaz-Reviriego et al. plantean que una estrategia importante para reconocer y respetar la contribución de los CIL a la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad que la plataforma pretende reconocer y respetar, ha sido el desarrollo de *tipologías*. Así, existen tipologías para los diferentes sistemas de conocimiento, los tipos de expertos/as, los valores de la naturaleza y las

contribuciones de la naturaleza a las personas. Como afirman los/as autores/as, aunque estas tipologías se pueden considerar muy importantes en términos de reconocimiento de la diversidad, también definen y estructuran esta diversidad en una manera que los conflictos y tensiones potenciales permanecen ocultos.

Otra estrategia importante para reconocer las diferentes formas de entender la biodiversidad ha sido el desarrollo de un *marco conceptual*, en el cual se plantean varias opciones para describir las relaciones entre lo humano y lo no humano, para así dar cuenta de las diferentes visiones: los “conceptos científicos” por un lado y los “otros sistemas de conocimiento” por el otro (IPBES, 2013). Se reconoce que el concepto de naturaleza, que en términos científicos se conoce como “diversidad biológica y ecosistemas” en otros sistemas de conocimiento se entienden como “Madre Tierra” o sistemas de vida”. Así mismo, se plantea que los “beneficios de la naturaleza para la gente” que en términos científicos serían los “bienes y servicios de los ecosistemas”, en otros sistemas de conocimiento pueden ser entendidos como “ofrendas de la naturaleza”. Finalmente, la “buena calidad de vida”, en términos científicos conocido como “bienestar de los seres humanos”, en otros sistemas de conocimiento traduciría “vivir en armonía con la naturaleza” o “vivir en equilibrio y armonía con la Madre Tierra” (IPBES 2013, p. 3)

Siguiendo a los/as autores/as, el objetivo del marco conceptual es acomodar y traducir las visiones occidentales y no occidentales sobre los conceptos clave de la plataforma y de esta manera facilitar una comunicación entre los diferentes sistemas de conocimiento. Vale la pena mencionar, como indican Díaz-Reviriego et al., que un factor importante en el desarrollo del marco conceptual que se llevó a cabo en dos talleres fue la oposición de los/as delegados/as sudamericanos/as frente al concepto de los servicios ecosistémicos. En este sentido, así argumentan, se puede considerar un logro que de este debate haya quedado como resultado un reflejo de la multiplicidad de visiones; sin embargo, la simple “traducción” de los conceptos no resuelve las diferentes ontológicas inherentes a estos conceptos en sus respectivos contextos. Más bien, como plantean Díaz-Reviriego et al. (2019) se identifican los lugares específicos donde las diferentes disciplinas y métodos se pueden aplicar, y se preestablecen las posibles opciones de categorías (Montana, 2017). Si miramos el esquema del marco conceptual (Figura 5), llama la atención que si bien se han traducido las diferentes visiones sobre los conceptos, prevalece un modelo occidental en términos de relaciones unidireccionales con la naturaleza y linealidad del tiempo,

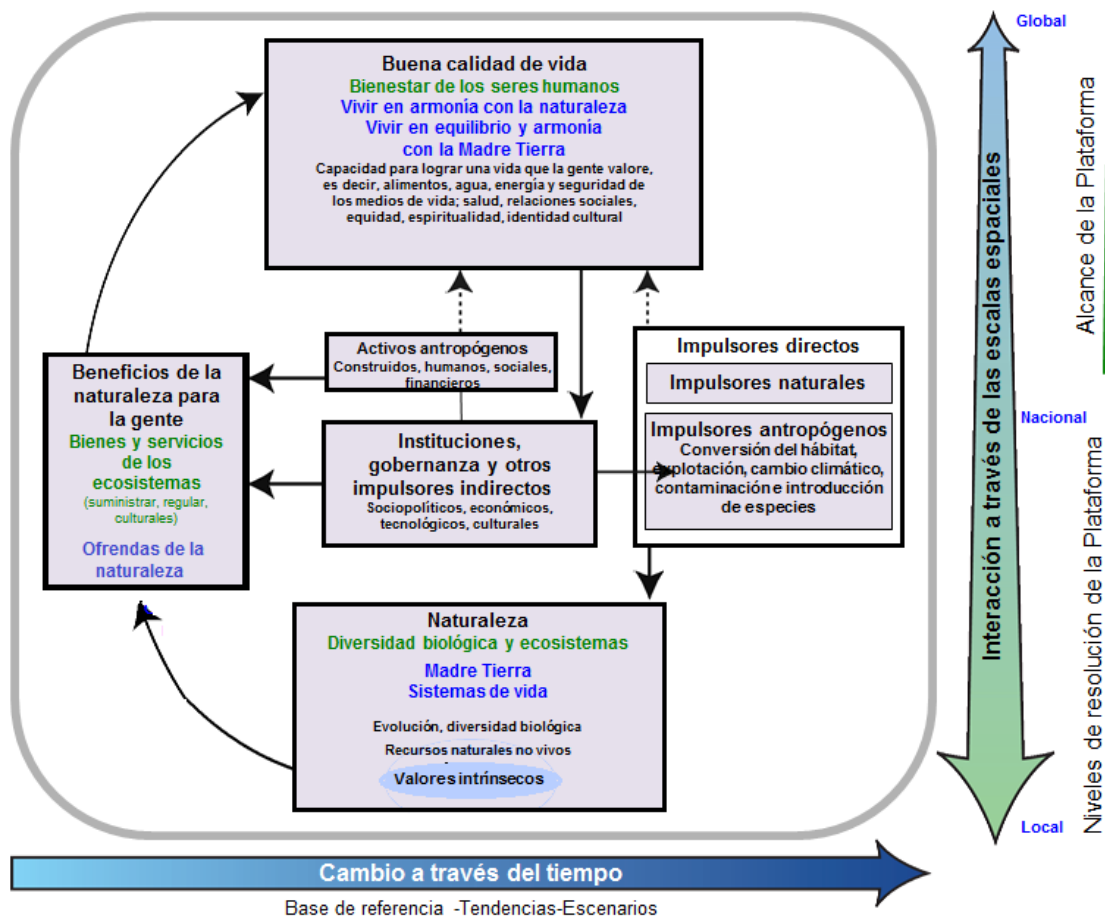


Figura 5. Marco conceptual analítico de IPBES. (Fuente: IPBES, 2013, p.3).

cuando las ontologías indígenas – como hemos visto – se caracterizan por considerar las relaciones entre lo humano y lo no humano en términos de reciprocidad y el tiempo no necesariamente se concibe de forma lineal, sino, como en el ejemplo del pueblo Pasto, como una espiral.

Montana (2017) sugiere que la producción de tipologías en IPBES puede tener implicaciones que van más allá de obtener cierta “unidad” (*closure*, en inglés). Este autor argumenta que las tipologías no solamente imponen categorías – haciendo que unos tipos sean comparables con otros – sino que también eliminan las diferencias que más adelante se pueden considerar importantes. Basándose en Baker and Star (2000), quienes analizan las formas en que las categorías y estándares moldean el mundo moderno, y cómo estas categorías tipológicas ejercen poder al imponer marcos particulares de comportamiento en grupos de personas que pueden tener “impactos reales en vidas reales”, el autor advierte sobre el impacto que pueden tener los enfoques tipológicos en la concepción y

gobernanza de la naturaleza más allá de un panel de expertos/as. Así mismo, retoma la advertencia de estos autores sobre el hecho de que la producción de estas tipologías preestablece las opciones del rango de posibilidades. En este sentido, Montana argumenta que el marco tipológico establecido por IPBES, más que el final de la historia debería entenderse como la estabilización temporal de una política de conocimiento que muchas veces permanece oculta (Montana, 2017, p. 24).

Como sugieren Montana (2017) y Díaz-Reviriego et al. (2019), el rol del consenso como uno de los principios de funcionamiento dentro de IPBES, heredado del sistema de Naciones Unidas, tiene un impacto en la diversidad y la inclusividad en cuanto la estructura y limita. Montana muestra como la “unidad” (*closure*) no necesariamente significa que todos los actores implicados estén explícitamente de acuerdo, sino que se trata de un proceso que se puede resumir en tres pasos: la negociación entre perspectivas divergentes, la formación de una decisión aparentemente colectiva que los actores asumen como propia, y la producción de un registro documentado de la decisión. Para lograr esta unidad (*closure*), en IPBES ha sido frecuentemente el uso de las tipologías como una forma del consenso que funciona como un “dispositivo poderoso para acomodar la diversidad, sin recurrir a las imposiciones top-down de los tipos de conocimiento global” (2017, p. 23)¹²⁷. La construcción de tipologías ha resultado ser una solución ejemplar dentro de IPBES ya que permite acomodar la producción de conocimiento basada en el consenso, tomando en cuenta la diversidad: no solamente es capaz de reconocer una pluralidad de perspectivas sino también cumple con la lógica pragmática de “resolver las cosas” (Montana, 2017).

Sin embargo, en vistas de que se trata de una “política de tipologías”, el autor plantea la necesidad de analizar el proceso propio de negociación, ya que éste determina cómo se toman las decisiones colectivas, quién participa en el proceso y la medida en que los actores involucrados representan la diversidad de perspectivas que existen fuera de cualquier proceso deliberativo. Basándose en trabajos previos de los estudios STS, reitera la importancia de tener en cuenta la deliberación, la participación y representación en la producción de tipologías. Así mismo, Montana argumenta que se debería tener en cuenta que la participación diversa por parte de un grupo más grande de expertos y

¹²⁷Traducción de la autora. Cita original en inglés: “[...]typologies appear as powerful devices for accommodating difference without resorting to the top-down impositions of ‘global kinds of knowledge’”.

conocimientos en la producción de estudios relacionados con sustentabilidad y cambio ambiental puede estar motivada por factores muy diferentes, entre estos, el fin de cumplir con una *función normativa* que incrementa la legitimidad del proceso; una *función sustancial* que fortalece el conocimiento respecto a soluciones más apropiadas y/o una función que propicia relaciones más colaborativas y copropiedad del conocimiento producido. En este sentido, Montana (2017) indica que, si la participación está intencionada de ir más allá de un efecto legitimador, debe ser efectiva.

Sin embargo, en los paneles de expertos/as como IPBES la participación efectiva muchas veces depende del conocimiento de las “culturas locales de negociación” y la experiencia relacionada, así como del tema de discusión (Jasanoff and Martello, 2004, p. 347, citado en Montana, 2017, p. 25). Así mismo, Kovács and Pataki (2016) han llamado la atención sobre el factor de la velocidad con la que se llevan a cabo los procesos en los espacios de IPBES, que resultó ser la mayor limitación para una participación equitativa y efectiva. Esto coincide con las afirmaciones de las integrantes de la RMIB-LAC en otros espacios relacionados con el CDB, donde también entran otros factores como el idioma y el lenguaje técnico que se suele usar también en los espacios de IPBES. Volveré a estas limitaciones en el ejemplo de la Evaluación Nacional de Biodiversidad en Colombia.

Teniendo en cuenta que la efectividad de la participación en procesos de deliberación depende de los diferentes enfoques de comunicar la información y tomar decisiones, Montana (2017) sugiere que, más que estar simplemente presentes en las negociaciones, una participación efectiva requiere de enfoques de discusión y toma de decisión que apoyen la inclusión activa de actores diversos, asegurando que los marcos deliberativos no privilegien unos actores sobre otros o brindando apoyo adecuado en el desarrollo de capacidades para “aculturar” a los/as recién llegados/as. Esto podría prevenir situaciones relatadas por el autor, donde la diversidad está en riesgo de volverse performativa, cumpliendo solamente una función legitimadora.

En cuanto a la participación, Montana plantea que, si las tipologías tienen la función de acomodar la diversidad, es importante qué tipo de diversidad se incluye. Esto nos devuelve a las limitaciones tanto estructurales como sustanciales planteadas por Díaz-Reviriego et al. (2019) que consisten en los arreglos institucionales que aseguran la participación de los estados miembros en los Plenarios, y establecen reglas para la

participación en los grupos de expertos y administrativos que tienen una capacidad finita de integrantes y de esta forma necesariamente dejan por fuera potenciales perspectivas. Por otro lado, el predominio de las ciencias naturales y la consiguiente falta de participación por parte de las ciencias sociales y humanas sobre todo en los primeros años de IPBES, son un ejemplo de cómo una participación limitada puede restringir la acomodación de la diversidad.

La última pregunta que plantea Montana frente al limitado número de participantes en los grupos de expertos está relacionada con la representación: teniendo en cuenta que en los espacios como de IPBES siempre va a haber la necesidad de que los/as participantes incluyan perspectivas de otros de afuera, ¿es suficiente la representación de la diversidad a través de un pequeño subgrupo de participantes seleccionados? El autor plantea que, en este caso, el enfoque, más que en la inclusión o exclusión de individuos, debería estar en cómo los individuos seleccionados incluyen las perspectivas de otros en las negociaciones. Aunque el manejo del conocimiento y la experticia dentro de IPBES se puede entender como un marco representativo, Montana, basándose en Obermeister (2017), advierte que la representación no necesariamente funciona en todos los ámbitos de conocimiento: Mientras que se puede asumir que la inclusión de un científico natural asegura que un conocimiento amplio de las ciencias naturales será incluido en la evaluación, así el autor, no es seguro que la variedad de enfoques pluralistas de las ciencias sociales o sistemas de conocimiento indígenas pueden ser igualmente acomodados a través de un pequeño subgrupo de participantes representativos (Montana, 2017).

La duda planteada por el autor nos lleva a una cuestión más allá de la representatividad pero que igual tiene implicaciones directas sobre ésta: por un lado, revela la jerarquía entre los diferentes sistemas de conocimiento, y por el otro una tendencia a homogenizar el conocimiento indígena y local. Mientras que las ciencias naturales y sociales occidentales se tratan como sistemas de conocimiento distintos, se tiende a asumir los sistemas de conocimientos indígenas y locales como un conjunto homogéneo cuando se trata de sistemas muy diversos que además forman parte de ontologías múltiples. Frente a esta multiplicidad y jerarquía entre los sistemas de conocimiento, podemos ampliar la pregunta de Montana: ¿cómo se puede dar cuenta de la diversidad sin priorizar algunos sistemas de conocimiento por encima de otros y pasar por encima de las diferencias

ontológicas que las tipologías no logran abordar?

En este sentido, Díaz-Reviriego et al. (2019) argumentan que esta forma de abordar la diversidad, orientada en el consenso, tiene como consecuencia una limitación del debate, del disenso y del pluralismo. Siguiendo a los/as autores/as, debido a la importancia que se atribuye al consenso, IPBES no ha sido capaz de reconocer las incompatibilidades fundamentales entre las disciplinas y sistemas de conocimiento – las cuales son las diferencias inconmensurables que no son susceptibles a la traducción, así como las contradicciones y posibles conflictos (políticos) que pueden surgir de estas. Como el enfoque de IPBES hacia el conocimiento y la gobernanza de la biodiversidad se ha basado en el ideal de una interfaz efectiva de la ciencia, se supone que los/as expertos/as deben hablar con una sola voz, brindar una síntesis neutral y agregada del estado de arte en el conocimiento, y ofrecer un mensaje claro, políticamente relevante para orientar la toma de decisiones. El disenso y el pluralismo así explican los/as autores/as, ponen en peligro este ideal y por lo tanto resultan difíciles de incluir en IPBES. En este sentido concluyen que

si bien el enfoque de IPBES hacia la diversidad orientado en el consenso ha permitido la inclusividad en cierta medida, también la restringió. La pregunta es si este enfoque es apropiado dado que las incompatibilidades, tensiones y conflictos forman parte inevitable de los procesos globales de gobernanza ambiental, así como de la colaboración inter- y transdisciplinaria y la producción de conocimiento (Díaz-Reviriego et al., 2019, sin página)¹²⁸.

A continuación, quisiera ejemplificar algunos de los factores que restringen la inclusividad de IPBES mencionados por estos/as autores/as en el caso de la Evaluación Nacional de Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos de Colombia que inició en el 2017. Como veremos, estos tienen una dimensión tanto procedural como sustancial; además el estudio de caso revela cómo el reconocimiento de la diversidad en el marco conceptual no es suficiente para que la pluralidad de sistemas de conocimiento quede reflejada en el

¹²⁸ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Thus, while IPBES’ consensus oriented approach to diversity has enabled inclusiveness to some extent. It has also constrained it. The question is whether this approach is appropriate, given that incompatibilities, tensions and conflicts are an inevitable part of global environmental governance processes as well as of inter-and trans-disciplinary collaboration and knowledge production”.

proceso de la Evaluación debido a una “cultura local de negociación” que requiere de experiencia y conocimiento “técnico” occidental de los procesos de gobernanza específicos lo que dificulta una participación efectiva por parte de los CIL, que en este caso fueron solamente indígenas.

7.3. La Evaluación Nacional de Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos en Colombia

La Evaluación Nacional de Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos permitirá contar con información estratégica sobre el estado y las tendencias de la biodiversidad y servicios ecosistémicos ligados con el bienestar humano. El análisis de la información se enfocará en los ecosistemas terrestres, de agua dulce, costeros, marinos e insulares del territorio nacional colombiano. En su desarrollo participan 63 expertos de múltiples disciplinas y regiones, provenientes de la academia, institutos de investigación del Sistema Nacional Ambiental (Sina), autoridades ambientales, fundaciones, organizaciones no gubernamentales y representantes de comunidades locales, buscando un balance interdisciplinar y resaltando el *diálogo de saberes* (Instituto Humboldt, 2018)¹²⁹.

A mitad del año 2017, el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, Colciencias y el Instituto Alexander von Humboldt abrieron la convocatoria para participar en la Evaluación Nacional de Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos de Colombia, con la metodología propuesta por IPBES. Como menciona la nota, en el espacio participaron representantes de diferentes disciplinas y contextos, entre estos también integrantes de la RMIB-LAC. Este espacio de construcción de conocimiento que inició en octubre del 2017 y estaba por finalizar en el 2020, tuvo dos momentos o fases; una primera en la que se consolidó la estructura que iba a tener el documento y también se adelantaron los contenidos de los capítulos, y luego una segunda que se inició un año después, con autores/as que se integraron nuevos/as, y otros que abandonaron el proceso. El estudio de caso se basa en la participación de la autora en la primera fase, una entrevista y seguidas conversaciones con las integrantes de la RMIB-LAC que participaron en el proceso, así como la revisión del borrador del capítulo publicado para su revisión abierta al público.

¹²⁹ <http://www.humboldt.org.co/es/boletines-y-comunicados/item/1285-evaluacion-nacional-biodiversidad-servicios-ecosistemas-colombia>, consultado el 28.02.2020.

La Evaluación Nacional de Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos fue la primera a nivel global en incluir un capítulo dedicado específicamente al CIL. Gracias a la presión por parte de una de las representantes de la RMIB-LAC que fue respaldada por un grupo de apoyo dentro del proceso, se abrió la oportunidad de dedicar un capítulo de la Evaluación a los conocimientos indígenas y locales como un reflejo de la diversidad cultural y su relación con la biodiversidad en el país; esto, sin embargo, no resultó en una participación más efectiva de las portadoras de este conocimiento, ni necesariamente en la consideración de las perspectivas ancladas en otras ontologías en los otros capítulos en la primera etapa de la Evaluación. En la segunda fase se realizó un taller con representantes de diversos pueblos indígenas y comunidades locales que tuvo lugar en Bogotá en junio de 2019 con el fin de que éstos aportaran a la construcción del capítulo desde sus conocimientos arraigados en los territorios y que luego fueron incluidos en el borrador del capítulo.

Como lo mencioné arriba, en las limitaciones para participar efectivamente en el proceso de la Evaluación se pueden identificar tanto elementos procedurales como sustanciales, teniendo que ver los primeros con el proceso de selección, representación, así como el funcionamiento general de los procesos de IPBES, y los últimos con el enfoque predominante de las ciencias naturales, así como un lenguaje técnico enfocado en la gobernanza de la biodiversidad y los ecosistemas que deja por fuera otras ontologías o formas de conocer. Otro elemento para resaltar es la brecha percibida por las participantes entre lo que se trabaja a un “alto nivel” y el nivel de las comunidades de base o, dicho de otra forma, la necesidad de que hubiera incidencia de lo que se trabaja en los “altos niveles” en los territorios.

7.3.1. Limitaciones procedurales para la inclusividad

Entre las limitaciones procedurales se pueden nombrar en primer lugar el proceso de selección en la convocatoria, así como la aprobación de nuevos/as autores/as para el capítulo lo cual está directamente relacionado con la pregunta por la representación; por último, también el factor del tiempo resultó ser un limitante para los posibles procesos de dialogo que hubieran sido deseables. Respecto al factor de la convocatoria y la composición del grupo de autores/as en la primera reunión, entre las casi 50 personas se encontraban solamente dos personas representantes de una comunidad indígena; la gran

mayoría provenían de las ciencias naturales, con algunas excepciones con formación en las ciencias humanas y sociales, pero sin más representantes pueblos indígenas y comunidades locales.

En la primera reunión de autores/as de la Evaluación que duró tres días y en la cual entre otras cosas se presentaron tanto la plataforma como el procedimiento de la evaluación y sus objetivos, se identificaron y conformaron los diferentes capítulos, entre los cuales uno, reconociendo la especificidad de Colombia como nación (bio-)culturalmente diversa, iba a abordar el tema de los conocimientos tradicionales. Esto, desde la perspectiva de Alba Alicia Rosero (2020), se puede considerar un gran logro:

Lo único que sí me siento contenta fue el aporte que hice desde mis saberes, mi parte empírica que yo había aprendido. Entonces sí me siento contenta porque el hecho de que quede allí en la Evaluación Nacional, el conocimiento indígena que se tenga en cuenta, que se le valore en los diferentes trabajos que se quieran realizar a nivel nacional, para mí es importante. Esa es la única satisfacción que me queda. Y digamos la parte que me gratifica es [...] cuando iniciamos en la primera reunión, nadie hablaba de conocimiento indígena, nadie hablaba de conocimiento tradicional. Así en las otras áreas que normalmente vienen en la evaluación nacional, la evaluación global, la que se hace a nivel de los países, pero no venía como tal el trabajar el conocimiento tradicional o el conocimiento indígena. Y esa fue como una de mis propuestas, que se trabajara el conocimiento tradicional, que tocó pelear duro para que el resto de profesionales científicos que allí habían, que aceptaran que verdaderamente era importante tener ese [...] espacio dentro de la Evaluación. O sea, hay varios temas, entonces que se tenga en cuenta ese tema fue difícil porque muchos decían, no que igualmente el conocimiento se le podría incluir en los otros temas, que igual era transversal, que por lo tanto no era importante crear un capítulo aparte, eso fue dura la pelea. Pero igual pues me siento contenta porque logramos que al fin se dejara este capítulo como tal para las comunidades y para que las comunidades pudieran aportar a esa Evaluación. Que de igual manera eso nos dijeron, que eso iba a llegar a los territorios, a los municipios, a los gobiernos locales o a las instituciones (Entrevista con Alba Alicia Rosero, 2020).

La construcción y escritura de este capítulo, que inicialmente recibió el título “Dialogo de saberes, conocimiento tradicional y biodiversidad” fue un proceso complejo, ya que la propuesta inicial de abordar el tema de la biodiversidad desde las múltiples miradas de las regiones no se pudo mantener. La intención del capítulo era mostrar las diferentes realidades relacionadas con el término occidental de “biodiversidad” desde las regiones y desde las mismas palabras de la gente que vivía estas realidades; sin embargo, varias de las propuestas que se hicieron desde los/as autores/as del capítulo para incluir nuevos y nuevas autoras del pueblo raizal, campesinos y afros, fueron rechazadas bajo el argumento que sus perfiles no cumplían los requisitos para participar en la Evaluación – curiosamente, entre las postulaciones rechazadas para la participación de las comunidades afro se encontraba la actual Ministra de Ciencia, Tecnología e Innovación Mabel Torres. No hubo claridad acerca de los criterios definidos por el Grupo Asesor de la Evaluación para la selección de expertos/as, ya que supuestamente para este capítulo iba a haber más flexibilidad pensando en criterios como publicaciones internacionales que una lideresa campesina no necesariamente iba a tener, pero sí conocimiento acerca de la biodiversidad en su territorio. Respecto a ese punto, Alba Rosero comenta:

Si queremos como visualizar más estos conocimientos de las diferentes comunidades que existen en Colombia, pienso que estos espacios deberían ser más abiertos, no tan cerrados a [...] qué carrera tiene, qué doctorado tiene, porque eso pedían, yo me acuerdo cuando me inscribí en eso de la Evaluación preguntaban todo eso, hasta eso influye para que un representante de una comunidad pueda participar o quiera participar (Entrevista con Alba Alicia Rosero, 2020).

Cabe mencionar que ya en la segunda fase se incluyeron más autores/as indígenas y de comunidades locales y que la co-coordinación del capítulo fue asumida por Edith Bastidas de la RMIB-LAC. Esto sin duda aportó al hecho que el capítulo mantuviera un enfoque crítico que reconociera la diversidad en términos ontológicos, entendiendo las realidades en los territorios como ontologías relacionales, nombrando las dificultades y problemáticas que se enfrentan en los territorios como las violencias hacia las y los defensores de los territorios, el desplazamiento forzado, la falta de voluntad política para construir herramientas eficaces para la protección de los CIL en Colombia, así como la visibilización de las resistencias desde los pueblos y comunidades locales (Borrador del

Capítulo 5. Conocimientos indígenas y locales¹³⁰) que desde el principio se habían considerado como muy importantes. También se plantea la necesidad de transitar hacia un pluriverso y que entender esta diversidad “requiere una decolonización del conocimiento que reconoce otros sistemas de saber y que implica asumir el diálogo de saberes para construir otros mundos posibles” (Borrador s.f., p. 21). Sin embargo, los y las autores/as dejan claro que

llevar a cabo una Evaluación donde estos diversos sistemas de conocimiento dialoguen a lo largo de los diferentes capítulos en igualdad de condiciones implicaría resolver desafíos ontológicos, epistemológicos y sobre todo asimetrías de poder que exceden las posibilidades del equipo de coautores y del ejercicio planteado (Borrador s.f., p. 4).

Con esto llegamos al último factor, el del tiempo; varias veces en el proceso de la Evaluación en el marco del capítulo surgió el tema que lo ideal sería disponer de más tiempo para realmente poner a dialogar los conocimientos, es decir, no simplemente invitar a las y los portadores de los conocimientos CIL a un taller para que compartan sus visiones y perspectivas acerca de la biodiversidad, sino tener un dialogo continuo también respecto a los temas abordados en los otros capítulos. En un momento también se planteó la idea de tener una múltiple escritura dentro del mismo capítulo para evidenciar la multiplicidad de visiones acerca de la biodiversidad y los temas relacionados; sin embargo, esto no se consideró viable dentro del formato de la Evaluación. El factor del tiempo nos lleva a las limitaciones sustanciales ya que las limitaciones procedurales tienden a tener un impacto directo en las limitaciones sustanciales: los factores de quién, cómo y cuándo participa en el proceso influyen de manera directa en los resultados, es decir en la concepción misma de la biodiversidad que se aborda y la biodiversidad que va a ser objeto de decisiones políticas que tendrán efectos concretos en los territorios y los derechos de quienes los habitan.

7.3.2. Limitaciones sustanciales para la inclusividad

En la Evaluación Nacional de Biodiversidad en Colombia, a pesar de que se resaltara el

¹³⁰ <http://humboldt.org.co/es/actualidad/item/1257-convocatoria-evaluacion-ipbes-colombia>, consultado el 11.02.2020.

ejercicio del dialogo de saberes, en ningún momento se abordó la pregunta por el carácter de la biodiversidad que estaba en juego; desde el principio se asumía un tipo de biodiversidad definido en términos científicos, una naturaleza “ahí afuera” que se manifestaba en la expresión “biodiversidad per se” que usaban a menudo las y los biólogos que participaron en el espacio. A pesar de que se presentara al inicio el marco conceptual de la ‘Plataforma Intergubernamental Científico-Normativa sobre Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos –IPBES’ con las múltiples visiones de “naturaleza”, “biodiversidad” “Madre Tierra”, no se abordó el tema más allá de la posibilidad de nombrar la biodiversidad de diferentes formas; es decir, las diferencias y tensiones ontológicas detrás de las diferentes formas de nombrar permanecieron ocultas. Esto demuestra que el reconocimiento de una diversidad de conocimientos y visiones en el marco conceptual de IPBES no garantiza la aplicación y el reconocimiento de esta diversidad en los espacios de construcción de conocimiento.

Relacionado con esto, más allá de las limitaciones procedurales y sustanciales, en los espacios de encuentro de la Evaluación Nacional se pudo observar una “cultura local de negociación” que estaba marcada por el uso de un lenguaje técnico relacionado con la gobernanza de la naturaleza y lógicas provenientes de las instituciones ambientales y ciencias naturales. Este ambiente no ayudó a generar confianza para la participación de las portadoras de los conocimientos tradicionales e impidió una participación plena y efectiva por parte de ellas. La siguiente cita de Alba Rosero refleja cómo “la forma técnica en que se utilizaba el lenguaje”, complicó la comprensión de lo que se estaba hablando en los espacios y que hacen falta metodologías acordes al ejercicio de la co-construcción de conocimiento con comunidades indígenas:

Pues los retos, es lo que te digo, de pronto hasta las metodologías aplicadas que se dan en estos espacios no son muy entendibles para todos. Algunos, el que tenga más conocimiento, lo que te digo, podrá entender lo de las presentaciones que hacen, pero digamos en el caso del indígena, de la comunidad normal que trabaje en el campo se necesita, hasta estas mismas metodologías, tratarlas de adecuar a las comunidades que participen, en este caso pues, si todo fueran profesionales y si todos tuvieran ese nivel, igual ya podrían entenderlo, pero si no están pienso que es una metodología para trabajar también. O sea, deben estar acordes a los espacios (Entrevista con Alba Alicia Rosero, 2020).

Aparte de la necesidad de contar con metodologías acordes a los espacios, es decir, metodologías y herramientas que permitan un intercambio y construcción de conocimiento más allá de un marco preestablecido por la ciencia occidental, otro tema que limita la inclusividad de la Evaluación es el idioma: casi todos los documentos y artículos de discusión que se enviaron a lo largo del proceso están en inglés. Esto, junto al lenguaje técnico y científico que se maneja en los espacios tiene un efecto limitante para la participación de los pueblos indígenas de América Latina cuya lengua materna muchas veces no es el español. Como ya vimos en el capítulo 5, el manejo del inglés representa un reto serio para la participación efectiva en las evaluaciones de IPBES. En la Evaluación Nacional de Colombia, resultó ser un limitante para la participación plena y efectiva de algunas representantes de los pueblos indígenas y comunidades locales.

A esto se suma el reto de “traducir” los conceptos occidentales técnicos a los idiomas y ontologías en los territorios que muchas veces no es posible porque los conceptos son *inconmensurables*, no traducibles directamente de un idioma a otro porque no existen los equivalentes. Así como se mostró en el capítulo 4, en el borrador del Capítulo 5 de la Evaluación Nacional también se manifiesta que en muchos casos no existe una traducción directa de biodiversidad. En este sentido, el reto consiste en no tratar de hacer caber la multiplicidad de conceptos en un marco científico cerrado, sino ampliar el marco para que la multiplicidad quepa y encuentre su reconocimiento y lugar. Con esta reflexión pasamos al siguiente subcapítulo en el cual se abordan tanto los retos como las propuestas para tender puentes entre los diferentes sistemas de conocimiento.

7.4. Retos y propuestas para articular los diferentes sistemas de conocimiento

Si bien IPBES ha respondido a las críticas por no cumplir con su compromiso con la diversidad, planteando soluciones para una mayor inclusividad, reconociendo la diversidad de los sistemas de conocimiento, cambiando conceptos como el de los “servicios ecosistémicos” por “contribuciones de la naturaleza a la gente”, diseñando enfoques y metodologías para asegurar la participación de los pueblos indígenas y comunidades locales en los procesos de IPBES como el Enfoque ILK, como hemos visto, esto no garantiza una participación plena y efectiva, ni el reconocimiento de las diferencias ontológicas en los procesos de Evaluación, por diferentes razones. Vimos que hay factores tanto procedurales como sustantivos que influyen en la efectividad de la

participación, y así mismo, el rol de los procedimientos informales, que se rigen por un lenguaje técnico propio de las ciencias naturales en los espacios locales, donde no necesariamente se aplican las metodologías y no se refleja este compromiso con la diversidad planteado en el marco conceptual de la plataforma.

Frente a este reto Díaz-Reviriego et al. (2019), junto a otros/as autores/as, plantean que IPBES, para lograr su objetivo de incluir diversos sistemas de conocimiento, debe

reconsiderar la naturaleza y el enfoque del trabajo de evaluación y facilitar una participación más amplia de las ciencias sociales y las humanidades, incluyendo enfoque críticos e interpretativos. Esto se considera importante para aumentar la capacidad de IPBES para apreciar y reconocer las contrastantes racionalidades y posiciones ontológicas de diferentes portadores de conocimiento y para prevenir el riesgo de o “cientizar” otros sistemas de conocimiento para que puedan ser usados en las evaluaciones convencionales basadas en la ciencia, o “romantizar” este tipo de conocimiento. Se ha sugerido que hasta que estos asuntos no hayan sido resueltos, IPBES se arriesga a reproducir los conceptos científicos dominantes y de fallar en demostrar la innovación y la apertura necesarias para lograr sus ambiciones (Díaz-Reviriego et al, 2019, sin página.).¹³¹

Aunque sin duda IPBES está corriendo el riesgo de seguir reproduciendo los conceptos científicos dominantes como vimos en el ejemplo de la Evaluación Nacional de Colombia, la pregunta es si una participación más amplia solamente por parte de las ciencias sociales y humanas será suficiente para reconocer las diferentes y contrastantes ontologías y encontrar una manera de abordarlas. Es importante recordar que el abordaje de estas cuestiones tiene un peso no solamente en términos de una “justicia epistémica u ontológica” sino también repercusiones en las realidades de los territorios. En este sentido

¹³¹ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Some authors have suggested that, in order to succeed in its objective of including diverse knowledge systems, IPBES will need to reconsider the nature and scope of assessment work and enable greater engagement with the social sciences and humanities, including critical and interpretative approaches. This is considered important for enhancing IPBES’ capacity to appreciate and recognize the contrasting rationalities and ontological positions of different knowledge holders and to prevent the risk of either “scientizing” other knowledge systems so that they can be used in conventional science-based assessments, or “romanticizing” this type of knowledge. It has been suggested that until such issues have been resolved, IPBES risks reproducing dominant Western scientific concepts and ways of working and that it may fail to demonstrate the innovation and openness required for IPBES to achieve its ambitions”.

es imprescindible que los y las habitantes de estos territorios que son portadores/as de los conocimientos relacionados con estos territorios tengan una participación directa y equitativa, no bajo las lógicas impuestas de la ciencia occidental, sino desde las epistemologías y ontologías propias. Para este ejercicio la participación desde una perspectiva indígena es importante no solamente en el ejercicio mismo de compartir conocimiento sino también en el diseño de las metodologías y propuestas.

En este sentido es clave considerar las propuestas desde los pueblos y académicos indígenas respecto a un encuentro digno entre los diferentes sistemas de conocimiento. Esto implica, como veremos, ir más allá de los procedimientos al interior de los espacios puntales de construcción de conocimiento, reconocer el lugar propio con relación al otro o la otra y su realidad (como un ejercicio mutuo) para, desde ahí, poner a dialogar los conocimientos. Reconocer el propio lugar tanto histórico como en las estructuras actuales de poder que siguen atravesadas por el racismo es un ejercicio clave, teniendo en cuenta el trato racista y desigual que han recibido una gran mayoría de indígenas que han pasado por la academia occidental o se siguen desempeñando en ella. Más allá de este ejercicio, también es clave contar con un marco teórico capaz de descentrar la ciencia occidental, como fundamento para la aplicación de metodologías y herramientas para la co-construcción de conocimiento en igualdad de condiciones.

Klenk y Latulippe (2020) proponen para el contexto canadiense dos pasos necesarios para la co-producción de conocimiento entre los pueblos indígenas y los/as científicos/as occidentales: hacer espacio y moverse (moving over). Estas propuestas parten de la necesidad de decolonizar la investigación, pero a la vez llaman la atención sobre la dimensión material de la decolonización que está relacionada con los territorios y los derechos de los pueblos indígenas a la libre autodeterminación. Hablar de decolonización puede sonar radical en un espacio intergubernamental como IPBES, sin embargo, si tomamos en serio el reto de abordar las desigualdades que se mencionan y el compromiso con la diversidad, esto un paso inevitable y pendiente.

Siguiendo la afirmación de Iniesta-Arandia et al. (2020, p. 7) que es necesario entender las estructuras sociales y culturales que impiden que se participe equitativamente, en este trabajo se realizó una exploración histórica indagando sobre los orígenes de la jerarquía entre los diferentes sistemas de conocimiento basados en los binarismos que establece la

Modernidad y que se siguen reproduciendo hasta hoy en día. Vimos cómo la emergencia de la ciencia occidental está relacionada con los procesos de expansión Imperial europea y la apropiación de los conocimientos indígenas y locales en el “Nuevo Mundo”. Aunque debemos considerar la emergente ciencia occidental como un producto de este encuentro donde los conocimientos indígenas y locales jugaron un papel importante, estos luego fueron invisibilizados, prohibidos por ser considerados “del diablo” y borrados de las narrativas heroicas sobre los descubrimientos en el mundo natural de “Nuevo Continente”. Para que se pueda dar una co-construcción de conocimiento como lo plantea IPBES, es imprescindible que a estos conocimientos que fueron reducidos a creencias y supersticiones, prohibidos y borrados históricamente no solamente se les da un lugar en las instituciones de producción de conocimiento occidentales, sino que se reconozca su carácter científico en igualdad de condiciones. Miremos las propuestas de Klenk y Latulippe al respecto.

Con “hacer espacio” Klenk y Latulippe se refieren a “valorar las formas indígenas de conocer, ser y hacer en sus propios términos y crear espacios apropiados, culturalmente relevantes para que la investigación científica indígena prospere dentro de la infraestructura existente de la producción de conocimiento” (2020, p. 9)¹³². Como destacan las autoras, “hacer espacio” en los espacios de investigación y política ambientales requiere de la disposición de “hacer y conocer las cosas de manera diferente”. Ellas insisten en que “hacer espacio es polifacético”, y que crear

espacios institucionales que responden a las necesidades y prioridades de los/as investigadores/as, estudiantes y comunidades indígenas incluye expandir los criterios de adjudicación, cronogramas, y recursos asociados a las becas de investigación para adaptarlos a las estructuras de gobernanza de las comunidades indígenas aliadas; crear procesos de revisión sólidos para una investigación ética con los pueblos indígenas; aumentar el reclutamiento y la retención de estudiantes, personal y docentes en las facultades; ampliar los criterios para la autoría, tenencia y promoción. Esto incluye facilitar el intercambio de conocimiento entre investigadores/as y médicos/as indígenas y patrocinar tutorías, capacitaciones y el

¹³² Traducción de la autora. Cita original en inglés: “To make room is to value Indigenous ways of knowing, being, and doing on their own terms and to create culturally-relevant, appropriate spaces for Indigenous scientific research to flourish within existing knowledge production infrastructure”.

desarrollo de capacidades, así como asegurar que personas e iniciativas indígenas estén genuinamente presentes y se sientan seguras en los múltiples niveles de la institución, incluyendo la administración superior y la gobernanza. Frente a la extracción de conocimiento, “hacer espacio” se trata de colaboración y alianzas, y fomentando la comprensión, la equidad y el empoderamiento en cada etapa de la producción de conocimiento” (2020, p. 9).¹³³

Según las autoras, “hacer espacio” debe ser un proceso transformador, un proceso de decolonización del conocimiento el cual busca “desembalar el impacto de la colonización en un nivel muy fundamental – la 'humanidad básica'”. Así mismo, “hacer espacio” “significa cambiar lo que se conoce sobre los pueblos indígenas y la manera en qué se desarrolla la investigación. Implica “expandir y transformar de manera fundamental formas de conocer y ser en el mundo – incluyendo la misma investigación occidental, a través del contacto significativo con los paradigmas del conocimiento indígena. Implica aprender a acercarnos al mundo con humildad, respeto por la diversidad de los conocimientos de los humanos y no humanos, y la responsabilidad de honrar otros seres, entidades y colectividades como animados” (Klenk y Latulippe 2020, p. 9).¹³⁴

Sin embargo, las autoras insisten en que la “decolonización no es una metáfora” refiriéndose a la condición material de la decolonización que en el caso canadiense incluye la necesidad de que las tierras sean devueltas a los indígenas, incluidos los valores indígenas. Según ellas, sin la transferencia significativa de tierras, recursos y autoridad

¹³³ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Making room is multi-faceted. Creating institutional space that responds to the needs and priorities of Indigenous researchers, students and communities includes expanding the adjudication criteria, timelines, and resources associated with research grants to accommodate the governance structures of Indigenous community partners; building robust review processes for ethical research with indigenous people; increasing student, staff and faculty recruitment and retention at universities; and broadening authorship, tenure and promotion criteria. It includes facilitating knowledge exchange between Indigenous researchers and practitioners, sponsoring mentorship, training and capacity building, and ensuring that Indigenous people and initiatives are genuinely present and feel safe at multiple levels of the institution, including senior administration and governance. As opposed to extracting knowledge, making room is about collaboration and partnership, and fostering understanding, equity, and empowerment at every stage of knowledge production”

¹³⁴ Traducción propia, texto original: “To be transformative, making room is about decolonizing research; that is, to ‘unpack the impact of colonization on a very fundamental level – basic humanity’. To make room is to change what is known about Indigenous peoples and the way research is conducted. It is to expand and fundamentally transform ways of knowing and being in the world — including western research itself, through meaningful contact with Indigenous knowledge paradigms. It is to learn to “[approach] the world with humility, respect for the diversity of knowledges of humans and non-humans, and a responsibility to honor other beings, entities and collectives as animate”.

en la toma de decisiones sobre las tierras tradicionales de los pueblos indígenas, el “hacer espacio” dentro de las instituciones de investigación no puede abordar la extracción, la tergiversación y explotación de los sistemas de conocimiento indígenas interrelacionados con las tierras. Para Klenk y Latulippe, ir más allá o “moverse” es dar paso a un liderazgo indígena en la investigación en tierras indígenas. Esto implica

des-centrar la ciencia y las instituciones occidentales como sitios primarios de la producción de conocimiento y liderazgo – de renunciar a poder y privilegio. “Moverse” es acerca del empoderamiento de la investigación indígena – la cual está basada en cosmovisiones conocimiento, perspectivas, necesidades y preguntas indígenas, y la ciencia indígena – sistemas de conocimiento para observar, recolectar, categorizar, grabar, usar, diseminar y revisar información y conceptos que explican cómo funciona el mundo y usarla para asegurar el florecimiento de la salud, el bienestar, la vitalidad y autodeterminación de las comunidades indígenas. La investigación científica indígena no debe ser supeditada al reconocimiento, conceptos o alianzas eternas, ni debería depender de recursos destinados a o en competencia con las universidades. Moverse trata de una transferencia masiva de los recursos y autoridad de investigación a la recogida, generación y movilización de conocimiento liderado por indígenas.¹³⁵

La propuesta de las autoras de “moverse” o “ir más allá” implica “empoderar” la investigación, producción y diseminación del conocimiento indígena en distintas dimensiones: Por un lado, Klenk y Latulippe se refieren a la necesidad de “transferir” autoridad de investigación, lo cual tiene unas implicaciones profundas dado el arraigo histórico de las desigualdades en la valoración de los diferentes sistemas de conocimiento. Como bien lo expresan las autoras, la propuesta de des-centrar la ciencia occidental como

¹³⁵Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Going over and above institutional support for Indigenous knowledge, to move over is to make way for Indigenous research leadership on Indigenous lands. It is to de-center western science and institutions as primary sites of knowledge production and leadership — to give up power and privilege. Moving over is about empowering Indigenous research — that which is based on Indigenous worldviews, knowledge, perspectives, needs and questions, and Indigenous science — ‘systems of knowledge for observing, collecting, categorizing, recording, using, disseminating and revising information and concepts that explain how the world works’ and using it ‘to ensure the flourishing of [Indigenous] communities’ health, livelihood, vibrancy and self-determination’. Indigenous scientific research should not be contingent on external recognition, concepts, or partnerships, nor should it be reliant on resources intended for and in competition with universities. Moving over is about the wholesale transfer of research resources and authority to Indigenous-led knowledge gathering, generation, and mobilization.”

sitio primario de la producción de conocimiento y liderazgo – significa renunciar a poder y privilegio. Por el otro lado, se pueden identificar aspectos materiales relacionados con la destinación de recursos que funcionen independientemente del reconocimiento de la producción de conocimiento desde afuera, sino centrado en el valor de gobernanza que este tiene para los pueblos indígenas. Así mismo, para las autoras

moveirse es eliminar las barreras que impiden la práctica del conocimiento indígena; esto es la necesidad de los pueblos indígenas de tener acceso a la tierra y los recursos. Las barreras estructurales son tanto materiales como discursivas, incluyendo la ocupación ilegal de tierras indígenas y la supresión de la autoridad indígena para ejercer jurisdicción sobre estas tierras; el genocidio en curso, brechas importantes en términos sociales, de salud y económicas; una exposición desproporcionadamente alta a riesgos y daños ambientales; y la carga adicional que enfrentan los/as académicos/as, estudiantes, el personal y los/as portadores/as de conocimiento para desestabilizar las instituciones dominantes, para nombrar solo algunas¹³⁶.

Para las autoras, hacer espacio y moveirse resuena con la *soberanía de conocimiento indígena*, un marco conceptual doble y poderoso. Este incluye: 1) prácticas que fortalecen los sistemas de conocimiento indígenas y su transmisión acorde a las estructuras de gobernanza indígena, y 2) la eliminación de barreras externas (políticas, jurisdiccionales, legales, etc.) de su expresión en el territorio. Como plantean Klenk y Latulippe, la soberanía del conocimiento no es un concepto nuevo. A nivel internacional, en todos sus territorios, los pueblos indígenas tienen el derecho sobre sus tierras y recursos, la autodeterminación, el CLPI (Consentimiento Previo Libre e Informado), y de practicar sus tradiciones intelectuales, procesos de gobernanza y ordenamientos jurídicos (es decir responsabilidades). Así mismo, así argumentan las autoras, la soberanía de conocimiento tampoco está contingente al reconocimiento externo de las formas indígenas de conocer, la asignación de recursos financieros en el marco de programas a corto plazo, o la

¹³⁶ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “To move over is to remove barriers that impede the practice of Indigenous knowledge; that is, Indigenous people need access to lands and resources. Persistent structural barriers are both material and discursive, including the illegal occupation of Indigenous lands and suppression of Indigenous authority to exercise jurisdiction over those lands; ongoing genocide, major social, health, and economic gaps; disproportionately high exposure to environmental risks and harms; and the extra burden faced by Indigenous scholars, students, staff, and knowledge holders to unsettle dominant institutions, to name a few”.

adopción de equidad entre públicos diversos. Es un derecho arraigado en la soberanía, los títulos y derechos indígenas (Klenk y Latulippe, 2020).

En este sentido, las autoras plantean que el conocimiento indígena se debe entender como vinculado inextricablemente a la autodeterminación, los derechos y responsabilidades indígenas, lo cual incluye el respeto por las obligaciones de todos los seres, no solo los humanos. Siguiendo su argumento, la gobernanza indígena debe ser central en cualquier conversación sobre coproducción de conocimiento y la transformación social para apoyar las metas de sostenibilidad:

Como lo demuestran los/as académicos indígenas, las actividades relacionadas con la administración de tierras, así como los marcos legales, los pueblos indígenas van a seguir avanzando en la investigación indígena. Esto no cambiará. Sin embargo, con una inversión significativa en las relaciones (hacer espacio) y la transferencia de autoridad en la toma de decisiones y recursos a proyectos y colectivos liderados por indígenas (moverse), puede ser posible construir relaciones capaces de sostener acciones compartidas e interseccionales en respuesta a los cambios ambientales globales Klenk y Latulippe, 2020, p. 10).¹³⁷

Los dos pasos de “hacer espacio” y “moverse” o “ir más allá” que sugieren Klenk y Latulippe son fundamentales para entender el alcance que implica una coproducción de conocimiento o el “tender puentes” entre los diferentes sistemas de conocimiento cuando se pretende hacer en igualdad de condiciones. Nos permite ver un “más allá” que se orienta no en las necesidades de la ciencia occidental de complementar sus investigaciones con elementos complementarios del conocimiento indígena, sino en las necesidades de los pueblos indígenas que el conocimiento se reconozca en su totalidad, no fragmentado en su contexto ontológico y sobre todo que se reconozcan los derechos relacionados con el territorio donde se originan estos conocimientos. Así mismo, implica entender que el reconocimiento del conocimiento indígena dentro de los espacios de la

¹³⁷ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “As Indigenous scholars, land stewardship activities, and legal frameworks demonstrate, Indigenous people will continue to advance Indigenous research. That will not change. But with substantive investment in relationships (to make room) and transfer of decision-making authority and resources to Indigenous-led projects and collectives (to move over), it may become possible to build relationships capable of sustaining shared, intersectional action in response to global environmental change”.

ciencia occidental bajo las reglas establecidas desde afuera representa apenas el primer paso para la coproducción de conocimiento. Un segundo paso necesario consiste en el fortalecimiento del conocimiento indígena dentro de los territorios y el reconocimiento del valor de gobernanza que tiene para la autodeterminación de los pueblos indígena. Kyle Whyte (2018), del pueblo Potawatomi de América del Norte plantea que

los/as científicos/as que buscan intercambiar conocimiento con los pueblos indígenas deberían no solamente entender qué los sistemas de conocimiento indígena pueden hacer por ellos [los/as científicos/as] sino también tener una noción del significado de estos sistemas de conocimiento para la gobernanza indígena hoy en día (Whyte, 2018, p. 57).¹³⁸

Whyte llama la atención sobre el hecho de que la gran mayoría de investigadores/as que trabajan con conocimientos indígenas relacionados con el tema ambiental, los abordan desde una posición que enfatiza el valor complementario de este conocimiento para llenar los vacíos de la ciencia a nivel más local o histórico. Sin embargo, el autor indica que “los conocimientos indígenas se originan en contextos cultural-lingüísticos totalmente distintos a los que los científicos están acostumbrados” (Whyte 2018, p. 64). Como explica Whyte, es probable que los pueblos indígenas reporten sus observaciones en lenguajes que a los/as científicos/as no les parecen útiles o aceptables en términos empíricos ya que este lenguaje confiere agencia o espiritualidad a animales o plantas, elementos como el agua y paisajes o funciones de los ecosistemas. Así mismo, Whyte también resalta la probabilidad que los pueblos indígenas compartan sus observaciones incorporadas en historias, ceremonias y profecías que los/as científicos/as no entienden. Si bien se ha enfatizado en el valor precisamente de estas expresiones culturales, el enfoque en el valor complementario de los conocimientos indígenas marca las expectativas de los/as científicos/as frente a lo que se van a encontrar hablando con los mayores indígenas: datos útiles que sirven para mejorar la investigación científica.

Aunque Whyte no lo llame así, es precisamente la parte cultural y, por lo tanto, también

¹³⁸ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Scientists who seek to exchange knowledge with Indigenous peoples should not only understand what Indigenous knowledge systems can do for them but also have a sense of the significance of these knowledge systems for Indigenous governance today”.

ontológica que se excluye en los ejercicios científicos que se enfocan en complementar el conocimiento científico occidental con los conocimientos indígenas, sin tomar en cuenta las relaciones que se construyen entre humanos y no humanos en los territorios en las cuales se basan los conocimientos. En las palabras de Whyte, en este enfoque las personas indígenas representan una fuente de información y la interacción se reduce a la aplicación de una ética de investigación. En el tema de cambio climático, por ejemplo, se argumenta que el conocimiento “mejorado” luego beneficia a los pueblos indígenas en sus procesos de planeación y adaptación en el territorio. Sin embargo, este enfoque excluye una historia muy importante que es lo que Whyte llama el valor de la gobernanza en la cual los conocimientos tienen un papel central para guiar los procesos de adaptación y mitigación relacionados a los retos de una sustentabilidad a futuro en los territorios indígenas.

El concepto de gobernanza que propone el autor se refiere a dos constelaciones conceptuales relacionadas entre sí: la resurgencia y la persistencia colectiva como expresiones de una autodeterminación colectiva. Esta última “se refiere a la habilidad de un grupo de proveer las relaciones culturales, sociales y políticas necesarias para que sus integrantes tengan una buena vida”¹³⁹ (Whyte, 2018, p. 67). En los procesos mencionados anteriormente, los conocimientos indígenas son “capacidades clave” y representan una sabiduría provechosa para la planeación que apoya la autodeterminación colectiva frente a los cambios. Al resaltar el valor de los conocimientos indígenas para facilitar la gobernanza, Whyte demuestra que estos no forman parte de un repositorio de información sobre formas de vida pasadas y que más allá de un valor complementario para la ciencia, son fundamentales para la autodeterminación de los pueblos indígenas, un derecho consagrado en la UNDRIP.

En este sentido, Whyte insiste en que los procesos de intercambio y compartir conocimiento con los/as científicos/as no debe separarse de los procesos que los pueblos indígenas están desarrollando para fortalecer sus sistemas de conocimiento. El autor resalta la importancia de considerar no solamente el valor complementario que se les

¹³⁹ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Collective self-determination refers to a group’s ability to provide the cultural, social, economic, and political relations needed for its members to pursue good lives”.

asigna a los conocimientos indígenas en la ciencia que no revela nada sobre el valor *dentro* de las sociedades indígenas, sino también su valor en la gobernanza que visibiliza el aporte de los conocimientos indígenas al bienestar de los pueblos. Así mismo plantea que el valor de la gobernanza muestra el compromiso con la soberanía del conocimiento, independiente de otros actores y enfocado en los procesos de transmisión y aplicación propios, al interior de los pueblos para garantizar su pervivencia. Otro punto importante que plantea Whyte es que los conocimientos indígenas pueden también liderar la investigación, lo cual implica entender el conocimiento indígena no solamente como algo que se aplica con el fin de generar información útil como un subproducto científico, sino plantearlo en términos de una gobernanza en forma de la resurgencia y persistencia colectiva, capaz de organizar estudios científicos en nombre de la sustentabilidad. Por último, entender el conocimiento indígena en términos de gobernanza, también implica que los pueblos indígenas deciden cómo se definen los conocimientos y cómo se comparten en un caso específico (Whyte, 2018, p. 76). Partiendo de estas reflexiones, Whyte llega a la siguiente conclusión:

Asumiendo que están de acuerdo con algunos de mis puntos, los/as científicos/as dedicados/as al clima, ambiente y la sustentabilidad pueden llevarse de este ensayo que si van a comprometerse con formas adecuadas del intercambio de conocimiento con los pueblos indígenas es importante aprender sobre el valor de gobernanza del conocimiento indígena. Esto implica para los/as científicos/as entender cómo o no encajan en la gobernanza indígena emergente en términos de resurgencia y persistencia colectiva. Esto es parte de mi verdad aquí. Desde mi perspectiva, los/as científicos/as primero deben entender su propia posición en relación con los pueblos indígenas. [...] Si, por ejemplo, un/a científico/a trata a los pueblos indígenas principalmente como sujetos a entrevistar, esto puede dejar de lado completamente lo que los pueblos indígenas están intentando hacer por derecho propio [...]. Este tratamiento refleja cómo los/as científicos/as privilegian su propia agenda de gobernanza sin mostrar respeto por la gobernanza indígena. Para ser más respetuosos/as, los/as científicos/as deberían asegurar que los pueblos indígenas tengan el tiempo y espacio para poder fortalecer sus propios sistemas de conocimiento, proteger los aspectos clave de su conocimiento de volverse público e influir en el diseño de una investigación científica que se ajuste a la orientación que reciben en el marco de sus conocimientos indígenas. En teoría, pero también

en algunas de mis experiencias, todas estas consideraciones pueden cambiar mucho el enfoque, la estructura y los resultados de la cooperación entre los/as científicos/as y los pueblos indígenas en proyectos de planeación a largo plazo (Whyte, 2018, p. 76-77).¹⁴⁰

Si bien Whyte habla desde el contexto de los pueblos indígenas norteamericanos, podemos observar necesidades y dinámicas similares respecto a la importancia del conocimiento propio en la gobernanza del territorio y la pervivencia de los pueblos indígenas en Colombia; como ya vimos, para poder compartir y coproducir conocimiento, es importante también proteger y fortalecerlo en el mismo territorio bajo las dinámicas y conceptos propios. Así lo demuestra Lena Estrada del pueblo Andoque en su tesis de doctorado en Sostenibilidad de la Universidad Politécnica de Catalunya sobre la soberanía del conocimiento del pueblo Andoke de Anduche en el Amazonas (2017):

Hemos participado activamente por la defensa de nuestros derechos fundamentales; hoy la protección de los conocimientos tradicionales debe verse como la protección de un derecho transversal a los derechos fundamentales y la forma más clara de demostrar que el Territorio es parte esencial de la vida de nuestros pueblos indígenas. Los conocimientos tradicionales y sus ramas conexas en el mundo moderno, como los recursos genéticos, la biotecnología, las patentes, los servicios ambientales, entre otros (conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad), *son factores consustanciales a la gobernabilidad - autoridad de nuestros territorios indígenas, por tanto, a la pervivencia de nuestras culturas*. Estos conocimientos poseen características especiales y representan el soporte de nuestra identidad

¹⁴⁰ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Assuming they agree with some of my points, climate, environmental, and sustainability scientists may take from this essay that it is important for them to learn about Indigenous governance-value if they are going to engage in appropriate forms of knowledge exchange with Indigenous peoples. That is, scientists need to understand how they may or may not fit in to emerging Indigenous governance in terms of resurgence and collective continuance. This is part of my truth here. From my perspective, scientists first need to understand their own positions in relation to Indigenous peoples [...]. So, for example, if a scientist treats Indigenous peoples as primarily interview subjects, that may completely ignore what the Indigenous peoples are trying to do in their own right [...]. Such treatment reflects the scientists’ privileging of their own governance agenda without showing respect for Indigenous governance. To be more respectful, scientists would have to ensure that Indigenous peoples have the time and space to be able to strengthen their internal knowledge systems, protect key aspects of their knowledge from going public, and influence the design of scientific research to suit the guidance they receive under their Indigenous knowledges. In theory, but also in some of my experiences, all of these considerations can very much change the approach, structure, and outcomes of cooperation between scientists and Indigenous peoples on long-term planning projects”.

indígena, de nuestra vida. El debate sobre estos temas está abierto y debe darse desde nuestra perspectiva como indígenas (lo cual no ha tenido lugar en ningún escenario) porque somos los principales afectados. (Estrada, 2017, p. 293)

La cita refleja lo antes mencionado por Whyte: los conocimientos indígenas tradicionales como consustanciales para la gobernabilidad y la autodeterminación en los territorios que permite la pervivencia de los pueblos. Así mismo, Estrada menciona la necesidad de que el debate sobre estos temas deba darse desde una perspectiva indígena, que permita entender los conocimientos como parte de toda una ontología donde todo está relacionado y no puede verse fragmentado. Esto sin duda es un punto muy importante que demuestra la necesidad de entender el conocimiento indígena desde su integralidad en vez de simplemente incluir los fragmentos que sirven desde una visión occidental de complementar la ciencia con los detalles locales del conocimiento tradicional:

Los conocimientos tradicionales son un todo en la vida de nuestros pueblos indígenas, forman parte de una visión holística del mundo que tiene como fin la preservación del medio ambiente, la garantía del desarrollo sostenible, la verdadera calidad de vida, la autonomía, la equidad y la libertad para los pueblos; *que no se puede ver fraccionado por sus diferentes especificaciones (tradiciones, historia, idioma, conocimiento asociado a los recursos genéticos, cultura material y música, danza, cantos), como lo manifiestan instituciones internacionales sobre propiedad intelectual, como lo hacen ver las tendencias hacia la globalización, el mercado, las políticas neoliberales de gobiernos y la privatización, que poco a poco se han apropiado de la riqueza inmaterial de poblaciones locales* (Estrada, 2017, p. 17)

Estrada hace además énfasis en la necesidad de que más allá de los conocimientos puntuales en el tema de biodiversidad, es importante que se tengan cuenta la relación y el manejo integral que mantienen los pueblos indígenas con la naturaleza, incluida una resignificación de las bases míticas que fungen como fundamento de esta relación:

Nuestra memoria histórica está en el territorio, en el manejo integral que le damos a él desde ahí nos mantenemos y tenemos como reto lograr que la resignificación de nuestras bases míticas, bases de nuestra relación con el medio ambiente, sean tenidas en cuenta e incluidas en las reflexiones y acciones sociales, políticas,

económicas y culturales de la sociedad occidental, porque el hábitat y los asentamientos humanos deben perdurar en armonía con la naturaleza y el desarrollo debe procurar una verdadera calidad de vida, autonomía, equidad y libertad para los pueblos” (Estrada, 2017, p. 18)

Este último punto que enfatiza Estrada es clave para entender la importancia de los mitos en las relaciones entre humanos y no humanos ya que estos ofrecen información acerca de existencia de seres y las prácticas que se comparten con estos. Son precisamente estas prácticas y relaciones de cuidado que sostienen la relación de los pueblos indígenas con el medio ambiente que, desde una perspectiva occidental, se entiende como sostenible.

Escuchando las voces indígenas que desde sus territorios plantean necesidades y recomendaciones más allá de las propuestas al interior de los espacios internacionales como IPBES, que se reducen en su gran mayoría a los procedimientos dentro de sus estructuras ya establecidas, es decir a factores procedurales, para “tender puentes” entre diferentes sistemas de conocimiento o la co-construcción de conocimiento, resulta imprescindible considerar estas experiencias y reflexiones fuera de los espacios institucionalizados; no es posible tender puentes desde un solo lado, desconociendo las necesidades de las personas que se encuentran al otro lado. Esto incluye, más allá del trabajo presente, también tomar en cuenta las experiencias de las personas indígenas que han ingresado a espacios académicos occidentales y escuchar sus voces y necesidades. En muchas de estas experiencias el racismo ha jugado un rol importante y con este, un desprecio hacia estas otras formas de conocer. Un ejemplo de esto es el relato de Yolanda Terán de la RMIB que habla del racismo que tuvo que enfrentar al llegar a la universidad. Otro ejemplo es el relato de Robin Wall Kimmerer de la nación Potawatomi de Norteamérica, profesora y directora del Center for Native Peoples and the Environment de la State University de Nueva York:

Al mudarme de una infancia en los bosques a la universidad había de forma inconsciente cambiado entre dos cosmovisiones, de una historia natural de la experiencia, en la cual conocía las plantas como profesoras y compañeras al ámbito de la ciencia. Las preguntas que planteaban los científicos no eran: “¿Quién eres?” sino “¿Qué es?”. Nadie les preguntaba a las plantas “¿Qué nos pueden contar?”. La principal pregunta era “¿Cómo funciona?”. La botánica que me enseñaron era

reduccionista y mecanicista. Las plantas fueron reducidas a objetos, ya no eran sujetos. La manera en cómo se percibía y enseñaba la botánica parecía no dejar mucho espacio para una persona que pensaba en la forma en que yo pensaba. La única manera de darle sentido a esto era concluir que las cosas en las que siempre había creído acerca de las plantas al fin y al cabo no eran ciertas (Kimmerer 2020, p. 41-42.).¹⁴¹

La experiencia relatada por Kimmerer muestra cómo en la academia se suelen invalidar y borrar otras formas de conocimiento y con este, también las ontologías en las cuales las plantas pueden ser sujetos y maestras. En este sentido, Yolanda Terán relata una experiencia en el ámbito académico donde en la sustentación de una tesis de doctorado los conceptos indígenas no son reconocidos como científicos por parte de los/as profesores/as no indígenas. A raíz de esta experiencia ella plantea una definición contundente de una ciencia indígena que resalta además las diferencias en las formas de conocer en comparación con la ciencia occidental:

Ahora mismo por ejemplo hace unas horas una compañera peruana indígena, defendió su tesis de grado PHD, y todos los conceptos que ella puso muy profundos; pero allí estaban tres profesores no indígenas y dicen: “pero esto no es ciencia”. Claro que es ciencia, y además son ciencias de la vida; para ellos ciencia es lo que se hace en un laboratorio, además hacerlo en un laboratorio destruye, para nosotros no. Para nosotros es la construcción de la vida, que incluye todos los elementos de la madre tierra: lo que se ve, lo que no se ve, lo que se siente, lo que se palpa, lo que es masculino, lo que es femenino –en fin-, lo que está arriba, abajo o en el centro, en todas las direcciones (Entrevista con Yolanda Terán, 2018).

Estas experiencias, aunque con raíces históricas coloniales, siguen sucediendo en la actualidad por lo cual deben ser tomadas en cuenta a la hora de construir las metodologías para la co-construcción de conocimiento ya que van en contra de los derechos

¹⁴¹Traducción de la autora. Cita original en inglés: “In moving from a childhood in the woods to the university I had unknowingly shifted between worldviews, from a natural history of experience, in which I knew plants as teachers and companions into the realm of science. The questions scientists raised were not “Who are you?” but “What is it?” No one asked plants “What can you tell us?” The primary question was “How does it work?” The botany I was taught was reductionist, mechanistic. Plants were reduced to objects; they were no longer subjects. The way botany was conceived and taught didn’t seem to leave much room for a person who thought the way I did. The only way I could make sense of it was to conclude that the things I had always believed about plants must not be true after all”.

consagrados en la UNDRIP, pero, sobre todo, porque es posible que estas experiencias de índole racista que niegan el mundo del/de la otra hayan dejado unas marcas y heridas profundas en las y los académicos indígenas que participan en los espacios. Frente a esta situación sería una posibilidad ofrecer talleres de sensibilización respecto al tema en el cual se abordan tanto la jerarquía entre los diferentes sistemas de conocimiento como también la multiplicidad de ontologías o mundos y crear conciencia frente al riesgo de querer subsumir todos los mundos bajo el mundo occidental de la racionalidad científica occidental.

Después de haber pasado por diferentes propuestas tanto al interior de IPBES – orientadas hacia la estructura y los procedimientos al interior de los procesos, como propuestas planteadas desde perspectivas y experiencias indígenas que enfatizan los derechos relacionados con el conocimiento y el territorio así como el valor de gobernanza para ser tenidos en cuenta, seguimos frente al reto de crear un espacio seguro donde el conocimiento puede ser abordado en igualdad entre las múltiples ontologías, en el cual la inconmensurabilidad y las jerarquías de poder existentes no se nieguen sino se visibilicen. Este espacio, sin duda debe ser creado desde el reconocimiento de una multiplicidad de mundos, entre aportes indígenas, desde comunidades locales y científicos/as occidentales, desde las experiencias, sentires, prácticas, aportes teóricos y metodologías probadas a lo largo del tiempo. Se pueden tal vez nombrar los elementos que se deben incluir y tener en cuenta, sin embargo, es imposible diseñar un espacio como este desde afuera ya que se debe tratar de un ejercicio compartido, resultado de una profunda escucha y respeto hacia el otro y la otra.

No obstante, ya existen propuestas teóricas que pueden servir como insumo. El sociólogo australiano David Turnbull (1997, 2007), dedicado a la sociología del conocimiento, sugiere la creación de un *tercer espacio* a través de negociaciones entre diferentes sistemas de conocimiento en el cual las desigualdades de poder deben ser abordadas, visibilizadas, hablando abiertamente de confianza y desconfianza, teniendo en cuenta “el desalentador historial de la ciencia de desacreditar los portadores del CIL” (Löfmarck y Lidskog, 2017, p. 24). En este tercer espacio, así los autores, se abandona la idea de una sola racionalidad trascendente y las racionalidades múltiples tienen permiso para coexistir en un estado que reconoce el poder y antagonismo de diferentes racionalidades.

Turnbull sugiere – igual que otros sociólogos/as y e historiadores/as de la ciencia – que todas las tradiciones de conocimiento, incluyendo la ciencia, se pueden entender como un ensamblaje de prácticas locales; este ejercicio permite descentrar la ciencia y desarrollar un marco en el cual todos los sistemas de conocimiento pueden ser comparados de manera equitativa (Turnbull, 1997). Turnbull concibe todas las tradiciones de conocimiento en términos de espacio o territorio ya que conectan personas, lugares y habilidades. El concepto que plantea es el de los *espacios de conocimiento* que constan de una variedad de elementos como personas, habilidades, conocimiento local y herramientas que están conectados a través de estrategias sociales y dispositivos técnicos o una “ingeniería heterogénea”. Las diferencias más destacadas entre los espacios de conocimiento yacen en las maneras en las que se emplean estrategias sociales y dispositivos técnicos para mover y ensamblar estos conocimientos, creando sus propios espacios de conocimiento al conectar personas, prácticas y lugares (Turnbull, 1997, 2007).

La propuesta de Turnbull se basa en la reflexión de que, para asegurar la diversidad de las tradiciones de conocimiento a futuro, más que absorberlas en un “archivo grande imperialista” (1997), hay que facilitar un trabajo en conjunto entre las diferentes tradiciones de conocimiento a través de la creación de un tercer espacio, donde la organización social de la confianza puede ser negociada. Para que este espacio pueda funcionar, así el autor, hay que cambiar del idioma representacional al idioma performativo de la ciencia¹⁴² ya que “es a través del reconocimiento de lo performativo [...] que podemos evitar ser condenados a un futuro en el cual hay solamente un espacio homogéneo de conocimiento” (Turnbull, 1997, p. 560). Esto implica dejar atrás la idea que existe un mundo “ahí afuera” que puede ser representado a través de la ciencia “como realmente es” y pasar a una multiplicidad de mundos que se constituyen o establecen – o enactúan como propone Escobar, (2015) continuamente a través de prácticas. La idea de una verdad y una “realidad ahí afuera” debe ser abandonada y hacer espacio para la multiplicidad, la inconmensurabilidad y la tensión, como plantea Turnbull:

¹⁴²Aquí el autor se refiere a la propuesta de Pickering (1995): “El idioma representacional concibe la ciencia, sobre todo, como una actividad que busca representar la naturaleza, producir conocimiento que mapee, refleje o se corresponda con cómo el mundo es realmente. [...] Sin embargo, dentro de una concepción expandida de la cultura científica —una que vaya más allá de la ciencia como conocimiento para incluir la dimensión material, social y temporal de la ciencia— se hace posible imaginar que la ciencia no es sólo representación. Uno puede comenzar con la idea de que el mundo no está compuesto, en primera instancia, de hechos y observaciones, sino de «agencia». El mundo, quiero decir, está continuamente haciendo cosas”. (Pickering, 1995, p. 5-6.)

Trabajando con múltiples ontologías, caminos y conexiones, una verdad revelada no es posible; más bien la tensión del pluralismo antagónico abre comprensiones, posibilidades y oportunidades nuevas y desapercibidas. Una tensión que creo que se debe poner central en la vinculación de constructivismo y complejidad (Turnbull, 2007, p. 144).¹⁴³

Siguiendo la idea de Turnbull y como se ha venido mencionando por parte de diferentes autores/as, es importante no pasar por encima de los conflictos ontológicos, las tensiones y las inconmensurabilidades e invisibilizarlas como está pasando actualmente en el sistema de IPBES debido a las lógicas de buscar consenso y matizar la diversidad a través de la creación de categorías. Más bien, como argumenta Turnbull, un camino puede ser precisamente poner central los conflictos y las tensiones para buscar unir las diferentes ontologías, espacios de conocimientos y sus caminos. En un artículo publicado en el 2007, Turnbull se ocupa de la pregunta de cómo diferentes tradiciones de conocimiento y de mapeo pueden trabajar juntos sin ser absorbidos en una ontología universal y explora la manera de cómo tratar con ese dilema repensando el mapeo y el conocimiento de una manera performativa y hodológica. El autor explica cómo, desde su perspectiva el conocimiento se puede entender como performativo, relacionado con el espacio y la creación de caminos que tienen el potencial de unirse:

En el acto de producir conocimiento creamos espacio. El principal modo de tal actividad es hodológico; es movimiento a través del espacio, siguiendo y simultáneamente creando caminos o senderos mediante el etiquetado y el hacer conexiones. Nuestros caminos son reforzados o borrados conformando unos sistemas distribuidos complejos al interactuar con otras personas y nuestro ambiente. Estas redes de conexiones son emergentes. Varían con las contingencias locales, culturales e históricas y como tales, son una forma de mapeo. Dado que existen múltiples variedades de espacialidades y mapeos emergentes y que la tarea, en la mayoría de los ámbitos, consiste en encontrar formas para entender las interacciones complejas entre componentes ampliamente variadas a diferentes

¹⁴³ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “In working with multiple ontologies, multiple paths, multiple connections, revealed truth is not possible; rather the tension of agonistic pluralism opens up new and unperceived insights, possibilities and opportunities. A tension which, I think, needs to be made central to the linking of constructivism and complexity”.

escalas, el reto está en crear un tercer espacio en el cual podemos seguir el camino emergente (Turnbull, 2007, p. 147).¹⁴⁴

De los ejemplos que cita Turnbull en el artículo, quiero rescatar la experiencia de un grupo de gestión de la Universidad de Trento en cuanto a un modelo de “manejo de conocimiento distribuido” dentro de organizaciones complejas como universidades que “como la ciencia, típicamente tienen sub-estructuras cuasi autónomas o culturas, como departamentos, disciplinas o facultades, cada uno con su propio conocimiento local y ontologías.” Siguiendo a Turnbull, los integrantes del grupo asumen que “el conocimiento organizacional aparece como un sistema heterogéneo y dinámico de “conocimientos locales” que viven en la interacción entre la necesidad de compartir una perspectiva dentro de una comunidad (para mejorar progresivamente el rendimiento) y de reunir diferentes perspectivas (para mantener la innovación)” (Turnbull, 2007, p. 146). Turnbull argumenta que la propuesta de Bonifacio et al. (2002) para una arquitectura de un sistema de gestión de conocimiento, se basa en tres protocolos para cada tradición de conocimiento participante que tienen el objetivo de facilitar el trabajo en conjunto:

Primero, el mapeo de conocimiento autónomo local: el conocimiento debe ser gestionado de manera autónoma donde se crea y usa, esto es dentro de cada comunidad, la cual debe estar autorizada para construir su propio mapa de conocimiento. *Segundo*, el mapeo local de ontología: el sistema debe proveer una manera para cada comunidad de hacer explícito su propia interpretación, esquema o contexto. *Tercero*, en el ejercicio del *mapeo emergente* a través de la vinculación, el etiquetado y la creación de conexiones – cada comunidad debe estar autorizada para crear relaciones con contextos explícitos de otras comunidades. Esto, según el autor permite que “Más que exigir que cada contexto local se traduce o mapea en un mapa de conocimiento construido de forma central, se crean conexiones mediante mapeos parciales de contexto en contexto (Turnbull, 2007, p. 146)

¹⁴⁴ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Knowledge is performative. In the act of producing knowledge we create space. The primary mode of such activity is hodological; it is movement through space, following and simultaneously creating trails or paths through tagging and making connections. Our trails are reinforced or erased forming complex distributed systems as we interact with other people and our environment. These networks of connections are emergent. They vary with local, cultural and historical contingencies and, in themselves, they are a form of mapping. Given that there are multiple varieties of spatiality and emergent mapping and that the task, in most arenas, is to find ways in which to understand complex interactions between widely variable components on different scales, the challenge is to create a form of space, a third space in which we can follow the emergent Trail”.

La propuesta de Turnbull de entender todo conocimiento en términos de espacio y tiempo, que se va tejiendo por caminos o senderos, permite no solamente descentrar la ciencia como el sistema de conocimiento universal y entenderla como otro conocimiento local más, sino también pensar la construcción de conocimiento en conjunto siguiendo múltiples caminos que se conectan, cruzan y se van construyendo de manera paralela. Este modelo abre la posibilidad de entender el conocimiento desde un enfoque de derechos y desde su importancia para la gobernanza y la pervivencia de los pueblos. Al mismo tiempo reconoce la multiplicidad de ontologías y contextos de los cuales el conocimiento hace parte, tanto en los contextos indígenas y comunidades locales como en la misma ciencia que también debe reconocer su arraigo en un determinado contexto y una ontología que se encuentra lejos de ser universal. Este modelo implica una descolonización del conocimiento en tanto descentra la ciencia occidental y la reubica como un conocimiento local más, entre mucho otros, o muchas ciencias diferentes.

Propuestas como estas sin duda representan un reto y un desafío grande y su realización depende de la voluntad de las y los portadores de conocimientos implicados en los procesos, sobre todo por parte de la ciencia occidental. Como afirman Díaz-Reviriego et al. (2019) frente a nuevas propuestas para seguir avanzando en el tema de la co-construcción de conocimiento en el marco de IPBES y superar las barreras que enfrentan actualmente las y los portadores de los conocimientos indígenas y locales:

Nos damos cuenta que no todas [las propuestas] serán consideradas viables o convenientes, ya que potencialmente ponen en peligro ideales predominantes de cómo las interfaces ciencia-política deberían funcionar y desafían las relaciones de poder existentes, principios aceptados como el consenso, así como las ideas dominantes acerca de cómo realizar las evaluaciones (Díaz-Reviriego, 2019, sin

¹⁴⁵ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “First, autonomous local knowledge mapping – ‘knowledge should be autonomously managed where it is created and used, namely within each community which should be allowed to build its own local knowledge map’. Second, local ontology mapping – the system must provide a way for each community to make explicit its own interpretation schemas, or context. Third, emergent mapping through linking and tagging, making connections – each community must be enabled to create relations with explicit contexts of other communities (Taylor, 2005, Ch. 5). Rather than requiring that each local context is translated/mapped into a centrally built, shared knowledge map, connections are created by partial mappings from context to context”.

página)¹⁴⁶.

Sin embargo, hay que ser conscientes que pasar por encima de la multiplicidad de sistemas de conocimientos y sus ontologías y realidades implicadas en estos – esto es seguir universalizando la Ciencia Occidental– implica una forma de violencia y también el no reconocimiento de los derechos consagrados en UNDRIP en cuanto a la autodeterminación de los pueblos indígenas. Como afirman Löfmarck y Lidskog (2017):

El reconocimiento de tal multiplicidad es importante porque los intentos contrarios hacia la universalización implican negar, borrar o suprimir otras maneras de conocer. La existencia de formas inconmensurables de conocimiento representa un reto severo, pero intentar superarlo aludiendo a nociones de una naturaleza humana común/compartida o un sistema universal de lógica o valores muchas veces significa ejercer violencia hacia otras formas de conocer y ser (2017, p. 24).¹⁴⁷

Lo que plantean Löfmarck y Lidskog deja en evidencia la necesidad de reconocer y abrazar la multiplicidad del universo y sus formas de conocer, no como una opción sino un pendiente para no seguir ejerciendo violencia hacia otras formas de conocer, diferentes a la ciencia occidental. Otra forma de nombrar este ejercicio es la descolonización del conocimiento. Sin duda, trabajar con la multiplicidad de conocimientos, ontologías y mundos representa un reto grande ya que implica reinventar la ciencia en su multiplicidad en vez de seguir subsumiendo “lo otro” bajo el marco occidental de conocimiento. Implica una transformación de lo que ha sido impuesto como la forma hegemónica de conocer durante varios siglos de colonialidad y dejar de fragmentar, borrar o negar el conocimiento de la “periferia”; implica un ejercicio de construir juntas y juntos, de escuchar y de ir más allá de las dicotomías que han marcado no solamente la jerarquía entre las diferentes formas de conocer, sino también entre los diferentes pueblos.

¹⁴⁶ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “We realize that not all of them will be considered feasible or desirable, since they potentially threaten dominant ideals about how science-policy-interfaces should function and they challenge existing power relations, accepted principles such as consensus, and dominant ways of conducting assessments”.

¹⁴⁷ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “The acknowledgment of such multiplicity is important because the opposite attempts at universalization imply denying, erasing or suppressing other ways of knowing. The existence of incommensurable forms of knowledge poses a severe challenge, but trying to overcome it by alluding to notions of a common human nature or a universal system of logic or values often means doing violence to other ways of knowing and being”.

7.5. Algunos elementos y aportes para la co-construcción de conocimiento

Sin duda, una co-construcción de conocimiento en igualdad de condiciones requiere de una descolonización del conocimiento en el sentido que se ha venido desarrollando a lo largo del capítulo, que implica un cambio de perspectiva respecto a cómo se hace ciencia y respecto a qué es la ciencia. Esto implica también un cambio de perspectiva en la pregunta de cómo se articulan los diferentes sistemas de conocimiento. Quisiera ilustrar esta reflexión basándome en una cita de Iniesta-Arandia et al. (2020) quienes, desde una perspectiva feminista y poscolonial resaltan los retos a los que se enfrenta IPBES:

En este sentido, IPBES se enfrenta al desafío de conciliar sistemas de conocimiento que pertenecen a mundos sociales heterogéneos, a menudo opuestos (por ejemplo, según Fazey et al. (2006), no es fácil pensar cómo integrar y validar el conocimiento tácito o implícito y experiencial para el cual no existe evidencia), y que presentan diferencias epistemológicas y desigualdades de poder. (Iniesta-Arandia et al., 2020, p. 7).

Si bien se aborda la cuestión de los mundos múltiples, las diferencias epistemológicas y las desigualdades de poder, se plantea la pregunta de “cómo integrar y validar el conocimiento tácito o implícito y experiencial para el cual no existe evidencia”; plantear la pregunta de esta manera significa seguir con el mismo paradigma científico que busca integrar los otros conocimientos bajo parámetros occidentales lo cual resulta difícil porque no existe evidencia científica occidental. Cambiar de perspectiva implica reconocer la científicidad de otros conocimientos que no necesitan la validación de la ciencia occidental; implica buscar un marco teórico-práctico donde cada conocimiento/ciencia es válida por sí misma, reconociendo el hecho de que en cada sistema de conocimiento existen procesos de validación interiores, propios; implica no solamente reconocer sino también aplicar la afirmación de Boaventura de Sousa Santos de que “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo” (Santos, 2011, p. 35).

Para que las múltiples comprensiones del mundo – o más bien los múltiples mundos y sus sistemas de conocimiento – puedan ocupar un lugar digno y en igualdad de condiciones dentro de las apuestas de co-construcción de conocimiento en el marco de IPBES

propongo las siguientes reflexiones y elementos a tomar en cuenta:

- 1) El actual funcionamiento de IPBES en cuanto a los procedimientos en las evaluaciones incluyendo el desarrollo de las tipologías y la aplicación del principio del consenso, no son aptos para reflejar la multiplicidad de conocimientos y ontologías. Aunque, como plantean Díaz-Reviriego et al. (2019), las tipologías en cuanto a los diversos sistemas de conocimiento, tipos de expertos/as, valores de la naturaleza y contribuciones de la naturaleza a la gente sean importantes en términos de reconocimiento de la diversidad, también definen y estructuran la diversidad de tal manera que posibles conflictos y tensiones permanecen ocultos (Díaz-Reviriego et al., 2019).
- 2) Para crear, en cambio, un espacio de co-construcción de conocimiento en igualdad de condiciones donde la diversidad no es subsumida bajo una ontología universal, es importante no pasar por encima de los posibles conflictos sino, como muestra Turnbull (1997, 2007) precisamente hacer visible y poner central las tensiones producto de la multiplicidad e inconmensurabilidad entre las diferentes ontologías, entendiendo todos los sistemas de conocimiento como conjuntos de conocimientos locales que se expanden a través del movimiento. Este ejercicio permite descentrar la ciencia como el sistema de conocimiento universal y hegemónico y entender la construcción de conocimiento en términos de una red de conexiones emergentes (Turnbull 2007), de múltiples caminos que se encuentran, entrecruzan y paralelan.
- 3) Participación presencial, plena y efectiva. Partiendo de estas reflexiones es clave que las mismas personas portadoras de los conocimientos participen en los procesos, desde el diseño de los espacios y metodologías hasta la participación en los espacios de co-construcción de conocimiento, ya que como vimos, la participación en términos de representatividad no garantiza la inclusión de la perspectiva de los pueblos indígenas y comunidades locales. En estos procesos es clave considerar la importancia y el valor de los sistemas de conocimiento indígenas en términos de gobernanza y pervivencia en sus territorios, así como la posibilidad de que los procesos sean liderados por investigadores/as/ indígenas.

- 4) Sin territorios no hay conocimientos: dado el arraigo específico de los conocimientos indígenas en el territorio y en el tejido de relaciones entre lo humano y lo no humano que los sostienen, es importante el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas consagrados en la UNDRIP que incluyen entre otras cosas, la libre determinación en sus territorios; el cumplimiento con la consulta previa; el derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos y tradiciones. Es clave que los conocimientos no solamente sean reconocidos en términos epistemológicos y ontológicos sino también en su dimensión material en relación con los territorios a los que pertenecen.

- 5) Relacionado con el último punto, y también acorde con lo que plantean Klenk y Latulippe (2020) y Whyte (2018), es importante fortalecer la investigación en el marco de una ciencia indígena propia, tanto en los territorios como en los espacios académicos de la ciencia occidental; esto sin embargo no solamente puede ser una cuestión ideológica, sino también implica la destinación de recursos. Entender la ciencia y la construcción de conocimientos en los términos que plantea Yolanda Terán (Entrevista, 2018) implica cambiar de perspectiva y empezar a caminar por nuevos caminos en la red de conocimientos, como lo plantea Turnbull. El intercambio, la escucha mutua y la creación de conexiones entre estas ciencias puede no solamente ser un camino para resguardar y salvar la biodiversidad sino también para iniciar la descolonización del conocimiento y abordar las relaciones de poder que justifican la jerarquía entre las diferentes formas de conocer.

Quisiera cerrar este capítulo con unas preguntas que propone Turnbull (2007) respecto a las posibilidades de la co-construcción entre diferentes formas de conocimiento, ya que son unas preguntas que nos han acompañado a lo largo de este capítulo:

¿Pueden diferentes tradiciones de conocimiento local realmente ser habilitadas para trabajar juntos? ¿Existe una manera en la cual múltiples ontologías pueden interactuar? ¿Puede haber una interoperabilidad y coordinación sin una estandarización? ¿Es posible trabajar con la inconmensurabilidad? ¿Existe incluso

una manera de imaginar un modelo de innovación? ¹⁴⁸ (Turnbull, 2007, p. 145)

Turnbull responde afirmativamente a estas preguntas y yo me sumo a esta respuesta. Sin embargo, este ejercicio requiere de la disposición, sensibilización y capacidad de escucha por parte de los actores involucrados en estos procesos. Requiere, además, de la disposición de acercarse a otras formas de entender las relaciones entre lo humano y lo no humano y con eso, también considerar otras salidas y opciones que se enmarcan en estas ontologías, para salir de la “crisis ambiental” responsable de la pérdida de biodiversidad. Finalmente implica un cambio de perspectiva en la cual las soluciones ya no pueden ser únicamente dictadas por la ciencia occidental, sino también guiadas por un cambio en las relaciones con la naturaleza y pensar un “buen vivir” para todos/as, los humanos y los no humanos.

¹⁴⁸ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “Can differing local knowledge traditions actually be enabled to work together? Is there a way in which multiple ontologies can interact? Can there be interoperability and coordination without standardisation? Is it possible to work with incommensurability? Is there even a way of imagining a model for innovation?”

Capítulo 8. Más allá del nativo ecológico. Reflexiones finales

A lo largo de este trabajo se ha venido abordando la participación de las mujeres indígenas como guardianas y transmisoras de los conocimientos tradicionales relacionados con la biodiversidad en los escenarios ambientales internacionales. En este marco se profundizó en las conceptualizaciones propias de biodiversidad que responden a las relaciones que las mujeres indígenas tejen diariamente con el territorio y que corresponden a ontologías relacionales, que se sostienen en unas relaciones entre lo humano y lo no humano que no se conciben de forma separada (Escobar 2015, 2016). Luego se analizó cómo estos conocimientos entran a escenarios relacionados con el CDB como la plataforma IPBES, donde se reconocen como un aporte importante para la sostenibilidad y conservación de la biodiversidad, más sin embargo tienden a ser asimilados bajo el marco científico occidental, sin reconocer la diferencia ontológica que existe entre los diferentes sistemas de conocimiento. En este contexto se planteó la pregunta por qué no ha sido posible una participación equitativa entre los diferentes sistemas de conocimiento, y, relacionado con esto, una participación plena y efectiva por parte de las mujeres indígenas cuyo papel fundamental como portadoras de estos conocimientos ancestrales ha sido reconocido ampliamente en los escenarios ambientales.

Para responder a esta pregunta, se analizó la relación histórica entre la ciencia occidental y los conocimientos indígenas y locales, ubicando los orígenes en la apropiación de los saberes botánicos indígenas por parte de los viajeros y exploradores europeos en el Nuevo Mundo desde la conquista, que se volvió un elemento importante en la emergencia de la ciencia occidental que empieza a establecerse a través de las redes imperiales en el siglo XVIII. Como se pudo mostrar, las características para distinguir entre las diferentes formas de conocer se basaban en categorías dicotómicas local: universal, subjetivo: objetivo; empírico: teórico que a la vez se vinculaban con ideas acerca del sujeto que producía ese conocimiento: el indígena como cercano o parte de la naturaleza como “botánico por instinto” o “salvador iletrado” representaba un conocimiento con un alcance puramente local, mientras que el conocimiento imperial se planteaba con un alcance universal, que además representaba progreso y civilización. Varios/as autores/as han resaltado recientemente que los inicios de la ciencia occidental moderna – lo que se conoce como la revolución científica – se debe entender como producto de estos encuentros transculturales entre el “Viejo” y el “Nuevo Mundo”. Sin embargo, es

fundamental rescatar el hecho de que los conocimientos indígenas en este proceso fueron despejados de su contexto, las prácticas y las ontologías de las que formaban parte.

En los escenarios actuales de biodiversidad donde se busca “tender puentes” entre los diferentes sistemas de conocimiento, no solamente se siguen reproduciendo estas nociones dicotómicas asociadas a los conocimientos indígenas y locales por un lado, y la ciencia por el otro, sino también los imaginarios acerca de los/as indígenas como nativos/as ecológicos/as que se inspiran en estas historias coloniales; esto resulta contradictorio ya estos imaginarios representan la base para la participación de las mujeres indígenas en los espacios de toma de decisiones políticas y la co-construcción de conocimiento en el marco de la biodiversidad. Como se desarrolló en el capítulo 5, la participación de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad en los escenarios relacionados con el CDB se basa en el reconocimiento tanto del aporte de los conocimientos indígenas a la sostenibilidad, como el rol de las mujeres en la conservación de la biodiversidad. Este reconocimiento, como plantea Ulloa (2007), se dio gracias a las alianzas que se establecieron entre el movimiento ambiental e indígena que posicionó a los indígenas en una relación armónica y premoderna con la naturaleza como nativos ecológicos.

La experiencia de la RMIB en los escenarios internacionales de biodiversidad muestra cómo la participación está condicionada por la “agenda prefabricada” para las mujeres indígenas que ellas aprovecharon para posicionarse como “guardianas de la biodiversidad y de la vida”, construyendo una identidad de nativas ecológicas. El trabajo de la red da cuenta de cómo la incidencia política en los escenarios internacionales requiere de una constante traducción entre diferentes mundos u ontologías y sistemas de conocimiento lo que implica no solamente una amplia experticia en el conocimiento propio y a la vez el científico, sino también *traducir* los conceptos y sus implicaciones del nivel internacional al nivel local de las comunidades y viceversa. Como vimos, no siempre es posible una traducción directa debido a los respectivos marcos ontológicos, por lo cual deberíamos más bien hablar de “tender puentes” entre diferentes mundos, y sistemas de conocimiento.

En respuesta a eso, en la plataforma IPBES se ha propuesto el ejercicio de tender puentes entre los diferentes sistemas de conocimiento, sin embargo, esta propuesta no ha dado resultados en términos de una participación equitativa. Según el argumento desarrollado a lo largo de este trabajo, esta falta de participación equitativa se puede entender en el marco de las estructuras históricas que desde el inicio – es decir la emergencia de la

ciencia occidental – marcaron una relación jerárquica entre la ciencia occidental y los conocimientos indígenas. Así mismo, se puede observar una tendencia de seguir reproduciendo las características de cada sistema de conocimiento de forma dicotómica, que son precisamente las categorías sobre las cuales se basa la relación jerárquica que coloca lo universal, objetivo, teórico por encima de lo local, subjetivo y empírico; la pregunta aquí es por qué se sigue planteando en términos binarios la diferencia entre los sistemas de conocimiento científico e indígena cuando los/as historiades/as de la ciencia hace tiempo plantearon que una tal distinción no tiene mucho sentido ya que los sistemas de conocimiento de hecho comparten muchas características en cuanto todo conocimiento se puede entender como local y basado en prácticas.

Frente a las críticas que ha recibido la plataforma IPBES por no saber abordar las inconmensurabilidades e incluso huir de los conflictos que se pueden generar en el diálogo entre diferentes sistemas de conocimiento, más allá de enfatizar las diferencias en los sistemas de conocimiento se propone un abordaje de los diferentes conocimientos incluyendo y poniendo central las inconmensurabilidades que se deben a los diferentes marcos ontológicos de los cuales forman parte dichos conocimientos. Si el objetivo es una co-construcción de conocimiento en el cual todos los sistemas de conocimiento puedan participar equitativamente, habrá que ir más allá de la figura del nativo ecológico y reconocer los aportes indígenas dentro de sus realidades y desde un enfoque de derechos.

La participación de los pueblos indígenas y de la RMIB bajo la idea del nativo ecológico o la nativa ecológica, al estar vinculado con historias coloniales que afirmaban no solamente la superioridad de los conocimientos científicos por encima de los conocimientos locales, sino también de los sujetos que producían estos conocimientos (aunque en el caso de los pueblos indígenas se asumían más como un producto del instinto que un conocimiento producido) necesariamente va a seguir limitando el alcance de los aportes indígenas ya que no se originan en las realidades cosmogónicas u ontológicas propias de los pueblos sino en ideas que vienen de afuera y se proyectan sobre el Otro/la Otra. En este sentido, permiten una folclorización de los conocimientos indígenas que fácilmente se pueden reducir a unos objetos artesanales, rituales y cantos que pertenecen al ámbito de las creencias, pero no de ciencia como tal.

Una apuesta por la co-producción de conocimiento necesariamente requiere un cambio de perspectiva en el cual los conocimientos indígenas y locales también se consideren

ciencia, se parta de una perspectiva de derechos y se tome en cuenta el contexto ontológico de cada sistema de conocimiento; tanto de la ciencia *occidental* como de otras ciencias *no occidentales*¹⁴⁹. Así mismo, es necesario tener en cuenta las propuestas por parte de académicos/as indígenas de fortalecer la investigación y el conocimiento indígena, considerado el valor de gobernanza que este posee para la pervivencia de los pueblos indígenas y la administración del territorio. Como se desarrolló en el capítulo 4, la estrecha relación entre biodiversidad y territorio como la base para la pervivencia cultural, social, espiritual, política y económica (si es que estos elementos se pueden separar desde una perspectiva indígena) muestra la urgencia de entender los conocimientos en relación con los derechos que los pueblos indígenas sobre sus territorios para decidir de forma autónoma y autodeterminada sobre el tipo de desarrollo que quieren para el futuro.

En esta tarea, las universidades indígenas juegan un rol central; un ejemplo es la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN), ubicada en Popayán, departamento del Cauca que fue fundada y promovida por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). La UAIIN se constituye “como componente del Sistema Educativo Indígena Propio-SEIP, asume la Crianza y Siembra de Sabidurías y Conocimientos-CRISAC, encaminada a fortalecer y visibilizar los pensamientos, saberes y conocimientos propios, bajo los principios de integralidad, reciprocidad, complementariedad, coherentes con los sueños, la espiritualidad y el vivir comunitario (Página web de la UAIIN).” Como se plantea en la página web, “los principios orientadores de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural, retoman de las diversas cosmovisiones presentes los planteamientos sobre formar para la unidad, la tierra, la cultura y la autonomía”.

La importancia de fortalecer el conocimiento propio se revela, por ejemplo, en los propósitos expresados en la presentación de la UAIIN en su página web:

- Consolidar la expresión, defensa y fortalecimiento de la autonomía como pueblos con culturas diferentes propendiendo por el ejercicio de la interculturalidad como condición de convivencia armónica

¹⁴⁹ Esta distinción es en sí complicada ya que no podemos asumir que los diferentes sistemas de conocimiento se hayan mantenido aparte a lo largo de los siglos, sino que el contacto entre ellos también los ha venido transformando. Sin embargo, como se sigue manteniendo esta distinción entre la ciencia y otros sistemas de conocimiento, es importante mostrar que la ciencia occidental también forma parte de un marco ontológico propio.

- Propender por el reconocimiento de nuestros saberes, conocimientos y formas propias de recuperarlos, crearlos, recrear y transmitirlos a las nuevas generaciones
- Incentivar y apoyar las dinámicas de coordinación local, zonal, regional, nacional, y aún internacional si son del caso, encaminadas a fomentar procesos educativos indígenas
- Fortalecer mediante la crianza y siembra de sabidurías y conocimientos científicos, culturales, sociales y pedagógicos propios, los procesos de identidad y plena expresión de la personalidad colectiva e individual, así como los proyectos, planes de vida y el buen vivir comunitario
- Asumir desde lo propio, de manera sistemática y profunda la investigación, reinterpretación, reglamentación y realización de la Jurisdicción Especial Indígena.¹⁵⁰

Aunque aquí no se puede profundizar sobre la apuesta de la UAIIN que en este momento cuenta con diez programas de formación, resalta en los principios y propósitos citados la relación de los conocimientos propios con la identidad, la autonomía y las cosmovisiones de los pueblos. Como afirma Santiago Piñacue, indígena del pueblo Nasa, estudiante del programa Buen Vivir Comunitario en un artículo sobre la UAIIN publicado en El País: “Tenemos el conocimiento de un mayor, de un médico tradicional, de una partera, de un sabio de nuestro territorio... Aunque las formas de evaluar de la ciencia son otras, esta sabiduría es la nuestra”¹⁵¹. Como vemos, la apuesta de la Universidad Indígena está relacionada con el fortalecimiento de la cultura, la identidad y los derechos de los pueblos indígenas y en este sentido tiene también un componente político. Más allá de esta característica, sin embargo, se basa en las cosmovisiones propias que son inseparables de las ciencias indígenas.

Volviendo a las propuestas más arriba para tener en cuenta en los procesos de co-construcción de conocimiento: ¿Qué exactamente significa trabajar con la inconmensurabilidad? ¿Darle espacio a la inconmensurabilidad, la tensión y los conflictos? Si miramos las continuidades históricas entre el capítulo 3 y los capítulos 6 y 7 en cuanto a la relación de poder entre la ciencia occidental y los conocimientos y la

¹⁵⁰ <https://uaiinpebi-cric.edu.co/la-universidad/#propositos>, consultado el 24.09.2021

¹⁵¹ <https://elpais.com/planeta-futuro/2021-09-07/una-universidad-para-formar-exclusivamente-a-indigenas-en-colombia.html>, consultado 24.09.2021

separación violenta del conocimiento ancestral de su contexto ontológico, podemos ver muchas similitudes entre el contexto colonial y el de hoy. El conocimiento indígena sigue siendo visto como algo que se puede subordinar o integrar a la ciencia y el pensamiento occidental, sin considerar los mundos que hay detrás que lo sostienen. Poner central la inconmensurabilidad implica permitir tensiones que han permanecido más de 500 años silenciadas cuando los mundos indígenas se destruyeron e invisibilizaron. En este sentido, trabajar poniendo central la inconmensurabilidad y las tensiones, es también reconocer la existencia de estos otros mundos, aparte de la ontología occidental moderna, que aquí se vuelve un mundo entre otros.

Vale la pena en este punto retomar y profundizar sobre el concepto de la inconmensurabilidad ya que resume una idea clave para el reto que representa la co-construcción de conocimiento. Se trata de un término plurívoco que se ha venido usando en contextos muy distintos por lo cual es necesario aclarar su utilidad y aporte en nuestro contexto. En las matemáticas, donde se originó el concepto, la inconmensurabilidad se entiende como el hecho de que dos variables o números no tienen un denominador o una unidad de medida común. En la filosofía de la ciencia donde la inconmensurabilidad ha sido tratado y abordado por Thomas Kuhn y Paul Feyerabend en los años 1960, se planteó como la imposibilidad de comparar dos teorías científicas cuando no existe un lenguaje común. El historiador de la ciencia Thomas Kuhn entendió la inconmensurabilidad como una “disparidad radical entre dos lenguajes científicos competitivos” (Wang, 2018, p. 565), lo cual lleva a una ruptura en la comunicación entre dos comunidades de lenguaje.

El problema, como plantea Wang (2018), surge cuando los supuestos metafísicos y ontológicos inherentes al lenguaje que dan cuenta de la manera en cómo el mundo es percibido y entendido por una comunidad que comparte un lenguaje, son considerados universalmente válidos. Agregaría que estas dinámicas están, además, atravesadas por una dimensión de poder que permite que las presuposiciones metafísicas y ontológicas de un grupo se universalizan. Entender un lenguaje de manera efectiva requiere, así el autor, de la comprensión de las presuposiciones metafísicas de un lenguaje paradigmático ajeno. Sin embargo, en el proceso de traducción de un lenguaje a otro, por falta de alternativas – o por las mismas estructuras de poder, se suelen imponer y proyectar categorías, creencias y razonamientos del propio lenguaje en el otro. Wang se refiere a este fenómeno como

una forma de universalismo cultural, la creencia que hay o debe haber una matriz permanente, ahistórica y transcultural, o significados translingüísticos subyacentes a las prácticas culturales y filosóficas a las cuales se puede apelar para determinar la naturaleza de la racionalidad, inteligibilidad, verdad, realidad y moral (Wang 2018, p. 566)¹⁵².

Para evitar este universalismo cultural, Wang insiste en no “confiar de manera ciega en las presuposiciones m [metafísicas] de nuestro propio lenguaje p [presuposicional]” (Wang, 2018, p.567)¹⁵³. Nos recuerda que todos/as estamos ontológicamente inmersos/as en una tradición cultural que se articula en nuestro propio lenguaje p. Al enfrentar un lenguaje presuposicional ajeno con el que no estamos familiarizados/as es normal e inevitable, así el autor, que proyectemos las presuposiciones metafísicas de nuestro lenguaje p en el otro. Sin embargo, para entender otro lenguaje p, Wang nos recuerda que debemos hacer transparentes nuestras propias presuposiciones metafísicas para poder apreciar precisamente la alteridad y entender el significado propio del otro lenguaje. En este sentido es necesario revelar de manera auto reflexiva las presuposiciones metafísicas y ontológicas de nuestro propio lenguaje presuposicional para permitir que se revele la alteridad de un lenguaje p foráneo.

Aunque las reflexiones de Wang provienen del campo de la filosofía comparativa y su pregunta de investigación va dirigida a otro lado, las considero un aporte importante en la co-construcción de conocimiento porque nos llama la atención sobre el arraigo de los diferentes lenguajes en sus respectivos contextos ontológicos: cada lenguaje trae consigo unas presuposiciones metafísicas sobre el mundo del que proviene. Por lo tanto, en el momento de encuentro entre diferentes lenguajes o sistemas de conocimiento es importante tenerlas en cuenta y hacerlas transparentes. Esto es sobre todo válido para las ciencias naturales que tienden a reclamar el privilegio de “ver el mundo como realmente es”. Trabajar con la inconmensurabilidad significa entonces por este lado, hacer transparentes los respectivos arraigos ontológicos de los sistemas de conocimiento.

¹⁵² Traducción de la autora. Cita original en inglés: “This is a form of cultural universalism, the belief that there is or must be some permanent, ahistorical, culture-transcendent matrix, or trans-linguistic meanings underlying cultural and philosophical practices to which one can ultimately appeal in determining the nature of rationality, intelligibility, truth, reality, and Morality”.

¹⁵³ Traducción de la autora. Cita original en inglés: “We cannot rely blindly on the m-presuppositions of our own p-language”.

Por otro lado, trabajar poniendo central la inconmensurabilidad implica también reconocer la pluralidad de los sistemas de conocimiento en términos de igualdad como muestran Haverkort et al. (2013). En su libro “Hacia el diálogo intercientífico: construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento” los autores insisten en que la inconmensurabilidad no significa incomparabilidad: “Las ciencias son inconmensurables, lo cual no es óbice para construir puentes. Kuhn y Feyerabend [...] sostienen que la inconmensurabilidad no implica incomparabilidad. La comparación no debe hacerse punto a punto, no se trata de un procedimiento algorítmico, se requiere de un lenguaje neutral de observación. (2013, p. 228). En este sentido proponen una co-creación de las ciencias o diálogo intercientífico que describen como

un proceso en el que las ciencias interactúan y aprenden mutuamente a partir de la consideración de los métodos y los resultados de la investigación. El resultado es la adaptación de los paradigmas y la creación de la pluralidad de las ciencias, en la que coexisten la complementariedad y la inconmensurabilidad (2013, p. 215-216).

Una de las propuestas para la co-construcción de conocimiento es entonces hablar de las ciencias en plural para evitar la distinción entre *la* ciencia y los *otros* conocimientos, reconociendo que cada sistema de conocimiento se constituye dentro de su propio marco ontológico y con sus propios métodos de validación interna, sin la necesidad de ser validada desde afuera. Así mismo, como vimos en el aporte de Wang, es importante la disposición para conocer y la sensibilidad de entender que existen no solamente otros contextos culturales, sino también otros mundos que no necesariamente entendemos porque se *enactúan* en otros contextos ontológicos. En este sentido, para lograr una participación equitativa por parte de los pueblos indígenas en los escenarios ambientales también es necesario ir más allá de imaginario del nativo ecológico y reconocer las diferencias ontológicas que se han venido borrando desde la época colonial.

Hemos visto como la imagen del nativo ecológico ha acompañado a las mujeres de la RMIB y a los pueblos indígenas en los escenarios ambientales de las Naciones Unidas. Justo antes de concluir esta investigación, a finales de agosto de 2021, fecha en que se celebró la PreCop 15 en Leticia, Amazonas, salieron unas fotos del entonces presidente colombiano Iván Duque, sentado en una mesa con otros funcionarios y frente a la mesa unos indígenas sentados sobre unos butacos, las cabezas inclinadas hacia el piso. Todo el escenario se enmarcaba en el ambiente de una maloca, decorada con arte y artesanía

indígenas, así mismo se veían arreglos de frutas, plantas y flores, así como otros objetos relacionados con los rituales propios de los indígenas del Amazonas. La imagen causó mucha crítica entre la cual quiero resaltar una pregunta que se planteó al respecto: “¿no hay lugar en la mesa para todos?” Aunque la Casa de Nariño luego aclaró que los indígenas estaban sentados en unas butacas de pensamiento, la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (ACITAM) rechazó de forma contundente

el espectáculo mediático liderado el 30 de agosto del 2021 por el presidente Iván Duque y su gabinete y algunos compañeros indígenas de la comunidad donde se realizó el evento PreCOP de la biodiversidad, al cual no fueron invitadas las autoridades de nuestras comunidades ni nosotros como organización que la representa. No somos objetos decorativos para embellecer gobiernos cuyos discursos y acciones atentan contra nuestros derechos al favorecer a los usurpadores y acaparadores del capital, los recursos y los territorios; por lo tanto, repudiamos la actitud de los compañeros que se prestaron para ese evento hecho de espaldas a nuestras comunidades”, señalaron desde ACITAM.¹⁵⁴

Esta foto también muestra una vez más que en la mesa representativa de negociación de los gobiernos no hay espacio para el nativo ecológico. Las reflexiones desarrolladas a lo largo de este trabajo mostraron como la figura del nativo ecológico ha servido de estrategia para poder llegar a los espacios de participación internacionales relacionados con el tema ambiental. Sin embargo, también hemos visto como este imaginario relacionado con historias coloniales ha limitado una participación plena y efectiva por parte de las mujeres indígenas. El estereotipo del nativo ecológico, por corresponder a la mirada occidental sobre “lo indígena” no toma en cuenta el contexto ontológico del cual el conocimiento forma parte y permite reducir lo indígena a los elementos anecdóticos, en vez de reconocer sus demandas respecto a sus derechos sobre los territorios, autonomía y autodeterminación, como muestra el más reciente ejemplo de la PreCOP en el Amazonas.

Para una participación plena y efectiva que también tenga en cuenta las diferencias ontológicas y las realidades en los territorios debe haber un cambio de perspectiva, habrá que ir más allá del nativo ecológico, hacer un cambio en la perspectiva y ver el

¹⁵⁴ <https://www.infobae.com/america/colombia/2021/09/01/fue-un-espectaculo-mediatico-no-somos-objetos-decorativos-indigenas-molestos-con-cumbre-precop-que-lidero-duque/>, consultado el 18.09.2021.

conocimiento indígena desde su propio valor para las comunidades. Se trata de un ejercicio de descolonizar no solamente el conocimiento sino también nuestra forma de ver el mundo o aceptar la multiplicidad de mundos, entre los cuales la ontología moderna solamente es una de las realidades y posibilidades de relacionarnos con lo no humano, la biodiversidad o la vida.

Las mujeres de la RMIB-LAC han dado un paso importante en este sentido ya que se mueven con facilidad entre los diferentes niveles, mundos y sistemas de conocimiento. Como vimos en el capítulo 5, son unas reconocidas expertas en el tema de género y biodiversidad en un sentido occidental, pero de igual forma posicionan el conocimiento propio como una ciencia en los escenarios internacionales de biodiversidad. En el marco del trabajo de la red a nivel local y regional e internacional, se han llevado a cabo actividades para reconocer y fortalecer el conocimiento propio, no solamente entre las mismas comunidades sino también entre diferentes pueblos, como los talleres que menciona Yolanda Terán sobre biodiversidad. En este sentido, las integrantes de la RMIB siguen fungiendo como un puente entre niveles, mundos y sistemas de conocimiento. Esto ha implicado desafiar las estructuras de poder que atraviesan el marco de lo permitido dentro de la producción de conocimiento, tanto en términos de género como de etnicidad.

Aunque se han apropiado de la idea del nativo ecológico para construir desde ahí una identidad como nativas ecológicas, no se han quedado en este lugar, sino que han posicionado sus propias ideas acerca de biodiversidad y género en los escenarios ambientales internacionales. A pesar de todas las barreras estructurales que enfrentan como red en estos espacios han aprendido a manejar el lenguaje occidental para referirse a la biodiversidad y sus elementos para reclamar sus derechos como pueblos indígenas en relación con sus territorios. En este sentido han mostrado que se pueden construir puentes entre los mundos y sistemas de conocimiento; ahora nos toca a nosotros/as, los/as no indígenas, a construir puentes también desde nuestro lado para explorar lo que hay al otro lado, o más bien en los otros lados ya que los mundos y ontologías son múltiples. Hay que ir con los ojos abiertos y los oídos dispuestos a escuchar, sin dejarnos condicionar por lo que conocemos o creemos conocer.

Sin embargo, esta tarea sin duda va más allá de una disposición individual y requiere de transformaciones estructurales en diferentes niveles. Como se ha venido desarrollando en este trabajo, la producción de conocimiento ha estado atravesada y condicionada por categorías como el género, la etnicidad y también el lugar, que definen quién puede

producir conocimiento válido en términos científicos desde qué lugar. En el caso de las mujeres indígenas, la participación tanto en los escenarios de toma de decisiones políticas como en la co-construcción de conocimiento, sigue estando condicionada por la idea de la nativa ecológica, que se asemeja a imaginarios coloniales, limitando una participación con base en sus derechos como pueblos y mujeres indígenas. Para lograr una participación plena y efectiva de las mujeres indígenas y una participación equitativa entre los sistemas de conocimiento hay que reconocer y nombrar estas estructuras de poder desiguales que siguen invisibilizando otros mundos y ontologías, para luego poder transformarlas.

Bibliografía

- ACIA (2005). Arctic Climate Impact Assessment. ACIA Overview report. Cambridge University Press.
- Agrawal, A. (1995a). Indigenous Knowledge. Some critical comments. *Indigenous Knowledge and Development Monitor (IKDM)*, 3(3), 3-6.
- Agrawal, A. (1995b). Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge. *Development and Change*, 26(3), 413-439.
- Agrawal, A. (2002). Indigenous knowledge and the politics of classification. UNESCO.
- Agrawal, A. (2005). The Politics of Indigenous Knowledge. *Australian Academic & Research Libraries*, 36(2), 71-81. Obtenido de <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00048623.2005.10721249?needAccess=true>
- Agrawal, A. (2009). Why “indigenous” knowledge? *Journal of the Royal Society of New*, 39(4), 157-158. Obtenido de <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/03014220909510569?needAccess=true>
- Anzaldúa, G. (2012). *Borderlands / La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Asociación Autoridades Tradicionales Del Resguardo Cuatro De Noviembre. (2014). Plan salvaguarda del pueblo wayuu. Zona Norte de Albania, Resguardo Alta y Media Guajira, Cuatro de Noviembre y Parcialidades. Recuperado el 06 de agosto de 2021, de Ministerio del Interior de Colombia Web site: https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_wayuu_norte_albania_-_diagnostico_comunitario.pdf
- Asociación De Autoridades Indígenas Del Pueblo De Los Pastos. (Sin fecha). Plan de Acción para la vida del pueblo de Los Pastos. Recuperado el 06 de agosto de 2021, de Consejo Nacional de Planeación de Colombia: <https://www.cnp.gov.co/Documents/Plan%20de%20vida%20del%20pueblo%20de%20os%20pastos.pdf>,
- Asociación de Autoridades Tradicionales de la Guajira AKALINJIRA WA. (2014). “ACHECHEJIRAWA SUCHI WAKUAIPA” PLAN DE SALVAGUARDA WAYUU CAPITULO RIOHACHA. Recuperado el 06 de agosto de 2021, de Ministerio del Interior de Colombia Web site: https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_wayuu_riohacha_-_diagnostico_comunitario.pdf
- Asociación De Autoridades Tradicionales Wayuu Del Resguardo Wuna´Anpuchon. (2014). PLAN SALVAGUARDA DEL PUEBLO WAYUU DE ALBANIA – ZONA SUR CONVENIO “M643”. Municipio de Albania Zona Sur: Resguardo de la Alta y Media Guajira (zona Itaka), Resguardo de WUNA´ANPUCHON, Resguardo Soldado Párate Bien. Recuperado el 06 de agosto de 2021, de Ministerio del Interior de Colombia:

https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_wayuu_sur_albania_-_diagnostico_comunitario_0.pdf

Asociación De Cabildos Y Autoridades Tradicionales De La Chorrera – AZICATCH. (2006). Plan De Vida De Los Hijos Del Tabaco, La Coca Y La Yuca Dulce y Plan De Abundancia Zona Chorrera 2004-2008. Recuperado el 2021 de agosto de 2021, de Ministerio del Interior de Colombia Web site:

https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan_de_vida_de_los_hijos_del_tabaco_la_coca_y_la_yuca_dulce_chorrera.pdf

Asociación De Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Del Nudo De Los Pastos “Shaquiñan” y MinAmbiente. (2012). Agenda Ambiental En El Territorio Del Nudo De La Wuaka O De Los Pastos Para La Permanencia De La Vida Y La Cultura – Shaquilulo. Recuperado el 06 de agosto de 2021, de Ministerio de Ambiente de Colombia:

https://www.minambiente.gov.co/images/OrdenamientoAmbientalyCoordinaciondelSIN/pdf/Agenda_Ambiental_Propia_del_Pueblo_Pastos_del_Nudo_de_los_Pastos/Agenda_pueblos_pasto.pdf

Asociación Shaquiñan. (2017). La shagra, las semillas y el derecho fundamental a la soberanía alimentaria en el territorio indígena del Nudo de los Pastos. *Revista Semillas*, 67/68, 75-78.

Banuri, T., & Apffel Marglin, F. (1993). *Who Will Save the Forests? Knowledge, power and environmental destruction*. London: United Nations University/Zed Books.

Barrera-Osorio, A., & Nieto Olarte, M. (2019). Ciencia, tecnología, saberes locales e imperio en el mundo atlántico, siglos XV-XIX. *Historia Crítica*, 73, 3-20.

Bastidas, E. (2007). Conocimiento tradicional indígena: normatividad, propuestas de protección y retos de los pueblos y sus organizaciones. En L. Donato, E. Escobar, P. Escobar, A. Pazmiño, & A. Ulloa (Edits.), *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano* (págs. 231-252). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Fundación Natura de Colombia, Unión Mundial para la Naturaleza, UNODC-Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito.

Bastidas, E. (2018). El futuro del grupo de trabajo sobre artículo 8j) y disposiciones conexas del CDB. “La mujer indígena latinoamericana y su incidencia en espacios políticos relacionados a la conservación de la biodiversidad”.

Berkes, F. (2008). *Sacred Ecology*. London y Nueva York: Routledge.

Blaser, M. (2009). La ontología política de un programa de caza sustentable. *World Anthropologies Network (WAN)*, 4, 81-108. Obtenido de http://ramwan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf

Blaser, M. (2013). Notes Towards a Political Ontology of ‘Environmental’ Conflicts. En L. Green, *Contested Ecologies: Nature and Knowledge* (págs. 13-27). Cape Town: HSRC Press.

Blaser, M. (2016). Is Another Cosmopolitics Possible? *Cultural Anthropology*, 31, 545-570.

- Bonifacio, M., Bouquet Paolo, & Traverso, P. (2002). Enabling distributed knowledge management: managerial and technological implications. *Upgrade*, 18, 24–30.
- Braidotti, R. (2004). Mujeres, medio ambiente y desarrollo sustentable: surgimiento del tema y diversas aproximaciones. En M. Vázquez García Verónica y Velázquez Gutiérrez, *Miradas al futuro Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: UNAM, CRIM, PUEG.
- Cabezas González, M. (2012). Mujeres indígenas desde América Latina hasta Abya Yala. En E. Del Campo (Ed.), *Mujeres indígenas en América Latina: política y políticas públicas* (págs. 45-78). Editorial Fundamentos.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En ACSUR, *Feminismos diversos: El feminismo comunitario*.
- Callon, M. (1986). “Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Briec Bay. En J. Law, *Power, action and belief* (págs. 196- 233). Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Camacho, J. (2006). Bueno para comer, bueno para pensar. Comida, cultura y biodiversidad En Cotacachi. En R. Rhoades (Ed.), *Desarrollo con identidad: Comunidad, cultura y sustentabilidad en los Andes* (págs. 237 – 266). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Cano, Claudia et al. (2010). *Sembrar en medio del desierto: Ritual y agrobiodiversidad entre los wayuu*. Bogotá: Instituto Alexander von Humboldt, Tropenbos Internacional Colombia, Parque Nacional Natural Macuira de la UAESPNN.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En R. Grosfoguel, & S. Castro-Gómez (Edits.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Costilla, J. (2019). El diablo y su cola en el Lago Titicaca. *Ciencia Hoy, Asociación Civil Ciencia Hoy*, 28 (163), 13-20.
- Consulta de los Pueblos Indígenas sobre el Derecho a la Alimentación. (abril de 2002). DECLARACION DE ATITLAN, GUATEMALA. Atitlán, Sololá, Guatemala. Recuperado el 09 de agosto de 2021, de Observatorio del Derecho a la alimentación en América Latina y el Caribe Web site: <http://www.oda-alc.org/documentos/1341802940.pdf>
- Crawford, M. J. (2016). *The Andean Wonder Drug: Cinchona Bark and Imperial Science in the Spanish Atlantic, 1630-1800*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- De la Cadena, M., & Blaser, M. (2018). *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press Books.
- De la Cadena, M. (2009). Política indígena: un análisis más allá de la política. *World Anthro-pologies Network E-JOURNAL*, 4, 139-171.

- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press Books.
- De la Cruz, R. et al. (2005). *Elementos para la protección sui generis de los conocimientos tradicionales colectivos e integrales desde la perspectiva indígena*. Caracas: CAF.
- Delgado Salazar, R. (2001). *Comida y cultura: identidad y significado en el mundo Contemporáneo*. *Estudios de Asia y África*, 36(1), 83-108.
- Díaz, S. et al. (2018). *Assessing nature's contributions to people*. *Science*, 359(6373), 270-272.
- Díaz-Reviriego, I., Turnhout, E. & Beck, S. (2019). *Participation and inclusiveness in the Intergovernmental Science–Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. *Nature Sustainability*, 2, 457-464.
- Escobar, A. (1998). *Whose knowledge, whose nature? Biodiversity, conservation and the political ecology of social movements*. *Journal of political ecology*, 5, 53-82.
- Escobar, A. (2003). "Mundos y conocimientos de otro modo". *El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano*. *Tabula Rasa*, 1, 51-86.
- Escobar, A. (2012). *Más allá del tercer mundo: Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2015). *Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio"*. *Cuadernos de Antropología Social*, 4, 25-38.
- Escobar, A. (2016). *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur*. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11 – 32.
- Espinosa, M. F. (1997). *Indigenous Women on Stage: Retracing the Beijing Conference from Below*. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 18(2), 237-255.
- Estrada Añokazi, L. (2017). *Soberanía del conocimiento tradicional en la Amazonia colombiana: el pueblo andoke de Aduche*, Tesis de doctorado. Universitat Politècnica de Catalunya. Obtenido de Universitat Politècnica de Catalunya Web site: <https://upcommons.upc.edu/handle/2117/122699>
- Ette, O. (2005). *Alexander von Humboldt: The American Hemisphere and TransArea Studies*. *BEROAMERICANA. América Latina - España - Portugal*, 5(20), 85–108.
- Fernández, M. E. (1994). *Gender and Indigenous Knowledge*. *Indigenous Knowledge Monitor*, 2(3), 2-7.
- Flores, A. (2009). *Mujeres aymaras: Política y discursos en torno al feminismo*. En A. Pequeño Bueno (Ed.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina* (págs. 73-89). Quito: FLACSO Ecuador, Ministerio de Cultura del Ecuador.

- Fuerza de Mujeres Wayuu (2013). Impacto de la explotación minera en las mujeres rurales: afectaciones al derecho a la tierra y el territorio en el sur de La Guajira, Colombia. CINEP.
- Gänger, S. (2020). *A Singular Remedy: Cinchona Across the Atlantic World, 1751–1820*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gómez Barrenechea, B. (2012). Saberes ancestrales y reconocimiento de derechos: nuevos espacios para las mujeres indígenas de las Américas. En E. Del Campo (Ed.), *Mujeres Indígenas en América Latina: Política y políticas públicas* (págs. 79-100). Madrid: Editorial Fundamentos.
- Grey, S., & Newman, L. (2018). Beyond culinary colonialism: indigenous food sovereignty, liberal multiculturalism, and the control of gastronomic capita. *Agriculture and Human Values*, 35, 717–730.
- Harding, S. (2009). Postcolonial and feminist philosophies of science and technology: convergences and dissonances. *Postcolonial Studies*, 12(4), 401-421.
- Harding, S. (2011). *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader*. Durham and London.: Duke University Press.
- Harding, S. (2019). State of the field: Latin American decolonial philosophies of science. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 78, 48-63.
- Harris, S. J. (2011). Long-Distance Corporations, Big Sciences, and the Geography of Knowledge. En S. Harding, *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader*. (págs. 61-83.). Durham and London: Duke University Press.
- Haverkort, B., Delgado F., Shankar, D., & Millar, D. (2013). Hacia el diálogo intercientífico: construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento. La Paz: AGRUCO.
- Henoa, C. I., & Farekatde Maribba, G. (2019). Concepción y control del clima entre los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce del resguardo Predio Putumayo, La Chorrera (Amazonas, Colombia). En A. Ulloa, & A. Prieto-Rozo (Edits.), *Culturas, conocimientos, políticas y ciudadanías en torno al cambio climático* (págs. 317-349.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hill et al. (2020). Working with Indigenous, local and scientific knowledge in assessments of nature and nature's linkages with people. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 43, 8-20.
- Huenchuán, S. (2001). *Mujeres Indígenas, Derechos y Biodiversidad*. IV Congreso Chileno de Antropología (págs. 659-665). Santiago de Chile: Colegio de Antropólogos de Chile A. G.
- Humboldt, A. (2010). *Vistas de las Cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Los libros de la Catarata.
- Ingold, T. (2002). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Taylor & Francis e-Library.

- Ingold, T. (2011). *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. London y New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Iniesta-Arandia, I. et al. (2020). ¿Cómo pueden contribuir los estudios feministas y poscoloniales de la ciencia a la coproducción de conocimientos? Reflexiones sobre IPBES. Ecosistemas. *REVISTA CIENTÍFICA DE ECOLOGÍA Y MEDIO AMBIENTE*, 29(1).
- IPBES (2013). Decisión IPBES-2/4: Marco conceptual de la Plataforma Intergubernamental Científico-normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas. Obtenido de IPBES Web site: https://www.ipbes.net/sites/default/files/downloads/Decision_2_4_es_0.pdf
- IPBES (2017). Decisión IPBES 5/1 sobre el “Enfoque para el reconocimiento y utilización de los conocimientos indígenas y locales en la Plataforma Intergubernamental Científico-normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas”. Obtenido de IPBES Web site: https://ipbes.net/sites/default/files/ipbes-5-15_es.docx
- IPBES (2018). *Nature’s Contributions to People*. IPBES consultation and capacity building workshop. Bonn, Germany, 4–6 June 2018. Obtenido de IPBES Web site: https://ipbes.net/sites/default/files/downloads/20180604_nfpdialogue_master_v6_toshare.pdf
- Jayalaxshmi, M., & Berardi, A. (2016). Bridging indigenous and scientific knowledge. *Science*, 352 (6291), 1274-1275.
- Kenter, J. (2018). IPBES: Don’t throw out the baby whilst keeping the bathwater; Put people’s values central, not nature’s contributions. *Ecosystem Services*, 33, 40-43.
- Kilomba, G. (2015). *DECOLONIZING KNOWLEDGE”. A LECTURE PERFORMANCE BY GRADA KILOMBA*, 2015. Obtenido de Goethe Institut Web site: <http://www.goethe.de/mmo/priv/15259714-STANDARD.pdf>
- Kimmerer, R. (2020). *Braiding Sweetgrass. Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*. Penguin Books.
- Kovács, E., & Pataki, G. (2016). The participation of experts and knowledges in the Intergovernmental Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES). *Environmental Science & Policy*, 57, 131–139.
- Kuiru, F.-J. (2019). Tesis de Maestría en Estudios Políticos e Internacionales, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. *La Fuerza De La Manicuera: Acciones De Resistencia De Las Mujeres Uitoto De La Chorrera- Amazonas, Durante La Explotación Del Caucho - Casa Arana*. Bogotá, Colombia.
- Latour, B. (1987). *SCIENCE IN ACTION. How to follow scientists and engineers through society*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Latour, B. (2004). *WHOSE COSMOS, WHICH COSMOPOLITICS? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck*. *Common Knowledge*, 10(3), 450–462.

- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Latulippe, N., & Klenk, N. (2020). Making room and moving over: knowledge co-production, Indigenous knowledge sovereignty and the politics of global environmental change decision-making. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 42, 7–14.
- Law, J. (2007). *Actor Network Theory and Material Semiotics*. Obtenido de heterogeneities Web site: <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2007ANTandMaterialSemiotics.pdf>
- Law, J. (2011). *What's Wrong with a One World World*. Obtenido de heterogeneities Web site: <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>
- Löfmarck, E., & Lidskog, R. (2017). Bumping against the boundary: IPBES and the knowledge divide. *Environmental Science and Policy*, 69, 22–28.
- Lubrich, O. (2016). El viaje como experimento. *Las Vistas de las cordilleras, de Alexander von Humboldt. Cuicuilco*, 23(66), 257-282.
- Lugones, M. (2008). La colonialidad de género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Mackay, D. (1996). Agents of empire: the Banksian collectors and evaluation of new lands". En D. Miller & P. Reil, *Visions of Empire: voyages, Botany and Representation of Nature* (págs. 38-56). Cambridge: Cambridge University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (Edits.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 127-167). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal . *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Mataix, R. (2010). Androcentrismo, eurocentrismo, retórica colonial: amazonas en América. *América sin Nombre*, 6, 118-136.
- Méndez Torres, G. (2009). Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México. En A. Pequeño (Ed.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (págs. 53-71). Quito: FLACSO, sede Ecuador.
- Micarelli, G. (2018). Soberanía alimentaria y otras soberanías: el valor de los bienes comunes. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(2), 119-142.
- Mol, A. (2003). *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.

Montana, J. (2017). Accommodating consensus and diversity in environmental knowledge production: Achieving closure through typologies in IPBES. *Environmental Science and Policy*, 68, 20–27.

Morales Sarabia, A. (2016). Women's Medicine in the Cuatro Libros de la Naturaleza of Francisco Ximénez (1615): Interchanges and Displacements. En H. Wendt (Ed.), *The Globalization of Knowledge in the Iberian Colonial World*. Proceedings of the conference "Transfer of Knowledge in the Iberian Colonial World" (págs. 193-212). Berlin: Max Planck Institute for the History of Science.

Moreno, M. S. (2014). WARMIKUNA JUYAYAY! ECUADORIAN AND LATIN AMERICAN INDIGENOUS WOMEN GAINING SPACES IN ETHNIC POLITICS. Obtenido de Universidad de Kentucky: https://uknowledge.uky.edu/anthro_etds/14

Muelas Hurtado, L. (2020). Los derechos de los pueblos indígenas en el Convenio de Diversidad Biológica. *Revista Biodiversidad* (25-26), 23-28. Recuperado el 12 de enero de 2021, de <https://www.grain.org/es/article/entries/905-los-derechos-de-los-pueblos-indigenas-en-el-convenio-de-diversidad-biologica>

Muñoz, L. (17 de diciembre de 2015). La revolución de las 'wayuu'. Recuperado el 28 de agosto de 2021, de Pikara Magazine Web site: <https://www.pikaramagazine.com/2015/12/la-revolucion-de-las-wayuu/>

Nieto, M. (2003). Historia Natural y la Apropiación del Nuevo Mundo en la Ilustración española. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 32(3), 417-429.

Nieto, M. (2006). Remedios para el imperio: Historia natural y la apropiación del nuevo mundo. Bogotá: Universidad de los Andes.

Nieto, M. (2009). Ciencia, imperio, modernidad y eurocentrismo: el mundo atlántico del siglo XVI y la comprensión del Nuevo Mundo. *Historia Critica*, 362, 12-32.

ONU. (1992). Convenio sobre diversidad biológica. Obtenido de *Convention on Biological Diversity Web site: 1992*

ONU. (1993). Declaración y Programa de Acción de Viena. Aprobados por la Conferencia Mundial de Derechos Humanos el 25 de junio de 1993. Recuperado el 26 de septiembre de 2021, de Oficina del alto comisionado de las naciones unidas para los derechos humanos OHCHR Web site: https://www.ohchr.org/documents/events/ohchr20/vdpa_booklet_spanish.pdf

Oyèwùmí, O. (2017). La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: En la frontera.

Palacio Castañeda, G. (2006). Fiebre de tierra caliente. Una historia ambiental de Colombia 1850-1930. Bogotá: ILSA.

Paredes, J. (2014). Hilando fino desde el feminismo comunitario. Recuperado el 30 de julio de 2021 de *Sociología jurídica Latinoamérica Web site*: <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>.

- Pequeño, A. (2009). *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador: Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Philip, K. (1995). Imperial Science Rescues a Tree: Global Botanic Networks, Local Knowledge and the Transcontinental Transplantation of Cinchona. *Environment and History*, 1(2), 173-200.
- Philip, K. (1999). Global Botanical Networks, Environmentalist Discourses, and the Political Economy of Cinchona Transplantation to British India. *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 86(322-323), 119-142.
- Pickering, A. (1992). *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pickering, A. (1995). *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Polo Blanco, J., & Gómez Betancur, M. (2019). Modernidad y colonialidad en América Latina. ¿Un binomio indisociable? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo. *Revista de Estudios Sociales (en línea)*, 69, 2-13.
- Porto-Gonçalves, C. (2009). De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 8(22), 121-136.
- Pratt, M. L. (2003). *Imperial eyes: studies in travel writing and transculturation*. Taylor & Francis e-Library.
- Puenayán, Z. P. (2011). Percepción del cambio climático para los pastos del resguardo Panán, Nariño, Colombia. En A. Ulloa (Ed.), *Perspectivas culturales del clima* (págs. 275 – 313). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ILSA.
- Puenayán, Z. P. (2013). Mingambis: minga de percepciones y concepciones propias de los indígenas pastos sobre tiempo y clima: resguardo Panan, Cumbal (Nariño, Colombia). En A. Ulloa, & A. I. Prieto Roza, *Culturas, conocimientos, políticas y ciudadanías en torno al cambio climático* (págs. 273-316). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ramírez, S. (2007). Linneo: la pasión de un médico por la clasificación de los seres vivos. *Revista Ciencias de la Salud*, 5(1), 101-103.
- Reitsma, E. (2011). Maria Sibylla Merian. A Woman of Art and Science. En S. Harding, *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader* (págs. 103- 109). Durham and London: Duke University Press.
- Restrepo, E. (2016). Descentrando a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado. *Revista Latina de Sociología (RELASO)*, 6(1), 60-71. Obtenido de https://revistas.udc.es/index.php/RELASO/article/view/relaso.2016.6.1.1965/g1965_pdf
- Rivera Zea, T. (2015). El Andar de las mujeres indígenas. En *Nada sobre nosotras sin nosotras. Beijing+20 y las Mujeres Indígenas de las Américas: Avances, Vacíos y*

- Desafíos. Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (págs. 19-25). Lima: ECMIA y CHIRAPAQ Centro de Culturas Indígenas del Perú.
- RMIB. (08 de 2007). Declaración de Montreal de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad. Recuperado el 30 de julio de 2021, de Institut für Biodiversität Web site: http://www.biodivnetwork.de/upload/papers/positionsapiere/Montreal/declaracin_de_montreal_de_la_RMIB_2007.pdf
- RMIB-LAC. (19 de junio de 2014). Declaración sobre el Trabajo del Plan de Género. Recuperado el 30 de junio de 2021, de Red de mujeres indígenas sobre Biodiversidad de América Latina y El Caribe Web site: <http://reddemujeresindgenas.blogspot.com.co/search?updated-max=2014-06-20T14:20:00-07:00&max-results=7&start=11&by-date=false>
- RMIB-LAC. (2016). Posicionamiento de las mujeres indígenas en la COP13. Obtenido de Red de mujeres indígenas sobre Biodiversidad de América Latina y El Caribe Web site: <http://reddemujeresindgenas.blogspot.com/2016/12/posicionamiento-de-las-mujeres.html>
- Rocheleau, D., & Roth, R. (2007). Rooted Networks, Relational Webs and Powers of Connection: Rethinking Human and Political Ecologies. *Geoforum*, 38(3), 433-437.
- Rocheleau, D., Thomas-Slayter, B., & Wangari, E. (2004). Género y ambiente: una perspectiva de la ecología política feminista. En V. Vázquez García, & M. Velázquez Gutiérrez, *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género* (págs. 343-371). México: UNAM.
- Rossbach de Olmos, L. (2004). Klimawandel, internationale Umweltpolitik und indigene Völker. *Anthropos*, 99(2), 551-564.
- Santos, B. (2011). “Epistemologías del Sur”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17 – 39.
- Schiebinger, L. (2004). *Plants and Empire. Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*. Harvard University Press. Cambridge y London: Harvard University Press.
- Schiebinger, L. (2008). *Nature’s Body: Gender in the Making of Modern Science*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Schiebinger, L. (2011). *Prospecting for Drugs: European Naturalists in the West Indies*. En S. Harding, *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader* (págs. 110-126). Durham and London: Duke University Press.
- Schweninger, L. (2018). A Return to Nature’s Order: Indigenous Peoples and the Politics of Alexander von Humboldt’s Political Essay on the Kingdom of New Spain. *ELOHI (Online)*, 9, 87-102.
- Segato, R. L. (2011). “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En K. Bidaseca, & V. Vazquez Laba, *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (págs. 17 – 47). Buenos Aires: Ediciones Godot.

- Serje, M. R. (2011). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Uniandes.
- Tengö, Maria et al. (2014). Connecting Diverse Knowledge Systems for Enhanced Ecosystem Governance: The Multiple Evidence Base Approach. *AMBIO*, 43, 579–591.
- Tengö, Maria et al. (2017). Weaving knowledge systems in IPBES, CBD and beyond—lessons learned for sustainability. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 26, 17–25.
- Terán, Y. (2014). Acceso a recursos genéticos y distribución de beneficios: participación de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad para América Latina y el Caribe. Recuperado el 12 de enero de 2021, de Portal sobre Conservación y Equidad Social de UICN-Su Web site:
https://www.portalces.org/sites/default/files/migrated/docs/RMIB-LAC_Final.pdf
- Terán, Y. (2016). The Nagoya Protocol and Indigenous Peoples. *The International Indigenous Policy Journal*, 7(2). Obtenido de
<https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/iipj/article/view/7491/6135>,
- Terán, Y. (2018). El rol de las mujeres indígenas en los procesos internacionales como el Convenio de Diversidad Biológica y sus Protocolos. Webinar: La mujer indígena latinoamericana y su incidencia en política y biodiversidad. Presentación Powerpoint.
- Terral, M. (2011). Heroic Narratives of Quest and Discovery. S. Harding (Ed.), *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader* (págs. 84- 102). Durham and London: Duke University Press.
- Third International Forum of Indigenous Peoples and Local Communities on Climate Change. (2001). Bonn Declaration. Obtenido de <http://www.tebtebba.org/index.php/all-resources/category/80-ipfccc-meetings-2000-2004?download=371:bonn-declaration-of-indigenous-peoples-on-climate-change>
- Toro, C. (2004). Biodiversidad, Imperialismo y Gobernabilidad global el caso de la Política de Conservación de la Biodiversidad en Colombia. Proyecto de investigación: política y geopolítica de la ecología en América latina y el caribe. Gramas de becas CLACSO Senior, 2004.
- Trott, C. (2006). “The gender of the bear”. *Études/Inuit/Studies*, vol. 30, n° 1, 2006, 89-109. *Études/Inuit/Studies*, 30(1), 89-109.
- Turnbull, D. (1997). Reframing Science and Other Local Knowledge Traditions. *Futures.*, 29(6), 551-562.
- Turnbull, D. (2007). Maps Narratives and Trails: Performativity, Hodology and Distributed Knowledges in Complex Adaptive Systems – an Approach to Emergent Mapping. *Geographical Research*, 45(2), 140 - 149.
- Turnhout, E. et. al. (2013). Rethinking biodiversity: from goods and services to “living with”. *Conservation Letters*, 6(3), 154-161.

- Ulloa, A. (2001). *El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia*. En M. Archila, & M. Pardo, *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. Bogotá: ICANH-CES-Universidad Nacional.
- Ulloa, A. (2003). *The ecological native: Indigenous Peoples' Movements and Eco-governmentality in Colombia*. Documento preparado para entregar en el encuentro de la Latin American Studies Association Dallas, Texas, March 27-29. Obtenido de <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2003/UlloaAstrid.pdf>
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH.
- Ulloa, A. (2007). *Introducción: Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios Latinoamericanos*. En L. Donato, E. Escobar, P. Escobar, A. Pazmiño, & A. Ulloa (Edits.), *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano* (págs. 17-33). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Fundación Natura de Colombia-Unión Mundial para la Naturaleza-UNODC-Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito.
- Ulloa, A. (2012). *Producción de conocimientos en torno al clima. Procesos históricos de exclusión/apropiación de saberes y territorios de mujeres y pueblos indígenas*. Obtenido de Desigualdades Web: https://www.desigualdades.net/Resources/Working_Paper/21_WP_Ulloa_online.pdf
- Ulloa, A. (2016). *Cuidado y defensa de los territorios v naturalezas: mujeres indígenas y soberanía*. En M. Rauchecker, & J. Chan, *Sustentabilidad desde abajo: luchas desde el género y la etnicidad* (págs. pp.123-142). Berlín: Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin.
- Ulloa, A., Escobar, E., Donato, L., & Escobar, P. (Edits.). (2008). *Mujeres indígenas y Cambio Climático. Perspectivas Latinoamericanas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Fundación Natura, UNODC.
- Valladares de la Cruz, L. (2008). *Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea local a los foros internacionales*. ALTERIDADES, 18(35), 47-65.
- Valladares, L., & Olivé, L. (2015). *¿Qué son los conocimientos tradicionales? apuntes epistemológicos para la interculturalidad*. *Cultura y representaciones sociales*.
- Viveiros de Castro, E. (2004). *Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies*. *Common Knowledge*, 10(3), 463-484.
- Wang, X. (2018). *Incommensurability and comparative philosophy*. *Philosophy East and West*, 68(2), 564–582.
- Walsh, C. (2015). *Life, nature and gender otherwise: feminist reflections and provocations from the Andes*. En W. Harcourt, & I. Nelson, *Practising Feminist Political Ecologies: Moving Beyond the 'Green Economy'*. (págs. 101–128). London: Zed Books.

Werner, M. (2023). Komplementarität, Reziprozität und Territorium: Gender und Care-Praktiken rund um Ernährung in indigenen Ontologien. *Feministisches Geo-RundMail*, 93 17-23.

Whyte, K. (2018). What Do Indigenous Knowledges Do for Indigenous Peoples? En M. Nelson, & D. Shilling (Edits.), *Traditional Ecological Knowledge: Learning from Indigenous Practices for Environmental Sustainability* (págs. 57-82). Cambridge: Cambridge University Press.

Wulf, A. (2016). *Alexander von Humboldt und die Erfindung der Natur*. Munich: C. Bertelsmann Verlag.

Yehía, 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.

Zalabata, L. (2012). *Mujeres indígenas*. Anuario Hojas de Warmi, 17, Murcia: Universidad de Murcia.

ENTREVISTAS:

Acosta, Evelin (12 de agosto de 2015). RMIB, Fuerza de Mujeres Wayuu. Entrevista por Meike Werner [Vía Skype]. Colombia.

Bastidas, Edith (17 de marzo de 2015). Punto focal RMIB. Entrevista por Meike Werner [Grabación de audio]. Ipiales/Colombia.

Herrera, María Clemencia (19 de septiembre de 2014). RMIB, MUTESA. Entrevista por Meike Werner [Vía Skype]. Bogotá/ Colombia.

Kuiru, Fany (7 de octubre de 2015). MUTESA. Entrevista por Meike Werner [Grabación de audio]. Bogotá/Colombia.

López, Florina (25 de febrero de 2015). Coordinadora de la RMIB. Entrevista por Meike Werner [Vía Skype]. Colombia/Panamá.

Quigua, Ati (13 de julio de 2016). Entrevista por Meike Werner [Grabación de audio]. Bogotá/Colombia

Ramírez, Karmen (15 de septiembre de 2014). RMIB. Entrevista por Meike Werner [Vía Skype]. Colombia/Suiza

Rosero, Alba Alicia (26 de agosto de 2020). RMIB. Entrevista por Meike Werner [Vía Telefónica]. Colombia

Rosero, Alba Alicia (7 de marzo de 2015). RMIB. Entrevista por Meike Werner [Grabación de audio]. Cumbal/Colombia

Terán, Yolanda (15 de mayo de 2018). Entrevista por Meike Werner [Vía Skype]. Ecuador

CONVERSACIONES:

Puenayán, Zonia (25 de mayo de 2017) Conversación personal con Meike Werner.

Rosero, Alba (27 de febrero de 2021) Conversación personal con Meike Werner.

Herrera, Clemencia (27 de febrero de 2021) Conversación personal con Meike Werner.

TALLERES:

Asociación de Mujeres criadoras de Cuyes en el Resguardo de Panán (2 de marzo de 2019) Taller facilitado Alba Alicia Rosero, Zonia Puenayán y Meike Werner.

Panán/Colombia