
Las ONG y la gestión de la diversidad biológica

Tema del número

Asesora editorial: *Marie Roué*

Desde que se inscribieron en el Programa 21 y el Convenio sobre la Diversidad Biológica los conocimientos ecológicos tradicionales de los pueblos locales e indígenas, se ha reconocido en el plano internacional la función que cumplen estos últimos en la gestión de sus recursos naturales. Sin embargo, es tan difícil para las personas muy alejadas de los centros de poder hacerse oír en los foros nacionales e internacionales como para estos últimos relacionarse con ellas y aprehender sus conocimientos. La función de las ONG consagradas a la defensa del medio natural y parte de su capacidad de mediadoras de los conocimientos locales dimanan, sin duda alguna, precisamente de esta situación paradójica: el reconocimiento por organismos nacionales e internacionales de un saber que está fuera de su alcance directo.

Ahora bien, la mediación en el intercambio de conocimientos tradicionales también pone de manifiesto las tensiones y ambigüedades existentes en la relación entre los intereses de la diversidad biológica y los de los pueblos indígenas. Cuando comparten un lugar con las ONG, los agentes del desarrollo y otras partes interesadas, se evidencian opiniones y prácticas profundamente distintas. La buena gestión de la diversidad biológica plantea problemas difíciles e ineludibles de participación y rendición de cuentas. En este número se esbozan algunos caminos para la investigación futura, comparando encuentros entre lo indígena y lo ecológico que se han dado en una amplia gama de países y contextos en los últimos treinta años.

Número anterior (177): Los futuros de las ciencias sociales

Próximo número (179): Rastrear los efectos. Estudios monográficos sobre el nexo entre las ciencias sociales y la política

Traducido del inglés

ONG, pueblos indígenas y conocimientos locales: Cuestiones de poder en el campo de la diversidad biológica

Marie Roué

La mayor parte de los textos presentados en este volumen son el resultado de un seminario celebrado en la UNESCO los días 27 y 28 de mayo de 2002. Con motivo del seminario, organizado por el equipo mixto de investigación sobre “Apropiación y socialización de la naturaleza” con el apoyo del programa sobre el medio ambiente del Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS) y del proyecto de la UNESCO “Los sistemas de conocimiento locales y autóctonos en una sociedad mundial” (LINKS), se reunieron antropólogos, politólogos, economistas y ecólogos con objeto de analizar las relaciones entre el conocimiento autóctono y las organizaciones no gubernamentales en el ámbito de la conservación de la diversidad biológica. Desde que el tema de los conocimientos ecológicos tradicionales de las poblaciones indígenas se incluyera en el Programa 21 y el Convenio sobre la Diversidad Biológica, el papel de las poblaciones locales en la gestión de sus recursos naturales ha alcanzado un reconocimiento internacional. Sin embargo, para los pueblos que se encuentran lejos de los centros de poder es tan difícil hacerse oír en los foros nacionales e internacionales como para esas instancias trabar relaciones con ellos y aprehender sus conocimientos. ¿El papel de las ONG especializadas en cuestiones del medio ambiente y una parte de su poder en calidad de mediadores en el campo de los conocimientos locales no deriva acaso de esta situación paradójica, esto es, el reconocimiento por parte de las instancias nacionales e internacionales de un saber al que no tienen acceso directo? En este número se prolonga así la reflexión iniciada en la *Revista internacional de ciencias sociales* (nº 173, septiembre de 2002) sobre el conocimiento indígena.

“Aun durmiendo en el mismo lecho se tienen sueños distintos” (proverbio vietnamita, citado por Dinh Trong Hiêu)

Cuando los pueblos indígenas, las organizaciones no gubernamentales y los especialistas en desarrollo comparten el mismo sitio, sus prácticas y concepciones relativas a la naturaleza son profundamente distintas. En este número la comparación entre algunos encuentros producidos en los últimos treinta años en contextos muy diferentes permitirán determinar algunas pistas de investigación. Los investigadores que se aventuran en ese trabajo de exploración, prácticamente en sincronía con los acontecimientos, no tienen la suerte de disponer de una masa de observaciones acumuladas durante largo tiempo ni de muchos trabajos en los cuales basarse. Por lo tanto, tendremos que aventurarnos juntos en un terreno movedizo y rico en hipótesis.

Edvard Hviding describe en las Islas Salomón lo que define como “encuentros poscoloniales” en los que interactúan ONG comprometidas con la conservación, interesadas en proteger la diversidad biológica, las empresas forestales, que quieren explotar los recursos, y los pueblos indígenas, cuyo objetivo es desarrollar las actividades del lugar. Sin embargo, esas situaciones, caracterizadas por la incertidumbre de cada uno respecto de los planes y la ética del otro no impiden, pese a la incomprensión mutua, una colaboración en forma de “proyectos de desarrollo” en los que esos deseos conflictivos logran alcanzar una realización completamente subjetiva.

Cuando se trata de desarrollo, incluso si cada protagonista mantiene su propia lógica, la existencia de un proyecto común puede crear una ilusión de coherencia. En cambio, la protección de las especies es un proceso en el que es más difícil llegar a un acuerdo basado en un malentendido, puesto que las posibilidades se excluyen mutuamente. Peter Bridgewater examinó las relaciones entre pueblos indígenas, Estados y ONG en la Comisión Ballenera Internacional, que conoce bien por haberla dirigido. Subraya la multiplicidad de cuestiones sucesivas y a veces contradictorias sometidas a una Comisión que desde 1946 trata de conciliar la conservación de las diferentes especies a punto de extinguirse, la ayuda a la industria ballenera, en una perspectiva de desarrollo sostenible de su actividad, y las necesidades específicas de diversos grupos de actores sociales. Las poblaciones indígenas reivindican la caza como una parte esencial de su identidad, mientras que las ONG internacionales y locales quieren proteger a las ballenas. Algunas veces el frágil equilibrio se rompe, como en la primavera de 2002 cuando al Japón se le negó una cuota de caza. Considerando que la caza que practican está tan relacionada con su identidad como la de los indígenas, el Japón y sus aliados bloquearon en represalia el voto que otorgaba a los indígenas la autorización de cazar algunas ballenas por año.

En reuniones en las que cada uno trata de colaborar sin preocuparse demasiado de los objetivos finales del otro, los participantes utilizan a menudo las mismas frases políticamente correctas, pero no consiguen entenderse. Actualmente, los discursos de algunos líderes indígenas están salpicados de palabras que manifiestamente les han sido dictadas por las ONG especializadas en el medio ambiente, al menos en su formulación (Descola, 1985). En el mundo entero los mismos clichés, más universales que locales, difunden el argumento esencialista y rusoniano relativo a la armonía de los indígenas con la naturaleza definida como la “madre tierra” que garantiza su capacidad conservadora. Para llegar a esta posición fue necesario que los ecologistas occidentales se apropiaran de las representaciones autóctonas y las simplificaran para servirse de ellas. Esos conceptos mestizos se han vuelto modernos y se proponen a los indígenas que los difunden como propios. Cabe lamentar que ese sincretismo posmoderno confunda a los jóvenes indígenas que no siempre son capaces de discernir entre la copia y el original. Como durante los años de escolarización viven lejos de la comunidad, no están firmemente arraigados en su propia cultura y caen en la trampa de la imitación.

A veces las ONG adoptan algunas expresiones, y en consecuencia representaciones autóctonas, para dar un color local a su proyecto. Margarita Serje cita como ejemplo la reapropiación del concepto indígena de *maloca* por parte de una ONG colombiana, pero con una transformación de su significado, que engloba actualmente los nuevos paradigmas de desarrollo sostenible y buen gobierno (*gouvernance*). En el mismo sentido, Sellato (1999) demostró cómo en Borneo la palabra *tana'ulen* fue redefinida por el Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF), que cambió su significación de “bosque reservado o privado” por la de “reserva forestal”. La lógica polisémica de los conceptos autóctonos se congela en el “rigor” del lenguaje técnico e institucional occidental.

Claudine Friedberg y Dya Suharno demuestran que no basta con decretar la autonomía local por ley, como acaba de hacerlo el Gobierno de Indonesia. En tanto que el “Club de París” exige que las ONG y sus representantes locales establezcan un mapa de los territorios de cada una de las comunidades, la complejidad de la situación constituye un obstáculo. Los representantes “locales” de las ONG oriundos de otras regiones de Indonesia se sienten extranjeros frente a una cultura que no es la suya. Sobre el terreno, la polisemia del término

“local” plantea problemas y remite a cuestiones de escala: ¿cómo definir un grupo de pertenencia (lugar, pero también clase social, religión, sexo, edad)?

Todas esas palabras tomadas de prestado y “traducciones” en el sentido de Latour pueden interpretarse como un paso hacia el otro o, al contrario, como una apropiación y una transformación del idioma y el pensamiento local por parte de personas que vienen del exterior. ¿Estamos en presencia de un neocolonialismo que redefine los paradigmas de la cultura local, o de una mediación entre dos mundos que necesitan redefinir juntos un espacio común? Para salir de una situación en la que muy a menudo las ONG locales se crean para recibir fondos de las ONG internacionales y difundir su ideología, Dinh Trong Hieu propone apoyarse en las estructuras mentales locales que propenden a la conservación de la diversidad biológica. En Viet Nam, por ejemplo, los sitios sagrados contribuyen a la protección de la riqueza vegetal, mientras que los arrozales como monocultivo tienden a erradicarla. Pero, ¿quién tendrá poder para elegir las estructuras mentales locales “correctas”, tanto en este caso como en el de todos los proyectos de organismos internacionales que actualmente otorgan la patente de “práctica idónea” a determinadas prácticas locales? Se puede temer que una vez la selección terminada y los conocimientos útiles en manos de los especialistas en desarrollo y protectores de la naturaleza, los indígenas se encuentren desposeídos de su propio saber sin haber adquirido el poder político que les falta (Agrawal, 2002b, pág. 332). Otro peligro pernicioso de una selección de ese tipo es la posibilidad de que el “cientifización” transforme radicalmente los conocimientos locales al separar la parte técnica de la visión sociocósmica subyacente en ellos (Roué y Nakashima, 2002, pág. 387).

Una estrategia que, cada vez con más frecuencia, utilizan con éxito las ONG consiste en proteger una especie o un espacio atacando directamente la posibilidad de exportar comercialmente la producción; esto hizo por ejemplo Greenpeace con el comercio ilegal de caoba en el Brasil. Las campañas en Internet, los movimientos de ocupación y los grupos de presión pueden lograr que una especie se incluya en una convención internacional que la proteja, como en el caso de la caoba, inscrita en la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES) en noviembre de 2002, contra la opinión del Gobierno del Brasil (véase Barbosa, en este número). En el mismo sentido, David Dumoulin analiza el caso de la articulación de la escena internacional con el contexto nacional en México y muestra que los conocimientos locales se han convertido en un tema importante con grandes repercusiones políticas en el plano nacional.

En el caso de la mandioca en la Amazonia brasileña, Florence Pinton observa una situación paradójica. La diversidad de variedades conservadas por las agriculturas familiares de los pueblos amerindios, mestizos o autóctonos se considera actualmente un bien común, después de haber simbolizado durante largo tiempo un arcaísmo. Cabe preguntarse si las organizaciones de la sociedad civil llegarán a superar las contradicciones que albergan en su seno: declararse favorables a los conocimientos locales y ser al mismo tiempo los principales agentes de la voluntad colectiva de un cambio de modo de vida.

El caso de la lucha común de los indios cris del norte de Canadá y los ecologistas contra los embalses de la Bahía de James es ejemplar. Los ecologistas norteamericanos se encuentran prisioneros de sus propias contradicciones. En efecto, ¿cómo aliarse con los pueblos indígenas fundamentando sus argumentos en una concepción de la naturaleza salvaje y sin ninguna presencia humana, la *wildernes*? El carácter sagrado de esta noción heredada del Antiguo Testamento la hace inamovible y plantea la cuestión del inconsciente colectivo en las representaciones contemporáneas de la naturaleza.

Brent y Elois Ann Berlin, de la Universidad de Georgia, se encontraron en el nudo de un conflicto que los obligó a abandonar su programa de bioprospección, iniciado con los Mayas de Chiapas (Agrawal, 2002^a, pág. 321). Esos etnobotanistas trataban de identificar algunas plantas medicinales utilizadas por los mayas para luego intentar, con la participación de una empresa farmacéutica, desarrollar el uso comercial de esos recursos que podrían generar un ingreso en el lugar. Dos organizaciones no gubernamentales, una internacional y la otra local, se opusieron al proyecto que calificaron de “biopiratería”. Durante el seminario celebrado en mayo de 2002, tras la presentación del proceso de consentimiento fundamentado previo (Prior Informed Consent, o PIC) por parte de los Berlin, los participantes iniciaron un debate interesante sobre el fondo de la cuestión. Gonzalo Oviedo, que estuvo encargado de proyectos del WWF relacionados con las poblaciones indígenas, reconoce que el fundamentalismo de algunas ONG daña más de lo que favorece a esos grupos. Pero también lamenta que los científicos no tengan una posición más valiente frente a los verdaderos actos de biopiratería que nadie se atreve a denunciar. Según Philippe Descola, el antropólogo debe evitar mezclar la investigación científica y las repercusiones industriales o farmacéuticas que pueden derivar de ella. Ese autor no da la razón a las ONG ni a las multinacionales que ellas critican. ¿Acaso unas y otras no gozan del privilegio de no tener que rendir cuentas más que a sus miembros, mientras que los científicos y los funcionarios electos deben siempre justificar públicamente sus acciones y sus resultados?

En estos textos se explorarán algunos temas sobre las relaciones entre ONG especializadas en el medio ambiente y pueblos indígenas y locales en lo que concierne a la conservación de la diversidad biológica, que actualmente son cuestiones fundamentales del desarrollo (Geisler, 2003). Más que una visión crítica de las actividades de las ONG, que se encuentran en primera línea sin tener a su disposición las herramientas que necesitarían, los autores de este número han tratado de analizar la dificultad de la mediación entre universos y grupos sociales que no tienen la misma visión del mundo. En esos ensayos se plantean entre líneas algunas cuestiones sobre los niveles local y mundial. ¿Para quién conservar la diversidad biológica? ¿Cómo traducir sin traicionar? ¿Qué significa el hecho de que, tras haber criticado y luego abandonado más o menos la noción de desarrollo del tercer o del cuarto mundo, ahora se la sustituya por una autonomía que no puede realizarse sin mediadores?

Traducido del francés

Referencias

- AGRAWAL, A. 2002a. “Introducción: a favor de la indeterminación”. *Revista internacional de ciencias sociales* 173, págs. 321-323.
- AGRAWAL, A. 2002b “El conocimiento indígena y la dimensión política de la clasificación”. *Revista internacional de ciencias sociales* 173, págs. 325-335
- DESCOLA, P. 1985. “De l’Indien naturalisé à l’Indien naturaliste: sociétés amazoniennes sous le regard de l’Occident”, en Cadoret, A. (dir. publ.), *Protection de la nature. Histoire et idéologie, de la nature à l’environnement*. París: L’Harmattan
- GEISLER, C. 2003. “Las expulsiones en el Paraíso Terrenal: un nuevo problema”. *Revista internacional de ciencias sociales* 175, págs. 73-83.
- ROUÉ, M., y NAKASHIMA, D. 2002. “Conocimientos tradicionales para evaluar las repercusiones del desarrollo moderno de tipo occidental en el medio ambiente”. *Revista internacional de ciencias sociales* 173, págs. 377-388.
- SELLATO, B. 1999. “L’ethnologue entre l’écologiste et le bon sauvage. De l’usage de la recherche en sciences humaines pour la praxis des ONG et le développement durable”, en

Bahuchet, S., Bley, D., Pagézy, H. y Vernazza-Licht, N. (dir. publ.). *L'Homme et la forêt tropicale. Travaux de la Société d'Écologie Humaine*. Châteauneuf de Grosse: Éditions Bergier, págs. 89-98.

Bosques hidrófilos de propiedad controvertida, organizaciones no gubernamentales y proyectos a que se aspira en las Islas Salomón

Edvard Hviding

Nota biográfica

Edvard Hviding es catedrático y presidente del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Bergen, Noruega. Ha participado en investigaciones en las Islas Salomón durante dos decenios y ha realizado trabajos de campo durante varios años en la laguna de Marovo. Entre sus libros figuran *Guardians of Marovo Lagoon* (1996), *Islands of Rainforest* (2000, con T. Bayliss-Smith), y dos libros en el idioma marovo para ser utilizados en las escuelas locales.

Email: edvard.hviding@sosantr.uib.no

El Oriente y el Occidente en Melanesia

Examinaré algunos acontecimientos recientes de encuentros mundiales en el sur del Pacífico melanesio (Figura 1). Más concretamente, mi interés etnográfico se centra en la laguna de Marovo de las Islas Salomón, zona en la que he participado en trabajos de campo antropológicos durante varios años desde 1986. En el presente ensayo me concentro en encuentros y compromisos – situados en un tiempo y un espacio determinados – en los que han participado representantes de lo que podríamos inicialmente denominar “el Occidente” (principalmente ONG centradas en la conservación y turistas de orientación ecológica) “el Oriente” (principalmente agentes asiáticos del capitalismo transnacional) y “el Resto” (un grupo melanesio al que convencionalmente se designa como “la población de Marovo”). Tiene interés saber que, en el sur del Pacífico actual, el Oriente mantiene intensos vínculos con el Resto, mientras que el Occidente ha asumido una función claramente menor en comparación con la situación en las épocas coloniales de entidades como el “Protectorado británico de las Islas Salomón”.

En el presente ensayo se presta particular atención a un ámbito importante de la conservación de la diversidad biológica internacional: lo que se puede designar como “usos alternativos de los bosques hidrófilos tropicales”, concretamente, la forma en que se promueven esas alternativas y se manifiestan por medio de un conjunto variopinto de agentes activos localmente en torno a la laguna de Marovo. Los ejemplos que voy a aportar y el examen que voy a plantear deben ser considerados como representativos de estructuras más amplias en las naciones insulares del sur del Pacífico, y también en otras partes del mundo que se considera que están “aisladas”, pero en las que múltiples formas de actividades exógenas y agentes extranjeros están actuando localmente. Me concentraré en las relaciones establecidas a lo largo de los años noventa entre aldeanos melanesios orientados hacia la subsistencia y algunos tipos bastante diferentes de visitantes extranjeros, y en situaciones de intereses contrapuestos que entrañan a grupos afines poseedores de tierras (cuyos miembros están interesados en mantener y promover un amplio conjunto de condiciones de vida aldeana ostensiblemente “sencilla”), ecologistas occidentales (interesados en salvar la excepcional

diversidad biológica de la laguna de Marovo) y las compañías asiáticas de extracción de madera (interesadas en los ricos recursos madereros no explotados de las altas islas volcánicas que bordean la laguna).

Surgirá el razonamiento de que esos encuentros y situaciones “postcoloniales”, que se producen en una Melanesia mundializada hacia finales del siglo XX, se caracterizan por una gran incertidumbre mutua – a veces en realidad desconocimiento – acerca de los programas moral y político de la “otra parte”. Sin embargo, esa falta de entendimiento compartido no inhibe una evidente colaboración entre lo local y lo mundial, en algunos casos incluso dentro de marcos de “proyectos de desarrollo” de estilo moderno en los que una multitud de deseos patentemente contrapuestos de las diferentes partes parecen alcanzar una satisfacción subjetiva. Permítaseme dirigir nuestra atención hacia una función importante desempeñada por las organizaciones no gubernamentales (ONG) en Melanesia, región de una fama antropológica clásica debido a su diversidad de “cultos de carga” casi religiosos y sistemas de intercambio de amplio alcance interinsular, y una región en la que las relaciones con mundos más allá de lo local han constituido de hecho la historia cultural (Knauff 1998; Lindstrom 1993; Malinowski 1922; Worsley 1957). Durante los años noventa, las naciones melanesias de Papua Nueva Guinea, las Islas Salomón y Vanuatu han experimentado un nivel sin precedentes de compromiso e inversión de las ONG europeas, norteamericanas y de Australia y Nueva Zelanda; situación que probablemente no se ha dado en el mundo “en desarrollo” cuando se tiene en cuenta las pequeñas poblaciones y en general la escasa importancia internacional (tanto desde el punto de vista de los medios de comunicación como política y estratégicamente) de estas naciones de las islas del Pacífico. Estas esferas de densa actividad en gran parte se revelaron y desarrollaron más allá del alcance de naciones-Estados intrínsecamente débiles.

A partir de mis propias observaciones y de las de colegas que trabajan en otras partes de la región, es interesante señalar cómo la vida cotidiana de los aldeanos y habitantes de las ciudades melanesias (particularmente los primeros) pueden adoptar una forma de organización manifiestamente reciente subsumible en el concepto de “proyecto” y que entraña la participación conjunta de una comunidad específicamente determinada y una ONG extranjera o de inspiración extranjera. Estos “proyectos” actuales se concentran siempre en asuntos de un carácter típicamente moral sacados de concepciones occidentales de la época moderna tardía (pero ampliadas para entrañar una validez mundial), lo que representa una opinión crítica de los modelos “de desarrollo” modernistas. Se trata de proyectos centrados muy particularmente en el “desarrollo sostenible”, “la mujer en el desarrollo” y “el desarrollo basado en la comunidad”. Algunas de estas inquietudes morales importadas y sus repercusiones, como la representatividad igualitaria en las reuniones de aldea (lo que significa, desde la perspectiva de la ONG, que la mayoría de las mujeres y los hombres comunes y corrientes tienen tanto que decir como lo jefes) y la prioridad de la comunidad (lo que entraña que, en una aldea, existe correspondencia entre los grupos de residentes y los poseedores de tierras), se oponen a las nociones indígenas de jerarquía, liderazgo, tenencia de la tierra y estructura de la familia. Más adelante volveré a hacer referencia a estas complicaciones; pero antes formularé algunas observaciones sobre los contextos pertinentes del sur del Pacífico de la historia regional y la economía política mundial.

La historia mundial en el Pacífico

El sur del Pacífico, al que en términos geopolíticos a menudo se designa como Oceanía, aunque constituye también los mares del sur del romanticismo occidental, ha constituido una

fueron una fuente importante de la admiración europea por los pueblos exóticos, que van desde los nobles salvajes hasta los feroces caníbales (Smith 1985). De hecho, esta fue la última región del mundo “descubierta” por los exploradores europeos. En la época del descubrimiento del Pacífico se produjeron muchos encuentros a bordo de buques europeos y en las playas de las islas del Pacífico; encuentros en los que los habitantes locales no eran a menudo los más sorprendidos. Siempre habían aparecido extranjeros que llegaban navegando desde más allá del horizonte y no siempre atribuían al “primer contacto” la misma importancia que el Capitán Cook y sus contemporáneos europeos (Thomas 1991).

Figura 1: El sur del Pacífico melanesio



A raíz de estos primeros acontecimientos el Pacífico del Sur pasó a formar parte del mundo a lo largo del siglo XIX a medida que pioneros del capitalismo mundial invadían las islas dispersadas en busca de sándalo, guano, copra, mano de obra no calificada para las plantaciones de azúcar en la nueva colonia de Australia, y en general de un mejor estilo de vida, puesto que ellos mismos eran a menudo las víctimas de la revolución industrial y otras transformaciones en Europa. Esta fase inicial del capitalismo mundial en el Pacífico culminó hacia mediados del siglo XIX, a medida de Hawai y Fiji se habían transformado gracias a la

producción de azúcar en gran escala, los habitantes de hasta la isla más diminuta y remota habían empezado a producir copra secando al sol su constante excedente de cocos, y se intensificaba la rivalidad entre las Potencias imperiales europeas con respecto a las innumerables pequeñas tierras dispersadas a través del océano (Firth 2000).

Por razones evidentes, la parte del Pacífico llamada Melanesia desempeñó un papel importante en las aventuras coloniales y esta región representa asimismo las estructuras de considerable complejidad de la época postcolonial. Las islas de Melanesia son grandes, están pobladas de árboles, tienen una escasa densidad demográfica y hasta el presente han sido objetivos importantes para los buscadores multinacionales de recursos, con la única diferencia de que éstos buscadores de recursos son hoy principalmente asiáticos y ya no de origen europeo. Melanesia está integrada por varios Estados independientes (Papua Nueva Guinea, las Islas Salomón, Vanuatu y Fiji) y dos dependencias relativamente grandes (Nueva Caledonia que es una posesión de Francia, y Papua occidental bajo control de Indonesia). En la región se habla la cuarta parte de los idiomas del mundo, con menos de ocho millones de habitantes. Vanuatu, con 200.000 habitantes y 110 idiomas, se considera a menudo como el país con la mayor diversidad cultural del mundo. Existe también diversidad en los compromisos de Melanesia en el ámbito de la mundialización en los últimos decenios. Las naciones postcoloniales de la región y las dependencias restantes han experimentado una sorprendente evolución en lo que respecta a los efectos de las corrientes y conexiones con mundos más amplios, tanto occidentales como orientales. Nueva Caledonia y Papua Nueva Guinea han aportado recursos y emplazamientos para algunas de las minas de oro, cobre y níquel más importantes del mundo; Vanuatu ha hecho su aparición como un paraíso fiscal internacional; y los bosques hidrófilos y mares de las Islas Salomón y Papua Nueva Guinea han proporcionado algunos de los últimos recursos del mundo para grandes incursiones de empresas principalmente de origen asiático de extracción de madera y de pesca del atún.

En las naciones de Melanesia la mayor parte de los mares interiores y cercanos a las costas se rigen por el derecho consuetudinario y las administraciones provinciales y locales y los propietarios de los recursos usuales representados por los jefes y los intermediarios tienen la última palabra sobre si se autoriza o no la extracción de recursos en gran escala. Simultáneamente Melanesia se ha convertido en una última frontera del viajero aventurero occidental y en una etapa importante para la actuación de las ONG en las esferas de la conservación y del desarrollo sostenible. A lo largo de decenios desde la independencia, los gobiernos de Melanesia han caído y han sido derribados y la lucha de clases y las luchas entre etnias se han intensificado; muy recientemente, en mayo y junio de 2000, con golpes de Estado en Fiji y en las Islas Salomón.

Permítaseme volver a las Islas Salomón, país del Commonwealth independiente sólo desde 1978, con una población actual de unos 450.000 habitantes, que hablan unas 80 lenguas diferentes. A pesar de que cuenta con los recursos naturales más ricos y con la menor densidad de población de todo el Pacífico (con excepción de Papua Nueva Guinea), las Islas Salomón se encontraban en 2003 en un estado de profunda perturbación que algunas entidades de apoyo como el Banco Mundial, el FMI y la UE consideraban con pesimismo al borde de la quiebra. Las finanzas del Estado sólo se salvan gracias a contribuciones financieras periódicas de Taiwán, a cambio de lo cual las Islas Salomón apoyan a Taiwán en relación con las Naciones Unidas y con otros foros políticos. Las controversias por las tierras y la lucha de clases se agravaron durante 2000 y 2001 hasta llegar casi a una guerra civil que colocó a esta nación rica en recursos en una posición humillante.

Esta triste historia no repercute fatalmente en los isleños de las Islas Salomón en general. En las miles de aldeas de todo el archipiélago los hombres, las mujeres y los niños prosiguen su vida cotidiana con una sólida base en la economía de subsistencia, llevando una vida familiar bastante satisfactoria gracias a la agricultura itinerante, la pesca y la caza y la recolección en los bosques hidrófilos y los arrecifes de coral. Todos los mares del interior de la costa y la mayor parte de las tierras de las Islas Salomón son poseídos en común con arreglo al derecho consuetudinario no escrito cuya legitimidad está consagrada en la Constitución. En consecuencia, de la propiedad de cada familia isleña se deriva una notable protección económica en virtud de la pertenencia al grupo social que recibe en herencia sus propios medios considerables de producción. Esto contribuye al sustento local en épocas de una crisis infraestructural nacional.

Mundialización comprimida

Decenios antes de que la nación iniciara su decaimiento, las empresas multinacionales empezaron a hacer su aparición, deseosas de apoderarse de las grandes reservas de madera en pie de los bosques hidrófilos de las Islas Salomón, las valiosas pesquerías de atunes migratorios y los depósitos de oro sin explotar (que algunas prospecciones indican que es posible que rivalicen con cualquiera de los países productores de oro del mundo). En sus intensos saqueos en las provincias, estos agentes empresariales no han dedicado mucho tiempo a negociar con el débil Gobierno nacional. Lejos de ello: el marco legislativo peculiar de las Islas Salomón prescribe que cualquier empresa extranjera debe negociar directamente con los propietarios locales de los recursos deseados. Por eso, en los años noventa y hasta la época actual, en las playas de las aldeas de las Islas Salomón se ha desplegado un proceso de mundialización altamente comprimido.

Me explico: por “comprimido” entiendo que la densidad, en el espacio y en el tiempo, de esas conexiones local-mundial es impresionante. Desde una perspectiva de los acontecimientos que se produjeron durante los años noventa en las Islas Salomón, en los que participaron los aldeanos no sólo con las empresas multinacionales de extracción de madera, pesca y minería, sino también con ecologistas, turistas y otros agentes del mundo más amplio, cabe decir que sucedieron muchas cosas muy rápidamente, activando conexiones y sistemas mundiales de gran amplitud; y no obstante, con un número de participantes sobre el terreno sorprendentemente reducido (véase Hviding & Bayliss-Smith 2000). En esas situaciones postcoloniales, las verdades políticas y otros hechos coloniales se han transformado y convertido en un estado de incertidumbre confusa en cuanto a lo que está sucediendo. Esa incertidumbre se distribuye entre todo el conjunto de agentes en los encuentros de la mundialización comprimida y caracteriza la participación indígena y extranjera por igual. Mas desde cierta perspectiva, las poblaciones indígenas cuyos entornos y recursos están en juego tienen el privilegio de determinar aspectos importantes de la situación. En modelos reflejados en otras partes de Melanesia, tan a menudo como no son los representantes de las empresas extranjeras y las ONG quienes no entienden claramente lo que está sucediendo (Hviding 1993, 1998; Filer 1997).

Con todo, las empresas tienden a obtener la madera y el pescado (si no los minerales), mientras que las comunidades “tradicionales” que poseen el recurso se transforman, por un lado, en una situación de controversia interna entre todos y de consumo patente de algunos y, por el otro, en instituciones potencialmente poderosas con una competencia cada vez mayor para tratar con agentes de los mundos económico y político más amplios de los fundamentos para reforzar la cultura local. Éstas son alteraciones tergiversadas y a menudo imprevistas de

la mundialización. Por eso, cabe señalar aquí, que la mundialización no precisa entrañar un proceso de homogeneización, cultural o de otro tipo. Si, en nuestros debates de fin de siglo y en los que nos sigan en el siglo XXI hablamos acerca del aumento de las corrientes mundiales de capital, productos básicos, medios de comunicación, anuncios o comunicaciones más en general, el hecho de que podamos observar que algo se está exportando en esas corrientes mundiales no nos permite predecir o entender lo que sucede en los múltiples puntos de recepción locales. Insisto en esto también para disipar la noción de que lugares y pueblos remotos como los de las Islas Salomón son por necesidad víctimas de una presión unilateral de las fuerzas mundiales de la economía política. Tampoco están necesariamente dispuestos y deseosos de participar en operaciones de rescate de la diversidad biológica llevadas a cabo por ONG u organismos gubernamentales orientados a la conservación.

Las ONG en la modernidad de Melanesia: el aumento de los “proyectos”

La fuerte participación de las ONG internacionales en la Melanesia moderna, sobre la que he formulado algunas observaciones más arriba, podría decirse que constituye un sector separado equivalente a lo que en otros tipos de formaciones estatales se designaría como la “sociedad civil”. En una perspectiva más amplia, la situación actual de Melanesia ejemplifica también una estructura regional distinta de la codificación conceptual indígena de sectores de práctica social y de una existencia humana local. Un repertorio indígena típico de “sectores” separados aunque interrelacionados se da en las Islas Salomón. Básicamente, los portavoces de cualquier idioma se considera que comparten una variante específica de *kastom*: concepto basado en la lengua franca de Melanesia que se refiere a una comunidad considerada, y que se considera a sí misma, que vive con arreglo a un conjunto distinto de tradiciones y preceptos morales y formas de práctica contemporánea.

El *kastom* de Melanesia y su dinámica intercultural ha sido estudiado ampliamente por los antropólogos que se ocupan de las naciones lingüística y culturalmente diversas de Papua Nueva Guinea, las Islas Salomón y Vanuatu (White y Lindstrom 1993; Foster 1997). Sin embargo, el repertorio restante de los “sectores” actuales a los que se ha hecho referencia más arriba ha recibido mucha menos atención. En resumen, en las Islas Salomón, *kastom* coexiste actualmente por medio de yuxtaposiciones y conexiones con los demás conceptos basados en la lengua franca de *lotu* (iglesia y cristiandad), *gavuna* o *gavman* (administración pública [especialmente las influencias administrativa y legislativa en la actividad rural]), *bisnis* ([cualquier forma de] empresa mercantil local), *kabani* (empresa capitalista más importante [habitualmente extranjera]), *divelopman* (empresas que convierten los recursos locales de manera fiable en efectivo [habitualmente indígenas] y – con referencia al debate anterior – el sector más reciente de *porojek* (“proyecto” [Actividad iniciada por una ONG con la participación rural y habitualmente anfitriones rurales]). *Porojek* es algo excepcional en este repertorio en el sentido de que puede incorporar elementos de los demás “sectores”, y además que se considera como distinto de *divelopman* al ser fundamentalmente exógeno y estar iniciado por la presencia de una ONG.

A pesar de su pretensión de precedencia, el fundamento existencial local de *kastom* sólo muy raras veces, si es que alguna, es considerado como totalmente incompatible con cualquiera de esos sectores adicionales. La cristiandad local y las manifestaciones rurales del gobierno, las empresas y el capitalismo extranjeros están sometidas todas al aumento de la influencia de lo que se considera como adecuado localmente, y el florecimiento actual de “proyectos” tiene su cimiento mismo (y lealtad retórica) en una adaptación, por embarazosa que sea, de lo local tal

como está representado por *kastom*. La vida y los mundos rurales de los melanesios de hoy en día se reconoce de hecho localmente que no se dedican sólo a actividades de un carácter exógeno, pero están constituidos fundamentalmente por ellas.

Mientras que el nivel de codificación conceptual de esos “sectores” varía, el cuadro general se refleja en otras naciones independientes del Pacífico situadas más al este entre Melanesia y Polinesia, como Fiji, Tongo y Samoa, y fenómenos conexos están documentados de otros lugares, en gran parte “aislados” de Asia sudoriental, América Latina y el Caribe. Lo que es particularmente interesante es que el florecimiento actual de “proyectos” iniciados por ONG en Melanesia está relacionado con una fuerte presencia colonial de misiones cristianas – las ONG y la “sociedad civil” de antaño – y en que los proyectos se manifiestan sobre el terreno en formas de organización melanesias y del Pacífico en sentido amplio reconocibles que se basan en la acumulación material, la expansión de las relaciones y la lógica recíproca del toma y daca. Al mismo tiempo los “proyectos” pueden ejemplificar nuevas estructuras de consumo, gestión de los recursos y generación de ingresos. En este sentido los “proyectos” en los tres países melanesios modernos mencionados son, para decirlo retóricamente, tanto parte del *kastom* melanesio como de la modernidad melanesia, y las estructuras de cambio que activan echan por tierra toda simple distinción entre, por ejemplo, las donaciones y los productos básicos.

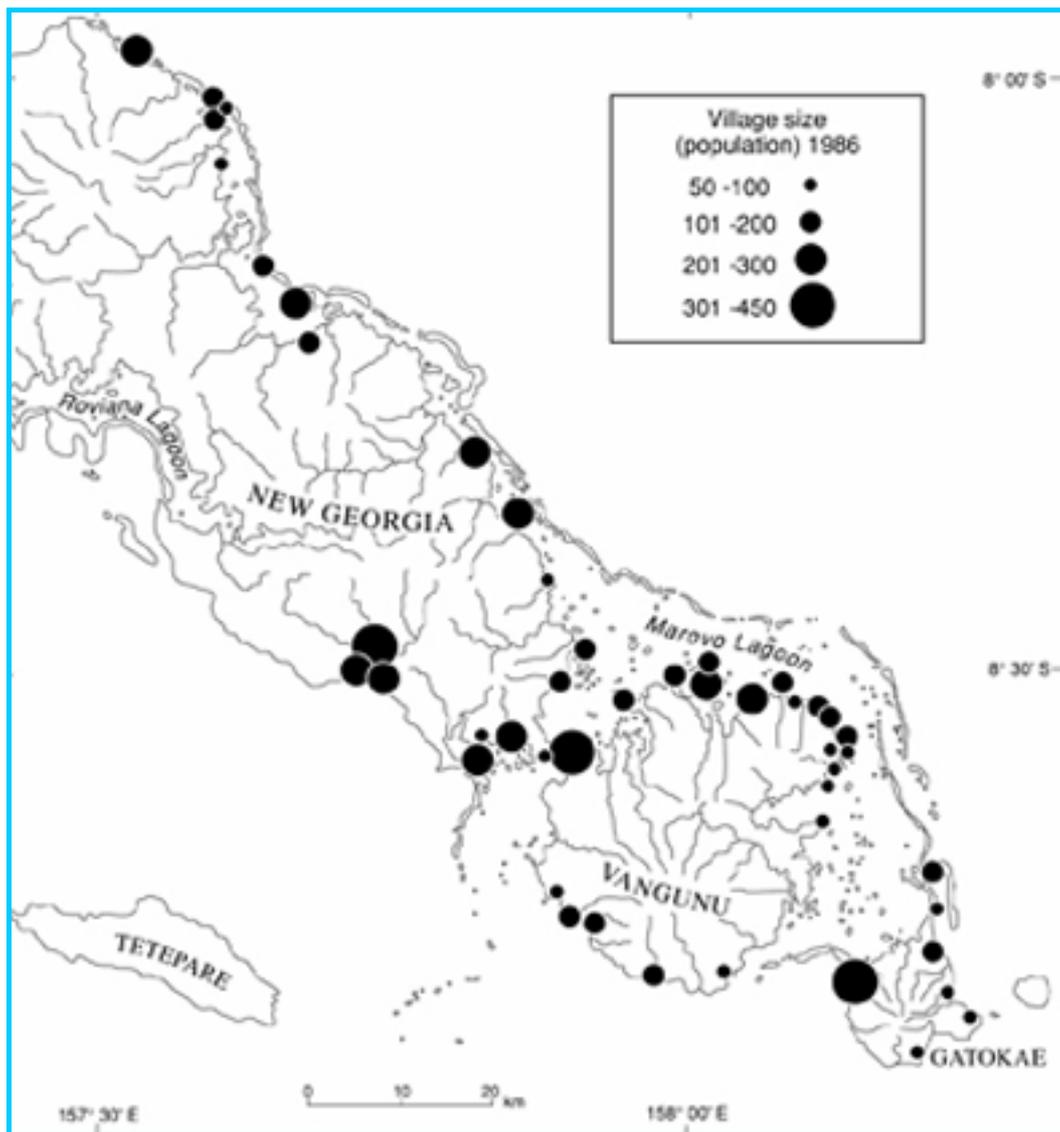
El concepto de la lengua franca melanesia moderna de *porojek*, aunque terminológicamente conectado con la palabra inglesa “proyecto”, es sólo superficialmente análogo a su homólogo. Aunque conceptualmente diferente de *kastom* (así como de *gavuna*, *lotu*, *bisnis*, *kabani*, e incluso *divelopman*), todo *porojek* concreto puede en cierto grado identificarse con, o (en detrimento de las ONG protagonistas moralmente convencidas) identificarse con gobierno, iglesia o empresa en pequeña o en gran escala, local o incluso extranjera. Con todo, hay indicios de que los representantes de las ONG y sus anfitriones locales (los “proyectos” suelen depender de una base en una o más aldeas rurales) pueden enriquecerse en colaboración patente aunque las motivaciones y los programas de sus respectivas participaciones pueden ser distintos – incluso hasta el grado de incompatibilidad ontológica, como cuando una ONG ecologista tiene por objeto promover “una conservación de la diversidad biológica basada en la comunidad” precisamente ignorando, o alternativamente pisoteando, las formas existentes de liderazgo de nivel local y sus fundamentos cosmológicos. Estas tensiones y las formas resultantes de colaboración pueden considerarse como una manera de participación “local” de manera creativa con lo “mundial” y lo modifica en consecuencia, proceso que, de nuevo, hace eco fuertemente de la historia misional en Oceanía.

Deseos extranjeros en la laguna de Marovo. I – Los ecoturistas

En mi larga asociación con la población de la laguna de Marovo, constituida por unas 11.000 personas que viven en las playas de una gran laguna de arrecifes de coral ecológicamente excepcional de New Georgia en la región occidental de las Islas Salomón (Figura 2), me ha impresionado su espíritu creativo y en general sus intentos positivos de captar y aferrarse al control de situaciones en que los agentes no locales realizan un activo esfuerzo localmente y cabe prever que tratarán de socavar su autonomía, sobre la base del derecho consuetudinario, con respecto a la multitud de materias primas tropicales que han sido en diferentes épocas deseadas y buscadas ansiosamente por los extranjeros, tanto los recién llegados como los antiguos residentes. He analizado en otro lugar de manera detallada de qué forma la población de la laguna de Marovo, sin duda como muchos otros habitantes de las Islas y del

litoral en el sur del Pacífico y en otros lugares han logrado, a través de muchas generaciones, tratar de manera eficiente con una multitud de personas, ideas y objetos foráneos que llegan a sus costas desde el otro lado del horizonte. Como los habitantes de las islas en una región cuya historia cultural se funda sobre todo en las migraciones y en los sistemas interinsulares de intercambio y contiendas la población de Marovo se ha utilizado para explicar rápidamente cualquier conjunto de llegadas más o menos imprevistas a la playa (Hviding 1996).

Figura 2: La laguna de Marovo muestra las principales estructuras de asentamiento



Hoy en día llegan a las Islas Salomón y a la laguna de Marovo una variedad mucho mayor de representantes de Occidente de los que llegaban en las épocas coloniales, cuando el repertorio de europeos – llamados “hombres de los buques” – se reducía a oficiales de distrito, hacendados y comerciantes, misioneros y uno o dos aventureros raros. Entre los incluidos en el repertorio de extranjeros dispersados por las Islas Salomón inmediatamente antes del golpe de Estado de julio de 2000 y sus violentas secuelas figuraban, entre otros – aparte de los banqueros, los diplomáticos y los consultores que residían en la capital Honiara –, empresarios mercantiles de todo tipo; responsables y trabajadores técnicos de las empresas de

extracción de madera (por lo común no “europeos”, sino generalmente “chinos”, es decir, de algún otro lugar de Asia con excepción del Japón); geólogos y buscadores de oro australianos; turistas de los que formaban parte desde veteranos de la Segunda Guerra Mundial de los Estados Unidos (y algunos japoneses, también) hasta los neohippies alemanes; voluntarios del Cuerpo de la Paz de los Estados Unidos y del VSO británico; así como otros trabajadores dedicados al desarrollo y orientados a la base; ecologistas defensores de la naturaleza y otros activistas de las ONG; nuevos evangelistas carismáticos; equipos de realización de documentales; y unos pocos antropólogos.

A lo largo de los años noventa, todos estos tipos de visitantes extranjeros se dispersaron por las numerosas Islas Salomón, encontrándose en el proceso con algunos de los portavoces de todos los distintos idiomas locales. Unos pocos de estos representantes de Occidente se reunieron también con otras personas de su especie, aunque sin estar preparados para reunirse con los agentes orientales ultramodernos de la rápida y dura explotación de los recursos de los mares, los arrecifes y los bosques hidrófilos de esta época: las empresas madereras y de pesca de Asia sudoriental y oriental, los representantes de los cuales no estaban interesados en conversar con idealistas occidentales cuyas aspiraciones con respecto a los bosques y a los arrecifes giran en torno a intereses totalmente diferentes. Estos encuentros recientes en los que participaban Occidente, el Oriente y Melanesia parecen haberse centrado sobre todo en la naturaleza, aunque los extranjeros son funcionarios de las empresas que se esfuerzan por obtener permisos nacionales, provinciales y locales para talar y exportar los árboles de los bosques hidrófilos como empresarios de turismo que desean administrar pequeños centros recreativos exclusivos para buceadores adinerados, u ONG en misión para establecer proyectos “basados en la comunidad” para el “desarrollo sostenible” o “la conservación de la diversidad biológica”.

Permítaseme en primer lugar echar un vistazo al ecoturismo, al estilo de las Islas Salomón, puesto que este “sector” en la laguna de Marovo ha parecido ser el que entraña la máxima participación local, si bien también se financia en parte estos últimos años por medio de los “proyectos basados en la comunidad” de organizaciones como el Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF) y el Gobierno de Nueva Zelanda. Más de 150 años después de que capitanes de empresa emprendedores realizaran sus primeras estancias no turísticas y se quedaran asombrados de que los nativos no se sorprendieran de entrevistarse con ellos, las Islas Salomón se han visto cada vez más solicitadas por turistas aventureros que no buscan los caminos trillados y tratan de sumergirse en la naturaleza de los bosques hidrófilos y los arrecifes de coral y como una gratificación adicional echan una ojeada estimulante a las aldeas tribales. En publicaciones turísticas oficiales y más bien no sensacionales se han presentado partes de las Islas Salomón – como la laguna de Marovo – como el primitivo paraíso tropical definitivo. Con todo, los anuncios oficiales han seguido insistiendo asimismo en que la nación en lucha de las Islas Salomón está constituida de hecho por “ISLAS PERDIDAS EN EL TIEMPO”. Etiqueta sumamente inapropiada durante un decenio en el que los productos que han obtenido más ingresos de exportación del país fueron los rollos, los minerales valiosos y el atún en lata, en momentos en que las milicias de las principales islas de Guadalcanal y Malaita estaban intensificando un conflicto armado; y una designación ominosamente inadecuada a partir de junio de 2000 cuando el país cayó en la confusión a causa de un golpe militar y del posterior derrumbamiento de la infraestructura y la economía (con inclusión, como era de prever, de una desaparición práctica del turismo). En 2003 la designación de las Islas Salomón como “Islas Perdidas en el Tiempo” se seguirá utilizando en el sitio de web de una agencia de viajes australiana especializada en el turismo de aventura (www.hideawayholidays.com.au) más inapropiada que nunca dado que el sitio en la web

contenía asimismo “advertencias para el viaje a las Islas Salomón” debido a los recientes acontecimientos, que se resumían en el conciso mensaje del Gobierno australiano siguiente: “Se aconseja a los australianos que aplacen todos sus viajes de vacaciones a las Islas Salomón”.

En otro sitio de la web (www.uepi.com), que presenta Tropical Paradise Pty. de Queensland, un pequeño lugar de vacaciones de gran calidad para el buceo, explotado por australianos y establecido en la laguna de Marovo, ofrece una selección de “actividades culturales”, además de la actividad principal del buceo en arrecifes primitivos que poseen la biodiversidad marina más elevada del mundo. Si bien la vida aldeana cotidiana en Marovo, al igual que en el resto de las Islas Salomón y en otras partes, gira en torno a las actividades rutinarias de la recogida de alimentos en la tierra y en el mar, la asistencia a la iglesia, las comidas y la conversación sobre asuntos locales, nada de esto predomina entre las actividades culturales que se brindan a los turistas. Se nos informa de que “... cuando la canoa le lleva aguas arriba por este antiguo río este viaje se puede fácilmente considerar como una experiencia espiritual, al penetrar en una jungla fluvial virtualmente intocada por manos destructoras”. Además, “es un viaje para el aventurero al que no le importa mojarse los pies”. Por otro lado, se ofrece una versión más exuberante y primitiva del sitio en la web del lugar de vacaciones de la Uepi “... narradores tradicionales, guerreros feroces y los tambores habituales...”, y un emplazamiento particular “... el acceso a [la aldea] recuerda al *African Queen* y el jefe de la Paramount le dará la bienvenida. El atractivo de esta experiencia depende de lo que usted aporte ya que la sabiduría y los conocimientos del jefe son trascendentales y sólo necesitan el estímulo de sus intereses particulares”. Aunque el tono del sitio en la web del lugar de vacaciones Uepi en 2003 ha adquirido una calidad más sobria, sigue predominando la promesa de un ecoturismo auténtico con acceso a las formas de vida tribales excepcionales y los mensajes se reproducen en los sitios web de varios otros “pabellones” de ecoturismo establecidos más recientemente en torno a la laguna, varios de los cuales están financiados por organizaciones ecologistas extranjeras.

Vale la pena señalar que muchos de los “viajes culturales” que se ofrecen a los huéspedes en el lugar de vacaciones de Uepi a lo largo de los años han sido concebidos en gran parte por los propios aldeanos con arreglo a nociones expresadas sólo vagamente acerca de lo que a los turistas les gusta ver y hacer. A lo largo de todas las aldeas de la laguna de Marovo son pocas las personas que tienen una buena instrucción y considerable experiencia de los mundos no locales; pueden ser maestros jubilados, directores de colegio, funcionarios públicos o empresarios, o mujeres y hombres que han viajado al extranjero en relación con el empleo o un trabajo voluntario por cuenta de la iglesia, diversas organizaciones (con inclusión de las organizaciones no gubernamentales) y la administración pública. Esas personas controlan la mayor parte de las situaciones relacionadas con el turismo por cuenta de sus comunidades de aldea (a menudo representadas por jefes de orientación más tradicional con quienes los turistas les pueden confundir), obtienen unas tasas de todos los turistas visitantes (o, como ellos dicen, en recuerdo de ciertas prácticas precoloniales, “por cabeza”), y ponen cuidado en enviar a los europeos visitantes a su residencia en el lugar de vacaciones antes de que anochezca para mantenerlos alejados de los mosquitos del paludismo, jóvenes solteros románticos y las apacibles cenas de la aldea. Además, las comunidades que poseen los arrecifes recaudan tasas fijas por cada buceo de turista y por las caminatas guiadas por el bosque que a menudo incluyen visitas a cementerios precristianos y a los lugares sagrados donde se hacían los sacrificios. Este marco general de recepción de los turistas en el centro de vacaciones y para atender a sus deseos. al mismo tiempo que se les mantiene separados de las actividades cotidianas de la vida en la aldea, se han establecido en la laguna de Marovo a lo

largo de varios decenios de participación con el lugar de vacaciones Uepi y se ha convertido en la forma prescrita general de integrar a los visitantes del lugar de vacaciones en el escenario local.

Si bien los turistas que residen en el lugar de vacaciones son tratados de una manera bastante bien organizada localmente, el planteamiento es mucho menos claro cuando se trata de aventureros itinerantes modestos con mochila al hombro. Es evidente que los mochileros por supuesto son también los marinos de ambos sexos de los buques, pero apenas actúan como deben actuar los marinos. En todas las islas de New Georgia durante mucho tiempo las personas que no participan mucho en el turismo han mantenido la creencia de que los mochileros visitantes (a diferencia de los turistas que residen en los lugares de vacaciones) pertenecen a una gran empresa internacional llamada World Traveller cuyos documentos acreditativos son las guías Lonely Planet. Suelen aparecer en las aldeas de manera bastante inesperada al desembarcar del ferry interinsular (con la guía en la mano) y cuando se les pregunta cuál es su ocupación en ese lugar y ese momento (pregunta constante que se hace a cualquier persona que llega al mundo de las islas de New Georgia y que viaja por mar) habitualmente dicen que son viajeros universales, con escaso dinero. Como las “personas de contacto” de las diferentes aldeas enumeradas en las guías Lonely Planet no suelen estar presentes (pueden estar ausentes en viaje de negocios, dado que son empresarios, o pueden simplemente no existir puesto que los nombres que figuran en el libro están tan mal deletreados y resultan desconocidos en la localidad), esos viajeros suelen ser pasados por el jefe al maestro de la aldea o a personas especiales que poseen un buen conocimiento de inglés y de mundos lejanos y la capacidad de mantener bajo control a los visitantes.

La muestra de hospitalidad a los que llegan a la playa, aunque sea de manera imprevista, es un requisito previo general de la sociabilidad de New Georgia y la vieja opción de matar a esas personas no se ha aplicado durante la mayor parte del presente siglo. En realidad, como se indicaba de manera convincente en el tratamiento más detallado de la laguna de Marovo en la última edición de la guía Lonely Planet, “debe haber algún lugar donde estar” (Honan & Harcombe 1997: 167) incluso en las aldeas en las que un “pabellón de turistas” destinado a los “ecoturistas” no se ha construido todavía. Después de que se les ha proporcionado alojamiento, el programa que se organiza para esos visitantes suele ser bastante previsible (para los locales, naturalmente) está constituido por un conjunto de aventuras normalizadas que suele incluir alimentos suaves lo suficientemente “locales” como para que sean percibidos por los turistas como la alimentación real de la aldea, excursiones turísticas fijas a lugares habitados por cazadores de cabezas o de interés en relación con la Segunda Guerra Mundial, relatos de guerras entre bárbaros y de canibalismo, caminatas por los montes y salidas en embarcaciones pesqueras. En general, se aconseja a los “viajeros universales” que hagan donación de una suma estipulada a la iglesia de la aldea y que se vayan en el próximo ferry de paso.

Por mucho que les gustara hacerlo, se suele aconsejar a esos turistas independientes que no se desplacen a su capricho en torno a la laguna en canoas tomadas a préstamo, con referencia a hechos como la hostilidad de los habitantes “de allá arriba” o “de allá abajo”, los fuertes vientos que soplan o que no se debe nadar sin ir acompañado por un habitante local dado que abundan los tiburones hambrientos y los cocodrilos de agua salada. Esto refleja con bastante precisión de qué manera los jefes de comunidades costeras destacadas de New Georgia monopolizaban el contacto con los comerciantes europeos y los capitanes de barco hace cien años o más; al insistir en que sus vecinos más próximos que residían un poco más lejos en la costa no eran dignos de confianza (cf. Cheyne 1971: 305; para un examen y una

interpretación más exhaustivos de los encuentros del pasado y del presente véase Hviding 1998).

Para los turistas mochileros de hoy en día, la carretera de Paradise al Corazón de las Tinieblas puede parecer a veces bastante corta y no todos los “viajeros universales” se dejan engañar por la “estrategia de manipulación” constante de los aldeanos. En varios informes recientes recogidos en internet (véase Hviding 1998: 39-41 para un notable ejemplo), los habitantes de diversas localidades de las Islas Salomón – y no en menor medida en el fundamental Paradise de la laguna de Marovo – se describen como gente astuta y manipuladora, movida por la codicia, y su fundamentalismo cristiano, las controversias entre parientes por las tierras, se manifestaba no en menor medida por el cobro ansioso de tasas y por una falta general de respeto por la belleza de la naturaleza. Lo que se pretendía que fuera culturalmente sensible, el ecoturismo basado en la naturaleza alcanza así la capacidad potencial de crear estereotipos racistas del Otro cuyos actos sociales y comportamiento moral no satisfacen las normas exigidas a los habitantes “tribales” en los campos de deportes aceptables para los buscadores de aventuras euroamericanos. Al contrario, el terreno de juego potencial se transforma en un lugar en el que converge muy escasa comprensión mutua.

Aspiraciones extranjeras en la laguna de Marovo. II – conteniendo por los bosques

Pasemos a otro tipo de reunión importante en la Melanesia moderna, esta vez centrando la atención en las controversias con respecto a la conservación – o reducción – de los bosques. En Papua Nueva Guinea y en las Islas Salomón, países que hasta recientemente poseían recursos forestales no explotados, esta línea de conflicto ha dominado la política local y nacional a lo largo del decenio de 1990 (Barlow & Winduo 1997). Desde una perspectiva antropológica, el grado de incertidumbre y la complejidad percibida en esos encuentros entre los llamados “nativos en la naturaleza” (quienes poseen el bosque), los ecologistas “neooccidentales” (que desean salvar el bosque) y las empresas capitalistas orientales de extracción de madera son manifiestos en lo que se refiere a la magnitud de las relaciones de que se trata y al conjunto de los puntos de vista presentados.

Algunos de los agentes en esta moderna esfera del deseo de bosques en las Islas Salomón, las empresas asiáticas de extracción de madera, son bastante previsibles también para la población local en su apetito inmediato por recursos no explotados y en su voluntad abiertamente manifestada de pagar en efectivo por el acceso a esos productos básicos. A las empresas se las trata en consecuencia y se las expulsa o se les autoriza a que talen árboles a cambio de lo que se considera localmente como grandes sumas de dinero (en algunos casos, no obstante, después de que han pagado se les sigue sin dar el permiso para que inicien la explotación forestal, porque la transacción en efectivo ha provocado otro conflicto con respecto a los bosques de propiedad comunal). Para los habitantes actuales de las Islas Salomón, existen otros extranjeros más admirables y exóticos, que son los representantes australianos, estadounidenses y europeos de organizaciones ecologistas como Greenpeace, WWF y diversas nuevas secciones de defensa de la naturaleza de las iglesias cristianas establecidas desde hace tiempo. Este nuevo tipo de occidental que llegaba y decía “no corten los árboles del bosque”, promovía una utilidad vagamente formulada del bosque respetado, como si los “ecoturistas” estadounidenses, australianos y europeos acudieran para pagar a los aldeanos por el privilegio de caminar por él.

Para los habitantes de las Islas Salomón como la población de Marovo, el bosque hidrófilo con su impetuosa frondosidad y fertilidad “objetivamente” observable y su acción social

“subjetivamente” determinada, se opone también a los proyectos humanos. Para mantener un claro como un sistema agroforestal intensivo de cultivo de raíces y tubérculos, hortalizas con follaje y árboles frutales, sus creadores y propietarios tienen que consagrarse a una lucha constante contra las vides rastreras y trepadoras que invaden el bosque desde el monte circundante con sorprendente rapidez. La capacidad de la población para lograr un estado de *mana* (“eficacia”, a menudo espiritualmente respaldada) en un huerto que ocupa un terreno quemado y se desarrolla adecuadamente se opone fundamentalmente a los poderes de crecimiento en los bosques “naturales”. Con todo, aunque el bosque hidrófilo frondoso con su increíble diversidad biológica es un competidor inmediato de la población local por el espacio agrícola, los habitantes no dejan asimismo de señalar lo importante que es administrar la agricultura itinerante en una rotación constante para que el bosque se regenere. En la vida cotidiana práctica, el bosque se debe mantener asimismo por su función como depósito – tema del paisaje – de los cementerios y otros lugares ritualmente importantes que legitiman los derechos sobre la tierra de las generaciones presentes.

Contrariamente a lo que piensan y dicen los ecologistas, en las grandes islas del archipiélago cubiertas por bosques han quedado efectivamente muy pocos bosques hidrófilos (“vírgenes”), incluso antes de la gran expansión de la saca de madera de los años 90 (Bayliss-Smith, Hviding & Whitmore 2003). A lo largo de centenares de años muchas generaciones de agricultores móviles de tala y quema han talado árboles grandes y pequeños y han quemado sus restos para constituir claros ricos en cenizas destinados a huertos provisionales. Mucho antes de que el suelo expuesto vulnerable quede agotado se han trasladado a otro emplazamiento, mientras que los claros abandonados muy pronto se repueblan. Después de 50 años, lo que en otro tiempo fue un claro dedicado al cultivo posee árboles de la misma magnitud y altura (y a menudo las mismas especies) que las cultivadas allí originalmente. Entretanto la población ha plantado árboles particularmente útiles que aportan frutas, medicinas, materiales de construcción y mucho más. De esta forma la mayoría de los bosques hidrófilos de las Islas Salomón han sido transformados por numerosas generaciones en ecosistemas influidos por el hombre de bosques secundarios maduros con una presencia destacada de árboles directamente útiles (véase Hviding & Bayliss-Smith 2000; Hviding 1995). Así es como los aldeanos consideran el bosque y esto sirve de fundamento a su argumento (expresado en respuesta a las peticiones de los ecologistas de que dejen los árboles en pie del bosque en un “estado natural”) de que los árboles se tienen que talar si se quiere que el bosque aporte alguna utilidad a las personas que viven allí.

A otro nivel, para la población de Marovo su bosque no forma parte de la “naturaleza” que defienden en una relación jerárquica de dominio. Como muchas poblaciones similares, no poseen ni siquiera una palabra para designar la “naturaleza” en su idioma (Hviding 1996; Strathern 1980). Dado por sentado, el bosque es en muchos sentidos su oponente, pero hacen también todo lo posible por cuidarlo para que siga siendo útil con respecto a sus propios fines. La larga relación entre la población y el bosque implica que este último, en conjunto, es más como el “paisaje cultural” de la primera, pero esta relación es invisible para muchos observadores no iniciados que sólo ven en el bosque hidrófilo la “naturaleza” y la diversidad biológica. Desde cierto punto de vista, la agricultura itinerante es destructiva; origina un tipo distinto de biodiversidad a un nivel inferior. Desde otro punto de vista, son precisamente los ritmos cíclicos de la agricultura itinerante los que mantienen el bosque y el suelo como un ecosistema y un paisaje cultural en constante transformación y una relación multifacética con la población que vive y trabaja en él.

La complejidad de los proyectos de conservación basados en la comunidad

Si bien la población de Marovo sigue cultivando en sus huertos raíces y tubérculos, hortalizas y árboles frutales y prosigue el desarrollo de sus bosques secundarios altamente transformados y sumamente útiles, las zonas inmensas y sólo ligeramente modificadas de bosques hidrófilos más en el interior de las playas de las aldeas han sido recientemente un terreno en el que se plantean intereses no locales. Mientras los orientales talan estas zonas, los occidentales tratan de protegerlas. Los que no son ni orientales ni occidentales (pero que siguen siendo propietarios de los bosques) participan en los proyectos orientales y occidentales de diversas maneras, alternativamente permitiendo la extracción (en gran parte de un tipo más selectivo y menos destructivo que, por ejemplo, en Indonesia o en el Amazonas) o asociándose con iniciativas encaminadas a realizar proyectos de conservación “basados en la comunidad”,

Es interesante señalar que la respuesta inmediata de una de las primeras aldeas de la laguna de Marovo invitada por el WWF a asociarse a un “programa de conservación basado en la comunidad” (a principios de los años 90) fue una solicitud de que se suministrara a la comunidad unas sierras de cadena, así como combustible, petróleo y piezas de repuesto, para que la población pudiera talar sus propios árboles y producir tablones (para un nuevo edificio que albergaría la iglesia) con mayor eficacia. Se afirmó que con ello se ahorraría a la población un gran volumen de trabajo duro en sus vidas cotidianas y se daría a los hombres más tiempo para que ayudaran a las mujeres. La respuesta del WWF fue que la organización no podía financiar la compra y utilización de cadenas de sierra. Era impensable y entrañaba unas líneas de razonamiento relacionado con la conservación de un carácter impropio, desde una perspectiva ecológica. La aldea invitada contestó declarando, por conducto del secretario del Consejo de Zona de Marovo, que en ese caso, el WWF podía simplemente retirarse de la laguna de Marovo completa, y rápidamente. No tardó mucho tiempo en que los esfuerzos del programa del WWF en Marovo con relación a “la conservación basada en la comunidad en Melanesia” se modificara para dar entrada al uso de cadenas de sierra para determinados fines locales considerados “sostenibles”; de hecho la tala y el procesamiento (por medio de sierras de cadena) de los árboles por los propietarios se transformó en el apoyo principal de un sector “ecológico de la madera” vacilante financiado por una diversidad de organizaciones no gubernamentales, con inclusión de iglesias (Hviding & Bayliss-Smith 2000).

Este proceso se intensificó y en la laguna de Marovo en 1999 hubo un constante juego de tira y afloja en el que el WWF, Greenpeace, el Gobierno de Nueva Zelandia y otros se esforzaban, de manera competitiva y en formas heterogéneas, por obtener la futura protección de la laguna y las tierras circundantes como un “tesoro natural”, de preferencia (como se insistió en particular en la participación de Nueva Zelandia) incorporando la laguna de Marovo a la lista de Sitios del Patrimonio Mundial de la UNESCO (véase Hviding & Bayliss-Smith 2000: capítulo 12). Simultáneamente se esforzaron también por mantener buenas relaciones con la población local que de hecho son los propietarios del sitio del patrimonio mundial potencial. Mas en las aldeas, a menudo se alegó que estas organizaciones, aunque tenían autorización del Gobierno de las Islas Salomón para actuar, estaban prosiguiendo sus propios proyectos y metas, no necesariamente compatibles con las prioridades y percepciones locales. Perspicaces políticos de Marovo me comentaron irónicamente que los ecologistas (que tienen que coexistir, por precariamente que sea, con las empresas de extracción de madera) dependen de los tratos adecuados con los aldeanos. Sólo entonces, conjeturaron por remisión al buen funcionamiento de los proyectos asentados localmente, las ONG (e incluso los trabajos financiados directamente por los gobiernos que llevaban a cabo los

neozelandeses) obtendrán fondos de un año para el otro y podrán seguir prosperando consultores extranjeros en conservación bien remunerados. Los aldeanos por su parte han tendido a aceptar la presencia de organizaciones ecologistas que suministran motores fuera borda (e incluso una sierra de cadena o dos), financian pabellones que son propiedad de la aldea para los ecoturistas, etc.

Estos proyectos de colaboración entre los ecologistas occidentales (que dependen para su existencia orgánica del acceso a paisajes tropicales que se considera están necesitados de conservación) y los aldeanos de las Islas Salomón (que poseen y utilizan esos paisajes como una condición para mantener la vida local) entrañan una comprensión compartida sólo acerca del número más reducido posible de criterios y procedimientos, en un contexto en el que los programas locales y mundiales relativos a los bosques hidrófilos pueden considerarse básicamente incompatibles. Desde cierta perspectiva, las actividades como los talleres de conservación organizados por ONG y los programas conexos de planes de ordenación de los recursos y ecoturismo están relacionados con unos preceptos morales que incluyen asimismo la toma de conciencia occidental de los “otros” no occidentales, y en algunos sentidos abarcan igualmente una valoración como un objeto mundial de valor de los conocimientos de los Otros así como de su entorno natural. Desde una perspectiva más local, en Melanesia participan otros elementos interesantes de reciprocidad: al ser autorizadas a “utilizar” las aldeas, las ONG pueden proteger su existencia, a cambio de un abastecimiento de bienes materiales muy solicitados a las aldeas. Los “proyectos comunitarios” administrados por ONG contemporáneas corresponden a un cuadro más general de los cultos de “carga” de Melanesia, en el sentido de que la apropiación de uno, o preferiblemente de varios, proyectos (o *porojek* como se designan en los idiomas locales y en el idioma franco de las Islas Salomón) es una meta de alta prioridad para el jefe de la aldea moderna. Los jefes con ambiciones de poder pueden esforzarse por lograr un *porojek* para su propio pueblo autorizando a una ONG a alistar a la aldea como una de sus “comunidades” de colaboración en el desarrollo sostenible. Obtener un *porojek* y mantenerlo en la aldea da un cauce abierto para realizar los deseos locales por medio de la corriente de dinero, bienes y servicios.

De forma que el dinero fluye a los proyectos y a las aldeas, en las que los talleres de conservación para la promoción de los principios morales mundiales pertinentes han pasado a ser acontecimientos comunes en las “comunidades” autoelegidas. Estos complicados embrollos en los rincones remotos del mundo no son excepcionales de Melanesia, como lo demostró, por ejemplo, *The Phantom Gringo Boat* de Stephanie Kane, al informar desde el bosque Darién de Panamá, un lugar apartado donde las vidas y conceptualizaciones de los indios Emberá incluyen a los shamanes, comandos, Manuel Noriega, los contrabandistas de cocaína, los protectores del bosque hidrófilo y muchos otros (Kane 1994) y por Anna Tsing *In the Realm of the Diamond Queen*, desde las montañas remotas de Borneo donde la saca de madera, las patrullas militares, los contraceptivos modernos, las acusaciones mutuas de caza de cabezas y un diverso conjunto de otros fenómenos llevan una coexistencia desordenada (Tsing 1993).

Sobre el terreno, en lugares como Marovo, puede observarse una y otra vez cómo la población local se niega a constituir una pura alternativa ecológicamente noble hacia la que se puedan orientar los deseos occidentales, ya sea entre los ecoturistas en busca de autenticidad o de organizaciones no gubernamentales que luchan por la diversidad biológica. Cuando los ecologistas y los ecoturistas se llegan a dar cuenta de lo que representan estas poblaciones tribales concretas, les parece que lo que perdura es la codicia, el utilitarismo y otras características decepcionantes similares. Con todo, existe una larga línea de continuidad

en estos desacuerdos actuales. Siguiendo la tendencia de muchos melanesios a través de la historia colonial, el pueblo de Marovo se niega a ser controlado: un jefe que se ha ganado la reputación de ser un defensor fiable de Greenpeace puede de repente vender los derechos a talar madera en los bosques ancestrales de su grupo familiar a una empresa voraz de Malasia. Al hacerlo, sigue estrategias locales bien entendidas de mantener y ejercer la autonomía con respecto a las condiciones de la calidad deseada de la vida aldeana contemporánea. Dicho llanamente, el paraíso no es el paraíso después de todo, los habitantes no son nobles salvajes espirituales sino empresarios astutos y civilizados, y la autenticidad tribal y la biodiversidad natural después de todo no se pueden salvar, ni del capitalismo mundial ni de la codicia de la población local. Por lo menos, así puede parecer a juzgar por los apuros de los ecologistas occidentales en la Melanesia actual, región cuyos habitantes raras veces han tenido problemas para establecer relaciones con nuevas personas y nuevos proyectos.

Como lo demuestran estas fugaces percepciones de la historia local reciente en el sur del Pacífico, los adalides de la conservación internacional de la diversidad biológica no son necesariamente los agentes cuyos mensajes tienen la mayor resonancia entre los aldeanos que siguen controlando los recursos que constituyen la diversidad biológica. Si la explotación de los recursos de los bosques hidrófilos tropicales y los arrecifes de coral – en situaciones como la de Melanesia donde están en poder de las propias poblaciones indígenas – se tiene que encauzar hacia niveles sostenibles más que de extracción en gran escala por parte de empresas transnacionales, es trascendental que los propietarios de los recursos tengan a su disposición formas alternativas de obtener ingresos y de promover la infraestructura local. Con este fin, hacen falta nuevos criterios para los que aspiran a colaborar con los propietarios de los recursos locales, basándose menos en generalizaciones y modelos importados sobre cómo se supone que son las cosas. Las necesidades mundiales (es decir, los principios morales idealistas y la ciencia natural de las organizaciones no gubernamentales) tienen que valorar y asimilar lo local (es decir, las preocupaciones motivadas por los estilos de vida y los conocimientos indígenas de los aldeanos), más que al contrario (Hviding 2003). Esto entrañaría igualmente, en consecuencia, un reconocimiento más firme por parte de las organizaciones no gubernamentales del elevado nivel de la creación de competencia a nivel local que es el resultado de encuentros y compromisos ilimitados con una multitud acelerada de deseos y programas extranjeros.

Los “proyectos deseados” ejemplificados por la reciente evolución en la laguna de Marovo de las Islas Salomón representa este nivel de preparación y competencia de los aldeanos que dependen de los entornos que constituyen la diversidad biológica defendida por las ONG. En lugares como las Islas Salomón, en los que grupos basados en el parentesco poseen y controlan las tierras y los arrecifes con una base en el título ancestral traspasado a lo largo de generaciones, estos grupos son organizaciones indígenas por su propio derecho y pueden proporcionar una base bastante excepcional para crear unos esfuerzos colaborativos que conserven y promuevan tanto la diversidad biológica de la naturaleza como la situación de la población local en lo que respecta a las vidas que desean llevar. Los acontecimientos recientes en los que los habitantes de las Islas Salomón participaron en los marcos orgánicos de los grupos indígenas de propietarios de tierras, han obtenido puestos de liderazgo en varias ONG ecologistas que actúan en el país, esperaron su oportunidad para el futuro y se prepararon para una convergencia más significativa de los intereses locales y mundiales en los esfuerzos por lograr que la conservación de la diversidad biológica sea compatible con las aspiraciones locales a una vida mejor.

Traducido del inglés

Referencias

- BARLOW, K. y WINDUO, S. (comps.) 1997. *Logging the Western Pacific: Perspectives from Papua New Guinea, Solomon Islands and Vanuatu*. Número especial de *The Contemporary Pacific* 9(1).
- BAYLISS-SMITH, T., HVIDING, E. y WHITMORE, T. C. 2003. "Rainforest composition and histories of human disturbance in Solomon Islands." *Ambio* (en prensa).
- CHEYNE, A. 1971. *The Trading Voyages of Andrew Cheyne, 1841-1844*. Editado por Dorothy Shineberg. Canberra: Australian National University Press.
- FILER, C. 1997. "The Melanesian way of menacing the mining industry", en Burt, B. y Clerk, C. (comps.), *Environment and Development in the Pacific Islands*. Waigani: University of Papua New Guinea Press / Canberra: Universidad Nacional Australiana, Centro Nacional de Estudios sobre el Desarrollo (Pacific Policy Paper 25): 91-122.
- FIRTH, S. 2000. "The Pacific Islands and the globalization agenda." *The Contemporary Pacific* 12: 178-192.
- FOSTER, R. J. (comp.) 1997. *Nation Making: Emergent Identities in Postcolonial Melanesia*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- HONAN, M. y HARCOTBE, D. 1997. *Solomon Islands*. Tercera edición. Hawthorne, Vic.: Lonely Planet Publications.
- HVIDING, E. 1993. "Indigenous essentialism? 'Simplifying' customary land ownership in New Georgia, Solomon Islands". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 149: 802-824.
- HVIDING, E. 1995. *Of Reef and Rainforest: A Dictionary of Environment and Resources in Marovo Lagoon*. Bergen: Centro de Estudios sobre el Desarrollo, Universidad de Bergen, en colaboración con Western Province Division of Culture.
- HVIDING, E. 1996. *Guardians of Marovo Lagoon: Practice, Place, and Politics in Maritime Melanesia*. Pacific Islands Monograph Series, 14. Honolulu: University of Hawaii Press.
- HVIDING, E. 1998. "Western movements in non-Western worlds: towards an anthropology of uncertain encounters." *Suomen Antropologi* (Revista de la Sociedad Antropológica Finlandesa) 23(3): 30-51.
- HVIDING, E. 2003. "Between knowledges: Pacific Studies and academic disciplines." *The Contemporary Pacific* 15: 43-73.
- HVIDING, E. y BAYLISS-SMITH, T. 2000. *Islands of Rainforest: Agroforestry, Logging and Eco-Tourism in Solomon Islands*. Aldershot: Ashgate.
- KNAUFT, B. 1998. *From Primitive to Postcolonial in Melanesia and Anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

KANE, S. 1994. *The Phantom Gringo Boat: Shamanic Discourse and Development in Panama*. Washington: Smithsonian Institution Press.

LINDSTROM, L. 1993. *Cargo Cult: Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*. Honolulu: University of Hawaii Press.

MALINOWSKI, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

SMITH, B. 1985. *European Vision and the South Pacific*. Second edition. New Haven y Londres: Yale University Press.

+SPRIGGS, M. 1997. *The Island Melanesians*. Oxford: Blackwell.

STRATHERN, M. 1980. "No nature, no culture: the Hagen case", en MacCormack, C. y Strathern, M. (comps.) *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press: 174-222

THOMAS, N. 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

TSING, A. L. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton: Princeton University Press.

WHITE, G. M. y LINDSTROM, L. (comps.) 1993. *Custom Today*. Número especial de *Anthropological Forum* 6(4).

WORSLEY, P. 1957. *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*. Londres: MacGibbon y Kee.

¿Arponear ballenas o increpar a quienes la cazan?

Peter Bridgewater

Nota biográfica

Peter Bridgewater es actualmente Secretario General de la Convención sobre los Humedales de Importancia Internacional (Ramsar, Irán, 1971), tras haber sido Secretario del Programa sobre el Hombre y la Biosfera de la UNESCO. Miembro de la Comisión de Parques y Fauna y Flora Silvestres del Territorio Septentrional de Australia entre 1996 y 1999, representó de 1990 a 1997 a Australia en la Comisión Ballenera Internacional, que presidió entre 1995 y 1997. Asimismo, fue miembro de la Comisión Mundial Independiente sobre los Océanos (1995-1998).

Email: peb@hq.iucn.org

Entre los muchos instrumentos jurídicos que se ocupan de distintas maneras de la caza de ballenas, el más importante es la Convención internacional para la reglamentación de la caza de la ballena de 1946, cuyo órgano rector es la Comisión Ballenera Internacional (CBI). Con respecto a los temas examinados en este número, la CBI es un ejemplo notable del carácter cada vez más complejo y poco preciso de las actitudes contemporáneas hacia el medio ambiente y la reglamentación de las actividades que tienen repercusiones en él (Bridgewater, 1995). Si bien hay en muchos países un amplísimo apoyo a algún tipo de prohibición de la caza de ballenas, y aunque este sentimiento parece condecir con la moratoria indefinida que actualmente supervisa la CBI, existen en realidad, bajo la superficie, numerosas tensiones, discrepancias y lagunas. La mencionada Convención no concuerda del todo con las formas actuales de las preocupaciones y los conocimientos ecológicos y mantiene ahora una relación problemática con los diversos contextos culturales en los que se inscribe la caza de ballenas como tradición que se ha de preservar, aberración que se debe proscribir o problema ambiental que requiere solución. Dentro de este cuadro complejo, y de conformidad con el tema general de este número, la propia función de las organizaciones no gubernamentales es polifacética. En particular, existen opiniones muy diferentes sobre la prioridad relativa de la protección de las ballenas y la respuesta a las reivindicaciones formuladas en términos culturales de los pueblos indígenas. Por consiguiente, como sucede con otras cuestiones, no se puede pensar en la caza de ballenas como en una confrontación entre una comunidad internacional compuesta de Estados a los que preocupa esencialmente su soberanía y una sociedad civil internacional movida por intereses mundiales. La dinámica es mucho más complicada. Me propongo defender la opinión de que, aunque se necesiten regímenes jurídicos aplicables a la caza de ballenas para garantizar su conservación y ordenación adecuadas, también habría que sistematizar las formas culturales que determinan las opiniones del mundo sobre las ballenas y su relación con las personas. Con este artículo no se pretende resolver los problemas de las ballenas y la CBI, sino más bien utilizarlos como ejemplo de los problemas que se plantean en general entre el ser humano y la fauna silvestre.

La Comisión Ballenera Internacional fue creada en virtud de la Convención Internacional para la Reglamentación de la Caza de la Ballena de 1946, cuyo objeto era lograr que no se repitiera la captura excesiva de grandes ballenas que se había producido en el decenio de 1930 al reanudarse la caza comercial de ballenas después de la Segunda Guerra Mundial. La Convención tenía, pues, dos metas: *la conservación adecuada de las poblaciones de*

ballenas, a fin de posibilitar *el desarrollo ordenado de la industria ballenera*. Huelga decir que la aparición ulterior de preocupaciones éticas y de pruebas manifiestas de niveles insostenibles de capturas transformaron la relación entre estas metas y modificaron considerablemente la orientación del marco reglamentario. A partir de los años 1960, al quedar protegidas determinadas especies de ballenas, se aplicaron prohibiciones nacionales en algunos Estados en que había una industria ballenera y se crearon santuarios en los océanos Austral e Índico, lo cual hizo evolucionar el equilibrio del cálculo utilitario. Paralelamente, el propio cálculo fue puesto en entredicho por el argumento de que no existía ningún método humanitario para matar ballenas y (un argumento más radical) de que las ballenas eran intrínsecamente especiales y por consiguiente no se prestaban a un uso consuntivo por los seres humanos. Desde la instauración de la moratoria sobre la caza de ballenas por la CBI en 1982, las poblaciones de numerosas especies han demostrado ser capaces de recuperarse, aunque sigue habiendo muy pocas ballenas azules. Bryden (1993) explica, empero, que la situación es mucho más compleja desde el punto de vista ecológico que lo que se había pensado anteriormente.

Sin embargo, el marco reglamentario propiamente dicho no ha evolucionado en lo esencial, pese a que los objetivos a los que debe responder se han tornado más complejos. La CBI fue modificando gradualmente sus prioridades para centrarse exclusivamente en la conservación de las poblaciones de ballenas, y sus reuniones más recientes podrían indicar, de hecho, que se va camino de desembocar en un punto muerto.

Durante los once años transcurridos desde la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (CNUMAD, Río de Janeiro, 1992), se han realizado avances considerables en la gestión de la diversidad biológica de nuestro planeta. Ahora bien, mientras que los problemas ambientales se han mundializado, las posibles soluciones para la ordenación han cobrado un carácter más local. Las convenciones mundiales, desde el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CBD), pasando por la Convención de las Naciones Unidas de Lucha contra la Desertificación (UNCD), y la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES), hasta la Convención Internacional para la Reglamentación de la Caza de la Ballena, entre otras, han tendido a crear un enfoque basado en el “mínimo denominador común” de la gestión de los recursos, que a menudo hace caso omiso -o incluso milita en su contra- de aspectos de la diversidad cultural, comprendidos el respeto y la comprensión adecuados de los problemas a que se enfrentan los pueblos tradicionales o indígenas. La Comisión sobre el Desarrollo Sostenible y sus prioridades también contribuyen a este efecto moderadamente mundializador. Lynge (1993) ha señalado los estrechos vínculos entre el aprovechamiento sostenible de la fauna y la flora silvestres, los derechos de los pueblos indígenas y la cuestión de los recursos genéticos.

Ahora bien, la tensión entre los problemas mundiales y las soluciones locales no consiste simplemente en una inadecuación de las políticas, ni en un obstáculo que se ha de superar. De muchos modos, es inherente al tema de la diversidad biológica mundial propiamente dicha. Los sistemas vivos, independientemente de su grado de organización, sencillamente no son lineales y las tareas que plantean la gestión, el uso, el aprovechamiento compartido y la conservación de la diversidad biológica son los siguientes:

- contener las crisis;
- controlar las posibilidades de conflicto;
- evitar los métodos y soluciones aparentemente sencillos y lineales, recurriendo a una creatividad más integradora.

Uno de los problemas más importantes en todo debate sobre la ordenación y conservación de los ecosistemas estriba en tener conciencia de la escala y de la existencia de más de una escala. En términos puramente humanos esto corresponde, cualquiera que sea la escala, a la confrontación entre las preocupaciones del individuo y por él y las del grupo y referentes a éste, o, una vez más, a equilibrar los intereses personales con otros más amplios. Además, los mismos problemas se plantean en las distintas escalas, puesto que rara vez los grupos humanos interesados se deben definir a un nivel determinado simplemente “en función de la naturaleza del problema”. La caza de ballenas es un ejemplo de los problemas que ponen en juego escalas que van de lo más local a lo totalmente mundial, y no es casual que la consideración de los intereses de los pueblos indígenas plantee el interrogante de “¿la diversidad para quién?”. Asimismo, desde el punto de vista de la conservación, las preocupaciones se pueden expresar con respecto a una secuencia que va desde las poblaciones de especies hasta los paisajes terrestres. El último análisis, existen preocupaciones legítimas y auténticas en todas las escalas. El conflicto surge cuando se establecen las prioridades y se asignan los recursos. Par la mayoría de los problemas se pueden fijar escalas de modo selectivo y variado, en función de los valores y creencias asociados a ellos. Sin duda alguna el enfoque por ecosistemas, aprobado por el Convenio sobre la Diversidad Biológica, guarda claramente relación con las escalas.

Cuando se toman en cuenta todas estas dimensiones, se pone de manifiesto la complejidad del tema de la diversidad. Existen tres elementos básicos e interactivos de la diversidad: -el cultural, el biológico y el lugar- cuya importancia no debemos minimizar, ni tampoco permitir que prevalezca uno de ellos. La identidad humana dimana de las interpretaciones intelectuales de las interacciones de esos elementos, y en eso es en donde la mundialización tiene sus mayores repercusiones. En los valores imperantes derivados de las creencias actuales de la sociedad puede influir y configurarlos a lo largo del tiempo información científicamente recopilada, pero en todo momento esos valores y creencias son más importantes para la conformación de la política pública que los resultados de las investigaciones científicas más recientes.

A este respecto es importante recalcar que la capacidad destructora del ser humano es un componente intrínseco del ecosistema, y no algo exterior a éste o separable de él. La diversidad de las especies con las que interactuamos de modo más o menos íntimo es enorme y la frecuencia de los contactos varía desde la simbiosis, con aquellas que son prácticamente residentes permanentes en o con nosotros, hasta ser muy inusual con respecto a las especies con las que raras veces topamos. No hay duda de que la percepción de los seres humanos como una especie biológica sujeta a los grandes principios ecológicos aplicables a otras especies suscita oposición, y hay quienes ven a los seres humanos como externos al mundo natural o distintos de él. Sin embargo, dependemos de otras especies (carnívora y herbívoramente) para alimentarnos y obtener otros recursos. Al igual que otras especies, alteramos el lugar en que vivimos y somos perfectamente capaces de volverlo inhabitable. Asimismo, disputamos recursos a otras especies, por ejemplo en los océanos. De hecho, un argumento en favor de la caza de ciertas especies de ballenas (por ejemplo las ballenas minke) es que se disputan los peces con los pescadores. Como señala Stevenson (1997), basándose en un informe del Departamento Canadiense de Pesca y Océanos, “cuando los seres humanos se perciben como parte integrante de los ecosistemas naturales, la utilización de éstos es y puede ser una excelente estrategia de conservación. Por ejemplo, los inuit y los científicos han reconocido que las poblaciones de ballenas cazadas de modo sostenible tienen

menos enfermedades y más alimentos y se reproducen más rápidamente que las que son objeto de una caza no sostenible”.

En la mayoría de los países, existen poderosos grupos de presión que propugnan políticas relativas a la fauna y la flora silvestres, ya sea referentes a su conservación u ordenación, o respecto de las actividades cinegéticas. Paradójicamente, otros grupos de presión, constituidos por organizaciones no gubernamentales y asimismo influyentes, luchan para que determinados países tomen medidas contra las políticas de otros países en este ámbito a través de instrumentos internacionales como la CITES o la Convención Internacional para la Reglamentación de la Caza de la Ballena. No estoy intentando decir qué está bien o mal, ni quién tiene razón y quién no; simplemente quiero destacar el enfoque esquizofrénico que aplicamos a la ordenación de la fauna y la flora silvestres en los planos local, nacional y mundial. Si entendemos que muchos de nuestros paisajes, terrestres y marinos, son actualmente inestables, con poblaciones que han perdido su equilibrio natural, resulta obvio que la ordenación en poblaciones silvestres es indispensable, pese a las connotaciones negativas que este término posee desde determinadas perspectivas ambientales.

Habida cuenta de los actuales debates sobre la política internacional de caza de ballenas y de las diversas y complejas tensiones que este tema suscita, es imprescindible abordar la cuestión de la ordenación, entendida en su sentido amplio. Como consecuencia de la recuperación de algunas poblaciones de ballenas, el problema de la extinción, aunque sigue preocupando, ha cedido su lugar preeminente ante cuestiones como la “humanización” de la caza de estos cetáceos, que ha cobrado fuerza ante la escasez de la demanda de productos derivados de esta especie animal. Sorprende, no obstante, que todas estas tomas de posición se enmarquen en el contexto de los supermercados y cafeterías occidentales, y no tengan en cuenta las opiniones de las comunidades balleneras. Este extremo pone aún más de manifiesto la tensión, constante y en cierta forma en aumento, entre los objetivos iniciales de la mencionada Convención: la conservación de las ballenas y el desarrollo ordenado de la industria ballenera.

Más recientemente, la situación se ha complicado, incluso desde la más estrecha perspectiva utilitaria, por la aparición en comunidades de todo el mundo de otras formas de disfrutar de los cetáceos que no sea su consumo. Las excursiones para avistamiento de ballenas y delfines se han convertido en una importante actividad de comunidades que, en algunos casos, pueden tener pocas alternativas económicas. Es el caso, por ejemplo, de una comunidad maorí que habita la isla South de Nueva Zelandia, que organiza visitas para observar ballenas. Estas cuestiones, inevitablemente, crean tensiones entre los enfoques antropocéntricos y antiantropocéntricos de la conservación.

Quizá la Convención Internacional para la Reglamentación de la Caza de la Ballena sea el instrumento que más elocuentemente muestre las contradicciones y los enigmas ante los que nos encontramos. Como dijo Ray Gambell, ex secretario de la CBI, en 1997, extendiéndose sobre opiniones expresadas en un documento anterior (Gambell, 1995): “Las tensiones entre los objetivos de la conservación de las ballenas y el desarrollo ordenado de la industria ballenera persisten hoy día. Algunos gobiernos, como los de Islandia, el Japón y Noruega, abogan por la reanudación de la caza comercial de estos mamíferos marinos, por considerar que favorece el desarrollo sostenible de la población ballenera, una vez convenidos los aspectos científicos de un procedimiento de ordenación revisado. Otros, como los de Alemania, Australia, los Estados Unidos, Francia, los Países Bajos y el Reino Unido, adoptando una posición más proteccionista, se muestran renuentes a tomar medidas que

puedan conducir una vez más a la caza abusiva de ballenas ocurrida en el pasado”. (Gambell, 1997).

Sin embargo, la CBI, en tanto que órgano rector de la Convención, mantiene su posición sobre la caza de ballenas por los aborígenes con fines de subsistencia, que está sujeta a un procedimiento especial de ordenación en el que no sólo se tiene en cuenta la situación de las poblaciones balleneras, sino también las que se consideran necesidades culturales y de subsistencia de los pueblos aborígenes. Estas actividades, minuciosamente reglamentadas y, al parecer, irreprochables, se practican en la Federación de Rusia, los Estados Unidos (Alaska y la costa del Pacífico noroccidental), Groenlandia y San Vicente y las Granadinas (isla de Bequia).

Ahora bien, se plantea un problema: la confusión entre los objetivos originales de la Convención y su interpretación moderna. Hoy en día, numerosas partes consideran mucho más la Convención como un instrumento de conservación conforme a la ética imperante en todo el mundo respecto de las cuestiones relativas al medio ambiente. Las restricciones que impone la aplicación de este enfoque no son, sin embargo, reconocidas universalmente o aceptadas por algunas de las comunidades más interesadas en la cuestión.

Asimismo, las consecuencias de una hipotética relajación de la moratoria establecida por la CBI no parecen ser muy diferentes de las que tienen las actividades aborígenes, para las que, independientemente de su importancia cultural y económica, se utilizan técnicas de caza similares. Los argumentos se cruzan, centrándose en la finalidad comercial de las actividades japonesas y noruegas y en la supuesta inexistencia de este carácter mercantil de las comunidades aborígenes. De hecho, esos dos países solicitan regularmente la reanudación del examen de algunos de los aspectos de la caza de ballenas, negando contundentemente ante la Comisión que se justifique la prohibición de la caza de ballenas a pequeña escala a las comunidades de sus zonas costeras, por cuando no parece que dichas actividades difieran gran cosa de las practicadas por los aborígenes de otros países. El debate sobre esta cuestión –sobre la que se está estableciendo una clara “línea de demarcación” mediante un instrumento mundial, cuando en realidad no existe tal delimitación– es un ritual anual. En mayo de 2002, en particular, tras una iniciativa de impugnación promovida por el Japón contra el “doble rasero” que se aplica a la caza de ballenas, la CBI rechazó sendas solicitudes de los Estados Unidos y Rusia para renovar los cupos que permiten a sus poblaciones indígenas llevar a cabo esta actividad. Pese a que finalmente se llegó a una solución, en la reunión celebrada por la Comisión en 2003 se aprobaron nuevas resoluciones en las que sólo se destacaban las necesidades de conservación, desatendiendo o pasando por alto otras cuestiones. En el trasfondo de la reglamentación internacional de la caza de ballenas subyace, pues, un choque de culturas entre las comunidades cazadoras respecto a la explotación responsable de estos recursos, en el que actualmente cobra preponderancia la ortodoxia mundial sobre los imperativos culturales. En el momento en que escribo este artículo (septiembre de 2003), se ha difundido la noticia de que Islandia ha enviado algunos buques para cazar ballenas minke en el Atlántico central, zona donde la especie no corre peligro de extinción.

Sin embargo, lo que quizá sea mucho más importante es que cada vez se comprende mejor que las ballenas no deben considerarse al margen del entorno marino en el que habitan y que se conocen mejor los cambios perjudiciales que se producen en él, poniendo en peligro las poblaciones de ballenas y la mayor parte del resto de la diversidad biológica marina. Estas incertidumbres ambientales, sumadas a las que rodean la evaluación, la ordenación y la

regulación de las poblaciones de ballenas, sólo han servido para reforzar la posición de los pueblos y países que se oponen a la reanudación de la caza de ballenas con fines comerciales. Expresión de esta inquietud es la enunciación de la necesidad de crear un amplio santuario de ballenas donde esté prohibida su caza. En efecto, las zonas protegidas de este tipo forman claramente parte de un enfoque por ecosistemas.

Hace unos años, el Gobierno australiano publicó un informe titulado *The Universal Metaphor* (La metáfora universal) (Grupo de trabajo nacional sobre la caza de ballenas, 1997) en el que se argumentaba a favor de la total prohibición de la caza de ballenas en todas sus formas y, como medio práctico para lograr el objetivo, se proponía la ampliación de los santuarios existentes a todas las aguas internacionales. Esta medida, que probablemente sea innecesaria desde un punto puramente ecologista, se fundamenta en última instancia en la opinión de que las ballenas son intrínsecamente especiales y, por lo tanto, *cada una de ellas* merece un santuario *individual*. Esta reivindicación sobrepasa considerablemente las exigencias derivadas de los principios de conservación o de precaución, que se refieren a *especies* de ballenas. Lo que no se tiene en cuenta en este análisis de las ballenas como “metáfora” es que ellas y los seres humanos comparten un planeta y que sus relaciones han sido siempre complejas y difíciles, y no cabe duda de que particularmente perjudiciales para las ballenas, que han sufrido cruelmente en los 100 últimos años, pero no de continuo o de forma generalizada en todo el mundo. Las ballenas y las personas pueden seguir cohabitando en el planeta, pero es preciso expresar mejor las complejas relaciones existentes, especialmente en las sociedades indígenas. Como se dijo anteriormente, en muchos de los actuales debates nacionales o internacionales sobre cuestiones ambientales, no se suele tratar o considerar a los seres humanos como parte de la biosfera y, menos aún, de la diversidad biológica. La conservación de la diversidad biológica hunde sus raíces en una serie de valores enmarcados en un conjunto más amplio de valores culturales que determinan la manera en que nos relacionamos con la naturaleza. En términos generales, estos valores siguen siendo incómodamente ambivalentes respecto de la condición de los humanos con respecto a la naturaleza.

Las distintas disciplinas científicas que integran la conservación son vulnerables a lo que los individuos, incluidos los científicos y economistas, consideran que es la crisis del momento, haciendo caso omiso de la necesidad de concentrarse en el largo plazo. A veces se destinan recursos de todo tipo a hacer frente a una determinada amenaza, sin valorar razonablemente su importancia o complejidad *respecto de* otras necesidades y, de hecho, la ampliación de las distintas consideraciones que tienen cabida en la perspectiva ambiental, que refleja entre otras cosas los diversos agentes e intereses representados, puede finalmente hacernos perder de vista la urgencia de la sencilla, aunque en algunos aspectos anticuada, perspectiva conservacionista. Ahora bien, al final, hablar del derecho a cazar ballenas, cuando los océanos albergan poblaciones de mamíferos marinos que han perdido en grado diverso su equilibrio anterior y están reaccionando de formas desconocidas e imprevisibles, es *Neronismo*: tocando la lira mientras arde Roma.

[Traducido del inglés](#)

Referencias

- BRIDGEWATER, P.B. 1995. «The International Whaling Comisión (IWC): anachronism or future perfect?», en Herr, R. (Comp.), *Antarctica Offshore: a Cacophony of Regimes?*. Hobart: Institute of Antarctic and Southern Ocean Studies, 37-41.
- BRYDEN, M. M. 1993. “Marine mammals and conservation in the Antarctic marine system”, *Australian Zoologist* 29, 63-76.

- GAMBELL, R. 1995. "Management of whaling in coastal communities", en Blix, A.S., Walløe, L. y Ultang, Ø (Comps.), *Whales, Seals, Fish and Man*. Amsterdam: Elsevier: 699-708.
- GAMBELL, R. 1997. "The International Whaling Commission Today", en Pétursdóttir, G. (Comp.), *Whaling in the North Atlantic*. Reykjavík: Fisheries Research Institute, University of Iceland Press: 47-65.
- LYNGE, A. 1993. *The Story of the Inuit Circumpolar Conference*. Nuuk, Groenlandia: ICC.
- Grupo de trabajo nacional sobre la caza de ballenas, 1997. *A Universal Metaphor: Australia's Opposition to Comercial Whaling*. Informe público. Canberra: Comonwealth de Australia.
- STEVENSON, M.G. 1997. "Introduction", en Stevenson, M.G. Madsen, A. y Maloney, E. (Comps.), *The Anthropology of Community-Based Whaling in Greenland*. Studies in Whaling, 4. Universidad de Alberta/Canadian Circumpolar Institute, 3-15.

Malocas y Barracones: Tradición, Biodiversidad y Participación en la Amazonia Colombiana

Margarita Serje

Nota biográfica

Margarita Serje dirige el grupo de investigación sobre Sociedad y Naturaleza en el Instituto de Estudios Ambientales (IDEAM) en Colombia. Se ha dedicado al estudio de la relación que la Nación establece con los territorios y poblaciones caracterizados históricamente como “regiones salvajes” y como “zonas de frontera”, a partir de una intensiva experiencia de campo centrada en el análisis y manejo de conflictos entre el Estado y las comunidades en las “zonas rojas” y marginales en Colombia.

Email: m.serje@libertysurf.fr

La Fundación Gaia Amazonas pertenece a ese tipo de ONGs que construye su discurso y su *raison d'être* a partir de las deficiencias del Estado en Colombia. Busca convertirse en una alternativa frente a sus carencias: baja cobertura, niveles precarios en la calidad de la ejecución y sobre todo, la clara parcialidad de su mirada, muchas veces al servicio de los intereses de los políticos locales, casi todos ellos de cultura “blanca” interesados en la explotación comercial de la selva; todo lo cual se traduce en la proverbial exclusión y explotación política y económica del indígena.

El trabajo que adelanta de GAIA no representa sin embargo un caso particular, se puede considerar como representativo de los esfuerzos por parte de muchos sectores por profundizar el proceso de *empowerment* de estos grupos: el “facultar a las comunidades indígenas para que decidan sobre su propio desarrollo”. GAIA como muchas ONG que canalizan recursos de agencias internacionales y del mismo Estado, es una organización que reúne un grupo de personas que trabajan con la convicción de que su aporte y su trabajo hacen una diferencia para mejorar las condiciones de vida y la situación de los indígenas de la Amazonia en el contexto de la Nación; así como también para contribuir en la preservación de la biodiversidad que caracteriza esa región.

La aproximación crítica que me propongo realizar surge de una reflexión posterior a un ejercicio institucional de evaluación de uno de los proyectos que adelanta GAIA. Al escoger este caso como ejemplo lo que pretendo es mostrarlo como representativo de una línea de acción generalizada en el ámbito de las ONG así como de muchos programas y proyectos del Estado. La lectura que hago del tipo de trabajo que GAIA adelanta está lejos de querer emitir un juicio de valor sobre ella en particular, pues la hago necesariamente desde lo que ha sido mi propia experiencia como funcionaria del Estado, de ONGs y de organizaciones multilaterales en varios programas con comunidades indígenas y campesinas. Necesariamente he tomado el trabajo de GAIA como un espejo en el que veo reflejadas las hipótesis, los supuestos y los modos de hacer ya institucionalizados en muchos ámbitos. Lo que pretendo es poner en evidencia una dimensión social, política y simbólica que se ve opacada por los discursos que se exponen como el primer plano de esta acción. En este trabajo me limitaré por ello a un análisis de los discursos y las prácticas de GAIA en el marco de un proyecto específico, a partir de la forma en que desarrolla su asesoría a la organización

política y en que introduce conceptos de tipo organizativo, dejando de lado aspectos de indudable importancia como el análisis de las dinámicas que se dan como respuesta a estos procesos por parte de la sociedad indígena del Mirití-Paraná.

El proyecto: supuestos e hipótesis

A partir de la Constitución suscrita en 1991, la nación Colombiana ha reconocido las autoridades indígenas como parte del Estado y delega directamente en ellas funciones públicas como la gestión territorial y la prestación de los servicios básicos como la salud y la educación. Para ello, transfiere recursos específicamente dirigidos a los *resguardos*¹ indígenas, en cabeza de las administraciones municipales. Así, la autoridad indígena debe concertar con la alcaldía la distribución y las formas de ejecución de esos recursos. En este marco, los proyectos que gestiona GAIA, con recursos principalmente de la Unión Europea, tienen como objetivo *acompañar* a los indígenas en su nuevo rol como agentes del Estado moderno. La primera hipótesis que guía estos proyectos es que es posible articular los imperativos de la administración del Estado moderno con las “formas propias” y con “la tradición” de los grupos indígenas de la Amazonía que se caracterizan por tener modos de vida y sistemas de pensamiento particulares.

Uno de los proyectos que adelanta la fundación GAIA, actualmente se desarrolla en el río Mirití-Paraná, un afluente del Caquetá o Yapurá, en territorio de los *Yukuna*. El grupo que se conoce de manera global como *Yukuna* se refiere a la sociedad indígena asentada en el río Mirití-Paraná, constituida por cuatro grupos exogámicos que hablan cada uno su propia lengua: los *Yukuna* propiamente dichos que hablan una lengua *arawak* y los *Matapí*, los *Tanimuka* y los *Letuama* que hablan lenguas *Tukano*. El proyecto, financiado por el gobierno de los Países Bajos², tiene como objetivo general el de avanzar en el proceso de autonomía indígena y de crear formas mediante las cuales las comunidades puedan identificar, diagnosticar y resolver sus propios problemas y manejar directamente los programas y recursos del Estado. Para ello se propuso *acompañar y fortalecer* la organización indígena ACIMA -Asociación de Capitanes Indígenas del río Mirití-Amazonas, en el proceso de adelantar un Plan de Ordenamiento Territorial (POT). Este plan se considera como el pivote de acción de la organización ante el Estado y su formulación y ejecución se entienden como una herramienta fundamental para el manejo ambiental en el resguardo indígena del Mirití-Paraná. De hecho, una segunda hipótesis que guía la acción de GAIA, es que fortalecer la autonomía de las comunidades indígenas, garantizaría la conservación de la biodiversidad que caracteriza la región. Está implícita la afirmación de que el modo de vida tradicional indígena, sus conocimientos y sus prácticas culturales son de alguna manera garantes de la preservación de los recursos naturales de la región.

Esta idea es un ejemplo claro de las nuevas formas con las que se expresa una antigua idea: la de los “indios salvajes” que viven en las “selvas vírgenes”. Estos se han considerado como sociedades que se inscriben de manera inherente dentro del mismo carácter “natural” con el que se identifican los bosques tropicales. Como lo anota Philippe Descola, dada su carencia de instituciones políticas identificables desde el punto de vista europeo, los “salvajes” fueron primero expulsados del marco de lo humano para ser considerados como objeto de la historia natural. Hoy, se considera que por estar tan íntimamente compenetrados con la naturaleza son un ejemplo vivo de los principios de adaptación óptima a los ecosistemas y sus prácticas aparecen como la personificación de los fundamentos de la ecología. Así, mientras que el naturalismo de los siglos XVIII y XIX se niega a reconocerlos como sociedades -se los ve

como “hordas”-, la ecología cultural contemporánea ve en sus culturas verdaderos sistemas homeostáticos de adaptación al medio. Los indios de las selvas tropicales pasaron de ser considerados “naturales” a ser vistos como “naturalistas” (Descola 1985: 225). Hoy, en tanto que “naturales” los indígenas del Amazonas se consideran como sociedades cuyas formas de vida se caracterizan como “ancestrales” o “tradicionales”, lo que implícitamente hace referencia a su posición en el marco de la historia lineal-evolucionista, es decir a un estadio incompleto de desarrollo, congelado en un tiempo anterior a la historia. Quizá por ello mismo se los ve también como un recurso genético que hace parte del acervo de la promisoría biodiversidad de la región. En tanto que “naturalistas”, se ven al mismo tiempo como un recurso de otro tipo: como un acervo de conocimientos sobre la naturaleza. Al tiempo que se los ve como “la esencia misma de la historia selvática”, se hace énfasis en que estos son los verdaderos “depositarios de la sabiduría botánica, ecológica y filosófica de la selva”³.

Dejando de lado el hecho de que la lucha por el reconocimiento de los “saberes tradicionales” de los pueblos indígenas, cuyas vicisitudes no viene al caso discutir aquí, ha tenido una gran importancia política para el reconocimiento y la capacidad de maniobra de las organizaciones indígenas en Colombia y en general en el mundo, es importante reconocer que esta valorización del indígena como “nativo ecológico” les ha impuesto, como lo señala Astrid Ulloa, “la tarea histórica de salvar el planeta Tierra manteniendo y preservando [sus] sistemas tradicionales ecológicos ideales” (Ulloa 2001: 309). Es ésta la tarea que GAIA está ayudando a cumplir.

Es importante recordar aquí que la Amazonía lejos de ser un territorio virgen donde se hayan conservado intactos los modos de vida tradicionales, ha sido escenario desde muy temprano después de la conquista de un intenso tráfico de esclavos que, como lo subraya Roberto Pineda, ha marcado toda la dinámica de la cultura indígena. A comienzos del siglo XX, a raíz de la explotación cauchera en la región adelantada por varias empresas comerciales, como la tristemente célebre Casa Arana, la población de la zona fue asesinada, deportada o se vio precisada a huir hacia la parte norte del territorio. El área del Mirití se convirtió en un centro de refugiados de la zona. “Allí fueron acogidos por otro cauchero (Oliverio Cabrera), cuya presencia les servía como garantía contra una eventual penetración de los empleados de la Casa Arana. Multitud de familias *muinane*, *andoque* y *miraña* se instalaron en el territorio de los *yucunas*, y extraían *siringa* (el látex) para dicho cauchero en *Campoamor* y otros campamentos aledaños (...) [el Mirití] se convirtió en un centro de refugio multiétnico, conformado por los grupos del área y por indígenas que huían de la casa arana” (Pineda 2001: 18). El refugio de *Campoamor*, a pesar de su nombre, no distaba mucho de las prácticas de terror de las que habían huido los indígenas: “Allí se azotaba también a la gente que no cumpliera con las cuotas (...) [se] efectuaban ‘correrías’ en búsqueda de indígenas fugitivos que eran castigados, y sus mujeres violadas; se aplicaba el cepo y la ‘soga llanera’ a los nativos e incluso a trabajadores blancos (...) a pesar de ello, [parece] que los indígenas veían las barracas del Mirití como relativamente tolerables al compararlas con las situación que se vivía en la Casa Arana” (*ibid.*: 146).

Campoamor decayó con la depresión del mercado del caucho americano durante la segunda guerra mundial y fue gradualmente abandonado. El *barracón*, es decir la edificación central que servía de almacén, de alojamiento de los patrones, donde estaban los cepos⁴ y se impartían los castigos, y desde donde se daban las ordenes, fue desmontado y transportado en piezas hasta un remanso del río Caquetá, muy cerca de La Pedrera. Allí se reconstruyó para servir de casa y de centro de acopio a Uribe, yerno de Oliverio Cabrera, quien “heredó” las tribus que trabajaban para él en *Campoamor*. La descripción que se hace de él en un reportaje

periodístico muestra de manera elocuente la situación:

José Ángel Uribe era un viejo blanco de unos cincuenta y ocho. Gordo, barrigón, analfabeto y de una astucia realmente aguda. Llegó a estas selvas en la década de los años treinta cuando el conflicto con el Perú y se enamoró de una indígena Miraña de gran personalidad y de gran inteligencia y levantaron un bonito hogar. Tal vez por el apoyo de su cuñado Jácome Cabrera [con quien hizo una sociedad: se repartieron los indios y el territorio: el Huacayá para Jácome, hijo de Oliverio y el Mirití para Uribe] (...) llegó a tener unos mil indios de su propiedad y millones de pesos obtenidos del comercio con pieles. Uribe tenía mando en las vidas y en los bienes de toda esa gente y su fortuna salio básicamente de endeudar a los cazadores indígenas adelantándoles baratijas, ropa, anzuelos, linternas, pilas, telas, que les cobraba a precios extraordinarios. (Caicedo 1998: 135)

Después del boom del caucho se crean dos internados misionales en la región, uno en 1935 en La Pedrera misma y, a finales de la década de los cuarenta, se crea otro en el alto Mirití. La historia de la explotación cauchera y de la avanzada misionera, así como la precaria presencia del Estado -en cabeza de misioneros, corregidores y militares-, ha introducido cambios fundamentales en la sociedad indígena, situación que ha sido conceptualizada por GAIA como “desorden”. Este tiene graves consecuencias “para la reproducción cultural pues son factor de aculturación, del debilitamiento de la autoridad tradicional, de la pérdida y debilitamiento de los mecanismos de transmisión del conocimiento tradicional. Han implicado la mercantilización del conocimiento indígena, el abandono de las actividades fundamentales para la economía de subsistencia, así como de las actividades necesarias para la organización social tradicional. Todo ello ha traído como consecuencia la creciente predominancia de las familias nucleares, el carácter permanente de los asentamientos, y en general la expansión de los valores de la economía de mercado”(GAIA- Mirití⁵). A partir de este desorden cultural, “los indígenas enfrentan una doble tarea de ordenamiento: ordenamiento de las relaciones internas, de sus sistemas de regulación social, de intercambio y de autoridad que quedaron desorganizados por los episodios históricos recientes de despoblamiento, reubicación y asimilación; y ordenamiento de sus relaciones como colectividades sociales y políticas frente a la sociedad nacional” (Echeverri 2000: 81-82).

Para responder a esta necesidad de restablecer el orden, GAIA se ha propuesto la “recuperación del manejo tradicional del territorio, del trabajo colectivo, de las relaciones de alianza y reciprocidad, de celebración de bailes y rituales tradicionales de curación, de pensamiento tradicional” (GAIA-Mirití). Y dado que “la *maloca* representa el territorio y es el lugar desde donde se maneja el territorio”; el proyecto de GAIA ha partido de esta imagen para la ejecución del Plan de Ordenamiento Territorial-POT. Al tiempo se ha propuesto la *maloca* como metáfora de la organización indígena, de la autonomía y del Gobierno Propio. El POT se entiende y se divulga con la imagen “de la construcción de una gran *maloca* donde va a vivir gente de varias etnias”.

La *maloca*

La *maloca* entre los grupos de lo que se conoce como el noroeste amazónico es mucho más que una enorme casa comunitaria, que a los ojos occidentales se puede asemejar a una catedral maravillosamente construida y trenzada con madera y palma; constituye simultáneamente el hogar, el pueblo, el cementerio, el templo, la casa ceremonial y el modelo del mundo de un grupo social unido por lazos de parentesco. El conjunto de *malocas* vecinas

que pertenecen a dos o más grupos exógamos, conforma un grupo territorial como el de los *yukuna*, que se caracteriza por tener fronteras fluidas y cambiantes, definidas por los vínculos de parentesco, de visitas y alianzas matrimoniales y por el alcance de la influencia de sus chamanes y personajes de importancia. La *maloca* más que un espacio, es una institución social.

De acuerdo con Stephen Hugh-Jones, los grupos *tukanos* conceptualizan las relaciones sociales en dos formas diferentes y complementarias que se basan en dos lecturas de la *maloca*. La primera enfatiza la autonomía del grupo y las relaciones internas de jerarquía y la segunda enfatiza en la igualdad, la interdependencia y la consanguinidad del grupo. Ello muestra que la noción de comunidad-*maloca* se expresa como un concepto de unidad y diferencia simultáneamente (Hugh-Jones 1995: 227). Por otra parte, la *maloca* entre los grupos *Yukuna* del Mirití y en general en el noroeste amazónico, representa de hecho un modelo de su cosmología. Es decir, un modelo de las relaciones espacio-temporales que organizan el cosmos: de las leyes y principios que organizan las actividades de la vida cotidiana y que dan cuenta de la naturaleza de las cosas en el mundo, configurando así lo real, lo posible, lo tolerable. La *maloca* como estructura espacio-temporal está altamente codificada, pues funciona como un modelo que tiene múltiples referencias o lecturas posibles en distintos niveles⁶.

Desde el punto de vista indígena, el mundo concreto es una representación metafórica de las diferentes dimensiones del cosmos de las que no se tiene una experiencia cotidiana. Por ello, cualquier acción que se lleve a cabo en el ámbito de lo cotidiano, cuyo lugar central es la *maloca*, tiene origen e incide al mismo tiempo en la estructura del cosmos, en sus diferentes niveles. La *maloca* funciona como un modelo conceptual en el que los diferentes ámbitos o dominios del cosmos y de la experiencia están articulados de tal manera que las actividades cotidianas están “alineadas” con el sistema abstracto del universo. La *maloca* como lo señala Jacopin, es “un lugar seguro y protegido donde el universo mítico puede ser transportado al presente sin riesgo de ser perturbado. Al mismo tiempo representa el lugar concreto de ese encuentro (...) A los ojos de los Yukuna la *maloca* se funda más sobre un concepto que sobre un lugar físico y concreto. Es precisamente el que su realidad material está adecuada a un valor mítico, lo que hace de ella una verdadera “*maloca*”. Antes que real, la *maloca* es una entidad mítica y en el pensamiento Yukuna, es precisamente porque ella es mítica que puede ser real” (Jacopin 1991: 142).

La *maloca* representa la posición central del grupo social en su territorio. En la Amazonia los ríos tienen sus cabeceras en los Andes, al Oeste y confluyen en un cauce común en el Este. El eje este-oeste de los ríos coincide con el eje ecuatorial del recorrido del sol y del movimiento nocturno de los astros. La *Bocana* (lugar de la desembocadura del río) es el lugar de los Ancestros, el lugar de origen de los clanes; mientras que los bosques de las cabeceras son el lugar de origen de los dueños espirituales de las plantas, los animales y los otros grupos humanos. El río, a la vez que es fuente de alimento, es también fuente de poder pues comunica al clan con los Ancestros. Este eje Este-Oeste se ve materializado en la *maloca* por la línea virtual que marca la oposición de sus dos entradas principales, enfrentadas, una de carácter masculino o puerta de los visitantes y otra de carácter femenino, o puerta doméstica. A lo largo de este eje se ordenan las diferentes instancias de la vida colectiva y familiar del grupo. De manera análoga, el centro de la *maloca* tiene carácter masculino y la periferia femenino. La misma oposición se da entre el lado izquierdo, que tiene características femeninas y el lado derecho que tiene características masculinas. El carácter femenino se asocia con el ritmo cíclico de la vida, de la procreación y del cuerpo, así como con las

actividades de cuidado familiar. El carácter masculino se asocia con la permanencia y continuidad de las líneas de descendencia patrilineal y con las actividades de cuidado de la colectividad.

A lo largo del eje este-oeste, se organiza en la *maloca* la secuencia de espacios: la puerta “masculina”, por donde entran el alimento y los visitantes que vienen por río; el espacio para recibir los visitantes, el *mambeadero* o círculo de pensamiento de los mayores, los fogones comunes donde se reparte la comida a la colectividad, el espacio privado de las familias, donde los más antiguos y de mayor jerarquía se ubican más cerca de la puerta “femenina” en orden de precedencia descendente hasta llegar a los visitantes que se ubican cerca de la puerta “masculina”. Este orden representa el movimiento sucesivo entre el mundo de lo público, de la comunidad y el de lo privado, lo familiar y el continuo devenir entre ellos. Este eje se prolonga en el exterior, en la dirección de la puerta de los visitantes, hacia el río, el camino de la anaconda, la línea de descendencia y conduce al lugar de origen de los ancestros patrilineales. En la dirección de la puerta doméstica conduce a las chagras y al bosque circundante que representan el mundo de los “dueños espirituales”. Al mismo tiempo, en la cubierta de la *maloca* este eje se reproduce en la viga del ápice, que se alinea con el Ecuador celeste, y lo sostienen cuatro altas columnas que representan la constelación de los Cuatro Monos⁷.

La *maloca* representa a la vez el centro de un modelo concéntrico en el que confluyen, superponiéndose al *mambeadero*, la imagen del útero como metáfora del sustento y el cuidado de la comunidad; y el lugar del río donde confluyen sus afluentes, como metáfora de la comunidad en la que confluyen las líneas de ascendencia patrilineales. En la *maloca* se ve representada también la estructura del universo, donde por encima de la superficie terrestre se encuentran los diferentes estratos o “pieles” concéntricas de la tierra y por debajo las capas que representan los movimientos de la vida subterránea. El eje vertical de la *maloca*, trazado por los rayos de luz perpendiculares del sol ecuatorial al medio día, marca el centro de las circunferencias que proyectan varios movimientos circulares en la bóveda celeste: los recorridos del sol, de la vía láctea, y de los otros cuerpos celestes que son las representaciones visibles de los recorridos de los seres ancestrales, el Sol Primigenio y su descendencia; de los que sólo se tiene experiencia en ciertos contextos rituales. Los recorridos celestes de éstos, se oponen a los recorridos de los ríos subterráneos de las termitas y al del sol durante la noche. Cualquier acción concreta que se desarrolle en el ámbito de la *maloca*, representa metafóricamente una acción en cualquiera de los otros niveles. El recurrir a la *maloca* como principio de orden y como metáfora es pues un recurso infinitamente poderoso.

El “Gobierno Propio”

El proyecto de GAIA introduce un nuevo ámbito de significación y de acción que se suma a la *maloca* como modelo. El centro de la *maloca*, el *mambeadero*, se entiende como asiento y como metáfora del Gobierno Propio. Este se expresa y se materializa en el Plan de Ordenamiento Territorial -POT-, instrumento que está dirigido a guiar la acción y la inversión del gobierno nacional. En esa medida el POT es una instancia de mediación con la lógica del Estado moderno. El principal reto que se ha planteado GAIA a través del proyecto de acompañamiento al POT es el de preservar, proteger y fortalecer la “verdadera identidad propia” expresada en la tradición, ese núcleo interno de la cultura tradicional y su esencia espiritual, como eje central de la conservación de la biodiversidad en la región. La protección de este santuario interior de la comunidad indígena en el que radicaría su relación armónica

con la naturaleza, no implica el rechazo del Estado, sino por el contrario, se trata de hacerlo consistente con el proyecto de autonomía política. Así, la organización indígena y el principio del Gobierno Propio constituyen una instancia de mediación entre “la cultura tradicional” y la “occidental”.

Para lograr esta mediación, el *mambeadero* en su dimensión metafórica como Gobierno Propio, adquiere una nueva función. Además de ser el lugar de mediación con el mundo de los Ancestros, con el mundo “espiritual” del pensamiento y los saberes tradicionales; se convierte también en lugar de mediación con el mundo “material” del Estado y de los recursos y de saberes modernos. Dicho en otras palabras, el Gobierno Propio-*mambeadero* es la mediación entre el principio de poder de los Ancestros y el principio de poder moderno. El agente activo de esa mediación es pues ACIMA, la organización indígena y su *modus operandi* es la participación. La puesta en marcha de este proceso de mediación entre dos principios de poder, emanados de dos aproximaciones epistemológicas al cosmos distintas, ha implicado la configuración de un tipo de acción política, de un tipo de indígena como actor social y de un tipo de *savoir faire* particular.

De acuerdo con los asesores de GAIA se trata de que “ACIMA no sea únicamente los líderes y los capitanes sino todos”. Para lograrlo se requiere “un trabajo sistemático”. El proyecto se ha propuesto lograr la participación activa en la decisión y construcción colectiva de propuestas, “de por lo menos un 70% de la población”. Se trata de lograr un nuevo modo de ser como comunidad, de alcanzar,

“*Democracia y transparencia*, no solo en el discurso sino en la práctica, de generar espacios para que el *consenso* se fortalezca como mecanismo de toma de decisiones y de gobierno. *Consultar* primero, es crucial para este tipo de organizaciones, es lo que ha permitido centrar el trabajo en lo comunitario como centro de *reflexión, autodiagnóstico y concertación* permanentes, así como afianzar en las comunidades el *análisis colectivo* y permanente de diferentes aspectos de la *organización*. Ello también ha facilitado la participación tanto de las autoridades tradicionales como de los líderes, las mujeres y demás actores comunitarios, de esta manera se desarrolla ACIMA en su capacidad de *gestión, coordinación y de administración*” (GAIA-Mirití, énfasis mío).

Llama la atención el predominio de los términos y de la lógica de las formas institucionales modernas de vida cívica y política. En este discurso se entiende claramente la participación en el sentido estricto de la tradición democrática. Así, el proyecto de Gobierno Propio implica poner en marcha el ideal de la participación (reflexión, autodiagnóstico, consenso, consulta, concertación, análisis colectivo), como mecanismo que garantice en la práctica la existencia de la comunidad como colectividad, igualitaria, horizontal, solidaria, transparente. Se expresa aquí de manera contundente la Utopía social implícita: se espera poner en marcha en un grupo indígena lo que se quisiera que fuera realidad en la propia sociedad. Se espera que estas pequeñas sociedades “menos complejas” lleguen a personificar el ideal de nuestro sistema político: horizontalidad, verdadera representación, que no predominen los intereses de quienes están en el poder sino los de la colectividad, etc. El Gobierno Propio significa entonces navegar por el laberinto de la Democracia. No sobra recordar que la democracia es el sistema político adoptado en Europa y Estados Unidos para sustentar y hacer posible tanto

la economía liberal de mercado como los sistemas de producción modernos.

Esta materialización del ideal de los valores democráticos, representados en la participación, implica también un tipo de sujeto especial. Para lograr todos estos ideales se requiere un tipo de indio que respete el “bien común” y el “interés colectivo”, que no sea borrachín, que no se meta en peleas, que no reciba mordidas ni le haga el juego a la corrupción. Es decir, que encarne el ideal de integridad occidental y que responda a los valores éticos de las entidades financiadoras. Se requiere, parafraseando a Alcida Ramos, un indio “éticamente correcto”. Pero, a la vez, el indio en cuestión no debe ser “aculturado”, pues definitivamente se valora y se privilegia lo tradicional así como lo espiritual frente a lo material. Debe ser un indio poco contaminado por los valores de la civilización y su sistema de mercado y de consumo, que se haya sabido resguardar en la pureza de sus verdades ancestrales. Se trata entonces de que el indio sea también “étnicamente correcto”. No está de más señalar que el privilegiar los dirigentes y grupos que las instituciones consideran “buenos” y “tradicionales”, es uno de los principales factores de conflicto que se presentan tanto con el Estado, como en el interior de las mismas “comunidades”.

Por otra parte, para asumir las nuevas responsabilidades financieras que le delega el Estado a las autoridades indígenas, se hace necesario que ACIMA tenga la capacidad de adelantar una acción de tipo racional y empresarial. Este aspecto se ve enfatizado con el uso repetido de términos como gestión, normalización, coordinación, organización, administración, etc. por parte de los asesores al describir el proyecto. Para transferir los principios del “manejo tradicional del medio” al lenguaje de la planificación moderna, es decir para construir los principios del Ordenamiento Territorial, se lleva a cabo un ejercicio de traducción permanente. “Ello responde a la necesidad importante de transmitir al blanco. Al mismo tiempo facilita la interiorización por parte de los indígenas de los elementos técnicos y de las categorías básicas del manejo occidental, traducidos de manera adecuada a los términos culturales propios de las comunidades indígenas” (GAIA-Mirití). Así, los conceptos que surgen de la traducción se entienden como interfase entre las categorías y conceptos indígenas y las categorías y conceptos técnicos occidentales.

La taxonomía indígena provee la base conceptual para el nuevo vocabulario del manejo de territorio y las relaciones políticas. Sin embargo, los conceptos y categorías indígenas tienen diferentes significados y connotaciones según el contexto en que se usan, inclusive en el discurso corriente tienen simultáneamente diversas referencias y varias dimensiones de lectura e interpretación. El lenguaje occidental técnico, tiene en cambio la pretensión de ser unívoco, discontinuo, precisamente porque busca ser exacto. Por ello, en el ejercicio de traducción la terminología “tradicional” aparece como ambigua e inestable. Esto no es ni deseable ni compatible con la lógica que debe guiar a una organización que tiene la responsabilidad de manejar y administrar proyectos y recursos. De esta forma, las categorías modernas, al ser tomadas como eje de transmisión y de traducción (por ejemplo, “gobierno propio”), al superponerlas al lenguaje tradicional (*maloca*) terminan por imponer su lógica unívoca y se convierten en la nueva forma de dar significado a esos conceptos tradicionales (democracia y participación modernas). La lógica orgánica y múltiple de los conceptos indígenas se ve fijada por el “rigor” del lenguaje técnico e institucional. La traducción que resulta no es comparable a una traducción entre lenguas occidentales, de la que ya de por sí se dice corrientemente que es una “traición”. Va más allá, pues más que una transferencia de significados de una lengua a otra, lo que se está haciendo es situar los conceptos y categorías indígenas en un nuevo contexto epistemológico. Esta operación, al tiempo que reifica los enunciados que se dan a partir de sus formas de experiencia particulares, desplaza e

invisibiliza el contexto epistemológico indígena. De esta manera se articula y se generaliza un nuevo lenguaje en el cual no solamente las cosas se dicen de manera diferente, sino que se hace posible decir cosas nuevas. “Se construye un orden de pensamiento”, decía uno de los asesores de GAIA refiriéndose a los talleres para la realización del POT.

El nuevo orden de pensamiento se expresa indudablemente en la forma en que se usa la *maloca* en el marco de las reuniones y talleres organizadas para fortalecer la organización y para avanzar en el POT. Tuve la ocasión de asistir en la *maloca* de Puerto Nuevo del capitán Ciro Matapí, al “Sexto Congreso de ACIMA”⁸, uno de los eventos acompañados por GAIA en el marco de este proceso. Se llevó a cabo siguiendo el esquema de los interminables talleres, reuniones, consultas y seminarios que se desarrollan a partir de la imposición de una lógica disciplinaria: la “comunidad” sentada en orden y en silencio como alumnos en un aula de clases o como los feligreses en una iglesia: una audiencia domesticada, al ritmo de un horario -marcado en este caso por un pito- para cumplir el orden del día y la secuencia lineal de las intervenciones de los participantes. En el centro de la *maloca*, en el *mambeadero*, el estrado de los coordinadores de la reunión: las directivas de ACIMA, acompañadas de un tablero, escritorios y carteleras, ponen en evidencia la lógica formal, letrada y escolarizada con la que se mueve la organización y con la que se busca plasmar el POT. Es este mismo orden, el de la planificación y la gestión modernas, el que por este medio se busca lograr en el territorio *yukuna*.

El ejercicio de base para el POT es la zonificación. Esta se llevó a cabo por medio de una metodología conocida como “cartografía social”, mediante la cual se logra que “todos participen, no solo los hombres sino las mujeres, los niños, los mayores, dibujando sobre un mapa elaborado conjuntamente en el que se identifican las zonas o áreas tal como las distinguen los indígenas, sus usos, los caminos, los sitios sagrados, los salados de los animales, las áreas vedadas, etc.” (GAIA-Mirití). Aunque GAIA reconoce que “la diferencia fundamental [entre el orden occidental y el orden indígena] es el tipo de relación que establecen con la naturaleza” (Fundación GAIA 2000: 240), al situar el territorio *yukuna* en el marco de la cartografía occidental, aunque se trate de “cartografía social”, se privilegian los principios y conceptos del orden espacial moderno, que son los que se consideran relevantes para la planificación y el ordenamiento territorial. Se trata también aquí de un ejercicio de traducción en el que la cartografía se convierte en vehículo para verter la percepción y la experiencia indígenas del entorno en el molde de los principios de base de la planificación moderna.

Es importante destacar aquí que la cartografía ha jugado un papel central en la constitución del sistema de conocimiento moderno en la medida en que ella impone, sobre todo, un modo de ver el mundo. Se trata de la visión superior, desde el punto de vista del ojo teórico que ordena la realidad sobre una superficie plana, en blanco. A partir de este punto de vista, este ojo demiurgo decide qué aparece y se nombra; y qué no aparece para ser condenado a la inexistencia. Decide además qué importancia relativa tiene lo que se incluye. El mapa nos muestra una visión necesariamente selectiva e incompleta. El modo de construcción visual-cartográfico de la realidad no es por lo tanto ni inocente ni neutral: tiene una serie de características que le son inherentes, pues se trata tanto de una mirada como de un saber instrumentales, regidos por los postulados básicos de la ciencia positiva y sobretodo por su pretensión a la universalidad.

La cartografía occidental impone su forma particular de entender el espacio, como un ámbito neutral y objetivo separado de aquello que contiene, al tiempo en que se lo abstrae como una

superficie plana que se convierte en pantalla de representación, en más de un sentido. Esta concepción es ajena a la espacialidad indígena donde esta separación es impensable. En efecto, como lo ilustra ampliamente la etnografía de las *malocas*, el sentido que tiene el espacio en el mundo *Yukuna* hace imposible desligar su dimensión física y concreta de su dimensión social y cosmológica. Es imposible concebir en el contexto indígena una *maloca* en tanto que edificación independiente, como una casa en el juego de monopolio que puede ser ubicada indistintamente en el espacio neutral de un tablero de juego. De la misma manera, cualquier entidad “espacial” del mundo indígena hace parte de un universo complejo y multidimensional, por lo que no tiene sentido separar y abstraer los elementos que lo constituyen (camino, ríos, casas, salados, áreas). Identificar y aislar estos elementos es precisamente primer objetivo de la cartografía social.

Otro de los más importantes resultados de este ejercicio es la zonificación, uno de los insumos centrales para el POT. Este concepto hace parte de la noción moderna según la cual la vida de una región (o de una ciudad, o de una casa) se puede comprender en términos de un número definido de funciones (por ej. lugares de habitación, de circulación, de producción agraria, de reserva, etc.), que pueden ser organizadas como superficies claramente delimitadas. Estos se organizan como piezas de un rompecabezas cuyos límites inmatereales teóricamente contendrían los alcances de las actividades sociales. Cada una de estas áreas se entiende como una superficie que puede ser descrita en términos de una serie de características que la homogeneizan y que pueden ser identificadas, medidas, diagnosticadas e intervenidas mediante la aproximación apropiada. La generalización que se hace necesaria para zonificar reduce la complejidad del contexto indígena a una representación estructurada por los elementos básicos de la clasificación occidental: taxonomías, cuadros, unidades de paisaje. Esta clasificación se basa en una organización de tipo tabular establecida a partir de un número reducido de variables que necesariamente deben poder ser referenciadas espacialmente. Sin ir más lejos, ello hace imposible dar cuenta de la existencia simultánea de sus “objetos” en múltiples dimensiones de la realidad.

El ejercicio cartográfico funciona finalmente como vehículo de un proceso semejante al que Arun Agrawal (2002: 10-11) ha definido como “cientificación”; es decir un proceso mediante el cual los saberes producto de una experiencia particular del tiempo y el espacio, se ven “depurados” de sus rasgos vitales para poder ser trasladados a un nuevo contexto: al de la Ciencia y su orden. Este procedimiento es crucial para transformar el conocimiento indígena en un recurso para la Planificación y el Desarrollo.

Si bien el interés de Gaia es el de usar el concepto de *maloca* como una forma de mediación no impositiva, al equipararlo a los de “democracia” u “ordenamiento territorial” está de hecho imponiendo la lógica de la racionalidad moderna, que es la que subyace a estos conceptos y a las formas de hacer que les son inherentes. Ello supone la relación epistemológica que parte de la separación del espacio de aquello que contiene, del sujeto y el objeto y de la naturaleza y la cultura. Aunque se llene de contenidos “tradicionales”, a través de su estructura se impone la concepción de las relaciones entre las personas y de las personas con el mundo que se ha desarrollado en el ámbito de la cultura occidental moderna. De esta forma, retomando el argumento de Agrawal, al definir lo indígena y lo científico como realidades conmensurables, necesariamente se niegan las formas de experiencia que subyacen a la conciencia generadora de los conocimientos y prácticas indígenas (2002: 14).

Si bien es cierto que los grupos indígenas resisten de muchas maneras y, como muchos autores lo han señalado, resignifican y reinterpretan estas prácticas, también es cierto que

estas sociedades se han visto históricamente forzadas a organizarse para el intercambio mercantil y para las formas políticas que impone la lógica del Estado-Nación, siempre desde una posición de marginalidad. Resulta significativo que los proyectos dirigidos al “empoderamiento” o *empowerment* de las comunidades, ni siquiera se proponen abordar los factores centrales de esa asimetría: ni las estructuras de concentración de la riqueza, el capital y el acceso a las decisiones del Estado, ni la visión patriarcal que el Estado y la sociedad hegemónica tienen de los grupos marginales (Serje 2002). No solo no abordan estos aspectos cruciales, sino que en sus formas de hacer y en las mediaciones que proponen consolidan y validan los procesos de “creación de verdad” gestados en el marco racional de la ciencia. Quizá por ello el más notorio impacto de este tipo de proyectos, que se genera a partir de su eficacia discursiva, es su incapacidad histórica para romper la asimetría de esta condición subalterna.

Epílogo: Los Barracones

La acción de GAIA dirigida al fortalecimiento y la recuperación de la *maloca* en el río Mirití ha implicado, además de la invención de la *maloca* como imagen del Plan de Ordenamiento Territorial y como metáfora de la Organización Indígena-Gobierno Propio, la recuperación y construcción física de *malocas*. Cada comunidad en el río cuenta hoy con su *maloca* como el elemento central de lo que se pudiera considerar como el nuevo “paisaje de la comunidad”: aparece en conjunto con lo que se ha llamado “infraestructura comunitaria”: la escuela, el puesto de salud con su radio y la tienda comunal, bordeando una cancha deportiva. Todas estas *malocas* son relativamente nuevas: cuatro o cinco años⁹. La *maloca* se ha utilizado también como icono de GAIA misma.

Sin embargo, GAIA escogió para su sede en la Pedrera, conocida como “la casa de GAIA”, la estructura del *barracón* cauchero. Este hecho tiene antecedentes en la región. Después de las caucherías y los patrones, fueron los internados indígenas misionales quienes adoptaron el *barracón* y cuando en los años setentas el Instituto Colombiano de Antropología estableció una Estación Antropológica en la zona, compró para ello el *barracón* de Uribe, el antiguo patrón cauchero. El escoger el *barracón* como imagen física de la empresa indigenista, delata de cierta forma el inconsciente político, o por lo menos, la ironía de su quehacer. Pone en evidencia que el afán que ha guiado esta empresa por conservar o reconstruir -o ambos- un estado de Orden originario e ideal, ha terminado por transformarla, paradójicamente, en un mecanismo de objetivación de las relaciones tanto políticas como ambientales de los grupos indígenas.

El *barracón* que fuera del Instituto de Antropología y antes de los caucheros, está hoy siendo negociado por la Organización de Autoridades Indígenas de La Pedrera (AIPEA), la que espera muy pronto instalar allí su sede. Aún lo sostienen las viejas columnas y vigas de *Campoamor* y lo cubren las tejas de barro musgosas que habían sido traídas desde Manaos en pleno esplendor de la bonanza cauchera.

Notas

1. El *resguardo* es una institución que se ha mantenido desde los tiempos de la ocupación colonial española. Se consideraba una medida de protección del indígena, en la medida en

que les reconoce la propiedad de una porción lo suficientemente grande de tierra para garantizar su reproducción dentro de su hábitat tradicional.

2. Se trata del proyecto “*Procesos de ordenamiento territorial en la región del Mirití-Paraná en la selva amazónica colombiana*”, Fundación GAIA Amazonas – Embajada Real de los Países Bajos, proyecto CO/008201, iniciado en julio de 1997.

3. En palabras del diario bogotano, *El Espectador*, 19-09-02.

4. El *cepo* es una herencia de la ocupación colonial española. Esta formado por dos troncos de madera, puestos el uno sobre el otro de manera horizontal con dos huecos en el medio para sujetar a una persona por los tobillos; algunos podían tener también huecos para las muñecas y la nuca.

5. Entrevista con el equipo de trabajo de Gaia a cargo de la asesoría y acompañamiento a ACIMA, en la maloca de Puerto Guayabo, Río Mirití, abril de 2001. En adelante las referencias a esta entrevista se identificarán como GAIA-Mirití.

6. Para resumir la multidimensionalidad de la *maloca* en el Noroeste Amazónico me apoyo en los principales trabajos etnográficos realizados en la región, que si bien muestran una noción de maloca elaborada parcialmente por los antropólogos, no por ello deja de ser representativa de lo que significa la maloca en estas sociedades (Hugh-Jones 1979; Jacopin 1992; van de Hammen 1998; von Hildebrand 1983; Reichel & von Hildebrand 1987; Karadimas 2000; Hugh-Jones 1995; Reichel 1989).

7. Conocida en la tradición occidental como Orión, la que domina el cielo ecuatorial gran parte del año (cf. Karadimas 2000). El Ecuador celeste pasa por Mintaka una de las tres estrellas que representan el cinturón de Orión.

8. Evento que tuvo lugar entre el dos y el seis de agosto del 2000.

9. Una historia de las *malocas* en la región resultaría esclarecedora: desde la *maloca* enorme que parece una montaña, en cuyo frente aparecen más de doscientos indios en las fotos de los viajeros de comienzos del siglo XX a la “*maloca comunitaria*”.

Referencias

AGRAWAL, A. 2002. “El conocimiento indígena y la dimensión política de la clasificación”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 173 [http://www.unesco.org/issj/rics173/Fulltext173spacomp.pdf].

[English version: “Indigenous knowledge and the politics of classification”. *International Social Science Journal* 173: 287-97; version française: « Classification des savoirs autochtones : la dimension politique ». *Revue internationale des sciences sociales* 173 : 325-35].

CASTRO CAICEDO, G. 1998. *Perdido en el Amazonas*, Bogotá: Editorial Norma.

DESCOLA P. 1985. “De l’indien naturalisé à l’indien naturaliste: sociétés amazoniennes sous le regard de l’occident”, en Cadoret, A. (ed.) *Protection de la Nature: histoire et idéologie*. Paris: L’Harmattan : 221-35.

ECHEVERRI, J. A. 2000. “Región del Caquetá-Putumayo, Presentación”, en Vieco, Franky & Echeverri (2000): 79-90.

FUNDACIÓN GAIA 2000. “Ordenamiento territorial indígena: clave para el futuro” en Vieco, Franky & Echeverri (2000): 235-48.

— 2001, *Documento de Soporte Técnico al Plan de Ordenamiento Territorial de ACIMA*. Bogotá.

HUGH-JONES, C. 1979. *From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in North-West Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, S. 1995. “Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest

- Amazonia”, en Carsten, J. and Hugh-Jones, S. (eds), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press: 226-52.
- JACOPIN, P.-Y. 1991. “Ni maison ni village: la maloca Yukuna, esquisse d’interprétation générative”, en *De village en village: espaces communautaires et développement*. Paris: PUF / Genève: Cahiers de l’IUED: 123-60.
- KARADIMAS, D. 2000. “Monos y estrellas entre el Amazonas y los Andes”. *Amazonía Peruana* 14(27): 145-92.
- PINEDA C. R. 2002. *Holocausto en el Amazonas: Una Historia Social de la Casa Arana*. Bogotá: Espasa.
- REICHEL, E. 1989. “La danta y el delfín: manejo ambiental e intercambio entre dueños de maloca y chamanes, el caso Yukuna-matapí, Amazonas”. *Revista Colombiana de Antropología* 5(1-2): 69-133.
- REICHEL, E. & VON HILDEBRAND, M. 1987. “Indígenas del Mirití-Paraná”, en Correa, F. & Pachón, X. (eds), *Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá: ICAN.
- SERJE, M. 2002. “La utopía de la participación”, en Serje, M., Suaza, M.C. & Pineda, R. (eds), *Palabras para Desarmar: Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*. Bogotá: ICANH – Ministerio de Cultura.
- ULLOA, A. 2001. “El Nativo Ecológico: Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia”, en Archila, M. & Pardo, M. (eds), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. Bogotá: CES / Universidad nacional / ICANH: 286-320.
- VAN DER HAMMEN, M. C. 1992. *El Manejo del Mundo: Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: TROPENBOS y Tercer Mundo Editores.
- VIECO, J. J., FRANKY, C. E. & ECHEVERRI, J. A. (EDS) 2000. *Territorialidad indígena y Ordenamiento en la Amazonia*. Bogotá: Imani / Universidad Nacional / Coama.
- VON HILDEBRAND, M. 1987. “Datos etnográficos sobre la astronomía de los indígenas Tanimuka del Noroeste Amazónico”, en Arias, J. & Reichel, E. (eds), *Etnoastronomías Americanas*. Bogotá: Eds. Universidad Nacional de Colombia: 223-54.

Gestión de los recursos y ONG ante la nueva ley indonesia de autonomía local

Dyah Maria Wirawati Suharno y Claudine Friedberg

Nota biográfica

La Dra. Claudine Friedberg, profesora honoraria del Museo Nacional de Historia Natural y antropóloga especializada en etnociencias, ha realizado y dirigido investigaciones en varias zonas de Indonesia. Su obra *Le savoir botanique des Bunaq, percevoir et classer dans le Haut Lamknen* [El conocimiento botánico de los Bunaq, percibir y clasificar en el Alto Lamken] (“Mémoires du MNHN, Botanique”, tomo 32, 1990) se centra en el estudio de una población de montaña del centro de la isla de Timor, fronteriza con el Timor Loro sa'e. En ella la Dra. Friedberg analiza la relación entre las categorías que se aplican al mundo vegetal y los usos técnicos, sociales y rituales. Es autora además de varios artículos sobre la apropiación de la diversidad biológica, publicados en particular en la revista *Natures, Sciences, Sociétés*.

Correo electrónico: Friedbg@mnhn.fr

La Dra. Dyah Maria Wirawati Suharno, investigadora en el Ministerio de Investigación y Tecnología de Indonesia (BBPT), obtuvo en 1997 el doctorado por la Universidad de París VI (especialidad “Ecosistemas forestales tropicales”) con una tesis doctoral titulada “Representación del medio vegetal y usos agrícolas en los Alune de Lumoli, Seram occidental (Molucas centrales)”. Actualmente investiga en distintas regiones de Indonesia integrando datos ecológicos y sociales desde una óptica interdisciplinaria.

Correo electrónico: Dyah_maria@yahoo.com

Tras cerca de 35 años de gobierno autocrático y centralista, el cambio de régimen en Indonesia viene marcado por la voluntad de otorgar un mayor margen de iniciativa a las instituciones locales. Ese deseo se plasmó en la Ley nº 22 de 1999, llamada “*d'otonomi daerah*”. Los decretos de aplicación de ese texto, que datan de 2001, prevén que toda decisión que afecte a las poblaciones locales se tome en la ciudad que sea capital del *kabupaten* (circunscripción administrativa que corresponde aproximadamente a una provincia). El país, sin embargo, no está preparado para un giro tan radical. En lo que concierne a los problemas de medio ambiente y protección de la diversidad biológica, los miembros del CGI (*Consultative Group for Indonesia*, también llamado *Club de París*), esto es, los países e instancias internacionales (FMI, Banco Mundial) acreedores de Indonesia, exigen que sean las ONG y sus representantes locales quienes asuman las funciones de mediación con la población local. Son esas organizaciones, por ejemplo, las que se encargan de elaborar el mapa territorial de cada una de las comunidades, que en un mismo *kabupaten* pueden pertenecer a poblaciones diversas de grupos lingüísticos distintos. Esa dimensión territorial reviste gran importancia para poblaciones que practican una economía basada en la agricultura de quema y rozas, la caza y la recolección de productos forestales. De ahí que las ONG que se ocupan de derechos humanos se impliquen en las consultas con las poblaciones

locales sobre el tema tanto o más que las especializadas en medio ambiente, conservación de la biodiversidad o desarrollo sostenible.

Para unas y otras, sin embargo, es imprescindible conocer los usos locales de explotación del medio, que son fruto a la vez del conocimiento del entorno y de una especial conciencia de las relaciones entre los seres que lo habitan. Lamentablemente, la experiencia demuestra que el personal de las ONG que trabaja sobre el terreno no es muy competente en la materia. En general, dichas ONG persiguen objetivos orientados hacia una rentabilidad económica inmediata, privilegiando la exportación de productos comercializables en detrimento de modelos de desarrollo sostenible que tengan en cuenta las necesidades a largo plazo de la población y la protección del medio ambiente.

De las dos principales ONG especializadas en medio ambiente y conservación de la diversidad biológica, una está financiada por el CGI y las grandes ONG de los países desarrollados, y la otra por el USAID. Las demás, en su mayoría, comprendidas las que trabajan sobre los derechos humanos (financiadas también por el CGI y las grandes ONG de los países desarrollados), están federadas en una asociación llamada MITRA, que forma parte del *Natural Resources Programme*, fundado por el WWF, *Nature Conservancy* y el *World Resource Institute*, y tiene por objetivo no sólo gestionar el medio ambiente sino también defender los derechos de los indígenas. Hay otras ocho ONG que actúan en todo el territorio indonesio, una de las cuales está especializada en las zonas costeras y otra en la educación ambiental. Otras doce trabajan a escala regional, de las que cinco tienen su sede en Jayapura (comprendida la delegación del WWF Sahul).

Aunque algunas de esas ONG, ya sean de ámbito nacional o local, tienen representantes sobre el terreno, esas personas no siempre pertenecen a las poblaciones autóctonas. Las ONG locales funcionan con recursos que les proporcionan ONG nacionales o internacionales para financiar proyectos concretos y temporales. A menudo, las personas que trabajan sobre el terreno para las ONG tienen formación universitaria, provienen de otras regiones de Indonesia y recalcan en esas organizaciones porque no han encontrado trabajo en la administración. Su conocimiento de la realidad local y las características socioculturales de cada población suele ser muy somero y reducirse a un conjunto de generalidades extraídas por lo general de libros, a veces bastante anticuados.

Los conflictos que se plantean tienen que ver sobre todo con el uso de territorios reivindicados por la población local pero donde viven también, desde hace mucho tiempo, personas de origen foráneo (misioneros, militares, policías, inmigrantes, etc.). Cabe hablar a este respecto de las nefastas consecuencias que han tenido modelos calcados de situaciones que, pese a su gran repercusión mediática, nada tienen que ver con la realidad indonesia, en particular el caso de los amerindios que sufrieron expolios y masacres a manos de poblaciones originarias de otro continente. Cabe señalar también, en este sentido, la tendencia general a obviar la problemática religiosa: los misioneros cristianos se han ido instalando en zonas periféricas donde el credo predominante, desde el punto de vista demográfico, es el musulmán.

Por último examinaremos la cuestión de las prohibiciones de explotación de esos territorios o de utilización de las plantas y animales que en ellos viven. Esas prohibiciones, que pueden considerarse mecanismos tradicionales para proteger el medio natural, están presentes en todo el país pero cobran formas muy distintas según la población de que se trate. Pueden consistir, por ejemplo, en vedas estacionales ligadas a la temporada de fructificación o

reproducción o en la prohibición de explotar ciertos recursos o de penetrar en ciertas zonas del territorio por motivos rituales. Lamentablemente, el personal de las ONG no está preparado para efectuar el trabajo sobre el terreno indispensable para entender la especificidad de cada uno de esos mecanismos. Además, la remuneración que esos empleados perciben en concepto de dietas, procedente siempre de la estructura central de la ONG, suele ser insuficiente para que efectúen esa labor durante el tiempo necesario y de modo conveniente. Por lo general se limitan a efectuar un trabajo parcial sobre un tema concreto, y nunca se plantean desde una perspectiva global el funcionamiento de las sociedades a las que supuestamente deben prestar ayuda, contentándose con inventariar los usos de plantas y animales sin atender al conjunto de relaciones que cada sociedad mantiene con esos seres vivos, y concibiendo la ayuda que deben prestar únicamente en términos de desarrollo económico inmediato, ajenos a los perniciosos efectos ambientales que ello pueda acarrear. Llega incluso a ocurrir que las medidas que preconizan no reporten ningún beneficio económico a las poblaciones interesadas porque no se ha previsto la salida al mercado de los productos recomendados.

Movidas por la caridad y los buenos sentimientos, las ONG querrían que su trabajo surtiera efecto de inmediato, ignorando factores tales como la inercia administrativa o la complejidad del tejido social autóctono. A menudo, preocupadas como están por tener buena conciencia, se embarcan irreflexivamente en una u otra iniciativa sin tomarse la molestia de realizar un análisis previo de la situación. Es importante pues detenerse a pensar sobre el mejor modo de adaptar la formación que recibe el personal de las ONG al cometido que tienen asignado esas organizaciones, y también sobre las necesidades reales de las poblaciones. No se trata de imponerles lo que *a priori* nos parezca políticamente correcto, sino de entablar un diálogo con ellas que sirva para entender los elementos constitutivos y el sistema de relaciones que configuran la sociedad local.

Traducido del inglés

Ciencias sociales y biodiversidad: articulaciones entre lo mundial y lo local en Viet Nam

Dinh Trong Hiêu

Nota biográfica

Dinh Trong Hiêu es etnólogo, especialista en etnobotánica, del Centro Nacional de Investigaciones Científicas francés. De nacionalidad vietnamita, trabaja en una institución francesa, pero se interesa vivamente por la evolución de su país, principalmente en una perspectiva de desarrollo sostenible. Desde hace veinte años, realiza una detenida encuesta sobre los diferentes tipos de jardines existentes en Viet Nam, lo que le permite determinar, entre otros aspectos, las relaciones privilegiadas que mantiene el vietnamita en los trópicos húmedos con la naturaleza, la cual, además de ser exuberante, está cargada de símbolos. Esto explica la atención particular que le prestamos.

Email: dinhth@wanadoo.fr

Algunas observaciones acerca de las ONG

Para hacer avanzar las cosas, a veces se está obligado a enunciar ciertos hechos constatados. Las ONG que trabajan en los países llamados "del Sur", de los que forma parte Viet Nam, son en general de dos tipos: las que defienden una concepción global de la dignidad humana en el mundo y las que tratan de preservar las especies y los espacios naturales cada vez más amenazados, a medida que cobramos conciencia de estas amenazas. En Viet Nam, como es fácil de constatar, hay más ONG de la segunda categoría que de la primera, y aunque sus tareas son difíciles y la realización de sus misiones a menudo incompleta, el Gobierno y las instituciones del país las acogen con gusto. Es cierto que en Viet Nam, al igual que en otros países en desarrollo, la prioridad -mejorar inmediatamente el nivel de vida de los habitantes- hace que se olviden a veces las preocupaciones de preservación de la naturaleza a largo plazo; sin embargo, los científicos autóctonos tienen conciencia de los riesgos que amenazan nuestro planeta, pero las iniciativas que toman son muy pocas o, cuando las toman, se inspiran en los planes existentes en otros lugares del mundo, sin tener en cuenta las especificidades locales en la mayoría de casos. Si en el mundo se crean "parques" y "reservas naturales", ¿por qué no hacerlo también en Viet Nam?

Lo primero son las subvenciones que proceden principalmente de las ONG, a las que se recurre a menudo con este fin. Seguidamente, las autoridades locales pueden respaldar un proyecto cuando cobran conciencia no tanto de la importancia perdurable que puede tener como del impacto económico inmediato que produce la creación de un sitio protegido que, las más de las veces, genera movimientos turísticos que, a la larga, resultan nefastos para el objetivo inicial. El personal de las ONG, por sacrificado y bien intencionado que sea, procede de otros países y, al estar supeditado a mutaciones, sus miembros no tienen tiempo suficiente para aprender un idioma autóctono ni para informarse sobre la cultura y las estructuras mentales de un país (o hasta de un lugar). Para realizar sus proyectos, se apoyan en los científicos locales, en los especializados en ciencias naturales, huelga decir. A veces

recurren también a los especialistas en ciencias sociales –algunos de mis colegas viven de ello (y no es un reproche que les hago, al contrario)– para hacer estudios periciales de viabilidad.

Desde ya, en lo referente a esta articulación, y si todos tenemos puesta la mirada en el largo plazo, podemos decir que esta forma de proceder no funciona muy bien o que puede mejorarse notablemente. Se comprenderá mejor la situación si digo, según reza un dicho de mi país, que "durmiendo en la misma cama, se tienen sueños diferentes". En un mismo proyecto de preservación de la biodiversidad llevado a cabo por las ONG, es posible que haya acciones, procesos e instituciones creados en otros lugares, en otros contextos, a veces controvertidos, y aplicados en una u otra parte del mundo casi sin pensar en su adecuación. En resumen, "soñamos" de manera diferente con una "naturaleza" cuyo sentido difiere para unos y otros. Estos son otros aspectos de la realidad.

Ejemplos de estructuras locales que preservan la biodiversidad

Se observa, pues, que media una gran distancia entre las medidas oficiales de preservación de la biodiversidad, según los planes habituales promulgados por los organismos internacionales, y las actividades de las instituciones no oficiales, es decir oficiosas, resultantes del tejido sociocultural local.

Decimos esto porque, en Viet Nam, existían y existen "*bosques prohibidos*" en los que, por razones de creencias religiosas (y no sólo budistas), está "prohibido" efectuar la más mínima depredación de la "naturaleza": árboles, hierbas, musgos, rocas, piedras y, por supuesto, insectos y demás animales, grandes o pequeños. No sólo se cuida todo el mundo de dañar estos lugares, sino que se penetra en ellos con un sentimiento de respeto y temor a perturbar el orden reinante. No sólo el sitio constituye, de hecho, un lugar de preservación de la naturaleza, sino que además el respeto que inspira a la gente es un excelente ejercicio de aprendizaje del respeto del medio ambiente, tal como es. Es cierto que las razones de este respeto son extracientíficas y que chocan a menudo con nuestro concepto de acciones "laicas", pero en esta institución y en estas creencias pueden detectarse las premisas de una *pedagogía* interesante que debe promoverse con respecto al medio ambiente. Obviamente, los científicos autóctonos, que no sólo están educados a la occidental (en la URSS, China, Francia o los Estados Unidos) sino que también, y sobre todo, ejercen en el campo ideológico de un Estado "socialista" y, en principio, "ateo", no pueden ni "ver" ni concebir tales estructuras que, en su opinión, son muestra de la "superstición" e incluso del "oscurantismo" que hay que combatir. Las investigaciones posteriores contribuirán a determinar si se trata de medios naturales o de medios de origen antrópico que la ausencia de depredación ha transformado posteriormente en asilvestrados.

En un coloquio sobre los "sitios naturales" celebrado en la Sede de la UNESCO (1998), señalamos, entre otros problemas, el de la existencia, junto a una "naturaleza natural" exenta totalmente de cualquier "contaminación humana" y que debe protegerse, de espacios de origen antrópico en los que puede conservarse la biodiversidad. Por otro lado, he consagrado varias publicaciones y conferencias a los *jardines domésticos* de Viet Nam, y no voy a referirme esta vez a ese tema y esos lugares. No obstante, hay que recordar que la biodiversidad se mantiene en esos casos, sobre todo cuando las plantas encuentran su lugar en ellos, no tanto debido a su utilidad inmediata como a su importancia simbólica (Dinh, 2000).

En todo el país, hay otras estructuras que también contribuyen a la conservación de la biodiversidad. Si se instala un santuario religioso (budista, taoísta o animista) en una región "natural", ésta será preservada mientras no haya una afluencia excesiva. La presencia del hombre (monjes o ermitaños) no constituye forzosamente un factor de perturbación del equilibrio natural, pues, por ejemplo, durante varios siglos, el sitio de peregrinación de la Pagoda de los Perfumes, que abarca una vasta región situada en el *Norte de Viet Nam*, ha sido objeto de acondicionamientos y plantaciones en armonía con una naturaleza que ha permanecido "silvestre" o, por lo menos, considerada como tal. Sólo en el momento de la apertura de Viet Nam a la economía de mercado, de fecha muy reciente (a partir de 1994), como consecuencia de una explotación económica (rodaje de la película *Indochina*, por ejemplo) y de una frecuentación excesiva, se perturbó gravemente ese equilibrio. Con esta óptica, hay que pensar en proteger esos lugares de culto y peregrinación, pues, además de tratarse de conjuntos arquitectónicos a menudo excepcionales, los *lugares de culto* (independientemente del tipo de culto que se ejerza en ellos, salvo tal vez los cristianos) están rodeados de vastos jardines y espacios arbolados. Se puede decir inclusive que hay una adecuación entre una naturaleza (vegetal) exuberante y el culto que en ella se asienta, pues la frondosidad de la vegetación se suele interpretar como signo de manifestación de las "fuerzas sobrenaturales" (Dinh, 1997). Así es como, en el Norte de Viet Nam, la mayoría de los santuarios religiosos se han vuelto de hecho santuarios de las especies vegetales que no son directamente útiles, diferentes del conjunto de espacios arroceros monoespecíficos. Constituyen asimismo refugios para las especies animales diferentes de las de los alrededores. Estos santuarios, que también existen en medio urbano o periurbano, están amenazados por el urbanismo y la ocupación no regulada consecutiva a la explosión demográfica. Hay que pensar en su preservación, y no sólo por razones arquitectónicas, históricas o religiosas, sino porque constituyen "vestigios verdes" que cumplen un papel indiscutible en la conservación de la diversidad biológica.

En el Centro de Viet Nam, la Ciudad Prohibida de Hue, así como los numerosos mausoleos de sus alrededores, son lugares conocidos en el mundo entero que la UNESCO ha inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial, aunque por motivos diferentes de los que diremos a continuación: debido a la existencia de la Corte principesca (a partir del siglo XVII) y, después, de la Corte imperial de los Nguyen (a partir de principios del siglo XIX), se aportaron a dichos lugares numerosos "tributos imperiales" consistentes en plantas: las mejores especies frutales y los especímenes raros o más destacados de todo el país (y hasta del extranjero). Gracias a ello, los "jardines imperiales", incluso en su actual estado de ruina, constituyen *lugares de conservación* de especies preciosas, a menudo desaparecidas en sus lugares de origen como consecuencia de los recientes cambios de política agrícola. ¿Se ha pensado en su preservación (por amor de la biodiversidad)? ¿Quién se ocupa hasta la fecha de este aspecto de conservación de la diversidad biológica?

En el Sur de Viet Nam, mencionaremos una notable institución religiosa, la "Pagoda de los Murciélagos", cercana a la frontera camboyana. Se trata de una pagoda budista rodeada de plantaciones arbóreas, adonde acuden a refugiarse centenares de miles de murciélagos insectívoros y frugívoros. Los campesinos, que hubieran querido erradicarlos "para proteger sus plantaciones", no pudieron hacer nada contra esos animales, pues, en virtud de las reglas budistas que prohíben atentar contra la vida, el recinto de la Pagoda constituye un *santuario* eficaz para estas especies gravísimamente amenazadas y en estado tan sólo de vestigios en este lugar.

Se podrían citar otros casos, que no han sido ni estudiados por los científicos autóctonos ni son conocidos como ejemplos por los organismos internacionales, pero mi propósito en este artículo es más bien preconizar determinado número de medidas a la luz de las indicaciones que acabo de dar.

Por un enfoque antropológico de las investigaciones relativas a la "biodiversidad"

Una visión de la "naturaleza" que se debe revisar

Parece que las instancias internacionales que se han interesado en los problemas de conservación de la naturaleza han considerado a ésta de manera un poco idealizada, pues, en su concepto, se trata de preservar una "*naturaleza natural, totalmente exenta de huellas humanas*", en la que la biodiversidad reina *ipso facto* y, por lo mismo, basta con preservarla. Esta conceptualización global deja, pues, amplio margen al azar y, en general, las intervenciones humanas sólo tienen en ella un papel negativo. Por consiguiente, se imaginan soluciones que podrían aplicarse en cualquier parte del mundo, lo que deja suponer por lo menos dos premisas: que la situación es exactamente la misma en todas partes y que, en todas partes, la gente está dispuesta a aceptar tales medidas. Esto dista mucho de la verdad.

Diversidad cultural y multiplicidad de soluciones

A través del mundo, en las diversas sociedades humanas, el comportamiento no era y no es exactamente el mismo, aunque tienda a cierta uniformización. Si bien es cierto que los grandes animales salvajes son perseguidos y exterminados por doquier, y que su supervivencia se halla gravemente amenazada, basta recordar la actitud de los vietnamitas hacia ellos: la ballena, el animal marino más grande que se conozca, es venerada y, cuando vara y muere en una playa, la población vecina lleva luto por ella; el elefante, nuestro mayor animal terrestre, es objeto de veneración en la mayoría de los templos vietnamitas y lo mismo sucede con el tigre, nuestro mayor carnívoro, el águila, nuestro mayor rapaz, y la boa, nuestra mayor serpiente. Esto no impide que otros vietnamitas maten estos animales y los destinen así a una exterminación segura si no se pone un freno a su depredación. La misma contradicción existe con respecto al entorno vegetal: por un lado, se honra a los árboles más grandes, sobre todo si poseen cierto poder vegetativo, y, por otro lado, no es menos cierto que la población vietnamita practica un cultivo intensivo y monoespecífico del arroz, que es a menudo sinónimo de deforestación radical. Sin embargo, existen instituciones intermediarias que tratan de restablecer cierto equilibrio entre estas actitudes extremas, como ya hemos visto. En la perspectiva de una mundialización de los problemas, y en el momento de tomar las decisiones, habrá, pues, que *basarse en estructuras mentales o culturales de una población autóctona* para que ésta cobre conciencia de la urgencia de una situación y, ante todo, se tratará de promover lo que, en el contexto sociocultural de una población dada, ya existe y va en el sentido de la preservación de la biodiversidad.

En Viet Nam, en cada pueblo, así como en la mayoría de los barrios urbanos, hay asociaciones de horticultura, cuyos miembros son con frecuencia patriarcas, que suelen tener un solo objetivo: transmitir a las generaciones jóvenes las prácticas ancestrales que ellos mismos han aprendido, perennizando así especies vegetales y animales que forman parte de su mundo familiar o imaginario y desempeñan un papel importante en su universo simbólico. ¿No es acaso ésta la raíz profunda de cierta "durabilidad"? Ahora bien, ¿hay una sola de estas asociaciones que haya recibido alicientes o ayudas por parte de las ONG internacionales? No obstante, dichas asociaciones existen y se desarrollan. Es una tela de fondo que, a fin de

cuentas, prescinde de cualquier intervención exterior, pero cuyo movimiento sería sensato respaldar, para, de este modo, adaptarse al molde cultural de una población en lugar de imponerle modelos cuya pertinencia es muy discutible.

Conocer para actuar

Semejante actitud supone que las organizaciones internacionales estén al corriente del contexto sociocultural de una población considerada, para lo cual también es necesario que haya estudios fundamentales sobre estos aspectos. Pues bien, en Viet Nam, si bien se conocen los más mínimos hechos y ademanes de tal o cual líder político, no existen en cambio *investigaciones básicas sobre la historia de las ciencias en relación con el medio ambiente*: historial de la climatología, las calamidades naturales, las epidemias, las introducciones animales y vegetales, de sus fenómenos mutantes, las relaciones entre el hombre y el medio ambiente... En definitiva, la investigación se desvía a menudo con fines político-ideológicos y brilla por su ausencia toda una parte de ella, relativa a la etnobotánica, la etnozooloía, la etnomedicina, y hasta a la historia de las ciencias. Esta es la observación de un autóctono ante las investigaciones existentes en su país, pero cabe preguntarse cómo (y por qué) han esquivado hasta ahora estos aspectos los proyectos de "cooperación científica" entre los países llamados "del Norte" y los "del Sur". Sin simplificar las cosas, digamos que, con mucha frecuencia, los investigadores de los países "del Norte", cuando van a sus terrenos "del Sur", actúan gustosos como "especialistas" para estudiar la botánica, la zoología y el medio ambiente como ciencias "duras", recurriendo a menudo a intérpretes y guías autóctonos, cuyo "plan de carrera" es el de actuar de intérpretes y guías, muy contentos con su suerte, puesto que están mucho mejor remunerados que los científicos que se dedican a las investigaciones fundamentales. Con esta mentalidad, ¿cómo efectuar "investigaciones sobre el desarrollo", campo en el que no basta una transferencia de tecnología, análoga a la que existe en ingeniería, en física o en matemáticas?

Conclusión

Hace unos quince años, fui designado por el Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia como uno de los raros investigadores en ciencias sociales, por no decir el único, del proyecto TOKTEN (*Transfer of Knowledge and Technology by Emigrant Natives*) de las Naciones Unidas destinado a Viet Nam. Finalmente, el proyecto no se llevó a cabo, tal vez debido a las sospechas que despiertan las "ciencias sociales" porque indagan, quizá con demasía, las vicisitudes de los poderes sin preocuparse, en cambio, de consideraciones sobre la naturaleza que, aunque no siempre son "neutras", pueden y deben formar parte de los objetivos de una investigación científica y fundamental. ¡Lástima de tiempo perdido! A medida que se cobra conciencia de las amenazas que planean sobre nuestro planeta, sobre la preservación de sus especies y espacios naturales, ¿es acaso inútil reclamar de las instituciones de investigación de los países desarrollados, así como de las de los países en desarrollo, e incluso de las ONG que se preocupan por preservar la biodiversidad, más conocimiento de las estructuras mentales y socioinstitucionales que rigen las relaciones entre el hombre y su entorno natural? Nuestra acción a largo plazo, en el ámbito local, ¿será eficaz si no tomamos en cuenta estas realidades autóctonas? Esa es mi única preocupación.

Referencias

- DINH, T. H. 1997. «Signes-Nature, signatures, biodiversité : les “bosquets culturels” au Vietnam. Pour un concept de “vestiges verts”». *Cahiers d'Études vietnamiennes* 12: 31-44.
- 2000. «Jardins au Vietnam : la nature entre représentations culturelles et pratiques culturelles». *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 22 : 135-151.

¡Salvemos la selva!

Las ONG y las organizaciones comunitarias en la dialéctica de la Amazonia brasileña

Luiz C. Barbosa

Nota biográfica

Luiz C. Barbosa es Profesor de Sociología en la Universidad estatal de San Francisco, San Francisco, California (Estados Unidos). Es autor de diversos artículos sobre política ecológica y destrucción de la selva amazónica. Su publicación más reciente es *The Brazilian Amazon Rainforest: Global Ecopolitics, Development, and Democracy* (2000). Email: lbarbosa@sfsu.edu

El presente artículo postula básicamente que las organizaciones no gubernamentales (ONG) y comunitarias han tenido una influencia positiva en la lucha por proteger la selva amazónica brasileña¹. El activismo político de dichas organizaciones ha presionado al Gobierno de Brasil, obligándolo no sólo a aprobar leyes de protección ambiental sino también, lo que es más importante, a aplicarlas. Como esperamos demostrarlo con las experiencias aquí descritas (de organizaciones indígenas y de Greenpeace), esas entidades han actuado a menudo como guardianes o protectores de la selva, a veces contra fuerzas económicas muy poderosas que se benefician con la destrucción del medio selvático. Al criticar los modelos de desarrollo económico imperantes en la región y proponer alternativas sostenibles, han puesto en tela de juicio el *status quo*. En una economía mundial sin otro norte que el desarrollo ni más precepto que el lucro, esos "guardianes de la selva" desempeñan una función esencial para la supervivencia de la Amazonia.

Antecedentes

En Brasil, el número de organizaciones comunitarias empezó a aumentar a pasos agigantados a principios de los ochenta. De las 40 ONG ecologistas que según las estimaciones había en 1980 se pasó a unas 900 en 1984, hasta llegar a cerca de 2.000 en 1998 (Domask, 1998: 3-4)². En 1993 se calculó que estaban trabajando en el país 109 organizaciones indígenas y al menos 30 grupos indigenistas de apoyo (Brysk, 2000: 78; CIMI, 1993). Entre 1991 y 1993, por otra parte, el número total de ONG se duplicó, pasando de 2.500 a 5.000 (Domask, 1998:3; Goldstein, 1992). Dos factores explican esta proliferación: la evolución de la política de protección del medio ambiente en el mundo y la democratización del Brasil. A mediados de los ochenta, se descubrió con creciente preocupación la existencia de graves problemas ambientales como el efecto de invernadero o el agujero en la capa de ozono, y a partir de ahí la política ecológica en todo el mundo empezó a aplicar la doctrina del desarrollo sostenible. Los medios de comunicación se interesaron por esos problemas, y la opinión pública fue tomando conciencia del estado general en que se encontraba el medio ambiente, incluido el problema de la deforestación. De la noche a la mañana, Brasil se convirtió en el "malo" de la película por destruir el mayor reservorio de selva tropical que quedaba en el mundo³. La necesidad de mejorar la maltrecha imagen internacional del país llevó al Gobierno brasileño a adoptar medidas "verdes" para apaciguar a la opinión pública internacional (no en vano una imagen negativa constituye un serio problema para un país tan dependiente de los préstamos

y capitales extranjeros) (Barbosa, 2000). Las ONG y las organizaciones comunitarias supieron sacar partido de la importancia que daba el Brasil a la opinión pública internacional, forjando coaliciones e iniciando campañas internacionales para presionar al Gobierno brasileño. La aparición de la Web les permitió conectarse con un gran movimiento que agrupaba a todas las iniciativas de defensa de la Amazonia, que había arrancado cuando algunas ONG occidentales como el Fondo de Defensa del Medio Ambiente o la National Wildlife Federation hicieron suya la causa y empezaron a presionar a organismos internacionales como el Banco Mundial para que a su vez instaran al Gobierno brasileño a atajar la destrucción de la selva. Esas organizaciones ayudaron a dirigentes comunitarios como Chico Mendes, líder de los caucheros, o a dirigentes indígenas como Paulinho Payakan y Raoni a realizar giras por el extranjero para informar y sensibilizar tanto a funcionarios oficiales como al gran público (Smouts, 2001: 73-74). A finales de los ochenta, a medida que el movimiento se consolidaba, se le fueron sumando otras ONG internacionales, creadas a veces con ese objetivo expreso, como fue el caso de la Rainforest Foundation. Los fondos procedentes de las ONG occidentales alimentaron la proliferación de contrapartes brasileñas, aunque algunas de ellas se vieron acusadas de ser títeres al servicio de una confabulación extranjera para internacionalizar la Amazonia⁴.

La democratización de Brasil, iniciada a finales de los setenta, fue otro factor capital para el auge de las ONG y las organizaciones comunitarias. Pese a su instauración gradual, sirvió para disipar el clima de temor impuesto por la dictadura militar y para que sectores deseosos de cambiar la situación empezaran a organizarse y a cuestionar el orden establecido. La democratización hizo posible que se entablara el diálogo sobre los grandes problemas de la sociedad brasileña (pobreza, racismo, sexismo, degradación ambiental, etc.). Mientras se redactaba la nueva Constitución democrática, en 1988, los debates sobre algunos de esos temas fueron cobrando intensidad. Distintos colectivos sociales, entre los que figuraban ONG de todo tipo, hicieron presión para que el nuevo texto diera cabida a sus preocupaciones, lo que a menudo llevó a la polarización de determinados segmentos de la sociedad brasileña y suscitó acaloradas polémicas. La democratización trajo también consigo la aparición de medios de comunicación independientes, que se hicieron eco de esas controversias y transmitieron así directamente a la población el mensaje de las ONG y las organizaciones comunitarias. El apoyo de la opinión pública a la causa ecologista ha sido un factor importante de la positiva evolución que ha experimentado la legislación brasileña.

Un acontecimiento de gran relieve que ayudó a hacer del medio ambiente uno de los grandes temas de debate en la sociedad brasileña fue la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (CNUMAD), celebrada en Río de Janeiro en junio de 1992. Los brasileños no pudieron ignorar que ello sucedía en su patio trasero, ni evitar las acerbas críticas internacionales de que fue objeto la política amazónica de su país. La CNUMAD consagró asimismo el concepto de desarrollo sostenible (Barbosa, 2000: 80), que, pese a las críticas que ha suscitado⁵, no deja de resultar atractivo para la sociedad brasileña, en la medida en que significa, al menos teóricamente, que su país puede proteger el medio ambiente sin por ello renunciar a la ansiada mejora de la calidad de vida. El desarrollo sostenible es un *leitmotiv* entre las ONG brasileñas.

Este artículo examina la protección de la Amazonia entendida como problema a la vez interno y externo, esto es, como tema en el que confluyen e interaccionan fuerzas nacionales e internacionales, resultantes a su vez de la dinámica de un sistema capitalista mundial en constante evolución. Las ONG y las organizaciones comunitarias han ido adaptando sus tácticas a la creciente mundialización de la sociedad planetaria.

Los indígenas brasileños y el cambio

Los pueblos indígenas se han convertido en todo el mundo en un poderoso resorte para la protección del medio ambiente. La lucha por defender sus territorios, cuando se ve coronada por el éxito, se traduce en la preservación de grandes extensiones de selva. En junio de 2000, las reservas indígenas brasileñas cubrían una superficie total de 988.062 km², equivalente al 11,56% del territorio nacional (FUNAI, 2000). Las reservas de los kayapó y los yanomami (4,9 millones y 9,4 millones de hectáreas respectivamente) abarcan por sí solas un área de selva tropical mayor que la suma de los territorios de Suiza y Portugal. En las fotos por satélite se observa a menudo que los límites de las reservas ejercen de zona tampón contra la deforestación (véase Zimmerman *et al.*, 2001: 11). Aun cuando su forma de vida haya sido siempre sostenible desde el punto de vista de la gestión de los recursos naturales, los indígenas luchan sobre todo para resistir los embates colonialistas de la propia sociedad brasileña. Como veremos, sus intereses coinciden plenamente con los del movimiento ecologista.

El combate indígena brasileño se declina en dos grandes movimientos: explosiones espontáneas y organizaciones oficiales, y ambos han sido importantes para la adopción de disposiciones legislativas y de vigilancia. Las formas espontáneas de resistencia indígena son las más antiguas, mientras que la creación de organizaciones estructuradas data de los años ochenta y noventa.

Los levantamientos indígenas se han venido sucediendo desde la llegada de los portugueses en 1500 (véase Hemming, 1987), alimentados por la cólera y la frustración de ver invadidas sus tierras y maltratadas sus poblaciones. La historia brasileña da fe de la resistencia de esos pueblos a la esclavitud, la asimilación y el despojo de sus tierras por la potencia invasora (Barbosa, 2000: 104). Actualmente esas explosiones revisten una forma distinta. Con el fin de llamar la atención de los medios de comunicación por su causa, los indígenas se han dedicado a organizar actos premeditados de manera que parezcan espontáneos, proceder que doy en llamar “protesta mediática”. Manifestándose con adoquines, ocupando dependencias de la *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI)⁶, tomando rehenes o invadiendo explotaciones agrícolas, entre otras muchas formas de resistencia activa, los indígenas han conseguido atraer la atención del gran público y del Gobierno brasileño. Si se ojean periódicos como el *Jornal do Brasil* se encontrarán reseñadas más de 10 de esas acciones, supuestamente espontáneas, en los dos últimos años. Veamos tres casos que ilustran con elocuencia esta táctica⁷. En el primero participó un grupo de unos 700 indígenas terena del Estado de Mato Grosso do Sul. La primera semana de octubre de 2001, interrumpieron el tráfico de una parte de la autopista BR-364 y tomaron nueve rehenes, dos periodistas y otros miembros de tres equipos de televisión, tras lo cual exigieron que el Gobierno declarara reserva indígena un territorio de 5.600 hectáreas. Como venía siendo habitual en situaciones de este tipo, los representantes de los poderes públicos reaccionaron buscando una solución negociada con los indígenas. En aquel caso les prometieron la asignación de tierras expropiadas por el Estado como parte de la reforma agraria (Francisco, 2001a, 2001b; *Diário do Nordeste*, 2001). En el segundo ejemplo, indígenas mundurucus del sudeste del estado de Pará secuestraron a tres funcionarios de la FUNAI el 5 de mayo de 2002 y reclamaron la expulsión de los buscadores de oro de sus tierras. La policía federal se vio obligada a desalojar a los mineros y trasladarlos a otra zona (Ribeiro, 2000; de Oliveira, 2000). El tercer caso obtuvo un eco mucho mayor gracias a la cobertura televisiva de que fue objeto. Entre el 1º y el 8 de noviembre de 1998, los kayapó, tras secuestrar a 16 pescadores, reclamaron la presencia de

los presidentes de la FUNAI y del *Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis* (IBAMA)⁸ para pedirles que pusieran término a las reiteradas invasiones de sus tierras. La FUNAI prometió construir un nuevo puesto de vigilancia y mejorar la señalización que marca las lindes fluviales y terrestres del territorio indígena (Instituto Socioambiental, 1998; Brasiliense, s.f.).

En modo alguno conviene subestimar la influencia de las protestas populares, que se han demostrado muy útiles para llamar la atención de las autoridades gubernamentales siempre proclives a desactivar cualquier conflicto que pueda tener repercusiones nacionales o internacionales.

La vertiente organizada del movimiento inició su acción con ayuda del *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI), rama militante de la *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNNB) creada en 1972. Desafiando la presión del Gobierno, que durante la dictadura militar se oponía a cualquier tipo de organización colectivo, el CIMI convocó mitin tras mitin en diversas regiones del país (Ramos, 1997: 50). Aunque ese organismo resultó esencial para el despegue del movimiento, a la cadena le faltaba un eslabón fundamental: el de las verdaderas organizaciones indígenas, cuya aparición aún se haría esperar debido a la falta de medios y a lo difícil que resultaba coordinar las distintas y numerosas etnias de un país tan extenso como el Brasil. Hasta 1980 no vio la luz la primera de esas organizaciones, la *União das Nações Indígenas* (UNIND), que a los dos meses de su fundación dio paso a otra entidad del mismo nombre, *União das Nações Indígenas*, pero sigla distinta (UNI). Tras su creación en una asamblea indígena celebrada en la ciudad de Campo Grande (estado de Mato Grosso do Sul)⁹, la UNI se erigió en la más importante organización de lucha política por los derechos de los indígenas de los años ochenta. Pero estaba muy centralizada, y los reiterados conflictos con sus federaciones locales acabaron llevándola a la disolución. A escala nacional, fue reemplazada en 1994 por el *Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil* (CAPOIB), dotado de una estructura menos rígida. Las dos organizaciones se dedicaron sobre todo a poner en marcha un movimiento indígena que aglutinara a todas las tribus, con la intención de movilizar a los indígenas, hacer de ellos una fuerza política unida y conseguir que la opinión pública respaldara su causa. Con el objetivo de intervenir en la vida política, montaron un grupo de presión permanente en Brasilia, capital del país. También lograron encauzar el fuerte sentimiento de frustración y cólera alimentado por siglos de colonialismo y represión, hasta entonces difuso, en forma de campañas de desobediencia civil. Organizaron manifestaciones en las que "lo indígena", encarnado en multitudes con vestimenta tradicional y pinturas rituales que bailaban al son de músicas autóctonas ante las cámaras de televisión, se utilizó como un arma política. Los indígenas elaboraron también un discurso oficial en el que se presentaban como protectores de la selva invocando un saber ancestral vedado a los forasteros, explotando así en beneficio propio la imagen del "buen salvaje" acuñada en buena parte por los medios de comunicación (Conklin y Graham, 1995: 696-697; Smouts, 2001: 73).

Hay tres episodios que ilustran con claridad la influencia política de las organizaciones indígenas oficiales. El primero guarda relación con las actividades del grupo de presión indígena durante la redacción de la nueva Constitución, en 1988. Actuando concertadamente con organizaciones aliadas como el CIMI, la UNI emprendió una campaña para influir en el texto de los artículos de la Constitución relativos a cuestiones indígenas, siguiendo la doble estrategia de presionar a los miembros de la Asamblea Constituyente y de mantenerse en el candelero mediático. Los indígenas asistieron asiduamente a las sesiones de la Asamblea, recordando así a los redactores de la Constitución que estaban allí para velar por sus

intereses. Para hacer entrega de sus exigencias se presentaron en gran número y vestidos con atuendos tradicionales, lo que les valió la portada de varios periódicos brasileños (Barbosa, 2000: 126). Sus esfuerzos se vieron coronados por el éxito, materializado en los Artículos 231 y 232 de la Constitución. El primero de ellos reconoce “los modos de organización social, costumbres, lenguas, credos y tradiciones de los indígenas”, así como su “derecho original a las tierras que han ocupado tradicionalmente”, y afirma además que el Gobierno federal es responsable de acotar reservas indígenas y proteger los recursos que haya en ellas. El Artículo 232 reconoce a los indígenas y sus comunidades y organizaciones como “interlocutores legítimos en la defensa de sus derechos” (Brasil, 1988: 132-133). Y ello no fue magro botín, en un país donde siempre se trató a los indígenas como “niños grandes” y donde la FUNAI siempre decidió por ellos.

El segundo caso tiene que ver con la campaña por la derogación del Decreto 1775. Se trataba de un decreto dictado por el ex Presidente Fernando Henrique Cardoso, el 8 de enero de 1996, que permitía a los intereses privados, así como al Estado y a los gobiernos locales, objetar la extensión de las reservas indígenas. La decisión del Presidente Cardoso se debió a la influencia del Ministro de Justicia, Nelson Jobim, que cuestionaba la constitucionalidad de la creación de reservas sin que se examinaran las reivindicaciones formuladas por terceros. Los que criticaron esta actitud afirmaron que el Gobierno cedió ante la presión de los políticos conservadores y terratenientes de la Amazonia. El decreto suscitó revuelo entre las ONG, y el 17 de diciembre, el CAPOIB lanzó una campaña de alcance internacional exigiendo su revocación. Se valió plenamente de la Web para obtener apoyo internacional contra el Gobierno brasileño. Las organizaciones no gubernamentales del Norte también ejercieron presión sobre los gobiernos del G-7 y sobre el Banco Mundial. Asimismo, hubo manifestaciones en que participaron numerosos¹⁰ indígenas frente al Palacio Presidencial en Brasilia. La conmoción suscitada provocó preocupación en el Gobierno por la publicidad dada al asunto. Aunque el Ministro Jobim declaró que no se obligaría al Brasil a dar explicaciones a la opinión pública internacional, lo cierto es que dedicó mucho tiempo justamente a hacerlo durante su viaje por Europa (Gonçalves, 1996). Sin embargo, pese a la presión nacional e internacional ejercida sobre el Gobierno éste no cambió de actitud, y lo cierto es que el decreto sigue en vigor hasta la fecha. No obstante, la protesta constituyó una advertencia para las autoridades, que entendieron que el hecho de inmiscuirse en la legislación indígena vigente tenía un costo político. La lucha contra el decreto hizo también que las ONG se convirtieran en perros guardianes más vigilantes respecto de los límites de las reservas indígenas. Cuando el Gobierno sugirió que se disminuyera la extensión de la reserva india *Rapôsa do Sol* en el estado de Roraima, se emprendió una virulenta campaña en la Web.

El tercer ejemplo muestra la confluencia entre las organizaciones oficiales y las protestas espontáneas. Tiene que ver con la celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento del Brasil por los Portugueses. La realización del acto más importante de esa conmemoración estaba prevista en la ciudad de Porto Seguro en el estado de Bahía, lugar donde los portugueses desembarcaron en 1500. Los dirigentes indígenas organizaron la *Conferência do Povos e Organizações Indígenas do Brasil* (Conferencia de Pueblos y Organizaciones Indígenas del Brasil), a la que asistieron 3.000 representantes de 140 naciones indígenas. Estos últimos se unieron con los no indígenas para organizar una marcha llamada “*500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular*”. Su finalidad era marchar pacíficamente desde la ciudad de Coroa Vermelha a Porto Seguro. Tres mil indígenas, 2.500 campesinos sin tierra, grupos de afrobrasileños e innumerables manifestantes se sumaron a la marcha. Sin embargo el resultado fue un enfrentamiento con la policía militar, a raíz del cual 65 personas

resultaron heridas y 140 detenidas. Era tal la hostilidad, que la visita del ex Presidente Cardoso a la reserva india de Patoxó fue cancelada (de Carvalho, 2000; Borges Neto, 2000). Al término de sus trabajos, la Conferencia de Pueblos y Organizaciones Indígenas del Brasil aprobó un documento con 20 peticiones, entre las cuales figuraba la derogación del Decreto 1775. Esa lista de peticiones contribuyó a dar a conocer el programa del movimiento (véase Conferencia de los Pueblos y Organizaciones Indígenas del Brasil 2000).

Aunque no siempre ha tenido éxito, el movimiento indígena ha sido el guardián de las disposiciones constitucionales sobre los territorios y culturas aborígenes. Mientras las organizaciones indígenas como el CAPOIB hacen presión para que se apruebe una determinada legislación, los propios pueblos indígenas utilizan la protesta para defender sus reservas amenazadas de invasión. En términos generales, se está tornando cada vez más difícil para los no indígenas invadir el territorio perteneciente a éstos en ciertas regiones del Brasil y arrebatarlo. Más que a la vigilancia federal, esto se debe al hecho de que naciones indias como los kayapó están dispuestas a defender sus derechos con sus propios medios. Sin embargo, ante la posibilidad de que haya repercusiones nacionales e internacionales, el Gobierno ha puesto también más empeño en resolver situaciones delicadas cuando los indígenas se movilizan.

Aunque la creación de reservas indígenas significó que zonas importantes de la Amazonia pasaron a disfrutar de protección legal, en los últimos años hubo casos en que los aborígenes colaboraron con las empresas de explotación forestal. En uno de ellos, los inspectores del IBAMA descubrieron que los indios kayapó estaban permitiendo la tala ilegal en su reserva. Cuando trataron de confiscar los troncos, los kayapó con atuendos de guerra les impidieron entrar en la reserva. Éstos estaban recibiendo 40 reales (unos 33 dólares de Estados Unidos) por cada tronco, una situación clara de explotación si se tiene en cuenta que el precio medio de exportación de 3 metros cúbicos de árboles era de 4.500 reales (unos 3.750 dólares de Estados Unidos) (Hollanda y Dusek, 1998)¹¹. Si bien la participación de los aborígenes en la industria forestal es limitada, existe la posibilidad de que aumente en el futuro en la medida en que sus comunidades se integren mejor en la economía capitalista mundial.

Greenpeace

Greenpeace ha sido una de las ONG más activas en la lucha por la protección de la Amazonia. Y es evidente que ha ejercido presión sobre el Gobierno brasileño para que adopte medidas al respecto. Las actividades de la organización en la región se remontan a la época de la UNCED (Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo) en 1992. Ese año, inició una campaña contra la rapacidad de la explotación de la caoba en la región con la colaboración de más de 80 organizaciones no gubernamentales brasileñas. Su estrategia fue denunciar las transacciones comerciales ilegales. Buena parte de la caoba exportada de la Amazonia es comprada por aserraderos legalmente constituidos pero que obtienen la madera de fuentes ilegítimas. Se calcula que 80% de la madera elaborada en los aserraderos de la región se obtiene ilegalmente, y que las empresas falsifican la documentación para que las ventas parezcan ajustarse a la legislación vigente (Hollanda y Dusek, 1998; Greenpeace, 2001a; D'Avilla *et al.*, 2001). La amenaza que plantea la tala ilegal se ha intensificado con la llegada de empresas forestales asiáticas al mercado maderero amazónico a mediados de los años noventa. Esas poderosas organizaciones han violado frecuentemente la ley brasileña al adquirir troncos de fuentes ilegales (Cámara de Diputados, 1997: 55).

La primera campaña de Greenpeace en la Amazonia tuvo lugar en 1992 y se tradujo en la invasión y ocupación de uno de los más importantes aserraderos de caoba de la región, Maginco, en el estado de Pará. Los activistas impidieron la entrada al aserradero y se encadenaron a las sierras. El asunto despertó particular interés en los medios de comunicación por el hecho de que el propietario del aserradero era el Presidente de los Exportadores de Madera de Pará y de Amapá. Las acciones directas, las realizadas conjuntamente con las campañas publicitarias como una cuyo lema era “el asesinato de la caoba” impulsada por Amigos de la Tierra en 1993, presionó fuertemente al Gobierno brasileño para que tomara medidas. El 26 de julio de 1996, el ex Presidente Fernando Henrique Cardoso decretó una suspensión de la tala, el transporte y el comercio de la caoba. Esta medida fue prorrogada en diciembre de 2001 (Sedrez, 1998; Environment News Service, 2002).

La publicidad dada a la Campaña por la Caoba y la presencia de las empresas forestales asiáticas en la Amazonia dio lugar a la creación de una comisión parlamentaria independiente para que estudiara la situación, la *Comissão Externa da Camara dos Deputados*, que se reunió entre octubre de 1996 y diciembre de 1997. Entre las ONG citadas a declarar no sólo figuró Greenpeace, sino también organizaciones como el Forest Monitor, el World Resource Institute, el Fondo Mundial para la Naturaleza, y el Instituto Socioambiental, una de las organizaciones no gubernamentales brasileñas más activas. Gracias a la investigación se logró establecer que un 92,3% de las empresas forestales que actúan en la Amazonia habían participado en actividades ilegales. El informe despertó vivo interés porque también vinculaba la reforma agraria con la deforestación, y sostenía que el Gobierno estaba utilizando la Amazonia para dar terrenos a millones de campesinos sin tierra en el país (Cámara de Diputados, 1997)¹². La Comisión recomendó que se instaurara una suspensión de 10 años de la tala en la región.

El hecho de que la suspensión decretada por el Gobierno brasileño no lograra impedir el comercio ilegal de la caoba movió a Greenpeace a utilizar tácticas mucho más complejas. En una acción conjunta con el IBAMA, los activistas de Greenpeace utilizaron la tecnología de rayos ultravioleta para demostrar las actividades ilegales de una empresa japonesa de exportación de madera, Eidai do Brasil, en la ciudad de Icoaraci en el estado de Pará. Marcaron los troncos de un camión interceptado por funcionarios del IBAMA con una tintura especialmente sensible a la luz ultravioleta y, a continuación, pudieron localizar los troncos en el depósito de madera de la empresa (Greenpeace, 1999). En 2001 Greenpeace inició una campaña que obtuvo gran éxito “Expedición: Amazonas 2000”, para denunciar el comercio ilegal. Utilizando tácticas como las fotografías aéreas y el vídeo, estuvo en condiciones de demostrar claramente al Gobierno brasileño y al público en general la devastación que se estaba llevando a cabo (Greenpeace, 2001a). También recurrió en mayor medida a sus métodos tradicionales de resistencia. Por ejemplo, un equipo de 25 activistas de Greenpeace invadieron una fábrica china de madera contrachapada (para denunciar su contribución a la tala ilegal y destructiva en Amazonas). Una sierra en cadena de seis metros de largo fue inflada asimismo frente a la entrada principal de la empresa. Además, pintaron en el techo de esa firma la consigna “*O crime não compensa*” (El crimen no compensa) (Greenpeace, 2001b). Esas actividades despertaron vivo interés en los medios de comunicación y pusieron en evidencia al Gobierno brasileño, obligando a las autoridades a reprimir el comercio ilegal.

Greenpeace sabe muy bien que los problemas amazónicos como el de la caoba exigen una acción internacional. Sus campañas procuran vincular la deforestación con la dinámica de los grandes mercados de consumo, como el de Estados Unidos y del Reino Unido. Su objetivo ha

sido obtener que se cobre conciencia del problema a nivel internacional. Sus interlocutores del Norte, en Europa y en Estados Unidos, han desempeñado un papel decisivo en la denuncia del comercio ilegal de la caoba y otras maderas preciosas y la devastación que provoca en los bosques (Sedrez, 1998: Cap. 5). Sin embargo, la caoba es un recurso amazónico sumamente valioso en los mercados internacionales, y a menos que la demanda del producto se limite hay pocas esperanzas de detener el comercio. El conocimiento de esta vinculación movió a Greenpeace a ejercer una fuerte presión para que la caoba se incluyera en el Apéndice II (lista de especies amenazadas) de la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES). La 12ª reunión de la Conferencia de las Partes en la Convención fue celebrada en Chile en noviembre de 2002. La postura del Gobierno brasileño fue contraria a la inclusión; los diplomáticos de ese país sostuvieron que ello daría a la situación un cariz mucho más burocrático y que el Brasil ya había decretado una suspensión de la tala y del comercio de esas especies. En un afán de hacer que el Gobierno modificara su posición, Greenpeace llevó a cabo una intensa campaña durante la semana que concluyó con la votación final del 13 de noviembre en Chile. Aunque la posición del Gobierno brasileño no cambió, el resultado de la votación de 68 contra 30 (con 14 abstenciones y 3 votos nulos) dejó en evidencia su derrota (Serviço Brasileiro de Justiça e Paz, 2002). Sin embargo, la victoria no significa necesariamente que el comercio se detendrá. El consumismo, la desesperación y la codicia seguirán impulsándolo en los años venideros. Para poner coto al tráfico es necesario el apoyo a escala mundial de los consumidores contra la adquisición de productos de caoba; otro tanto ocurre con la presión del público para convencer a las autoridades de que se necesita una suspensión a nivel mundial del comercio antes de que las especies se extingan. En definitiva, necesitamos decidir si los lujosos muebles de caoba valen más para nosotros que la preservación de la biodiversidad en nuestro planeta.

Conclusiones

Brasil ha respondido positivamente a la presión nacional e internacional para proteger la Amazonia. Sin embargo, su reacción ha sido fundamentalmente la creación de parques y reservas nacionales por una decisión legislativa, lo que constituye sólo un primer paso hacia una verdadera protección del medio ambiente. Los decretos significan muy poco si no existe una protección efectiva; en cierto modo, son medidas tomadas para apaciguar a los que critican la política gubernamental pero sin la intención de resolver realmente el problema. El activismo de las organizaciones comunitarias y de las ONG ejerce presión sobre las autoridades no sólo para que aprueben una nueva legislación sino para que la cumplan. El activismo indígena ecologista ha obligado al Gobierno brasileño a empeñarse en favor del medio ambiente pese a los intereses económicos que tienen en la Amazonia actores locales como las empresas forestales. Sin embargo la decisión de tomar medidas ha de depender del eco que encuentre en el mundo el movimiento por la salvación de la Amazonia. Brasil es un país muy preocupado por sus intereses y su imagen en el extranjero. La inquietud internacional por el destino de la Amazonia y la efervescencia mundial que suscita han aumentado la influencia de los grupos nacionales en la política ecológica del país. Aunque la determinación política no siempre se traduce en victorias, esos grupos se encuentran en una posición mucho más favorable para proseguir la lucha por proteger la Amazonia. Con una presión nacional e internacional suficiente y también con un apoyo financiero mundial, la salvación de la selva resulta posible.

Traducido del inglés

Notas

1. Al margen de las reservas indígenas, en marzo de 1999 había 785 zonas federales y estatales protegidas y Reservas del Patrimonio Privado en Brasil. Abarcaban un 8,13% del territorio nacional (Ministerio del Medio Ambiente, 1999). El ex Presidente Fernando Henrique Cardoso creó también parques nacionales como el de Tumucumaque en el estado de Amapá. Tumucumaque solamente tiene una superficie de 3.870.000 hectáreas, equivalente a la dimensión de Suiza o de Taiwán (BBC News, 2002).
2. Las cifras oficiales publicadas por la *Secretaria Especial do Meio Ambiente* (SEMA) son más modestas y señalan la existencia de 503 instituciones en 1987 (en Landim, 1988: 58).
3. La zona definida oficialmente por el Gobierno brasileño como Amazonas abarca una superficie de 5 millones de km². En enero de 1978, 152.200 km² de la Amazonia habían sido deforestados. En agosto de 1998, la cifra había aumentado a 551.782 km² y en agosto de 2000 a 587.727 km² (INPE 2002).
4. Según una estimación del Banco Central del Brasil, en 1985 las organizaciones no gubernamentales del país recibieron 8,2 millones de dólares de Estados Unidos. El Banco considera que esta cifra no incluye los fondos en efectivo entregados directamente a las organizaciones, respecto de los cuales el Banco no podía ejercer ningún control (Beraba, 1988).
5. Para un análisis sobre el desarrollo sostenible, véase Kleiner (1990), Hueting (1990), y Rees (1990).
6. El FUNAI es el organismo nacional encargado de los asuntos indígenas.
7. Para otros casos dados a conocer, véase el *Jornal do Brasil* del 5 de septiembre de 2001; del 12 de octubre de 2001; del 23 de octubre de 2001; del 24 de mayo de 2002, y del 7 de septiembre de 2002; y Freitas (2001).
8. El IBAMA es el organismo de protección del medio ambiente del Brasil.
9. La UNIND no fue reconocida por los miembros de la Asamblea como representativa a nivel nacional del movimiento indígena en gestación (véase Neves s.f.).
10. En una de ellas participaron 250 dirigentes y militantes de organizaciones indígenas (Gondim, 1996) y en otra 200 (*Folha de São Paulo*, 1996).
11. Los datos proporcionados por el informe de Greenpeace indican que el mismo tipo de explotación seguía existiendo en 2001. El informe sostiene que los indígenas recibían en el mejor de los casos 80 reales (30 dólares de Estados Unidos) por árbol, en tanto que los aserraderos vendían los mismos árboles por 3.300 dólares de Estados Unidos en el mercado (Greenpeace, 2001a).
12. La lista completa de las ONG que han prestado testimonio puede obtenerse en línea en <http://www.socioambiental.org/website/noticias/naintegra/docs/rtf/madeira.rtf>.

Referencias

- BARBOSA, L. C. 2000 *The Brazilian Amazon Rainforest: Global Ecopolitics, Development, and Democracy*. Lanham: University of America Press.
- BBC NEWS 2002. "Brazil Creates Largest Rainforest Reserve", 23 de agosto. [<http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/americas/2210914.stm>]
- BERABA, M. 1988. "Organizações não governamentais". *Folha de São Paulo*, 17 de julio.
- BORGES NETO, S. C. 2000. "Não perdôo esse massacre". *Jornal do Brasil*, 27 de abril.
- BRASILIENSE, R. n.d. *A vitória do marketing caiapó*. [<http://www.amazonpress.com.br/indios/dedoc/ind05082000.htm>.]

BRAZIL 1988. *Nova Constituição do Brasil*. Rio de Janeiro: Gráfica Auriverde, Ltd.

BRYSK, A. 2000. *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.

CÂMARA DOS DEPUTADOS 1997. *Comissão externa destinada a averiguar a aquisição de madeiras, serrarias e extensas porções de terras brasileiras por grupos asiáticos*. Informe de la Comisión. [disponible en <http://www.abordo.com.br/~gilneyviana/polemica.htm>]

CONFERÊNCIA DOS POVOS E ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO BRASIL 2001. *Documento final da Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil*. [<http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/indios/marcha.htm>]

CONKLIN, B. y GRAHAM, L. R. 1995. "The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics", *American Anthropologist* 97(4): 695-710.

CIMI (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO) 1993. "There are at least one hundred Indian organizations in Brazil already". [<http://forests.org/archive/brazil/100group.htm>]

D'AVILA, N. *et al.* 2001. "COMPENSA, Fulbond International Holdings and Municipal Government of Tianjin Joint-Venture Company, links with forest crime in the Brazilian Amazon". [disponible en "Publications, Amazon" en <http://www.greenpeaceusa.org/media/publicationstext.htm>]

DE CARVALHO, J. 2000. "Violência explode em Porto Seguro". *Jornal do Brasil*, 23 de abril.

DE OLIVEIRA, J. N. 2000. "Índios invadem prédio da Funai". *O Estadão*, 22 de agosto. [<http://www.estado.estadao.com.br/editorias/2000/08/22/ger718.html>]

DIÁRIO DO NORDESTE 2001. "Índios bloqueiam estrada e tomam nove funcionários de tevês como reféns", 4 de octubre. [<http://diariodonordeste.globo.com/2001/10/04/010017.htm>]

DOMASK, J. 1998. "Evolution of the environmental movement in Brazil's Amazonia". Paper delivered at the Annual Meeting of the Latin American Studies Association in Chicago, Illinois, 24-26 de septiembre. [<http://136.142.158.105/LASA98/Domask.pdf>]

ENVIRONMENT NEWS SERVICE 2002. "Greenpeace aims to halt trade in ancient forest wood". Action Alerts. *EcoISP*, 8 de marzo. [<http://www.ecoisp.com/action10.asp>]

FOLHA DE SÃO PAULO 1996. "Índios protestam no Planalto e no STF". 29 de marzo.

FRANCISCO, N. 2001a. "Reféns fogem de acampamento terena". *O Estadão*, 5 de octubre. [<http://estado.estadao.com.br/editorias/2001/10/05/ger009.html>]

FRANCISCO, N. 2001b. "Índios bloqueiam estrada e fazem jornalistas de reféns". *O Estadão*, 3 de octubre. [<http://www.estadao.com.br/agestado/noticias/2001/out/03/159.htm>]

FREITAS, M. 2001. "Índio protesta no Ministério da Justiça". *Jornal do Brasil*, 6 de abril.

FUNAI (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO) 2000. *Terras Indígenas*. Electronic communication to the author.

GOLDSTEIN, K. 1992. "The Green movement in Brazil". *Research in Social Movements, Conflicts, and Change* 2 (Supplement 2): 119-193.

GONÇALVES, C. 1996. "Explicação de Jobim não convence ONGs". *Folha de São Paulo*, 27 de marzo.

GONDIM, A. 1996. "Índios usam Internet para atacar decreto". *Folha de São Paulo*, 26 de marzo.

GREENPEACE 1999. "Greenpeace exposes major Japanese exporting company buying illegal Amazon timber. EIDAI apprehended in Brazil's Para state". *Forest Press Releases*, diciembre. [<http://archive.greenpeace.org/pressreleases/forests/1999dec7.html>]

- GREENPEACE 2001a. *Partners in Mahogany Crime*. [disponible en "Publications, Amazon" en <http://www.greenpeaceusa.org/media/publicationstext.htm>]
- GREENPEACE 2001b. "Greenpeace activists protest illegal and destructive logging in the heart of the Amazon". Expedition: Amazon 2001. *Amazon Updates*, 4 de octubre. [http://www.greenpeace.org/amazon/ship/oct4/news_oct4.html]
- HEMMING, J. 1987. *Amazon Frontier: The Defeat of the Brazilian Amazon Indians*. Londres: Macmillan.
- HOLLANDA, E. y DUSEK, A. 1998. "A guerra do mogno". *ISTOÉ*, 22 de julio. [<http://www.terra.com.br/istoe/politica/150315.chtm>]
- HUETING, R. 1990. "The Brundtland report: a matter of conflicting goals". *Ecological Economics* 2(2): 109-117.
- INPE (INSTITUTO DE PESQUISAS ESPACIAIS) 2002. "Monitoring of the Brazilian Amazon rainforest by satellite, 2000-2001", junio/julio 2002, en *Desflorestamento Amazônia*. [<http://www.inpe.br>]
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL 1998. "Indians detain fishermen in Xingu indigenous park". *Update News*, 16 de noviembre. [<http://www.socioambiental.org/website/noticias/english/indigenous/19981611.htm>]
- KLEINER, A. 1990. "Brundtland's legacy: can corporations really practice environmentalism while fattening their profit margins?". *Garbage* 2(5): 58-62.
- LANDIM, L. 1988. *Sem fins lucrativos: as organizações não-governamentais no Brasil*. Río de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião.
- MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE 1999. "Recent Developments of Protected Forest Areas in Brazil" ("Evolución reciente de las zonas forestales en Brasil"). Preparado como estudio monográfico sobre un país para el International Experts Meeting on Protected Forests Areas, patrocinado por los gobiernos de Brasil y de Estados Unidos, celebrado en Puerto Rico el 15 de marzo.
- NEVES, J. L. n.d. *Olhos mágicos do sul (do sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil*. Informe sobre un proyecto realizado en 1999-2001 sobre *The Reinvention of Social Emancipation*. [<http://www.ces.fe.uc.pt/emancipa/pt/countries/brazil.html>]
- RAMOS, A. R. 1997. "The indigenous movement in Brazil: a quarter century of ups and downs". *Cultural Survival Quarterly Summer*: 50-53.
- REES, W. 1990 "The ecology of sustainable development". *The Ecologist* 21(1): 25-35.
- RIBEIRO, A. 2000. "Índios toman sede da Funai". *Jornal do Brasil*, 23 de agosto.
- SEDREZ, L. F. 1998. "US NGOs and the representation of the Amazon: the experience of coalition". Unpublished Master of Science thesis. Department of Humanities and Social Sciences, Environmental Policy Studies, New Jersey Institute of Technology.
- SERVIÇO BRASILEIRO DE JUSTIÇA E PAZ 2002. "Victory for mahogany and forest resources". "News from Brazil" en *Recent Newsletter*, N° 480, 22 de noviembre. [disponible en "Archived News" en <http://www.oneworld.org/sejup/recent.htm>]
- SMOUTS, M.-C. 2001. *Forêts tropicales, jungle internationale: Les revers de l'écopolitique mondiale*. París: Presses de Sciences Po.
- ZIMMERMAN, B. et al. 2001. "Conservation and development alliances with the Kayapós of Southeast Amazonia, a tropical forest indigenous people". *Environmental Conservation* 28 (1): 10-22.

Los saberes locales en el entramado de las redes transnacionales de ONG: Perspectivas mexicanas *

David Dumoulin

Nota biográfica

David Dumoulin es Asistente Temporal de Enseñanza y de Investigación (A.T.E.R.) en el Instituto de Altos Estudios de América Latina de la Universidad de París 3, Francia, donde forma parte del Centro de Investigación y Documentación sobre Latinoamérica (CREDAL). Participa en el proyecto de investigación interdisciplinar “ONG y Biodiversidad” y trabaja en política comparada y sociología de las relaciones transnacionales, especialmente sobre cuestiones medioambientales y multiculturales en Latinoamérica. Tiene publicado, sobre la noción de bienes públicos mundiales: *Les aires protégées, de l’Humanité aux populations locales* (“Las áreas protegidas, de la Humanidad a las poblaciones locales”), in Constantin, F., *Les biens publics mondiaux: un mythe légitimateur pour l’action collective ?* (“Los bienes públicos mundiales: ¿un mito legitimador para la acción colectiva?") París: L’Harmattan, 2002: p. 269-306.

E-mail: daviddumker@hotmail.com.

Como ha ocurrido con el conjunto de temas medioambientales, las ONG ambientalistas han ejercido un importante papel en el avance de los saberes locales y en su inclusión en las negociaciones internacionales, especialmente a través de las discusiones que se llevaron a cabo con motivo del Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB). Sin embargo, es conveniente dejar de abordar esta nebulosa de las ONG como si fuera un conjunto coherente de actores que defienden el mismo proyecto en los escenarios internacionales. Por el contrario, en los últimos veinte años, se ha podido observar una gran diversificación de sus formas de participación dentro de un orden político mundial y de un contexto medioambiental que a su vez han sufrido profundas transformaciones. Parecería que en la actualidad, cada ONG ambientalista debe ser analizada según el lugar que ocupa en una red transnacional, antes que como un actor individual. Partiremos del ejemplo de la articulación entre escenarios de confrontación internacionales y nacionales de México para evocar esta diversificación de funciones. Esta perspectiva se basa en la convicción de que es en el seno de dicha articulación – y no únicamente en los debates internacionales – donde se debe apreciar el avance real del tema de los saberes locales. La noción de desarrollo sostenible, en la que convergen estas redes transnacionales de defensa del medio ambiente, es ambigua y sólo permite determinar un punto de partida para los debates. Los desafíos que esta noción implica han suscitado rápidamente posicionamientos contradictorios, unidos a opiniones políticas divergentes sobre las posibles soluciones a la crisis medioambiental global. Las diferentes redes de ONG ambientalistas no han coincidido finalmente en el mismo proyecto. En este contexto ya polarizado, la reaparición del tema de los saberes locales se asocia además a las movilizaciones de los pueblos indígenas y a los debates sobre la retribución financiera de los derechos de propiedad intelectual. Es fácil comprender que, si bien algunos científicos defienden por iniciativa propia estos saberes, la creciente importancia del tema en

los escenarios internacionales puede dar pie a numerosas instrumentalizaciones. Desde una perspectiva política transnacional y basándonos en investigaciones de campo llevadas a cabo en México y en la sede internacional de estas ONG, describiremos de qué manera estos saberes locales quedan atrapados en las redes transnacionales cuando irrumpen en la escena internacional.

Como objeto que circula por los foros internacionales, los “saberes locales” se definen mejor desde una perspectiva constructivista. La mayoría de los discursos actuales sobre los saberes locales proceden de actores que tienen una percepción internacional de los problemas, actores externos, por tanto, que traducen unos saberes localizados al discurso “global” de la ciencia¹. Lo que ahora se tilda de “saberes locales” no constituye la totalidad cultural de las poblaciones estudiadas, sino que corresponde a determinados fragmentos especialmente valorizados. El hecho de que estos fragmentos hayan sido valorizados en la última década por individuos que los observaron a través de un prisma particular – la preocupación por la crisis medioambiental “global” – perpetúa el clásico *modus operandi* de cierta antropología aplicada. Se procede a la división entre rasgos culturales que se considera dignos de perpetuación y aquéllos que deberían ser modernizados. La ambigüedad reside finalmente en que los saberes “locales” sólo existen en relación con los saberes “globales” y en la medida en que su lógica y su utilidad son legitimadas por el pensamiento crítico sobre el desarrollo; todo ello en el contexto de una búsqueda de soluciones a la crisis ecológica mundial y a su corolario: las consecuencias culturales de la globalización (Agrawal, 2002).

Sin duda sería exagerado afirmar que estos saberes no existen fuera de los debates internacionales y que no remiten a ninguna realidad. Finalmente, lo que aquí nos ocupa es solamente la definición y la trayectoria política de la etiqueta “saberes locales”, y no los objetos a los que ésta remite. Sin embargo, el estudio de la legitimación de estos “saberes locales” obliga a considerar la forma en que cada protagonista, con sus propias prioridades, contribuye a construir las representaciones sociales a las que remiten dichos “saberes locales”. Para los ecologistas, se trata sobre todo de criticar nuestro modo de desarrollo y/o de conservar o gestionar mejor, ecosistemas frágiles y de gran “biodiversidad”. A su vez, los antropólogos y los teóricos pueden abordar este tema para confrontarlo con la epistemología de las ciencias, para posicionarse en un debate antropológico sobre universales humanos, o incluso apoyar las luchas de los pueblos indígenas. El conjunto de actores presentes en los foros internacionales, cada uno a través de su propio filtro de intereses (incluidos los líderes indígenas, los Estados, las agencias de cooperación internacional y las firmas de biotecnología²), contribuyen al nacimiento de una definición legitimada de estos saberes. En las siguientes páginas, sólo trataremos un segmento de este complejo juego de interacciones entre *científicos*, *Estados*, *firmas*, *movimientos indígenas* y *ONG*: el papel jugado por las ONG ambientalistas en la legitimación de los saberes de las poblaciones *indígenas* relacionados con la biodiversidad. Las diferentes redes transnacionales en las que participan dichas ONG ambientalistas tampoco ejercen la misma función en el proceso de legitimación. Para diferenciar estas diferentes redes, haremos hincapié en el papel que ejercen en la articulación entre el escenario nacional (aquí a través del caso mexicano) y el internacional. Estableceremos asimismo estas categorías en base al análisis de su funcionamiento interno, de las trayectorias sociales de sus miembros y de sus fuentes de financiación, para finalmente deducir su postura política general. El objetivo no es proponer una tipología estática y exhaustiva de las ONG, como se ha intentado hacer a menudo, sino mostrar que ellas deberían analizarse en función del lugar que ocupan en un determinado tipo de red transnacional. Por el contrario, a pesar de las posibles lógicas híbridas, el estudio de las cadenas de interdependencia transnacionales a las que están sujetas estas ONG, y el de la

cultura de sus miembros, permitirá establecer determinadas tendencias estructurales. Estas diferencias en sus perfiles nos permitirán comprender las variadas funciones que han desempeñado las ONG ambientalistas en este proceso de legitimación de los saberes locales relacionados con la biodiversidad. Veremos que cada etapa del proceso de legitimación tiende a estar dominada por uno de los tipos de ONG ambientalista, con su propia formulación del problema.

Durante la primera etapa, en los años 1970 y 1980, la temática de los saberes locales despertó cierto entusiasmo. Esto ocurre en particular en México, donde el debate refleja la difusión de un nacionalismo tercermundista y la búsqueda de estrategias de ecodesarrollo en contra de un modelo de desarrollo rural importado que tuvo consecuencias particularmente destructivas en las zonas tropicales (Toledo V., Carrabias, Mapes & Toledo C., 1985; Leff, 1993). En México, gran parte del incipiente movimiento ambientalista está entonces influenciado por las investigaciones etnobotánicas y las propuestas que se derivan de éstas para el desarrollo rural. Sería quizá prematuro calificar a las organizaciones que apoyan estos proyectos de ONG ambientalistas, pero es interesante constatar la interdependencia entre cierta fórmula de defensa de los saberes locales y la estructura institucional de los actores que la defienden. En efecto, esta primera etapa de revalorización de los saberes locales al servicio del desarrollo nacional es la que se desarrolla en centros paraestatales, financiados casi en su totalidad por el Estado, cuyos dirigentes universitarios están cerca de las élites gubernamentales. A escala internacional, el debate se articula en torno a la FAO mientras que los centros de investigaciones agrícolas internacionales defienden las nociones de “patrimonio de la Humanidad” y de “derechos de los campesinos”.

Con los años 1990 vuelve la misma problemática, en un contexto de creciente internacionalización. Las ONG ambientalistas se multiplican tanto a escala nacional como internacional y desempeñan un importante papel en la legitimación de una nueva manera globalista de pensar el problema de la conservación de la naturaleza, a través de la noción de “biodiversidad”. Paralelamente, el cuestionamiento del modelo nacionalista y los movimientos de reivindicación étnica tienden a “etnificar” los discursos, sobre todo en Latinoamérica, y a pasar de una reflexión acerca del papel de los saberes tradicionales y del campesinado a una reflexión sobre la defensa de la diversidad cultural y el papel de las poblaciones indígenas. Se pueden diferenciar, entonces, tres tipos de formulaciones sobre la defensa de lo que de ahora en adelante llamaremos, de manera más restrictiva, los “saberes indígenas”: la de una “comunidad epistémica” en torno a especialistas de la etnobiología; la del “sector globalizado de las reservas naturales”, y, finalmente, la versión de las “redes transnacionales de militantes” de la ecología política que predominan en la última etapa del proceso en México. El ejemplo de este país nos permitirá insistir en la manera en que las prioridades internacionales influyen sobre las prioridades nacionales.

Expertos militantes a favor de la diversidad biológica y cultural

En el seno de esta nebulosa de actores asimilados a las ONG ambientalistas, distinguiremos en primer lugar la acción de un pequeño grupo cuya influencia es sobre todo intelectual, que juega un papel en los foros internacionales y cuenta con figuras relevantes en México. Además de desempeñar esa función general de legitimación de los saberes indígenas relacionados con la biodiversidad, este grupo hace una reformulación global del problema desde el punto de vista de la defensa de la diversidad cultural y natural mundial. Más que con una ONG, este grupo se identifica con lo que algunos autores (Hass, 1992) han llamado una “comunidad epistémica”³. En efecto, esta noción remite a un número relativamente escaso de

individuos, principalmente científicos y “expertos”, que comparten cierto diagnóstico sobre la “realidad” y coinciden en la necesidad de propugnar determinadas medidas. Su objetivo consiste sobre todo en imponer su percepción de los problemas y de sus soluciones a los que tienen el poder de decisión. Esta noción puede aplicarse perfectamente al grupo de expertos que reformulan la problemática de los saberes indígenas demostrando que la defensa de la diversidad cultural está intrínsecamente ligada a la defensa de la biodiversidad, que ambas deben situarse entre las prioridades más importantes de la agenda internacional, y que los movimientos indígenas son colaboradores “naturales” de los actores que luchan por la conservación de dicha biodiversidad. La comunidad epistémica ha desempeñado un papel esencial en la creación de un marco cognitivo y en la disseminación de informaciones. Se puede observar la difusión de una serie de símbolos y de herramientas que facilitan la disseminación⁴: el estudio cartográfico comparativo de las zonas habitadas por pueblos autóctonos y de los lugares con mayor biodiversidad, los estudios planetarios que permiten establecer tablas por países que correlacionan el número de lenguas con el número de especies endémicas en el mundo, las explicaciones científicas de la existencia de esta “diversidad biocultural” fuera de las zonas industrializadas (Maffi, 2002). El conjunto de estos elementos visuales y contabilizables, de estos *leitmotiven*, valorizado por estrategias de comunicación bien orquestadas, ha jugado un papel esencial en esta reformulación de la problemática de los saberes locales a través del proyecto general de defensa de la diversidad cultural y natural mundial.

¿Cuál es este pequeño grupo que actúa a escala internacional? Podemos decir que su centro se sitúa en la acción de un puñado de etnobiólogos y de expertos en algunas otras disciplinas próximas a la ecología, en particular de la Sociedad Internacional de Etnobiología (SIE), pero también los dirigentes de la Alianza Amazónica del *Forest People Programme* del *World Rainforest Movement* y de *Cultural Survival*. Comparten a la vez informaciones y principios de validación derivados de una formación universitaria similar, valores (valorización de la diversidad biológica y cultural para el futuro de la humanidad) y un proyecto político (influir sobre las organizaciones internacionales y las políticas nacionales). Durante los años 80, algunos investigadores defienden ya este programa, pero el vínculo entre investigación, actividad política y apertura de una oportunidad política aún no existe a nivel mundial. Puede considerarse el año 1988 como el de la entrada en la política de esta comunidad epistémica, con el Congreso Internacional de Etnobiología en Belém, que dio lugar a la creación de la SIE y a la Carta para la Práctica de la Etnobiología de la Declaración de Belém (que insistía en el “vínculo inextricable entre conservación de la diversidad biológica y la conservación de la diversidad cultural”), y la alianza con los líderes internacionales del movimiento indígena expresada en la declaración de Kari-Oca.⁵

El programa de esta comunidad epistémica, sus alianzas y sus repertorios de acción quedan perfectamente ilustrados con la trayectoria de uno de sus principales promotores: Darell Posey. Su papel de bisagra entre el medio científico y las campañas de militantes empieza con sus trabajos sobre los Kayapos de Brasil, se manifiesta en sus relaciones con los medios norteamericanos de etnobiología (legitimidad académica) y en su exitosa lucha contra los megaproyectos del Banco Mundial en Amazonia (legitimidad ante los líderes indígenas y conocimiento del sector de las organizaciones internacionales). Su trayectoria abarca diez años de intensa actividad, a través de la SIE, de la que es fundador y dirigente, y cuyos congresos bienales renuevan el frágil equilibrio entre la esfera científica y la promoción de los líderes indígenas. Posey se apoya en su presencia universitaria simultánea en diferentes países, participa en numerosos proyectos, en la creación de instituciones y en reuniones de trabajo en Latinoamérica, en Europa, en Indonesia o en China. Sus contactos le permiten

contribuir a la mediatización de las declaraciones de los pueblos indígenas de diversas regiones. Sus publicaciones, de gran difusión, siguen constituyendo las principales referencias sobre el tema de la promoción de los saberes locales relacionados con la biodiversidad (Posey & Dutfield, 1997; Posey, 1999).

La influencia determinante de Darell Posey quizá se deba a las relaciones personales que mantiene con cada uno de los miembros de esta “Comunidad epistémica” geográficamente dispersa y a sus contactos con otros medios en los que la acción de lobbying se ha intensificado. En efecto, el mayor éxito de este pequeño grupo de universitarios-militantes es haber conseguido que otros actores influyentes a nivel internacional retomen su programa, en primer lugar gracias a una alianza con los líderes indígenas, cada vez más escuchados⁶, sin la cual nada hubiera sido posible. La cuestión de los saberes indígenas relacionados con la biodiversidad, así impuesta, ha tenido que ser abordada, con mayor o menor reticencia, por los Estados y por los demás actores que trabajan por la conservación de los recursos naturales. A consecuencia de los debates en torno al Convenio sobre la Biodiversidad surgido de la Conferencia de Río, todas las organizaciones intergubernamentales han tenido que incluir este tema en el calendario de sus actividades.

Los miembros mexicanos de la comunidad epistémica participan poco en el trabajo de lobbying realizado en los diferentes escenarios internacionales pero se mantienen en contacto permanente con el grupo que se dedica a él. Como éste, desempeñan la función de bisagra entre la esfera científica y la esfera política, a través de ciertas organizaciones o proyectos de investigación que podrían incluirse en la categoría de ONG ambientalistas. Algunos individuos ya estaban presentes en la primera etapa de revalorización de los años 1970-1980, evocada más arriba, pero su discurso fue perdiendo vigor. Las evoluciones del contexto político nacional e internacional inyectan una nueva dinámica al proyecto, al permitir reciclar la masa crítica de ideas que se habían acumulado progresivamente. De este modo, se ha pasado de una etnobiología nacionalista de tendencia marxista a una etnobiología de perspectiva mundial, en defensa de los derechos de los indígenas y de la biodiversidad.

Como ocurre con la dinámica internacional, no toda la comunidad científica de la etnobiología mexicana participa en la acción de esta comunidad epistémica en defensa de la diversidad cultural y natural que tiene cuatro rasgos esenciales:

- La etnobiología mexicana como disciplina, en los años 1990, ya no está caracterizada por grandes proyectos asociativos, sino por una estructura reticular de comunicación intermitente. Las promesas de la época anterior dan paso a cierta decepción con respecto al papel y los métodos de la disciplina, que queda en cierto modo marginada dentro de los sectores científicos de la ecología y de la biología. Los saberes tradicionales, menos mencionados en los discursos oficiales, se han convertido en un pequeño componente entre otros dentro de los proyectos de desarrollo rural, incluso si algunos etnobotánicos mexicanos adquieren hoy nueva resonancia a nivel internacional (Martínez Alvaro, 1994).
- Algunos expertos o universitarios, procedentes de la etapa anterior, pueden ser considerados como los miembros activos de esta comunidad epistémica a nivel nacional, aunque los vínculos entre ellos sigan siendo puntuales. Actúan utilizando la influencia que les proporciona su posición profesional, sus libros, sus artículos periodísticos, así como su papel de asesores del gobierno y de los proveedores de fondos internacionales. Estos autores se esfuerzan por mostrar que en México existe un “movimiento ecológico-indígena” en defensa

de la “diversidad biocultural”, a pesar de que los líderes de dichos movimientos no lo planteen de este modo (Leff, 1998; Toledo, 1991).

– La corriente que en México se ha denominado “ambientalismo social” es mucho más amplia que este pequeño grupo de etnobotánicos; está incluso representada por el Secretario de Medio Ambiente (1994-2000), y constituye una suerte de segundo círculo favorable a la nueva formulación de la defensa de los saberes indígenas. Sin embargo, los miembros de esta corriente sólo aceptan el programa de la comunidad epistémica por razones estratégicas, pues reconocen en ella “un estandarte político” eficaz en las luchas políticas nacionales relacionadas con la elección de un modelo de desarrollo rural (Toledo, 2000). Sin embargo siguen centrados en la búsqueda de alternativas productivas y de modelos de desarrollo sostenible así como en la lucha contra la pobreza. Con lo cual, la defensa de la diversidad cultural o de la biodiversidad queda relegada a un segundo plano.

– La relativa debilidad de las alianzas a nivel nacional entre el movimiento ambientalista y el movimiento indígena frena en gran medida la inclusión en la agenda nacional del tema de los saberes indígenas relacionados con la biodiversidad. El responsable de esta situación es, en gran medida, el movimiento zapatista surgido del levantamiento de 1994, que mantiene con respecto al tema una postura única en relación con los demás movimientos indígenas del continente. En efecto, este movimiento influye masivamente en los debates sobre la política indígena pero sin establecer ninguna relación con las preocupaciones medioambientales, ni pactar alianzas con los actores ambientalistas.

Los expertos que se sitúan dentro de esta comunidad epistémica defienden por lo tanto un programa similar y con el mismo tipo de actuaciones que sus *alter ego* de los foros internacionales, pero a través de su percepción personal y en un contexto mucho menos favorable. Al estudiar los proyectos de los proveedores de fondos internacionales (PNUD, PNUE, Banco Mundial) y de las agencias públicas (Instituto Nacional Indigenista [INI], la Nueva Secretaría de Medio Ambiente [SEMARNAP]), podemos ver cómo se difunden progresivamente el vocabulario y los argumentos de la comunidad epistémica, en un contexto de influencia cada vez mayor de la problemática de la biodiversidad y de la etnificación de los debates. Algunos proyectos institucionales (INI y PNUD) permiten la producción de la información que antes no estaba disponible y su difusión, seguidamente, en los medios profesionales del sector. Estos “datos-argumentos” son, por ejemplo: la relación cartográfica que existe entre zonas de alta biodiversidad, reservas naturales y zonas de gran densidad indígena a nivel nacional; el estudio de los procesos de degradación medioambiental y de las alternativas económicas para estas zonas indígenas; la síntesis documental sobre los conocimientos y la gestión de los recursos naturales de los miembros de cada etnia del país (Lara, 1995; Lara & Bravo, 1997). Estos datos cartográficos constituyen sin duda el argumento más persuasivo y de más rápida difusión las organizaciones internacionales y entre el gran público.

A partir de 1995, la difusión se orienta hacia el medio universitario y las organizaciones sociales, con seminarios sobre el tema “Pueblo Indígena y biodiversidad”, reuniones de trabajo y coloquios sobre la “problemática ecológico-indígena”, pero también la organización de foros y talleres y la publicación de manuales dirigidos a las organizaciones rurales y de poblaciones indígenas. El nuevo programa de defensa de la diversidad natural y cultural, frenado por la falta de interés del movimiento indígena a nivel nacional, es retomado sin embargo por tres sectores integrados por una multitud de organizaciones regionales y nacionales surgidas de la primera etapa de los años 80: el programa de promoción de la

medicina tradicional (que en 15 años se ha fortalecido), el movimiento de productores indígenas de café orgánico, o el movimiento de manejo comunitario de bosques. A nivel del Estado, la Nueva Secretaría de Medio Ambiente y el sector de los museos son, *grosso modo*, los únicos que se han hecho eco de esta preocupación e implantan pequeños proyectos de apoyo a los conocimientos indígenas relativos a la biodiversidad.

Finalmente, estos actores son ante todo individuos que constituyen una red, pero su acción se asimila generalmente a las de las ONG ambientalistas, pues a menudo forman parte de ellas y crean organizaciones similares: asociaciones científicas, centros de investigación y de fomento, etc. Este grupo de expertos próximos a la etnobiología propone un discurso eficaz y nuevos argumentos en favor de la defensa de los saberes indígenas relacionados con la naturaleza, realiza un importante trabajo de difusión y favorece el contacto entre los diferentes actores. Sin embargo, más allá de la defensa de los derechos de las poblaciones autóctonas y de la biodiversidad, y de la insistencia en el vínculo intrínseco que los une, las traducciones políticas concretas de su programa pueden ser muy variadas, según los contextos nacionales o la naturaleza de los actores que lo tomen en cuenta. Pedir que las firmas farmacéuticas paguen a los indígenas por su contribución a la investigación no implica defender la autonomía regional indígena, ni tampoco la exigencia de la transformación general del sistema económico que genera la destrucción cultural y natural.

Escasa resonancia en el sector globalizado de la conservación

Las ONG ambientalistas más mediáticas son aquellas que en los años 1990 se centraron en la conservación de la biodiversidad y la creación de reservas naturales, y cuyos miembros recibieron el nombre de “conservacionistas”. Se vieron obligadas a tomar en cuenta la problemática de los saberes indígenas relacionados con la biodiversidad, pero lo hicieron sin gran convicción y únicamente para lograr su principal objetivo. En este caso, la invocación de los saberes indígenas constituye únicamente un instrumento de legitimación de la política de reservas naturales a nivel internacional. Para las representaciones locales de estas ONG ambientalistas, se trata algunas veces de facilitar las “políticas participativas” que ya han sido ensayadas en muchas reservas naturales.

Estas ONG ambientalistas participan en lo que llamaremos aquí una “política sectorial globalizada”. El sistema de actores mantiene una estructura vertical, con un centro de decisión que se presenta como “global” (OIG o ámbito internacional) y representantes nacionales y “locales”. Su registro de acción es sobre todo el de la gestión de proyectos; su registro de legitimación es más técnico que político, con una tendencia a especializarse en un único problema a través de una acción sectorial. Se incluyen en esta categoría las ONG “clásicas” de la conservación de la naturaleza, cuyo funcionamiento interno y fuentes de financiación las aproximan al mundo de las grandes firmas transnacionales. Estas ONG ambientalistas, por sus fuentes de financiación, por las trayectorias profesionales y organizaciones informales de sus miembros, se integran en un sistema vertical que va desde las oficinas y foros internacionales hasta los proyectos locales. Se puede incluir en este sector globalizado a la mayoría del personal de las agencias públicas y de las oficinas de las organizaciones intergubernamentales que trabajan en la gestión de las reservas naturales, ya que comparten las mismas preocupaciones y estructuras profesionales. En Latinoamérica este sector globalizado se estructura en torno a la oficina FMAM – Fondo para el Medio Ambiente Mundial – (GEF, por sus siglas en inglés), del Banco Mundial, de la USAID, de los miembros de la Unión Mundial para la Naturaleza (IUCN), de las agencias públicas norteamericanas, y de las tres ONG ambientalistas que dominan el mercado mundial de la

conservación: *The Nature Conservancy* (TNC), *Conservation International*, y el *Worldwide Fund for Nature* (WWF). La integración del sector está ilustrada por las financiaciones cruzadas, el contrato WWF / Banco Mundial, los contratos WWF / UICN, la existencia del conglomerado *Biodiversity Support Group* constituido por WWF y TNC con el *World Resources Institute* (WRI), los múltiples trabajos decididos y realizados en común, etc. La integración vertical es especialmente visible en la formación dada por las organizaciones del Norte al personal que trabaja en las reservas naturales de los países del Sur, el envío de misiones de expertos, la difusión de los métodos de gestión desde las oficinas internacionales, y la financiación mayoritariamente internacional de los sistemas de reservas naturales en los países del Sur.

Los actores que forman el “sector globalizado de las reservas naturales” se han aproximado lenta y tímidamente a la temática de los saberes indígenas relacionados con la biodiversidad, tras una larga época de programas represivos o, en el mejor de los casos, indiferentes, respecto a las poblaciones locales (Colchester, 1994; Kempf, 1993; Stevens, 1997). Este acercamiento aparece por primera vez en el Congreso Mundial de Áreas Protegidas de Bali en 1982, pero el tema no se aborda claramente hasta el de 1992 en Caracas. Consta de tres aspectos: la construcción del vínculo entre conservación y desarrollo a partir de la Estrategia Mundial para la Conservación de 1980, y seguidamente la de 1990, las experiencias locales de administradores de Parques Nacionales, que empiezan a insistir en sus relaciones con las minorías étnicas y, sobre todo, la importancia creciente del paradigma de la conservación participativa en el conjunto de las organizaciones que forman este sector. El repunte del tema aparece como una reacción a las presiones de la comunidad epistémica y de las organizaciones indígenas y, posteriormente, a los primeros estudios internos del sector. El proceso está ilustrado por la adopción en 1996 de resoluciones específicas por parte del WWF y de la UICN, y posteriormente por la creación de una pequeña oficina de seguimiento en cada una de las organizaciones. Latinoamérica es el continente en el que esta relación se fue consolidando cada vez más claramente a principios de los años 1990: numerosos estudios muestran que casi el 80% de los Parques está habitado por pueblos indígenas (Amends & Amends, 1992).

El sector tiene dificultades para adaptarse a la inmensa variedad de pueblos indígenas existentes en el mundo, a causa de su visión y su funcionamiento globalista, y de sus proveedores de fondos poco conocedores de las realidades locales y que prefieren utilizar la imagen estereotipada del “indio” a nivel mundial. El compromiso en favor de los pueblos indígenas sigue siendo en parte simbólico y la realidad de la colaboración proclamada varía mucho en función de las zonas de intervención de una misma organización y en función de las diferentes organizaciones (algunas ONG importantes, como TNC, avanzan muy poco en esta dirección). Como el verdadero centro de interés de estas organizaciones sigue siendo la conservación de la biodiversidad, los miembros del sector no conocen bien el tema de los saberes indígenas y no saben cómo tratarlo. Continúan los conflictos de intereses con las poblaciones indígenas en las áreas protegidas, y en el sector se multiplican las críticas internas sobre la dimensión “romántica” de las políticas de apoyo a los saberes indígenas.

En México, algunas grandes ONG nacionales y las agencias públicas implicadas en la gestión de las áreas protegidas trabajan en estrecha colaboración con las oficinas nacionales y regionales de las ONG internacionales y los proveedores de fondos internacionales. En razón de su trayectoria particular en contacto con el sector globalizado y de su formación de zoólogos y luego de profesionales de la conservación de la biodiversidad, la mayoría de los miembros de estas organizaciones se distingue claramente del ambientalismo social

mexicano ya evocado. En 1994, la creación de una competente Secretaría de Medio Ambiente, la posibilidad de invertir fondos importantes del FMAM en las áreas protegidas y el renovado interés de los actores del sector globalizado les da un nuevo protagonismo a través de la construcción de un sólido sistema nacional de reservas naturales. Tanto en México como a nivel internacional, se advierte cómo las ONG ambientalistas de este sector oscilan entre dos actitudes. La tendencia dominante es la de prescindir totalmente de los saberes locales en la implantación concreta de sus proyectos. La otra tendencia es la utilización de una imagen del indio que no se corresponde con la realidad mexicana, en la medida en que ha sido fabricada en instancias internacionales en las que la representación de estas “poblaciones indígenas” es muy desigual.

Algunas organizaciones del sector sólo abordan el tema de un modo retórico. Entre los profesionales que trabajan en las áreas protegidas, algunos han colaborado estrechamente con las poblaciones campesinas e indígenas que pueblan las zonas protegidas desde hace mucho tiempo. A menudo han combinado proyectos de conservación clásicos con otros de desarrollo sostenible. Pero si bien la “conservación participativa” adquiere en México múltiples modalidades, generalmente se mantiene a un nivel muy superficial y no tiene en cuenta los saberes locales, salvo en algunos pequeños proyectos de ecoturismo a los que se les añade una vertiente “cultural”. Los gestores conocen mal esta problemática proveniente de las oficinas internacionales y no saben muy bien cómo tratarla.

Los programas FMAM gestionados por el Banco Mundial para las reservas naturales constituyen un caso ejemplar de la aplicación de esta imagen del Indio ecologista fabricada en las instancias internacionales. En una primera fase (1996-99), los copartícipes mexicanos se arreglaron para interpretar a su manera los principios del Banco Mundial (OP 4.20) y del FMAM sobre la atención específica a los pueblos indígenas en los proyectos de conservación, y la obligación de crear proyectos específicos orientados a estas poblaciones. Posteriormente, tras la auditoría de la primera fase, al haberse convertido en una prioridad internacional la relación entre conservación de la biodiversidad y pueblos indígenas, el Banco endureció sus exigencias sobre este punto. Se produjo entonces una larga y aguda crisis entre los funcionarios del Banco, que exigían proyectos especiales en las reservas situadas en las zonas calificadas de “indígenas” (municipios en los que al menos un 30% de los habitantes habla una lengua indígena), y los funcionarios de las Agencias mexicanas de las Áreas Protegidas que en las zonas multiétnicas no sabían cómo diferenciar claramente las poblaciones indígenas de las otras, ya que en estas zonas las prácticas productivas y organizativas son prácticamente iguales para el conjunto de la población. Para los funcionarios de las agencias mexicanas, particularmente mal preparados para este tipo de proyectos a pesar de la “etnificación” del discurso en México desde 1994, las poblaciones en cuestión no son más que campesinos pobres y marginados. Por consiguiente, ven las exigencias del BM como una imposición típica de la burocracia “global” y miope.

Se puede observar desde hace algunos años, tanto en México como en las oficinas internacionales, que las ONG se alejan de las posturas generales sobre el tema indígena, y que sus programas no toman en consideración los componentes específicos de las poblaciones indígenas, ya que consideran que sus proveedores de fondos les pagan por una tarea más específica y más urgente: la conservación de la biodiversidad. Todo esto no es más que un síntoma del aspecto superficial y sobre todo retórico de la función de las ONG ambientalistas del sector en la legitimación de los saberes indígenas. Al no estar centradas en la “gestión sostenible” de los recursos naturales, estas ONG no tienen ningún problema en proclamar que en realidad no existe hoy en día ninguna coincidencia exacta entre zonas

indígenas, zonas de vigencia de los “saberes tradicionales” y conservación de la biodiversidad.

La repolitización del tema por la acción de las redes transnacionales de militantes

Por último, podemos señalar un tercer tipo de ONG ambientalistas que interviene en la legitimación de estos saberes indígenas relacionados con la biodiversidad. Estas organizaciones trabajan en red en la organización de campañas cuya finalidad es la crítica y la transformación del orden dominante en nombre de una ecología militante. Los saberes indígenas se valorizan por sí mismos, como patrimonio de la humanidad, pero sobre todo se esgrimen para defender la posición de las poblaciones rurales marginadas y para luchar contra la hegemonía intelectual del neoliberalismo. El tema de la bioprospección en las zonas indígenas y el de la defensa de los derechos intelectuales ha sido el vector que ha propiciado su vuelta significativa a la escena pública.

Según los autores que han estudiado su funcionamiento (Keck & Sikkink, 1998; Brysk, 2000), estas redes transnacionales de militantes están organizadas en una estructura más bien horizontal, reticular, con apoyos a nivel local, nacional, internacional⁷. Su registro de acción es más el de las campañas de movilización y de lobbying que el de la gestión. Su registro de legitimación es más político que técnico, y su tendencia es la de querer rearticular los problemas de diferentes políticas sectoriales. Su objetivo es el de defender a algunas poblaciones y modificar el contenido de los programas ya existentes de cooperación internacional. Este modelo corresponde al de las redes de defensa de los derechos indígenas, pero nuestro propósito aquí es hacer hincapié en las organizaciones cuyo objetivo es la defensa de los campesinos y la politización de la ecología. Actores como GRAIN, RAFI, *Third World Network*, *Vecinos Mundiales*, incluso *Greenpeace*, juegan un importante papel en los actuales debates medioambientales.

Las concepciones defendidas por estas redes se aproximan a la primera formulación de la problemática de los saberes locales, a la tentativa de imponer su inclusión en la categoría de patrimonio de la humanidad y de derecho de los campesinos en los años 1970 y 1980. Estos organismos pierden influencia a principios de los años 1990, cuando los sectores de la ecología global retoman el tema y el CDB consagra el principio de soberanía estatal, al mismo tiempo que da un giro hacia un enfoque en términos de “pool genético”. Sin embargo, tras la conferencia de Río, recuperan progresivamente su papel e insisten en la dimensión agrícola de la biodiversidad y en la participación del conjunto del campesinado tradicional en la defensa de la diversidad cultural (Alcorn, 1994). A pesar de sus recursos, limitados si se los compara con los que poseen las grandes ONG de la conservación, estas organizaciones participan activamente en los debates de las conferencias de los miembros del CDB, sobre todo a partir de las discusiones en torno al artículo 8j relativo a los saberes locales. En muchos países del Sur, sus campañas permiten que se incluya en la agenda nacional el tema de la defensa de los saberes locales relacionados con la biodiversidad y suscitan el debate sobre proyectos de leyes en este ámbito. Sus campañas se caracterizan por una gran difusión de información, y circulan por redes muy dinámicas articuladas principalmente en torno a Internet.

La mediatización del problema de la bioprospección ha dado una gran visibilidad a estas organizaciones de militantes cuyo punto de vista sobre los saberes tradicionales no es realmente novedoso. En México, al lado de las ONG ambientalistas que participan en el sector de las reservas naturales y de los expertos próximos a la etnobotánica, existe un grupo

de organizaciones y de funcionarios que trabajan por la implantación de proyectos de desarrollo sostenible en las zonas rurales, apoyándose en las numerosas relaciones que mantienen con los organismos internacionales susceptibles de financiarlos. En ámbitos como la agroecología, la educación medioambiental o la silvicultura comunitaria se encuentran organizaciones favorables a la revalorización de los saberes indígenas para la gestión de los recursos naturales, incluso si este tema no ocupa un lugar preponderante en sus discursos. Así pues, las redes transnacionales de militantes han podido encontrar en este conjunto de organizaciones, cuyos miembros están muy sensibilizados con la temática indígena y con la de la biodiversidad, un vivero ideal para la difusión de su nueva politización en pro de la defensa de los derechos intelectuales de los pueblos indígenas.

La organización de las “Semanas por la diversidad biológica y cultural” en el 2001 y 2002 en San Cristóbal de las Casas, en Chiapas, supuso, por ejemplo, una oportunidad para federar a estas organizaciones que trabajan en proyectos locales de desarrollo sostenible, algunos expertos de la comunidad epistémica analizada anteriormente y actores que pertenecen específicamente a las redes transnacionales de militantes ecologistas. Varios años después de Colombia, un país amazónico, la cuestión de la retribución y la defensa de las poblaciones indígenas por su participación en la investigación farmacéutica ha irrumpido con fuerza en el espacio público mexicano. Esto ha sido posible gracias a las representaciones nacionales de estas redes de activistas transnacionales, que permitieron encontrar aliados locales y nacionales, los más dinámicos de los cuales han sido una organización de médicos tradicionales de Chiapas (COMPICH), algunos universitarios y periodistas.

Hasta la fecha, México ha conocido una larguísima tradición de bioprospección, y los universitarios del mundo entero no se comprometían más que a dejar unas muestras del trabajo realizado a los organismos públicos mexicanos. En el año 2000, el contexto es radicalmente distinto, y las redes de activistas renuevan el tema de los saberes locales⁸ a través de la crítica incendiaria de dos proyectos internacionales de bioprospección con un montaje institucional muy complejo. Su acción se corresponde con una crítica cada vez más generalizada del conjunto de intercambios económicos Norte-Sur y produce una aguda politización de los debates sobre los saberes indígenas. Aquí se ve claramente la manera en que estas redes de activistas utilizan la defensa de los saberes indígenas relacionados con la biodiversidad para participar en la movilización política tanto en el contexto particular de Chiapas y México, marcado por la presencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y las elecciones regionales, como en el contexto más general del plan *Puebla Panamá* del nuevo gobierno liberal del Presidente Fox. Además del desfase de la agenda mexicana y del retraso del marco legal nacional, esta campaña revela algo fundamental: el regreso de la temática de los saberes locales a través del activismo indígena y del ambientalismo social en general. Con este nuevo caballo de batalla, se organizan en México nuevos escenarios de confrontación y nuevas alianzas políticas.

Conclusiones

La lucha por la “legitimación” de los saberes locales relacionados con la naturaleza es frecuentemente considerada como una cuestión que sólo incumbe a los medios científicos. Rápidamente, el debate epistemológico se vuelve político ya que los procedimientos de legitimación remiten en realidad a dos posturas con distintas consecuencias. Algunos tienden a presentar estos saberes como “etno-ciencias” validadas por el pensamiento racionalista occidental, mientras que para otros, estos saberes locales remiten, de manera más radical, a una manera diferente de concebir lo que es la “realidad” a través de discrepancias que no

sean la existente entre cultura y naturaleza. En este último caso, la “legitimidad” de dichos saberes remite a la institucionalización de un proyecto multiculturalista enfocado con seriedad. En el umbral del siglo XXI, el nuevo interés que despiertan estos saberes locales ha desbordado los límites de los foros científicos y ha pasado a un espacio público ampliamente transnacional. Este cambio se ha iniciado gracias a la difusión de una nueva “reflexividad” en el seno de las sociedades occidentales sobre las ciencias, la tecnología y la diversidad cultural (Leach & Fairhead, 2002). Pero es interesante reflexionar acerca del papel específico de los actores sociales que han llevado este asunto a los foros políticos. Centrarse en las ONG ambientalistas sólo permite analizar una parte de las interacciones que han permitido a los saberes locales adquirir una nueva legitimidad. En realidad, esta trayectoria está profundamente marcada en su conjunto por la acción de los movimientos indígenas, pero también por el papel más ambiguo de las firmas farmacéuticas y de los Estados en las negociaciones internacionales en torno al DDB y a la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual. Sin embargo, las ONG ambientalistas han desempeñado un importante papel en este debate. Por una parte, porque la difusión de la temática no es concebible sin el reconocimiento de una crisis ecológica planetaria, y sin la voluntad de encontrar soluciones que puedan frenar la erosión de la biodiversidad. Y precisamente, se reconoce que las ONG ambientalistas han sido actores esenciales en este ámbito. Por otra parte, y de manera más directa, porque los grupos procedentes de esta gran “corriente ambientalista” han contribuido en gran parte al avance del tema, no sólo en los escenarios de confrontación internacionales sino también en los nacionales, como lo muestra el caso de México.

El contexto cognitivo ha cambiado desde la aparición de la denominación “ONG”. Esta categoría parecería usarse solamente sin sentido preciso y de manera peyorativa, para anatematizar a un grupo de actores mal identificados o a un tipo de mediación política validada por “el consenso de Washington”⁹. Si bien era suficiente, a mediados de los años 80, designar a los actores por su carácter “no gubernamental”, lo que remitía en general a una oposición al Estado, en la actualidad ya no lo es, debido a las transformaciones que han experimentado los sistemas políticos, y en particular al intrincamiento que existe entre actores nacionales e internacionales, privados y públicos. Las ONG están hoy incluidas en cada una de las modalidades de la acción pública: por esta razón, las categorías utilizadas en este texto remiten de manera general a ellas. La categoría “comunidad epistémica” permite subrayar la permeabilidad entre foros científicos y foros políticos, mientras que la oposición entre sector globalizado de las reservas naturales y redes transnacionales de militantes es un reflejo de la oposición muy general entre *policies* y *politics*. Desde luego, la tentativa de esquivar la acción política, tal y como se percibe entre los gestores del sector de las reservas, representa una manera de legitimar el sistema de referencias oficial de las políticas medioambientales. Estas tres categorías permiten asimismo insistir en la rápida internacionalización de las cadenas de interdependencias a las que están sujetas estos actores. El estudio de estas cadenas y de las trayectorias individuales de los miembros de estas organizaciones permite diferenciar algunos grandes perfiles en las ONG ambientalistas. Sin embargo, el uso de las tres categorías debe ser flexible, ya que estos perfiles son remodelados por nuevas tomas de posiciones y nuevas alianzas suscitadas por nuevos retos. La necesidad de tomar posición frente al tema de los saberes indígenas relacionados con la biodiversidad es también un buen modo de evaluar la pertinencia de estos perfiles. En torno a este reto, tienden a revelarse las líneas directrices que guían a las diferentes organizaciones ambientalistas y circunscriben así sus posibles alianzas.

Los saberes locales sobre la naturaleza pueden por lo tanto evocarse de manera retórica o atribuírseles objetivos militantes: defender un diálogo de saberes a escala planetaria y una

reflexión sobre el “post-desarrollo”, apoyar las reivindicaciones de los pueblos indígenas o facilitar el avance de la “mercantilización” de los saberes y la investigación de las biotecnologías. A pesar de esta dispersión, debida a la multiplicidad de actores que han retomado el tema a nivel internacional, puede resultar sorprendente la resonancia que posee la revalorización de la diversidad cultural y de la biodiversidad en tantos foros diferentes. Se puede formular la hipótesis de que este fenómeno se debe a los deseos de memoria y de patrimonio de las poblaciones del Norte (la idea de “patrimonio”, en la actualidad, está prácticamente identificada con la de diversidad). Estos deseos de preservar un patrimonio natural y de sostener los “pueblos indígenas” son de naturaleza ampliamente compensatoria. Ya no estarían formulados a través de la omnipresencia subterránea de la figura del “Salvaje”¹⁰, como en el antiguo proyecto de la modernidad, sino a través de una estética de la diversidad en pleno florecimiento.

Traducido del francés

Notas

* Expreso mi agradecimiento al Ministerio Francés de Asuntos Exteriores, a la Secretaría de Relaciones Exteriores mexicana y al CEMCA por haberme ofrecido los medios financieros necesarios para realizar un trabajo de dos años en México (1999-2001), así como al CREDAL por haberme permitido viajar a Washington.

1. Este aspecto “global” sigue siendo un horizonte y el hecho dar a un actor el estatuto de “global” sigue siendo performativo. Sobre la dimensión política de esta validación internacional de los “saberes locales”, remítase al número 173 de la *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (septiembre de 2002).

2. Los líderes indígenas intentan defender su situación frente a sus Estados y frente a las firmas transnacionales, permitir el reconocimiento del derecho de propiedad sobre sus tierras, incluso de la noción más amplia de “territorio” y suscitar la llegada de proyectos de desarrollo mejor adaptados a sus necesidades. Los grandes proveedores de fondos del desarrollo se preguntan más bien cómo luchar contra la pobreza, que empieza a asociarse con el círculo vicioso de la “destrucción de los medios naturales / destrucción cultural”, al mismo tiempo que responden a las reivindicaciones de la “sociedad civil”. En cuanto a las firmas privadas de biotecnología, quisieran saber cómo utilizar un marco jurídico estable para acallar las críticas sobre el saqueo de los recursos y seguir explotando los recursos biológicos de las zonas marginadas y aquellos conocimientos que permiten ahorrar pasos en la búsqueda de principios activos.

3. La noción, que corresponde particularmente al ámbito del medio ambiente y a los sectores caracterizados por una gran incertidumbre, y que se ha vuelto a utilizar en las relaciones internacionales, fue popularizada y explicitada (1992: p.3): “Una comunidad epistémica es una red de profesionales con reconocida experiencia y competencia en un campo determinado y que pueden pretender tener la autoridad suficiente en dicho campo para elaborar políticas públicas. Si una comunidad epistémica puede componerse de miembros de orígenes profesionales y disciplinares diversos, no por ello dichos miembros dejarán de compartir (1) creencias normativas fundamentadas en valores (...), (2) creencias causales (...), (3) criterios de validez (...), (4) objetivos políticos”.

4. Para la difusión de estas herramientas, remitimos a los últimos trabajos de Darell Posey (citados en la bibliografía), Luisa Maffi (de la organización *Tierra Lingua*), Víctor Manuel Toledo (y su revista *Etnoecológica*), de MacChapin (ex-colaborador de *Cultural Survival* y ahora de la organización *Native Lands*) o de Janis Alcorn (antes WRI / WWF).

5. El medio de los profesionales de la etnobiología en su conjunto no forma parte de esta perspectiva política, pero pudo contribuir a este proceso sin pasar por la SIE desde polos nacionales con su propia tradición, ni por su rival, la Asociación Internacional de Botánica.

6. Esta alianza tiene sus orígenes en la oleada de proyectos para la conservación de los bosques tropicales, la conquista de los foros internacionales por parte de los líderes indígenas, en particular a través del artículo 8j del CDB y la Conferencia de Río en 1992. Los dos protagonistas pioneros de este acercamiento con las ONG ambientalistas son la COICA (Coordinación Indígena de la Cuenca Amazónica) y la Conferencia Circumpolar (Ártico).

7. Esta noción proviene de los trabajos de la escuela transnacionalista, Keck & Sikkink quienes proponen la siguiente definición (1998: p.9): “Estas redes son formas de organización que se caracterizan por configuraciones [*patterns*] de comunicación y de intercambio voluntarias, recíprocas y horizontales.”. Las cuatro tácticas características son: la movilización y la dramatización de la información; la política simbólica; el chantaje moral; la acción judicial y la exigencia de responsabilidad en nombre de los acuerdos firmados. Las comunidades epistémicas se fundan sobre todo en el hecho de compartir “creencias causales”, mientras que las redes transnacionales de militantes se fundan más bien en el hecho de compartir valores. Keck & Sikkink continúan (1998: p. 18): “La reciente unión de los derechos indígenas con los retos medioambientales ofrece un buen ejemplo de un desplazamiento estratégico del escenario de confrontación por parte de los militantes indígenas, que estimaron que el escenario medioambiental era más receptivo a sus reivindicaciones que el escenario en torno a los derechos humanos”. Dicha aproximación ha sido utilizada poder heurístico más que satisfactorio en las redes de defensa de los derechos humanos, los movimientos ambientalistas radicales, así como, desde hace muy poco tiempo, en el funcionamiento del activismo indígena.

8. “Diversa” con la Universidad Nacional Autónoma de México, y “Maya ICBG” con Ecosur en Chiapas. Este último proyecto recibe un nuevo enfoque complementario en el artículo de Brent Berlin y Elois Ann Berlin publicado en este número.

9. Podríamos citar diferentes razones que explican esta evolución: la toma de conciencia de los problemas de representatividad, la decepción frente a la profesionalización y/o las malversaciones financieras; el contexto de un regreso a un discurso sobre la importancia del Estado y contra la privatización de las funciones gubernamentales por medio de las ONG; y finalmente el avance del discurso producido por las propias poblaciones locales y muchos agentes de la cooperación, sobre la búsqueda de un verdadero “empoderamiento” que ha de pasar por la transferencia de funciones (y las finanzas) de las ONG directamente a sus beneficiarios.

10. Las investigaciones muestran cada vez más que aquellos lugares de los que se pensaba que estaban literalmente “intactos” – o sea no tocados por el hombre – de hecho sí lo estaban, mientras que las concepciones de “*climax*” en la ecología clásica odumiana, que defienden la idea de conservar la “*wilderness*” en su equilibrio, son seriamente impugnadas por la ecología que hace hincapié en las sucesiones secundarias y las comparaciones entre perturbaciones humanas y perturbaciones naturales. Por otra parte, la oposición entre “salvaje” y “civilizado” tiene cada vez menos sentido para pensar la alteridad.

Referencias

AGRAWAL, A. 2002. “El conocimiento indígena y la dimensión política de la clasificación”. *Revista internacional de ciencias sociales* 173: p. 325-336.

ALCORN, J. B. 1994. “Noble savage or noble state ? Northern myths and Southern realities in biodiversity conservation”. *Ethnoecologica* 2(3): p. 7-19.

AMENDS, S. & AMENDS T. (dir. publ.) 1992. *¿Espacios sin habitantes? Parques nacionales de América del Sur*. Gland: UICN.

BRYSK A. 2000. *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.

- COLCHESTER, M. 1994. *Salvaging Nature. Indigenous People, Protection Areas and Biodiversity Conservation*. Documento de discusión. Ginebra: UNRISD.
- HAAS, P. 1992. "Introduction: epistemic communities and international policy coordination". *International Organisation* 46(1): p. 1-36.
- KECK, M. & SIKKINK, K. 1998. *Activists Beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- KEMPF, E. (dir. publ.) 1993. *The Law of the Mother. Indigenous Peoples in Protected Areas*. Gland: UICN.
- LARA, L. 1995. "Parques nacionales y Pueblos indios en México". *La Jornada*. 23 de abril.
- LARA, L. & BRAVO, F. 1997. *Manejo y conocimiento de la biodiversidad entre los indígenas de México*. México: INI.
- LEACH, M. & FAIRHEAD, J. 2002. "Modos de contestación: la 'ciencia ciudadana' y los 'conocimientos indígenas' en África occidental y el Caribe". *Revista internacional de ciencias sociales* 173: p. 337-351.
- LEFF, E. (dir. publ.) 1993. *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*. México: CIIH – UNAM – Porrúa Ed.
- LEFF, E. 1998. "Ética ambiental y derechos culturales", in *El saber ambiental, sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI – PNUMA: p. 72-82.
- MAFFI, L. 2002. "Lenguas amenazas, saber amenazado". *Revista internacional de ciencias sociales* 173: p. 425-433.
- MARTINEZ ALVARO, M. A. 1994. "Estado actual de las investigaciones etnobotánicas en México". *Boletín de la Sociedad Botánica Mexicana* 55: p. 65-74.
- POSEY, D. A. & DUTFIELD, G. 1997. *Le marché mondial de la propriété intellectuelle. Droits des communautés traditionnelles et indigènes*. Ottawa/ Ginebra: Centro de Investigaciones para el Desarrollo Internacional / WWF-Suiza.
- POSEY, D. A. (dir. publ.) 1999. *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. Nairobi: UNEP / Intermediate Technology Publications.
- STEVENS, S. (dir. publ.) 1997. *Conservation through Cultural Survival*. Washington, DC: Island Press.
- TOLEDO, V. M. 1991. "Toda la utopía. El nuevo movimiento ecológico de los indígenas de México". *Ojarrasca* 2: p. 14-24.
- TOLEDO, V.-M., CARRABIAS, J., MAPES, C. & TOLEDO, C. 1985. *Ecología y autosuficiencia alimentaria. Hacia una opción basada en la diversidad biológica, ecológica y cultural de México*. México: SigloVeintiuno Ed.
- TOLEDO, V. M. 2000. *El Zapata Verde*. México: Quinto sol.

Conocimientos tradicionales y territorios de la biodiversidad en la Amazonia brasileña *

Florence Pinton

Nota biográfica

Florence Pinton es profesora agregada de sociología en el laboratoire Dynamiques sociales et recomposition des espaces (LADYSS) de la Universidad París 10 Nanterre, Francia. Sus investigaciones se centran en la agricultura, la transformación de los espacios rurales y la elaboración de problemas de medio ambiente, de las políticas de la naturaleza y del desarrollo sostenible. Ha trabajado sobre el terreno en Francia y en el Brasil.
E-mail: pinton@u-paris10.fr

La escasa capacidad regional de producción agrícola para el mercado en la Amazonia y la marginación de las comunidades forestales a ella vinculada se interpretan a menudo como la consecuencia del mantenimiento de una agricultura llamada tradicional. En cambio, la intensificación de los problemas mundiales de medio ambiente como el de la deforestación o, más concretamente, el de la erosión de los recursos fitogenéticos vinculada a la creciente especialización de los sistemas productivos, vuelven a atribuir a esas agriculturas virtudes ambientales y transforman a sus protagonistas en asociados potenciales del desarrollo sostenible. En el marco amazónico donde las poblaciones locales están atrapadas entre dinámicas de exclusión o procesos de aculturación, se hace posible prever que la agricultura tradicional sea en sí portadora de una transformación. Mientras que los gobiernos sucesivos imaginan múltiples proyectos de integración de la región en el proceso de desarrollo económico¹, poniendo en peligro la existencia de una gran masa forestal, otros protagonistas nacionales o internacionales, surgidos del sector privado o representantes de la sociedad civil (ONG y diversas asociaciones) militan por la conservación del bosque y de sus poblaciones autóctonas remitiéndose a nuevas referencias de desarrollo que integran el respeto de las diferencias culturales y de los derechos territoriales². Esta convergencia de argumentos ecológicos y de preocupaciones sociales se plasma sobre el terreno en la promoción de una explotación sostenible de los recursos asociada a una valoración de las prácticas agrícolas tradicionales, modelo alternativo cuya puesta en práctica no se da de por sí. Ésta se basa en primer lugar en una nueva calificación de los conocimientos durante mucho tiempo considerados como arcaicos y superados y cuya existencia es cada vez más problemática, situación generalmente sintomática de sociedades en crisis en el contexto del desarrollo (Dupré, 1991). Su perennidad presupone igualmente una adecuación entre una relación con el espacio y un modo de gestión de los recursos naturales, lo que confiere una importancia considerable a las estrategias de apropiación territorial y de los bienes inmuebles. Exige, por último, un comportamiento colectivo capaz de permitir a los grupos interesados que se organicen y se hagan oír ya que toda forma de proyecto que trata de valorizar un « patrimonio » debe fundarse no solamente en una visión compartida de un territorio, sino también apoyarse en organizaciones localmente legítimas. Estas dimensiones políticas han pasado hoy a ser una necesidad para adquirir una perceptibilidad y garantizar a los interesados el acceso a subvenciones. En el Brasil se plasman en el debate o la adopción de una serie de medidas jurídicas destinadas a proteger los conocimientos indígenas y

tradicionales y a encuadrar los modos de compensación de que pueden beneficiarse las comunidades poseedoras de esos conocimientos.

Si bien los « conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades autóctonas y locales » son objeto de investigación desde hace mucho tiempo por parte de los científicos, su toma en consideración en la definición y la aplicación de un desarrollo sostenible, como lo preconiza el apartado j del artículo 8 del Convenio sobre la Diversidad Biológica es, en cambio, reciente y plantea ciertos problemas en cuanto a su pertinencia, sus formas y sus procedimientos. Las investigaciones multidisciplinares que hemos realizado en la Amazonia sobre la gestión de la diversidad de variedades de la mandioca³ constituyen una buena ilustración : dan cuenta de la riqueza y de la heterogeneidad de los conocimientos y prácticas relativos a esta planta, pero también de su dinámica y de las condiciones de su manifestación. Después de haber presentado el contexto amazónico en el que se cultiva la mandioca, nos ocuparemos de sus entornos institucionales y orgánicos en el que evolucionan las poblaciones afectadas para iniciar una reflexión sobre las configuraciones políticas incipientes en materia de conservación de los conocimientos locales de gestión de los recursos fitogenéticos. En un contexto favorable a la constitución de patrimonios, las ONG ocupan un lugar no desdeñable en el ámbito político y colaboran a la vez con los científicos y con los grupos locales para impulsar nuevas normas.

El cultivo de la mandioca en la Amazonia brasileña

El cultivo de la mandioca en la Amazonia brasileña remite a apuestas económicas y socioculturales a la vez importantes y divergentes.

Una agricultura familiar marginada

La mandioca o yuca (*Manihot esculenta Crantz*) es el principal cultivo de una gran parte de las poblaciones forestales amazónicas, ya sean de origen amerindio, mestizo o autóctono. Las características agronómicas y ecológicas de esta planta como sus posibilidades de transformación en numerosos derivados alimentarios han favorecido ciertamente su considerable difusión en zonas intertropicales. Sus raíces carnosas ricas en fécula son el motivo de la preparación de numerosos productos alimentarios⁴. Entre éstos, la harina de mandioca ha sido y sigue siendo el producto más buscado por sus cualidades de conservación y de almacenamiento (Pinton, Emperaire, 2001). Además, en la actualidad es la principal fuente de ingresos para el conjunto de los pequeños agricultores amazónicos. Éstos practican una agricultura de tierra quemada destinada al autoconsumo, y a veces a la venta, en el marco de un sistema que incorpora actividades complementarias de subsistencia (caza, pesca y recolección) y eventualmente comerciales (venta de productos o servicios). Este sistema de producción es tan flexible que, según las estaciones, las posibilidades o la lógica que lo orienta se aproxima tanto al modelo de subsistencia como al modelo campesino.

En la actualidad se cultivan varios miles de variedades en el mundo en el marco de esas agriculturas familiares, que tienen en común un profundo conocimiento de los medios y de las variedades que se han adaptado a ellos, un escaso nivel tecnológico y una utilización insignificante de insumos. Cabe interrogarse sobre el destino que se les reserva actualmente. ¿ Van a desaparecer, sobrevivir, incorporarse a los modos que constituyen hoy en día la norma o inventarse nuevos destinos ?

Una población muy heterogénea

El vasto conjunto que constituye la Amazonia brasileña presenta agriculturas familiares muy diferentes, que van desde un agricultura practicada por poblaciones amerindias cuya forma de vida está centrada en una agricultura de tierra quemada y la utilización de recursos forestales hasta la practicada por colonos más incorporados a una economía de mercado. Nuestra remisión al calificativo « tradicional » excluye de hecho a las poblaciones pioneras de la Amazonia oriental, pero no remite, sin embargo, a una sociedad homogénea, inmóvil y replegada sobre sí misma. Abarca en realidad situaciones muy distintas y define más un « contratipo » que un tipo sociológico. Entre las características de la agricultura tradicional, cabe destacar que se funda en la utilización de material genético local y que está controlada en su integridad por los agricultores. Es preciso advertir, no obstante, que la referencia a la tradición se utiliza cada vez más en el Brasil en un marco jurídico para designar a las poblaciones que viven en estrecha relación con el medio natural y cuya reproducción se basa en una explotación sostenible de los recursos naturales (Santilli, 2000)⁵. Como lo señalan Carneiro da Cunha y Almeida (2001), esta integración en la esfera jurídica se debe enlazar con el contexto político actual que se apoya en una institucionalización de la conservación. Las poblaciones tradicionales se han transformado así en una categoría constituida por sujetos políticos cuyo reconocimiento pasa por la aceptación de las « repercusiones de la definición jurídica exigida por el uso durante un largo período de los recursos naturales ». A cambio de los derechos territoriales, se comprometen finalmente a producir servicios ambientales como el de la conservación de la diversidad biológica, que hasta ese momento sólo eran los subproductos de su modo de vida⁶. Es comprensible que en la Amazonia haya cada vez más comunidades locales que se vean seducidas por este nuevo tipo de contrato que les aporta a la vez derechos territoriales y una identidad pública a cambio de que sus prácticas se hagan perceptibles. Las ONG han participado en esta evolución convirtiéndose en el portavoz de esas consideraciones.

En la Amazonia tres grandes categorías socioculturales con límites a menudo inciertos se ven afectadas a priori : las comunidades amerindias, los mestizos llamados localmente *caboclos* y por último los *seringueiros*, descendientes de los emigrados del nordeste de los períodos de esplendor del caucho. Ocupan esencialmente la Amazonia de los ríos por oposición a la Amazonia de los caminos, característica de los frentes pioneros que abarcan desde los años setenta la parte oriental de la región. Cada grupo como cada lugar posee su propia historia que le conecta a la sociedad brasileña. Esos lazos pueden adoptar diversas formas a través de distintos procesos : escolarización de los niños, inmigración hacia la ciudad, acceso a los cuidados y a los sistemas de jubilación, búsqueda de ingresos monetarios, acceso a los bienes de consumo, intervención de los organismos de desarrollo agrícola y más recientemente reivindicaciones de identidad y territoriales, apoyo de los movimientos ecologistas, políticas ambientales y proyectos de desarrollo sostenible. La extrema variedad de las situaciones confiere a cada grupo, por no decir a cada familia, porvenires diferentes ya que los inscribe de manera concreta en un proceso de recomposición política y/o social. La presencia o no de portavoces capaces de defender su punto de vista en el escenario político es determinante, al igual que su capacidad para integrar la causa ecologista en su argumentación.

La diversidad de variedades de la mandioca, un patrimonio

La mandioca está representada por muy numerosas variedades en los sistemas de producción de los amerindios a quienes se debe la creación y el control de esta diversidad genética (Chernela, 1986; Kerr, 1986). « Más allá de la domesticación en sentido estricto, es decir, de

la diferenciación de la especie actualmente cultivada a partir de antepasados salvajes, constantemente se seleccionan nuevas formas adaptadas a múltiples exigencias » (Emperaire, 2002). Como la mayor parte de las plantas cultivadas, la diversidad de variedades de la mandioca es el resultado de procesos de selección voluntaria y/o involuntaria por parte de los cultivadores.

La diversidad de variedades, considerada a la vez como patrimonio y recurso vital para las poblaciones involucradas, constituye por otra parte una reserva de diversidad genética relativamente accesible para los promotores oficiales del sector agronómico. Interesado desde los años cuarenta en constituir una reserva de material genético para los programas de mejoramiento de la mandioca, el sector privado agroindustrial y las instituciones de investigación participan en la conservación *ex situ* de la mandioca para la recolección de la planta y la constitución de bancos de germoplasmas. Esta diversidad recolectada sólo representa, sin embargo, muy imperfectamente la diversidad administrada por el conjunto de los cultivadores (McKey *et al.*, 2001). Plantea el problema de la validez a largo plazo de las modalidades de conservación que aíslan al recurso de su entorno humano y ecológico. Su explotación comercial plantea asimismo de manera aguda el problema jurídico del acceso a los recursos genéticos y del reconocimiento de los conocimientos conexos, que la sociedad civil brasileña considera en gran parte como un riesgo de « biopiratería ». Un ejemplo de la repercusiones jurídicas de la recogida de material viene dado por la investigación que lleva a cabo la Embrapa⁷ con variedades de mandioca de interés económico por su alto contenido de azúcares libres, cultivadas por poblaciones amazónicas (Alves, 2000, Carvalho *et al.* 1998, citado por Emperaire, 2002). Desde entonces se han presentado ante el Congreso varios proyectos de ley para regular el acceso a los recursos genéticos, al mismo tiempo que algunos estados amazónicos se han dotado de leyes relativamente restrictivas. Los partidarios de la conservación *in situ*, admiten, sin embargo, que deben afrontar otros tipos de dificultades. La comprensión de los modos de gestión locales y de sus repercusiones en los procesos de flujos genéticos es una primera exigencia. En otro terreno, el grado de adhesión de los agricultores a los que afecta la política pública de conservación condiciona el éxito de la operación. Como para responder a estos nuevos retos, los investigadores y las agencias de desarrollo redescubren hoy la noción de « enfoque participativo », que asocian sistemáticamente a sus prácticas de investigación o a sus proyectos para mostrar su respeto de los conocimientos locales : es preciso, con todo, preguntarse cómo se concretiza sobre el terreno esta loable intención.

La conservación in situ como nueva relación con la naturaleza

A partir del momento en que la pérdida de los conocimientos tradicionales se ha vinculado a la pérdida de la diversidad biológica, los biólogos, en particular los etnobiólogos, han tomado el relevo de las ciencias sociales interviniendo en los debates sobre cuestiones relacionadas con el empobrecimiento de los recursos fitogenéticos. Reintegrados en el campo del desarrollo a través de los nuevos envites de la conservación, las prácticas locales han recuperado su legitimidad ante ciertos investigadores e instituciones gubernamentales. Aun admitiendo que esa evolución se perfila en la Amazonia, quedan por estudiar las formas locales de esta inversión del razonamiento que considera la diversidad de variedades como un bien común después de haber simbolizado el arcaísmo. En efecto, al transformarse en un patrimonio natural, la diversidad de variedades puede ser objeto de envites que conciernen tanto a elementos relacionados con la identidad como a los que apuntan más directamente a mantenerla. Más exactamente, la construcción social y política que esta nueva relación con la

naturaleza estimula puede introducir aún más heterogeneidad en el gran conjunto de los comportamientos y los agentes.

Los conocimientos locales sobre la mandioca

La investigación comparativa que hemos realizado sobre el estado de la diversidad de variedades de la mandioca en la Amazonia entre 1998 y 2000 ha abarcado 14 sitios. La creación de nuestra referencia de diversidad a escala de la cuenca amazónica ha sido aproximativa, teniendo en cuenta numerosas incertidumbres de carácter histórico y de datos bibliográficos sobre el tema que son poco numerosos, relativamente recientes y a menudo difíciles de interpretar (Emperaire, 2001a). A pesar de estas restricciones, ha sido posible deducir enseñanzas generales que se han cotejado con nuestros propios resultados. Los datos recogidos en las poblaciones amerindias del alto Río Negro han puesto de manifiesto, por ejemplo, una diversidad de variedades importante que ya habían observado Chernela (1986) y Ribeiro (1995). Esos datos nos han permitido considerar la región como un centro de una gran diversidad de variedades⁸ de la mandioca amarga en comparación con otras regiones estudiadas.

La evolución de los vínculos sociales y de las representaciones

Los diferentes grupos observados no asignan siempre la misma importancia ni el mismo significado a una diversidad de variedades elevada. Los modos de gestión se basan en efecto en conocimientos y en una pericia que tienen su origen en un repertorio de conocimientos y de representaciones variables. Los relatos míticos recopilados entre los amerindios, relativos al origen de la agricultura o de las plantas cultivadas, describen el origen de la mandioca. La diversidad está claramente inscrita en ellos y se articula fácilmente en el tiempo presente. En el caso del alto Río Negro, la diversidad de origen viene señalada por una docena de variedades iniciales, entre las cuales principalmente blancas (las más ricas en fécula o tapioca, alimento de base por excelencia). La amplitud de la diversidad actual se explica por la aparición posterior de nuevas variedades. En este ejemplo se da una diversidad a la vez ancestral y adquirida en el curso de la historia vivida. Mas sea cual sea la interpretación que se dé a estos mitos, la dimensión social de la agricultura está muy claramente marcada (Emperaire, 2001b).

La diversidad de los mitos reunidos y su carácter dinámico son el resultado de un modo de transmisión oral. Ahora bien, es innegable que la transmisión de padres a hijos se efectúa cada vez más difícilmente mientras que el conocimiento muy elaborado de las mujeres a propósito de las diferentes variedades se debilita. Además de la tendencia a la emigración de los viejos hacia las ciudades⁹, que priva a las familias de los conocimientos tradicionales, los más jóvenes ya no piden a los ancianos que se quedan que les transmitan su saber. Contar un mito supone una problemática, nos precisa un anciano. En los libros escolares se retranscribe actualmente una versión simplificada del origen de la mandioca. Estas interrupciones en la transmisión de los conocimientos acercan sensiblemente al mundo indio del universo *caboclo* cuyos conocimientos sobre el medio natural son más limitados. Por supuesto, la diversidad de las plantas cultivadas sigue siendo importante, pero el conjunto de conocimientos y de representaciones correspondientes se modifica de una generación a otra. La descalificación del mito altera la relación con la diversidad de variedades de la mandioca. La pérdida del nombre de las variedades precede en general a la del material biológico.

Los diferentes niveles de percepción de los conocimientos

Por su inserción en el mercado y su articulación con la sociedad mundial, las comunidades se ven enfrentadas constantemente a individuos transmisores de otros conocimientos. Es preciso, por tanto, estar muy atentos a esta heterogeneidad por referencia a un objeto que trasciende diferentes universos de pensamiento (consumidores, productores, genetistas, etc.). Hemos mostrado que la percepción de la mandioca depende fuertemente en primer lugar de la escala de observación correspondiente (Emperaire *et al.*, 1998; Emperaire, 2001a y b). Se trata en primer lugar de una diversidad reconocida a escala infraespecífica: todas las mandiocas cultivadas en la cuenca amazónica pertenecen a la especie *Manihot esculenta* Crantz. A escala del Brasil, el término de aceptación más amplio es *mandioca*. Se emplea en el sentido general y engloba a todos los tipos de manioca. A escala regional, designa exclusivamente la categoría dominante de mandiocas, ya sean dulces o amargas. En la Amazonia central, el término *mandiocas* se utiliza para designar a las mandiocas amargas mientras que las dulces, menos frecuentes, se denominan *aipins* o *macaxeiras*. El sentido atribuido a la noción de variedad depende además de las categorías de agentes que hacen referencia a ella y de su experiencia cognoscitiva. La variedad es, en efecto, una noción local que sólo tiene sentido en un contexto cultural particular. Las variedades de mandioca como las conocen los genetistas, los agrónomos, los agricultores o incluso el público en general no tienen el mismo significado. El consumidor urbano, al igual que el comerciante, sólo distingue, por su parte, la mandioca dulce de la mandioca amarga o, si acaso, la mandioca amarilla de la mandioca blanca. « La noción de variedad no constituye, por consiguiente, un referencial absoluto: es la variedad mínima de percepción y de gestión de la diversidad biológica ». El código internacional de la nomenclatura de los vegetales cultivados se refiere a la noción de « cultivar » (*variedad cultivada*).

Estos diferentes niveles de percepción se basan en conocimientos distintos que se podría calificar, es cierto que de manera simplista como veremos, de profanos cuando surgen de no especialistas (consumidores, público en general) por oposición a los conocimientos especializados que dependen de una práctica empírica (agricultores) o de una disciplina científica (conocimientos especializados).

Construcciones sociales y modelos de gestión de la diversidad

El enfoque comparativo ha puesto de relieve el vínculo entre un nivel de diversidad y el funcionamiento global de cada sociedad como el del agrosistema que produce¹⁰. La amplitud de la diversidad varía, según la media regional, de 2,5 a 33 variedades a escala del cultivador. De una población a otra, los conocimientos que entraña son desiguales. Sumamente ricos en determinados grupos amerindios, se empobrecen en los *caboclos* y se reducen en los *seringueiros* (Pinton, Emperaire, 2001).

En efecto, la constitución y la renovación de las reservas de variedades de mandioca utilizadas se canalizan a través de los conocimientos, las actitudes y las representaciones de cada grupo, que se plasman en prácticas de conservación y de gestión muy diversas. Su combinación da origen a diversas construcciones de la diversidad o procesos biológicos y prácticas sociales que interfieren a todos los niveles. Mas la expresión de la diversidad de variedades depende en última instancia del valor cultural que se le otorga.

Cada grupo se caracteriza en su gestión de la diversidad por el funcionamiento de sus redes, por su relación con la experimentación y por la modalidad de sus « enfoques » entendidos

como principios de decisión (Pinton, 2002). Porque las presiones que se ejercen sobre la amplitud de la diversidad de variedades de las mandiocas son de múltiples orígenes. Pueden ser de carácter sociocultural (acceso a las redes de intercambios de esquejes, importancia otorgada a la novedad, valor patrimonial reconocido, costumbres alimentarias, etc.), económico (incitación del mercado, canales de comercialización, precios, etc.) y, por supuesto, ecológico. Uno de los factores explicativos de la gran diversidad percibida en la Amazonia del nordeste – un territorio geográfico compartido por varias etnias de familias lingüísticas diferentes – podría ser la escasa fertilidad de los suelos. En lugar de seleccionar algunas variedades adaptadas a niveles reducidos de fertilidad, los grupos indígenas han optado por una estrategia fundada en la multiplicidad de respuestas posibles en términos de adaptación al medio. Esa estrategia va unida a la posibilidad de conservar una gama de variedades de características agronómicas (tiempo de conservación, madurez, etc.) y alimentarias (contenido en fibras, féculas, agua...) diversificadas y descansan en un conjunto de variedades constantemente entremezcladas en el seno de una vasta región.

A partir de la clasificación de las diferentes combinaciones posibles, hemos identificado dos modelos extremos asociados con dos modos de percepción de la diversidad. Por un lado, la actitud experimental de los amerindios abierta a la renovación de la diversidad, contrariamente a la de las otras categorías de población que tienden a restringir la definición de nuevas variedades; por el otro, la actitud selectiva que remite a un conjunto de algunas variedades mantenidas de generación en generación. Estos diferentes modelos se deben enlazar con la identidad de los agentes que intervienen (agrónomos, promotores, comunidades agrícolas, hombres o mujeres, etc.) y a la calidad de las relaciones establecidas entre ellos (relaciones de autoridad o de concertación), dicho de otro modo, el « colectivo » que participa en la producción de estos conocimientos. Éste desempeña una función determinante en su legitimación como en su descalificación. Son precisamente estos aspectos los que vamos a analizar en la parte siguiente.

Si estas investigaciones han permitido afirmar que la diversidad de variedades de la mandioca seguía siendo muy importante a escala del Amazonas, han puesto asimismo de manifiesto que los antiguos tipos de regulación social que presidían el uso y la gestión de los recursos naturales estaban en fase de regresión en el contexto actual de transformación de los ecosistemas forestales y de las sociedades. Dicho de otro modo, los marcos socioculturales « tradicionales » del mantenimiento de la diversidad de variedades han perdido su pertinencia ante las poblaciones locales, las cuales, en función del contexto sociopolítico, reaccionan de manera diferente a los nuevos retos a que se enfrentan.

Los conocimientos en la evolución: entre el proceso de negación y las tentativas de rehabilitación

Los agentes institucionales del cambio

Desde hace 30 años en la región amazónica se han producido diferentes intervenciones que han afectado a su organización territorial y política. Han desembocado en distribuciones en zonas que dependen de situaciones territoriales y de contextos institucionales muy diferentes. En el seno de estas nuevas construcciones políticas, las ONG han adquirido una función estratégica junto a los programas públicos de desarrollo. Ya pertenezcan a la esfera ecológica o a la esfera social, los proyectos que defienden deben integrarse en adelante en objetivos de conservación de la naturaleza o de apoyo al desarrollo comunitario. Simultáneamente, las políticas públicas de sostén a la agricultura han efectuado un cambio de rumbo perceptible al

admitir que la consolidación de una agricultura familiar podía plantearse como una alternativa interesante¹¹. Cabe entonces tratar de comprender cómo se trata la cuestión de los conocimientos y de las prácticas vinculados a la gestión de los recursos naturales en estos nuevos contextos. Para ello, las particularidades históricas de cada zona de estudio se deben tomar en consideración como su forma de articulación con la sociedad circundante, ya sea ésta nacional o internacional.

En efecto, si algunos *municípios*¹² hacen alarde de una dinámica de desarrollo rural por medio de la creación de mercados locales, otros están sometidos al control de oligarquías locales que tratan de perpetuar relaciones de subordinación entre los pequeños productores y los « patrones ». La retirada del Estado como la ausencia o la falta de eficacia de los sindicatos rurales o de otras formas de organización colectiva en determinadas regiones no hacen sino confirmar la situación. La relación con la tierra y con los recursos es también un elemento discriminador importante. Los amerindios y los *seringueiros*, reconocidos respectivamente como población indígena y poblaciones tradicionales, se han beneficiado estos últimos años de la convergencia de intereses entre los que defendían el bosque y los que abogaban por el respeto de las identidades y el derecho de los pueblos. Esas alianzas se han plasmado en un mejoramiento de su situación territorial: reconocimiento de los territorios indígenas con respecto a los primeros y creación de reservas extractivas para los otros, fundadas en una apropiación colectiva de los recursos naturales. Estos procesos de delimitaciones de fronteras (de identidad y/o territoriales) desempeñan una función política extremadamente importante en la medida en que parecen ser una condición esencial de la actuación colectiva. Agrupadas en una zona única de 10,6 millones de hectáreas, las tierras indígenas de la región del alto y medio Río Negro, homologadas en 1998, albergan una población actualmente muy implicada en microproyectos de desarrollo sostenible respaldados por estructuras asociativas. Estas nuevas dinámicas ponen de manifiesto un cambio profundo del modo de articulación de las « poblaciones autóctonas » con la sociedad circundante. Los *seringueiros*, por su parte, se han beneficiado de importantes campañas publicitarias de los medios de comunicación vinculadas a su historia y se han dotado de diversas organizaciones asociativas para que los representen en el escenario político en los planos local, nacional e internacional. Los *caboclos* parecen, por último, como los menos favorecidos, ya que no han sabido imponerse en el escenario público. En numerosos casos se señala la precariedad de su situación territorial y la debilidad de sus organizaciones colectivas. Blanco preferido de los organismos públicos de ayuda al desarrollo agrícola, son ignorados, en cambio, por los prestamistas de fondos internacionales del desarrollo sostenible que invierten de preferencia en los grupos más mediatizados.

Estas configuraciones políticas son determinantes en cuanto al tratamiento de los conocimientos locales. Para ilustrar estas diversas tendencias, hemos optado por presentar dos situaciones opuestas. La primera concierne a poblaciones *caboclos* enfrentadas a una política clásica de integración agrícola, mientras que la segunda está relacionada con la esfera de acción de las ONG en territorio indígena y se apoya en la conservación.

Una integración agrícola que descansa sobre un objetivo de « racionalización » de las prácticas

Frente al dominio del mercado mundial, el Estado brasileño se ha alineado siempre con los imperativos productivistas para defender su agricultura. La función principal de la Embrapa, institución federal de investigaciones agronómicas, ha ido, por lo demás, acompañada de la modernización de la agricultura a partir de los años setenta. En la actualidad gran productor

de mandioca, el Brasil desearía que su agricultura fuera más competitiva para ocupar un puesto ventajoso en el mercado internacional. Con esta óptica, la escasa participación de los estados del norte en el esfuerzo nacional se ha considerado como problemática. A juicio de varios expertos, los modos de producción agrícola son la causa de esa situación. Comprueban que la mayoría de los cultivares locales se han mantenido en esas regiones de cultivos tradicionales, y ello a pesar de los esfuerzos desplegados por los agentes de desarrollo para difundir variedades seleccionadas. Para ellos, el veredicto no plantea ninguna duda: la diversidad de variedades existente localmente es sinónima de ignorancia, de débiles rendimientos y de superficies reducidas (Pinton, 2002).

El predominio de una agricultura tradicional en la región amazónica sería, por tanto, sintomática de una resistencia de las poblaciones forestales a la innovación tecnológica, pero sobre todo a la incapacidad de los agentes institucionales de sostener su desarrollo. Las recientes orientaciones políticas agrícolas van a permitir dotar a la agricultura tradicional de un apoyo¹³ técnico y económico a fin de facilitar toda una serie de transformaciones en el seno de un sistema de cultivo tradicional.

En el marco de estas nuevas perspectivas, hemos observado que los colectivos establecidos para estimular la agricultura campesina obedecían siempre a una racionalidad técnica y científica desconectada de la realidad percibida localmente. Los técnicos agrícolas, que actúan en función de informes de las autoridades que no reconocen el pensamiento científico, se muestran incapaces de responder a las esperanzas y necesidades de los agricultores. El análisis siguiendo los trámites muestra, además, que los verdaderos envites del desarrollo agrícola en estas regiones poco igualitarias son otros. El mercado es muy desfavorable a los pequeños productores locales que no cuentan con los medios para inscribirse en él con eficacia. Además del número considerable de intermediarios, los conocimientos prácticos asentados en determinadas comunidades que son el origen de la « tipicidad » de determinados productos no son respetados por el mercado. En sus esfuerzos por organizar el control de la calidad de los productos, el Ministerio de Agricultura no ha podido establecer dispositivos de apoyo y de protección que reconozcan los conocimientos prácticos empíricos.

De manera general, el establecimiento de nuevas formas de colaboración entre los diferentes agentes del desarrollo agrícola (agricultores de ambos géneros, asociaciones de productores, sindicalistas, divulgadores, investigadores, cooperativas y empresas) sigue inscribiéndose en una gestión clásica de modernización agrícola que se caracteriza por el predominio de las relaciones de dominio entre grupos de agentes que impiden globalmente la renovación de la producción de conocimientos. Enfrentado a las únicas fuerzas del Estado o del mercado, el pequeño productor tiene dificultades para organizarse y hacerse entender. Los « intereses » nacionales de desarrollo del mercado de la mandioca entran en conflicto con la lógica local de esta economía campesina y/o de subsistencia mientras que los intereses de las élites locales son antagonistas de los de los productores. Sólo las organizaciones indígenas o de *seringueiros*, apoyadas por las ONG y reconocidas a escala internacional por su gestión sostenible del bosque, parecen en condiciones de participar en nuevas asociaciones.

Una colaboración fundada en dinámicas de interacciones y de concertación

A partir de los años ochenta, en la región amazónica se asiste a un proceso de creación de asociaciones indígenas en forma de organizaciones de la sociedad civil (OSC). De menos de diez antes de 1988 han pasado a más de 180 para la región del Norte (Albert, 2001). El movimiento amerindio ha experimentado al mismo tiempo importantes mutaciones

cuantitativas con un desplazamiento de las reivindicaciones territoriales y de identidad hacia modelos alternativos de un desarrollo que sea a la vez local, solidario y sostenible. Por otro lado, la retirada progresiva del Estado ha dejado el sitio libre a organizaciones que han destacado en las funciones de servicios económicos y sociales y para las que el acceso al mercado y al « mercado de proyectos » internacionales y nacionales, abiertos por las políticas nuevas de descentralización, se ha convertido en un objetivo central.

El marco sociopolítico, económico y cultural del alto y medio Río Negro no escapa a estas recomposiciones. Asistimos, en efecto, a la consolidación de una organización política relativamente reciente, basada en una dinámica asociativa, y cuya legitimidad procede de la doble necesidad de proteger y de articular el territorio indígena en el mundo exterior. Permite ocupar un espacio intermedio en la intersección de lo local y lo mundial, entre el Estado y el mundo indígena. Este posicionamiento es la condición *sine qua non* del montaje de proyectos locales en colaboración con instituciones nacionales o con redes transnacionales que aportan financiación exterior. El reto estriba en crear las condiciones favorables para la aparición de innovaciones y de experimentaciones en relación con la gestión de los recursos naturales (agricultura y recursos renovables). Proyectos experimentales encuentran así su inspiración en actividades tradicionales y valorizan algunos de esos aspectos. Cabe citar la introducción de nuevas tecnologías para garantizar la autonomía alimentaria (proyecto de piscicultura), la creación de circuitos de comercialización para promover el artesanado como fuente de ingresos (contratos comerciales) o, en el seno de los servicios del Estado, la formación de los agentes de salud unida a la valorización de las plantas medicinales tradicionales o a la formación de profesores de escuela de cultura indígena. Nos vemos, por tanto, enfrentados a situaciones en las que, a priori, todos los conocimientos se ponen en circulación. Dos mediadores del mundo amerindio trabajan en colaboración: la Federación de las Organizaciones Indígenas del Río Negro (FOIRN), creada en 1987, y el Instituto Socioambiental (ISA), organización no gubernamental fundada en 1994.

La función de la FOIRN es de federar, a escala regional, el conjunto de las asociaciones locales para reforzar las solidaridades intra e inter comunitarias y darles una mejor presencia en el escenario público. Sometidos a ciclos de formación aptos para familiarizarles con las técnicas (informática, gestión, administración) y los conocimientos « modernos » (disciplinarios), los dirigentes indígenas navegan, de hecho, por dos universos distintos. El ISA, por su parte, desempeña una función incontestable de formación, de mediación y de legitimación y aporta a las organizaciones amerindias su experiencia y su conocimiento práctico con respecto al montaje de proyectos que aúnan lo social y lo ecológico. Para « construir soluciones sostenibles » que integren estos diferentes aspectos, preconiza « la defensa de los bienes y derechos sociales, colectivos o difusos relativos al medio natural, al patrimonio cultural, a los derechos humanos y a los pueblos »¹⁴. Organización relativamente reciente, esta ONG es el resultado de una fusión entre el Programa de los Pueblos Indígenas del Brasil del Centro Ecuménico de Documentación y de Información y el Centro de Derechos Indígenas. Reconocida por el Estado a la vez por su competencia científica y por sus capacidades de actuación, es miembro del grupo de trabajo encargado de la « sociobiodiversidad » del foro brasileño de las ONG y los movimientos sociales y anima en parte el Programa Nacional de Diversidad Biológica. Ha sido reconocida además de interés público (Oscip) en septiembre de 2001 por una reciente ley brasileña encaminada a organizar este « tercer sector » (Buclet, 2002). Reconocido como portavoz de grandes causas sociales y ambientales, el ISA pretende ejercer presión sobre las políticas públicas en materia de gestión de las unidades de conservación y de las zonas indígenas. Integrado esencialmente por especialistas de alto nivel, su equipo ofrece el conjunto de conocimientos capaces de aportar

cierta credibilidad a sus métodos de trabajo y de intervención sobre el terreno¹⁵. Militante, entre otras, de la causa amerindia del alto Río Negro por haber participado activamente en la delimitación de los territorios, basa sus actividades en las nociones de identidad cultural, de uso sostenible de los recursos renovables, de autogestión y de comercio solidario. Su actividad, limitada actualmente a los territorios indígenas situados río arriba y ya parcialmente cubiertos por unidades de conservación¹⁶, debe alcanzar su máxima amplitud en el marco de un proyecto mucho más ambicioso, el programa Río Negro, cuyo objetivo a largo plazo es crear, a escala de la cuenca hidrográfica, una dinámica de desarrollo sostenible. Actualmente desprovista de protección jurídica río abajo, la región del medio Río Negro ha sido clasificada área prioritaria para la biodiversidad a raíz de las consultas de Macapá organizadas en 1999 y forma parte de las 22 zonas amazónicas para las que se recomienda que la gestión sostenible sea confiada a las poblaciones locales, reconocidas como asociadas privilegiadas de la conservación¹⁷. En el plano jurídico, la elección del dispositivo de protección jurídica se apoya en las características socioeconómicas y culturales de los habitantes y responde así a las exigencias del artículo 8j del Convenio Internacional que ha integrado en sus objetivos la conservación de los « estilos tradicionales de vida » como estrategia de conservación de la diversidad biológica. Las zonas de « megadiversidad »¹⁸ sobre las que los expertos se declaran de acuerdo están estrechamente asociadas a la presencia de comunidades tradicionales.

Para establecer su programa regional de desarrollo sostenible, el ISA asienta sus colaboraciones de investigación con los científicos en la exigencia de una restitución y valorización de los resultados en dirección de las comunidades indígenas. Estas nuevas formas de experimentación social se concretizaron en 2000 con la celebración del primer seminario de investigación del Río Negro que congregó a unos 40 investigadores y a otros tantos representantes de las comunidades locales. Las diferentes sesiones organizadas tenían por cometido analizar las investigaciones realizadas en la región así como sus resultados a fin de « intercambiar ideas, experiencias, proyectos, competencias y formas de conocimientos »¹⁹. En esa ocasión es cuando Laure Emperaire presentó los resultados de nuestra investigación sobre la gestión de la diversidad de variedades de la mandioca por las diferentes comunidades amerindias.

La multiplicidad de funciones y competencias del ISA, su doble papel de asociado de las organizaciones amerindias y de suministrador de servicios frente al sector público le otorgan una identidad difícilmente comprensible. Además, con relación a la tipología propuesta por Buclet²⁰, el ISA corresponde a todas las categorías propuestas, a la vez por sus orígenes, su compromiso y sus competencias científicas. Al haberse autodesignado « socioambiental », parece que debe poner de manifiesto los dos valores que alimentan sus actividades, que entrañan nuevas formas de gestión social.

Sin que sea todavía posible disponer de datos sobre los efectos reales de tales procedimientos, es posible ya reconocer la instauración de dispositivos de acción orientados hacia la búsqueda de un diálogo social capaz de producir nuevos conocimientos y de confirmar las decisiones. Estos procedimientos contrastan evidentemente con las relaciones de poder observadas tradicionalmente en la región amazónica. Entrañan, sin embargo, una contradicción aparente, la de mostrarse favorables a la rehabilitación de los conocimientos locales al mismo tiempo que se sitúan en una voluntad colectiva de cambio de los estilos de vida. Hemos visto que el conocimiento local está transformándose bajo la presión de dinámicas exteriores, incluso internacionales, así como de la impulsión que dan los mediadores a las actividades de formación y de desarrollo emprendidas en el seno del universo amerindio. Lo que nos parece

que está en juego en estas evoluciones no es tanto el mantenimiento de los conocimientos tradicionales, que no tendría en sí mucho sentido, como la capacidad de los interesados de actuar recíprocamente en procesos portadores de democracia técnica. Además de la distribución de los conocimientos, hay que estar en condiciones de reformularlos y de crear nuevas normas.

Conclusión : nuevos contextos para nuevos conocimientos locales

A partir del momento en el que las ciencias biológicas y las ciencias sociales han coincidido en torno al mismo objeto de investigación representado por « las prácticas y los conocimientos tradicionales », estos últimos han sido considerados como propicios al establecimiento de un « desarrollo sostenible ». Nuestras investigaciones multidisciplinarias sobre la gestión de la diversidad de variedades de la mandioca revelan la complejidad de los procesos que intervienen en el mantenimiento de esta diversidad, pero también la fragilidad de las situaciones frente a las diversas presiones que se ejercen sobre los medios y sobre las poblaciones detentadoras de esos conocimientos. Habida cuenta de lo que está en juego con relación a la conservación de la agrobiodiversidad, permiten, no obstante, defender determinados modelos (conservación *in situ*) y/o determinar qué medios de acción favorecerán más el destino de las comunidades forestales en su conjunto (instrumentos económicos de valoración de los productos locales, instrumentos jurídicos de protección de la tipicidad de determinadas harinas, dispositivos de protección de las tierras, etc.). Nuestras investigaciones muestran también que el reconocimiento internacional de los conocimientos tradicionales no significa tanto su « conservación » como su recalificación en el marco de nuevos colectivos de acción.

A todas luces, la remisión al desarrollo sostenible ha permitido a determinadas ONG ocupar una posición ventajosa en el tablero político. En cualquier caso eso es lo que nos inspiran las actividades emprendidas por el ISA. Esta institución ha estado en condiciones de adquirir cierta credibilidad en el ámbito político nacional e internacional para poner en práctica, sobre el terreno, nuevas formas de gobierno en las que participan las comunidades locales, el sector privado, el Estado y la investigación científica. Estos colectivos de acción deberían facilitar una redefinición y un ajuste de los conocimientos locales a los nuevos contextos que se imponen. Quedan, sin embargo, circunscritos a los territorios institucionalizados del medio ambiente.

Traducido del francés

Notas

* Doy las gracias a Laure Empeaire por haberme autorizado a retomar datos de investigaciones comunes.

¹. El proyecto de integración económica de la región amazónica *Avança Brasil* (2000-2003) del Ministerio de Planificación y Presupuesto ha previsto enormes trabajos de infraestructura para propiciar la explotación de grandes producciones agrícolas como la soja.

². La defensa del derecho de las poblaciones se apoya en el artículo 8j del Convenio sobre la Diversidad Biológica, del que es signatario el Brasil.

³. « Gestión de los recursos biológicos en la región amazónica : la diversidad de variedades de la mandioca y su función en los sistemas de producción », convención 1998-2000 con el Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CNPq) el *Instituto Socioambiental* (ISA) y el Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD), coordinado por

L. Emperaire et G. Andrello, financiada por el CNPq, el IRD, la Oficina de Recursos Genéticos (ORG) y el Programa Medio Ambiente, Vida y Sociedad del Centro Nacional de Investigaciones Científicas.

⁴. Diversos tipos de harinas, *tapiocas*, *beijus*, *cachiris* o *caíçumas* – cervezas de mandioca, *tucupi*, *arubé*, para citar las más conocidas. Las hojas se emplean también para hacer una preparación llamada *maniçoba* (Emperaire, 2002).

⁵. El proyecto de ley brasileño relativo al sistema nacional de las dependencias de conservación (SNUC) se apoya en una definición similar.

⁶. Los economistas hablarían de externalidades positivas.

⁷. Empresa brasileira de pesquisa agropecuaria.

⁸. Presenta por lo demás una gran diversidad sociocultural con 22 etnias que pertenecen a tres familias lingüísticas.

⁹. Los ancianos emigran hacia las ciudades, por motivos de salud o para cobrar su jubilación.

10. Invitamos al lector a remitirse al análisis comparativo de las prácticas de gestión que han sido objeto de publicaciones (Emperaire *et al.*, 1998 ; Mc Key *et al.*, 2001 ; Pinton et Emperaire, 2001 ; Pinton, 2002).

¹¹. El aspecto más espectacular de este reconocimiento es la creación reciente del Ministerio de Desarrollo Agrario en conexión con el Consejo Nacional de Desarrollo Rural Sostenible (CNDRS), junto al tradicional Ministerio de Agricultura (Eli da Veiga, 2001).

¹². Entidades administrativas adscritas a centros urbanos.

¹³. Creación en el centro de la Embrapa de un eje de investigación consagrado a esta esfera y lanzamiento de un programa específico de apoyo a la agricultura familiar como resultado de la presión de organizaciones sindicales.

¹⁴. Fuente : www.socioambiental.org.

¹⁵. Los antropólogos son los que están mejor representados, pero están también presentes juristas, ecólogos, biólogos e ingenieros.

¹⁶. Las dependencias de conservación designan el conjunto de las áreas protegidas, que a su vez están encuadradas por 19 estatutos jurídicos a los que hay que añadir las tierras indígenas. En total representan el 33% de las tierras de la región amazónica legal.

¹⁷. Son las zonas prioritarias para las poblaciones tradicionales y los pueblos indígenas (Capobianco, 2001)

¹⁸. Se les designa con la expresión de « *hot spot* ».

¹⁹. Fuente : www.socioambiental.org.

²⁰. Legitimadas por su función de intermediación entre los ciudadanos y las instituciones políticas y administrativas del Estado, el autor considera, apoyándose en un estudio realizado en el Estado del Para (Amazonia) que las ONG que « reivindican su pertenencia a la esfera del desarrollo sostenible » se dividen en cuatro categorías : cristianas, militantes, socioecológicas y de investigación (Buclet, 2002).

Referencias

ALBERT, B. 2001. « Associations amérindiennes et développement durable en Amazonie brésilienne ». *Recherches Amérindiennes au Québec* 31(3).

ALVES, J. 2000. « Pesquisa revela: mandioca pode ter até 600 derivados ». *Genebio*, 2(5) : 5.

BUCLET B. 2002. « Les expérimentations des ONG en Amazonie : quel pouvoir pour quelle responsabilité ? ». *Lusotopie* 9(1) : 263-282.

CAPOBIANCO, J.-P. (dir. publ.) 2001. *Biodiversidade da Amazônia*. São Paulo : Estação Liberdade / ISA.

- CARNEIRO DA CUNHA M., ALMEIDA, M.W. B. 2001. « Populações tradicionais e conservação ambiental », en Capobianco (2001) : 184-193.
- CARVALHO, L. J. C. B., CAMPOS, G. B. & SCHAAL, B. A. 1998. « Starchless clone of cassava ». *Rev. Brasileira de Mandioca*, 17(supl.): 61.
- CHERNELA, J. M. 1986. « Os cultivares de mandioca na área do Uaupês (Tukano) », en Ribeiro, B. G. (dir. publ.), *Suma Etnológica Brasileira. 1 – Etnobiologia*. Petrópolis : Ed. Vozes / FINEP : 151-158.
- DUPRÉ G. (dir. publ.) 1991. *Savoirs paysans et développement*. Paris : Kathala / ORSTOM.
- EMPERAIRE L. 2001a. “Elementos de discussão sobre a conservação da agrobiodiversidade: o exemplo da mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) na Amazônia brasileira”, en Capobianco (2001) : 225-234
- EMPERAIRE L.(dir. publ.), 2001b. Manejo dos recursos biológicos na Amazônia: a diversidade varietal da mandioca e sua integração nos sistemas de produção. Informe de investigación. Brasília : CNPq / ISA / IRD.
- EMPERAIRE L. 2002, « O manejo da agrobiodiversidade – o exemplo da mandioca na Amazônia », en Bensusan N. (dir. publ.), *Será melhor mandar ladrilhar ?*. Brasília : UnB : 189-202.
- EMPERAIRE L., PINTON F. & SECOND G. 1998. « Gestion dynamique de la diversité variétale du manioc (*Manihot esculenta*) en Amazonie du Nord-Ouest ». *Natures, Sciences et Sociétés* 6(2) : 27-42.
- KERR, W. E. 1986. « Agricultura e seleções genéticas de plantas », en Ribeiro, B.G. (dir. publ.), *Suma Etnológica Brasileira. 1 – Etnobiologia*. Petrópolis : Ed. Vozes / FINEP : 151-158.
- MCKEY, D. B., EMPERAIRE, L., ELIAS, M., PINTON, F., ROBERT, T., DESMOULIÈRE, S. y RIVAL, L. 2001. « Gestions locales et dynamiques régionales de la diversité variétale du manioc en Amazonie ». *Genet. Sel. Evol.* 33(suppl. 1) : 470- 491.
- PINTON, F. & EMPERAIRE L. 2001. « Le manioc en Amazonie brésilienne : diversité variétale et marché ». *Genet. Sel. Evol.* 33(supl. 1) : 491-512.
- PINTON F. 2002. « Manioc et biodiversité : exploration des voies d’un nouveau partenariat ». *Natures, Sciences, Sociétés* 10(2) : 18-30.
- RIBEIRO, B. G. 1995. *Os Índios das águas pretas*. São Paulo: EDUSP / Companhia das Letras.
- SANTILLI J., 2000. A proteção legal aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: o artigo 8(j) da Convenção da Diversidade Biológica e as propostas para sua implementação no Brasil e em outros países. Documento de trabajo. Brasília : ISA.
- VEIGA, J. E. DA *et al* 2001. *O Brasil rural precisa de uma estratégia de desenvolvimento*. Informe de investigación. Brasília : FIPE-IICA (MDA / CNDRS / NEAD).

ONG ambientalistas norteamericanas e indios *cree*. ¿Una alianza contra natura para preservar la naturaleza?

Marie Roué

Nota biográfica

Marie Roué es antropóloga del Centro Nacional de Investigación Científica (Francia) y especialista de las relaciones entre las sociedades y la naturaleza y de los saberes locales. Tras haber realizado una tesis sobre los Samis, criadores de renos del norte de Noruega, se dedicó a estudiar a los inuits y los indios *cree* de Quebec, así como las relaciones que los administradores, científicos y campesinos del Parque Nacional de Cévennes mantienen con la naturaleza. Sus investigaciones actuales se centran en los conflictos y diálogos entre actores que comparten un mismo paraje natural a partir de prácticas y representaciones que por lo general tienen muy pocos puntos en común. Ha publicado recientemente, en colaboración con Douglas Nakashima, “Indigenous knowledge, peoples and sustainable practice”, en *Encyclopedia of Global Environmental Change*, vol. 5, 2001.

E-mail: roue@mnhn.fr

Las organizaciones no gubernamentales (ONG) desempeñan en la actualidad un papel determinante en el ámbito del medio ambiente. Las relaciones entre las poblaciones indígenas y los promotores de un proyecto de desarrollo en su territorio, cualesquiera que estos sean (organismo internacional, Estado o interlocutor industrial), son frecuentemente conflictivas. Las ONG intervienen proporcionando información y movilizándolo a un amplio público en torno a las amenazas que se ciernen sobre el medio ambiente natural. Empiezan a surgir algunas investigaciones sobre este tema, en particular en el campo de las ciencias políticas (Smouts 2001). Éstas se centran, por ejemplo, en la complejidad de las relaciones de poder en un contexto de mundialización o se esfuerzan por analizar la acción de una o varias ONG, comparando sus ámbitos de actuación, sus relaciones de poder y las redes que desarrollan. Propondremos aquí una nueva perspectiva de análisis, la de la antropología de las ONG como nuevo fenómeno social. Examinaremos en primer lugar la teoría de las relaciones de mediación y de poder entre sociedades indígenas y ONG. Seguidamente estudiaremos el fenómeno colonialista, intentando comprender las sutiles relaciones que existen entre las actitudes de amor, conocimiento y defensa del Otro. Para ello nos basaremos en las reflexiones de Robert Paine sobre la mediación y en las de Tzvetan Todorov sobre “El descubrimiento de América”. Por fin, analizaremos las contradicciones que caracterizan las representaciones de los ambientalistas norteamericanos en relación con la noción de *wilderness*, en el contexto de las movilizaciones que llevaron a cabo a principios de los años 1990 contra el complejo hidroeléctrico de la Bahía de James, en Quebec.

Los papeles de la mediación: ¿patrón, comisionista o simple intermediario?

Las ONG en general, y las organizaciones ambientalistas en particular, cuando apoyan las luchas de las sociedades indígenas contra un proyecto de desarrollo, lo hacen desde una

posición de mediación. En los años setenta, Robert Paine, en un pequeño libro sobre el Ártico oriental, analizaba los diferentes papeles de mediación que desempeñan los “blancos” en las sociedades indígenas. Las categorías de actores que describe siguen siendo válidas hoy y nos permitirán entender lo que está en juego en el escenario contemporáneo.

Tanto en el caso de los misioneros como en el de los administradores, Paine establece una diferencia entre el papel de *patrón* o *patrono* y el de “*broker*”, o *comisionista*. El patrón, en su transacción con los clientes, generalmente iniciada por donaciones “gratuitas” que conllevan la obligación de devolución y crean imitadores, escoge los valores o prestaciones que pone en circulación. Desde luego, distribuye salarios y ejerce su autoridad sobre sus empleados o clientes. Un comisionista, por el contrario, es ante todo un intermediario influyente al que los clientes creen capaz de influir sobre el verdadero patrón, el que controla los favores. Si no manobra en su propio provecho y se contenta con transmitir valores o prestaciones, puede ser calificado de “*go-between*”, o simple *intermediario*.

Como señala Paine, un individuo puede acumular diferentes funciones y ser a la vez patrón por cuenta propia y comisionista por cuenta del mundo “blanco” en su conjunto. Si bien es cierto que encontramos estas dos categorías desde los años 1950, se puede también advertir que éstas se han sucedido en el tiempo. En los años 1960, el misionero “regentaba la tienda” a la vez que cumplía la función de desarrollar nuevos proyectos en una pequeña comunidad. Es decir que su primera función era la de patrón, pero ya entonces empezaba a desempeñar la de comisionista para una parte de sus actividades. Por ejemplo, sustituía la acción del gobierno, ausente en las comunidades indígenas nórdicas, convirtiéndose así en su agente en numerosos sectores. Evidentemente, esta acumulación de funciones ampliaba su área de influencia y su poder político en comunidades entonces aisladas y sin otra comunicación con el mundo exterior.

Mientras que, de los años cincuenta a los años setenta, se observa en las “regiones remotas” en las que viven poblaciones indígenas, la aparición de patrones que desempeñan también el papel de comisionistas, a partir de los noventa esta situación se invierte. En la actualidad, las organizaciones no gubernamentales, o incluso algunas administraciones “indianizadas” que dependen del Estado, aparecen primero como agentes del mundo occidental, y aparentemente sólo se convierten en patrones en relación con estas actividades principales de comisionista. Hoy en día, las ONG arman proyectos, consiguen créditos para desarrollarlos, y para ello se convierten en intermediarios entre los proveedores de créditos, los militantes, el Estado, los organismos internacionales y las poblaciones locales. Las pequeñas ONG secundan también la labor de las organizaciones de tipo federativo, generalmente internacionales y más importantes, que están en condiciones de distribuirles tareas y créditos.

Por una parte, las ONG se presentan ante las poblaciones locales como interlocutores que pueden erigirse en portavoz de sus necesidades y ayudar a satisfacerlas dirigiéndose a los proveedores de fondos, mientras que por la otra se autoproclaman representantes de las poblaciones locales, como si fueran una emanación de la sociedad civil y estuvieran investidas de un poder conferido por los ciudadanos. Para entender la complejidad de este papel dual y sus limitaciones, trataremos de responder a estas dos preguntas:

- Las ONG y demás agrupaciones de ciudadanos ¿pueden realmente asumir todas las funciones que reivindican? (¿ Lo hacen?)
- Esta imagen favorecedora que dan de sí mismas, atribuyéndose sucesivamente el papel de la “dama benefactora” moderna y el de legítimo representante de un poder político surgido de

las bases, ¿es un fiel reflejo de la realidad? (¿O, en realidad, hacen algo diferente a lo que proclaman?)

La primera pregunta (¿es posible y legítimo ofrecer sus servicios a unos y presentarse ante los otros como intérprete investido del poder político de sus clientes?) merecería un desarrollo más amplio, en particular en el terreno ético. Aquí nos conformaremos con señalar que lo que impide que las ONG se conviertan hoy en verdaderos intérpretes de las poblaciones indígenas, como en su día les ocurría los desarrollistas de antaño, es la incapacidad de entender las representaciones del Otro, e incluso a veces de imaginar que pueda haber otras distintas a las nuestras, o la idea de que la difusión de nuestras propias ideologías supone, en todos los casos, un progreso.

En efecto, las ONG en su función de nuevos mediadores no tienen un conocimiento más profundo que sus antecesores desarrollistas acerca de las poblaciones indígenas y su visión del mundo sociocósmica. A causa de esta incapacidad de comprender al Otro en su singularidad (incapacidad que evidentemente no es exclusiva de ellas), las ONG, en el mejor de los casos y si tienen un verdadero espíritu democrático, se conforman con consultar a las poblaciones indígenas, orientándolas y reformulando - con mayor o menor acierto - temas occidentales atractivos (desarrollo sostenible, cogestión ...) que adaptan a las condiciones locales con la ayuda de sus interlocutores; y en el peor de los casos, se conforman con vender una enésima versión del mismo proyecto cambiándole algunos parámetros en el ordenador para adaptarlo. Sin embargo, cabe destacar que en el primer caso, siempre y cuando sean “fieles”, algunas de estas “traducciones” de las representaciones euro-occidentales a las representaciones locales pueden presentar un interés importante. Permiten que determinadas poblaciones marginales totalmente desprovistas de poder político empiecen a adquirirlo, aunque más no sea de manera incompleta, y que se inicie una comunicación con el centro y la sociedad dominante. Es importante tener presente que si bien todas las figuras de la mediación - desde la figura de la usurpación neocolonial hasta la figura de abogado - son ejercidas por las ONG, siempre se trata de traducciones de un mundo al otro y de un sistema de representaciones al otro. Los mejores intermediarios son pues aquellos que no pierden de vista que sólo son traductores, “pasafronteras” que nunca llegarán a ser perfectos representantes, ni miembros de pleno derecho de la sociedad a la que representan.

La segunda pregunta (la figura dual del generoso donante para unos, legítimo representante de la base para otros ¿es una utopía o un fraude?) nos permite volver a realidades más triviales.

Subrayemos en primer lugar los riesgos de deriva observados sobre el terreno, tanto por nosotros mismos como por cierto número de investigadores. En una situación de abandono por parte del Estado, ocurre que regiones enteras o sectores de producción, como por ejemplo el de la explotación forestal, sean a veces confiados a una ONG, aliviando así a un Estado que de todas maneras no tiene ni los recursos financieros ni la capacidad para cumplir su función. Sin embargo, incluso con las mejores intenciones del mundo, las ONG no pueden sustituir a un gobierno cuya legitimidad se basa en el voto de los electores, ni a una organización social arraigada en la historia local. Cuando a pesar de todo lo hacen, ya no desempeñan un papel de intermediario, sino que palían las carencias de una autoridad legítima, pero eso es algo muy diferente.

El poder que detentan los intermediarios y los comisionistas tiene esta peculiaridad: por un lado, permite la mediación, pero por el otro, es un poder que se adquiere únicamente a través

de ella. Es por consiguiente un proceso circular, ya que se trata en primer lugar de convencer a ambos interlocutores de que la ONG será su fiel portavoz ante los “patrones”, o de que será la fiel representante de las expectativas de un grupo “beneficiario”, como dicen los adalides del desarrollo. Ahora bien, también es a través de este proceso de mediación como la ONG consigue poder político y visibilidad social (se convierte en una buena ONG, en un interlocutor privilegiado), así es como tiene éxito.

Una ONG que tiene éxito convence a dos grupos sociales, y con argumentos muy diferentes, de que sólo es un intermediario. Este primer éxito le permite convertirse en comisionista y extraer algún beneficio. Por fin, de manera inexorable, asume el papel de patrón. Surgen entonces todas las ambigüedades derivadas de esta nueva función: ¿Se puede esperar tener una relación sincera con los que dependen de ella? ¿Cómo distinguir, a la hora de interpretar los deseos del grupo al que se representa, entre las reivindicaciones del empleado y del cliente que pretende satisfacer a su patrón para obtener subsidios o salarios y los deseos del ciudadano que habla en nombre del bien común?

¿En qué medida no constituye una trampa, tanto para los indígenas como para nosotros, esta noción de bien común que supone que tras las diferencias existen intereses comunes? En estas sociedades como en cualquier parte, contrariamente a lo que nos ha hecho creer la idea ingenua y rousseauiana del Otro, existen poderes basados en el sexo, en la edad, en los clanes. Es de temer por tanto que lo que se presenta como bien o intereses comunes no sean, en realidad, más que intereses dominantes, porque son los de la clase dominante.

Además, al mismo tiempo que presta un servicio a un grupo determinado, una ONG desarrolla su propio negocio, adquiere una competencia profesional y una especialización que le permite ser competitiva en el mercado de las subvenciones. Por lo tanto, sus credenciales, la imagen que la identifica, la representa y la desarrolla están directamente ligadas a su función dual de comisionista y de patrón. Sin embargo, necesita mantener a toda costa la imagen de sus inicios, la de un simple intermediario generoso y desinteresado. Es un problema estructural que aún se complica más en el caso de las ONG ambientalistas. En efecto, lo que preocupa realmente a estas organizaciones no son las poblaciones con las que entran en relación, sino la protección del entorno natural en el que éstas viven, frecuentemente percibido como algo salvaje. Esta contradicción da pie a muchos malentendidos o actitudes deshonestas.

En la región ártica y subártica canadiense hemos observado otra paradoja, probablemente muy generalizada. Mientras que las ONG occidentales que trabajan en medios indígenas tienden a disimular su papel de patrón o comisionista, las organizaciones indígenas hacen lo contrario. La dirección indígena o local de la enseñanza o la oficina de empleo que representa al Estado en un pueblo indígena acentuarán el aspecto “patronal” de su actividad. La indianización, sobre todo en su primera fase, consiste a menudo en la aplicación de políticas diseñadas en otra parte sin impacto real en su redefinición, y en poner a indígenas al frente de los diferentes servicios, dando otro nombre a los servicios preexistentes. Sin embargo, ni los agentes indígenas ni el Estado están dispuestos a reconocer que la indianización no es tan radical como pretenden. La supervivencia de su poder político exige no admitir que el poder de tomar decisiones sigue estando en manos del Estado. Aunque muchas veces las agencias locales no sean más que simples engranajes de un mecanismo, no les conviene afirmar cínicamente que sólo son intermediarios.

Resulta por lo tanto primordial para el análisis en ciencias sociales definir no solamente lo que hacen realmente estos intermediarios (¿son simples mediadores, comisionistas y/o patrones?), sino también cuándo lo hacen (¿cumplen esta función sucesiva o simultáneamente?) Además, es necesario observar, como nos ha enseñado Bourdieu, lo que se hace y no sólo lo que se dice. En estas situaciones complejas, además de valorar la importancia relativa de estas diferentes funciones, es menester comprender cuál es la imagen que les conviene dar a los actores.

Las opciones del conquistador: ¿amar sin conocer o conocer sin amar?

Para aclarar las relaciones postcoloniales que observamos en la actualidad, nos ha parecido oportuno apoyarnos en trabajos que han puesto de manifiesto la estructura de las relaciones coloniales en la época de la “conquista” de América. La antropología de la conquista de México ha llevado a Tzvetan Todorov a analizar las representaciones que los occidentales tenían entonces de sí mismos y de los otros pueblos. No es de extrañar que la opinión de la sociedad española del siglo XVI no fuese unánime al respecto y que surgiesen ya en aquella época divergencias cuya impronta se observa en los conflictos y debates actuales en torno a la cuestión indigenista. En 1519, Cortés desembarca en las costas mexicanas. Desde 1550, la extrema violencia desplegada por los conquistadores, que matan y esclavizan a los indios de México, provoca una sorprendente controversia en Valladolid entre los partidarios de la igualdad y de la desigualdad. Sepúlveda, erudito y filósofo que postula la inferioridad de los Amerindios, basa sus argumentos en una visión jerárquica de las relaciones sociales cuya paternidad atribuye a Aristóteles en su obra *Política*. Frente a él, el obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas, preconiza el igualitarismo: “Las leyes y reglas naturales y del derecho de las gentes son comunes a todas las naciones, cristianas y gentiles, y de cualquier secta, ley, estado, color y condición que sean, sin ninguna diferencia.” (citado por Todorov, 1982, p. 206).

No era el único en defender estos principios igualitarios, puesto que una bula papal de 1537 establecía ya la igualdad de derechos para todos los hombres. Todorov nos invita sin embargo a resituar el debate en el contexto cultural de la época en que se produce. El igualitarismo de las Casas, a pesar de su generosidad, no estaba basado en el respeto a la diferencia. En realidad, las Casas estaba limitado por las representaciones de su época. Según él todos los hombres pueden, o incluso deben, ser cristianos. Se dedica entonces a la tarea de detectar en los indios los rasgos que los convierten en cristianos sin que ellos mismos se den cuenta, como el monsieur Jourdain de *Le Bourgeois Gentilhomme*, de Molière, muy sorprendido al enterarse de que había estado hablando en prosa durante toda la vida sin saberlo. Los califica de dóciles, dulces y decentes, “sin la menor malicia”. Hay que admitir que la descripción de los indios hecha por sus defensores no es ni más precisa ni más verídica que la de sus detractores: es su contrapunto perfecto. En ningún momento se plantea la posibilidad de que exista una cultura específica, que permita comprender y legitimar las diferencias y las semejanzas. La religión cristiana es para las Casas una verdad con validez universal, por lo que inevitablemente acaba admitiendo la colonización como necesaria, contentándose con afirmar que debería llevarse a cabo de otro modo. En resumen, si bien es cierto que las Casas está en contra de la esclavitud, aprueba en cierto modo una forma de colonialismo menos sangriento, quizá más eficaz.

Paradójicamente, ambos - tanto Cortés como las Casas - pueden ser calificados de colonialistas. ¿Cómo analizar las similitudes y diferencias del comportamiento y de las

representaciones de estos dos coetáneos? Para ello seguiremos a Todorov (1982, p. 233), que propone un análisis en tres niveles:

- El nivel *axiológico* o juicio de valor (el Otro es igual o inferior a mí, lo amo o no lo amo)
- El nivel *praxeológico* relativo a la aceptación de la diferencia (identificarse con el Otro o asimilarlo)
- Por fin, el nivel *epistémico*, en este caso el conocimiento del Otro.

Aunque en la imagen simplificada el obispo las Casas haya pasado a la posteridad como un defensor de los indios, como un blanco “del lado de los indios” por oposición a Cortés el conquistador, el análisis nos lleva a conclusiones mucho más matizadas, totalmente opuestas a lo que el sentido común nos dictaría en un primer momento:

1. Las Casas ama más a los indios que Cortés ¹.
2. Ambos están de acuerdo en que hay que asimilarlos ².
3. Las Casas conoce menos a los indios que Cortés.

Esta reflexión sobre la historia de los primeros tiempos de la colonización de América podría aplicarse también a las situaciones de conquista contemporáneas. Como pone de relieve Todorov, el conocimiento no implica el amor, ni viceversa. Los tres niveles identificados son perfectamente autónomos. Se puede establecer una analogía entre el obispo las Casas y los ecologistas norteamericanos, los cuales como el primero, aman a los indios sin conocerlos, como procuraremos demostrar más adelante. También se puede aventurar la analogía entre Cortés y el Primer Ministro de Quebec, Robert Bourassa, que llevó a cabo el “proyecto de desarrollo” de la Bahía James con la compañía nacional de electricidad Hydro-Québec, ya que ambos son en cierto modo “conquistadores”. Para Bourassa los indios, muy poco numerosos para influir en el cálculo utilitarista basado en el interés general de los quebequeses, constituían una minoría insignificante, mientras que los ambientalistas tomaron partido en favor de los indígenas, porque estos últimos defendían sus ríos y el medio natural en el que vivían. Los indígenas se enteraron del inicio de las obras por los medios de comunicación, ya que Bourassa no había considerado oportuno avisarles. Encerrado en una lógica de progreso y de desarrollo de unas regiones que él consideraba prácticamente deshabitadas, le bastaron unos pocos días para que el Tribunal de Apelación de Quebec, en noviembre de 1973, anulara la sentencia del juez Malouf favorable a los indios *cree* (los cuales habían solicitado una orden provisional de detención inmediata de las obras) en nombre del interés superior de la mayoría (Feit, 1982; Richardson, 1975).

Ahora bien ¿quién conoce en la actualidad a los indios *cree*? Desde luego Bourassa no; para él su presencia en el territorio - que presentaba como una zona inmensa casi desierta que reclamaba el desarrollo (v. Bourassa, 1973, 1985) - era invisible. Tampoco los ambientalistas norteamericanos que se oponen al desarrollo hidroeléctrico de estas regiones árticas y subárticas. Incluso podríamos arriesgarnos a decir que, contrariamente a lo que ocurría antes, al parecer nadie en la actualidad dispuesto a defender a los indios o a someterlos siente la necesidad de hacer un esfuerzo por comprenderlos. ¿Qué nos enseña acerca de las relaciones con el Otro este paralelismo que caracteriza la época contemporánea y algunos actores sociales por su inaptitud para conocer la alteridad, relacionada a su vez, como intentaremos demostrar, con la pregnancia de representaciones profundamente enraizadas en el inconsciente colectivo? Para formular algunas hipótesis y entender cómo y por qué los ambientalistas norteamericanos no pueden comprender a los indígenas, analizaremos sus representaciones en el transcurso de la movilización contra los embalses en los años 1990.

Ambivalencia de las representaciones de los ambientalistas norteamericanos: el tema del *wilderness* en la lucha contra los embalses

Nos ocuparemos ahora de la importancia de las referencias bíblicas en el discurso de los ambientalistas que lucharon en los años noventa junto a los indios *cree* en contra de los proyectos de embalses en la región de la Bahía James, en el Quebec subártico. La representación de la “naturaleza salvaje” (el *wilderness* de los norteamericanos), que es la piedra angular de todo el movimiento “ambientalista” - para retomar el término con el que se designa a los protectores de la naturaleza – es sumamente compleja³. Esta representación ha ido cambiando con el tiempo: de la naturaleza salvaje y peligrosa que el hombre debe doblegar, característica de los primeros tiempos de la colonización, se ha pasado, a partir de la independencia, a una naturaleza venerada que el hombre debe proteger de sí mismo.

En la Biblia, la palabra desierto, concepto simbólico primordial, mencionado 245 veces en el Antiguo Testamento, se traduce al inglés por "*wilderness*" (Nash, 1982). Lejos de reducirse a la antítesis del paraíso, el desierto/*wilderness* posee tres características esenciales que volvemos a encontrar en el núcleo de las ideas norteamericanas sobre la naturaleza:

- Es un santuario que permite escapar de una sociedad pecadora,
- Es el lugar en el que cada uno busca su camino y se encuentra a sí mismo al encontrar a Dios.
- Por último, es el lugar en el que el pueblo elegido es purificado y preparado para la tierra prometida.

Tras ser pensada antes que nada como un espacio peligroso y maléfico en los primeros tiempos de la colonización, la naturaleza norteamericana se convirtió en un lugar polisémico. Como en los tiempos de Moisés, el *wilderness* es al mismo tiempo un refugio para escapar a una sociedad de perdición (Egipto o la vieja Europa), un santuario y la promesa de un futuro mejor.

No debe por tanto extrañarnos que el tema de la conservación, de la salvación - podríamos incluso decir - de la Naturaleza haya tomado tintes milenaristas. En efecto, las ideologías vinculadas a la defensa de la naturaleza, ocupan cada vez más el espacio que las utopías religiosas y políticas han ido dejando libre. La ideología libertaria de la segunda mitad de los años sesenta y la proliferación de partidos o grupos políticos que militaban por un futuro mejor desaparecieron en los ochenta. El hundimiento del bloque comunista tuvo también como consecuencia la casi total desaparición o el reciclaje - para usar términos ecológicos - de cierto tipo de discurso. La pérdida de interés por las utopías “de izquierda” que pretendían crear un mundo más igualitario dejó paso a una nueva retórica universalista en la que capitalistas recicladores, ecologistas reformadores, radicales de la *Deep Ecology*, se proclaman todos iguales, no ante Dios, sino ante las amenazas que se ciernen sobre la Tierra, y utilizan un discurso común animado por la visión de un futuro diferente. En resumen, una nueva utopía.

La noción de *wilderness* sigue siendo contemporánea. Le hemos encontrado en un periódico militante editado por los ambientalistas norteamericanos defensores de la causa de los indios *cree* en 1990⁴. Se puede leer en titulares: “*Save James Bay. Stop Hydro-Québec*” (“Salvad la Bahía James. Detened a Hydro-Québec”). Hydro-Québec es la compañía nacional de electricidad de Quebec, encargada de la construcción de los citados megaproyectos de embalses en el territorio de los *cree* y los inuits. El primer artículo de este periódico, que milita en contra de la construcción de la segunda fase del proyecto hidroeléctrico en el río La

Grande Baleine (“*La Gran Ballena*”), empieza con la cita de un inuk de Kuujuarapik (nombre inuk de la comunidad llamada Grande Baleine en francés, *Great Whale* en inglés y *Whapmagoostui* en la lengua de los *cree*): “Hydro-Québec la califica de tierra de desolación (*wasteland*) pero para nosotros es el paraíso”. El texto continúa, pero esta vez con las afirmaciones del militante ambientalista, que habla en su propio nombre: “La región de la Bahía James es un paraíso, no solamente para sus habitantes humanos, sino para la rica diversidad de la vida del Quebec nórdico. Los defensores de la Bahía James no necesitan ningún otro argumento para justificar su compromiso con esta tierra lejana de austera belleza. Los ríos de la Bahía James deben ser salvados porque son naturales, salvajes, libres. El *wilderness* merece ser salvado por el solo hecho de ser el *wilderness*”.

Este texto es ejemplar. Merece ser leído con atención porque refleja perfectamente toda la ambigüedad del pensamiento de los ambientalistas y su ambivalencia con relación a los indígenas. Su única preocupación es la defensa de la naturaleza. El hecho de que, en el caso de la Bahía James, los ambientalistas se hayan aliado con habitantes emblemáticos - los inuits y los *cree* - para luchar contra el desarrollo hidroeléctrico puede resultar sorprendente. En efecto, para los ambientalistas la naturaleza debe anteponerse a todo lo demás: no cualquier naturaleza, sino la de las representaciones norteamericanas, el *wilderness* salvaje y vacío de habitantes, por oposición al territorio ocupado por un grupo social. Son vastos territorios vírgenes y desiertos; el hombre que se aventura en ellos entra por un momento en comunión con Dios, conmovido por el espectáculo de lo que sólo puede concebir como producto de la Creación Divina. Cuando el autor de este texto afirma no necesitar otro argumento que no sea “esta tierra lejana de austera belleza” para justificar su compromiso y el de todos los defensores de la Bahía James, deja traslucir su decepción por no encontrarse en un desierto.

Más adelante en el texto, el autor se siente obligado a desarrollar su pensamiento. La ambigüedad que advertíamos al principio del artículo con relación a los indígenas (“no solamente para sus habitantes humanos”) se convierte en desconfianza y temor: “Aunque no hubiera humanos que viviesen en la región de la Bahía James, aunque nunca visitáramos esta tierra lejana, helada la mayor parte del año, debemos salvarla de la guerra que la cultura dominante ha empezado a librar contra ella”.

El periodista retoma, pues, la metáfora del “*wasteland*”, tierra desolada, *gâchée* - incluso en el sentido etimológico de la palabra* -, la misma metáfora que emplea Hydro-Québec y que rechaza el inuk cuyas palabras, no obstante, el periodista ha citado al principio del texto. Probablemente sin darse cuenta, éste contradice al inuk y retoma por su cuenta una parte del discurso del partidario del desarrollo. No sólo describe detalladamente su propio compromiso y el de los demás defensores de la Bahía James como un deber para con el mundo natural, la biodiversidad y el río, sino que además precisa, para eliminar cualquier equívoco, que su compromiso sería el mismo aunque no hubiera humanos viviendo en la región. La ingenuidad de esta confesión inconsciente es notable, ya que deja entrever hasta qué punto su compromiso sería todavía más fuerte si pudiera esquivar el dilema que se le plantea. En los siguientes párrafos del texto, el periodista califica el territorio de la Bahía James en términos que van de la ambivalencia (“austera belleza”) a una hostilidad desembozada mezclada de temor (“aunque nunca visitáramos esta tierra lejana, helada la mayor parte del año”). Los

* Nota del traductor: la palabra francesa *gâchée*, en su acepción más común, puede traducirse al español por “arruinada”, “estropeada”. Tiene su origen etimológico en el viejo vocablo franco *waskan*, que significa “lavar”, “empapar”.

ambientalistas norteamericanos se encuentran atrapados en la trampa de la definición del *wilderness*, que aprueban sin reservas. Cabe recordar aquí la definición del *Wilderness Act* adoptado en 1964, a la que se refiere toda una corriente de protección de la naturaleza que dio origen a los Parques Nacionales: “Por oposición a los espacios dominados por el hombre y sus obras, el presente documento lo designa como un espacio en el que la tierra y la comunidad de vida no están obstaculizadas por el hombre, un espacio en el que el hombre no se establece y es sólo un visitante”.

Como indica la expresión “el hombre y sus obras” y su connotación religiosa (que nos hace pensar en “Satanás, sus pompas y sus obras”), si bien la presencia humana sólo es tolerada en forma de corta visita en la naturaleza pensada como *wilderness*, no es únicamente por razones objetivas. El conjunto del vocabulario escogido en el artículo analizado tiene connotaciones religiosas y acentos de cruzada, o más bien - ya que estamos en un medio anglosajón y protestante - pertenece al campo semántico de la Misión (“debemos salvarla de la guerra que la cultura dominante ha empezado a librar contra ella”, “el *wilderness* merece ser salvado por el solo hecho de ser el *wilderness*”).

Cabe preguntarse por qué razón un defensor de los indígenas que escribe el artículo de introducción de una revista de propaganda, destinada a apoyar la lucha de los indios por preservar su territorio del desarrollo hidroeléctrico, adopta finalmente - sin siquiera darse cuenta de ello - el discurso del bando contrario, es decir el discurso del partidario del desarrollo que sólo ve ante sus ojos un territorio desierto, un *wasteland*. La razón es que todos estos grupos sociales, tanto desarrollistas como defensores de la naturaleza, extraen sus ideas de un mismo conjunto finito de representaciones. Su problema radica en el anacronismo de sus representaciones o, mejor dicho, en el hecho de que la historia es reacia a encajar en el esquema lineal, tan fácil sin embargo de concebir y difundir. Se enfrentan dos grupos en torno a la necesidad de transformar o conservar el *wilderness*. El primero, el de los adeptos del desarrollismo, se propone transformar los ríos libres en embalses destinados a producir electricidad. Se trata de los herederos directos de los pioneros de los primeros tiempos de la conquista. ¿No es acaso la Bahía James la última “frontera”, allí donde la naturaleza salvaje y los salvajes se entregan al desarrollo? El segundo grupo es el constituido por quienes pretenden proteger los últimos vestigios de una naturaleza “salvaje”. Estos últimos son más modernos, ya que son los herederos del segundo periodo histórico norteamericano, el de la Independencia. Sin embargo, quieren seguir concibiendo una naturaleza sin naturales, que corresponde a la visión del periodo histórico conocido como la Conquista.

Lo que observamos aquí es que las representaciones que tienen una larga evolución histórica cobran diferentes valores con el paso de los siglos, pero que al mismo tiempo dichos valores no se anulan unos a otros, sino que al contrario se yuxtaponen, incluso cuando las primeras y las nuevas representaciones se han transformado hasta casi constituir una oposición bipolar. Paradójicamente, estos grupos que luchan en la arena política actual, desarrollistas y ecologistas, encarnan valores diferentes de la idea de *wilderness* y comparten sin saberlo nociones que hunden sus raíces en un mismo patrimonio cultural. A partir de la época de la conquista de América y la lucha de los pioneros contra la Naturaleza y contra los indios (considerados como parte integrante de la primera), pasando por la época de la Naturaleza salvaje símbolo de riqueza y de identidad de la nueva nación norteamericana, se llegó finalmente a la época moderna, la de la protección de los últimos espacios “naturales”. Sin embargo, determinados grupos desarrollistas, a imagen y semejanza de los pioneros, siguen queriendo vencer a los ríos y domesticarlos en beneficio del hombre. Conciben el “Gran Norte” de la misma manera que los pioneros concebían el *wilderness*, es decir, como

wastelands que hay que transformar. La ideología moderna los lleva a añadir a esta vieja concepción del *wilderness*, de la que son los últimos representantes, reivindicaciones más modernas como la producción de una energía limpia, renovable, no contaminante, lo que los hace compartir con los ecologistas, al menos en apariencia, algunas de sus preocupaciones relacionadas con el desarrollo sostenible. Estos ambientalistas, que conciben el *wilderness* en la última acepción del término, se sitúan de entrada en un terreno de imposibilidad lógica de apoyar a los indios y a los inuits. Los primeros habitantes de estas regiones sólo se convierten en el objeto de representaciones románticas cuando han desaparecido o no queda más que uno (el último Mohicano, por ejemplo). Pero evidentemente, acudir a una manifestación en su compañía puede resultar más molesto. En los discursos asoman entonces todos los fantasmas del pasado, a través de la evocación de las tierras inhóspitas y desiertas, tan característica de las concepciones de los pioneros como de Hydro-Québec.

Conclusión

A la luz del análisis de los ejemplos que acabamos de realizar, podemos responder de manera más precisa a algunas de las preguntas que nos planteábamos al principio de este artículo. Cuando las ONG reivindican la figura dual del mediador, generoso donante para los indígenas, legítimo portavoz de estos últimos ante la sociedad occidental, ¿se trata de una utopía o un fraude? Cuando los ambientalistas norteamericanos, atrapados en la trampa de sus propias representaciones, intentan defender el territorio de las poblaciones indígenas de la Bahía James contra los megaproyectos hidroeléctricos, se encuentran sin ninguna duda en el ámbito de la utopía. La noción de *wilderness*, que es tan importante en el movimiento ambientalista y que implica esencialmente una naturaleza sin humanos, es contradictoria con la idea cada vez más presente en la ecología del paisaje de un territorio intrínsecamente vinculado al pueblo que lo ocupa y lo crea. Durante mucho tiempo, los ambientalistas pensaron que tenían que escoger el bando de la protección de la naturaleza y luchar contra las amenazas de la sociedad humana. Ahora bien, ya no pueden seguir eludiendo por más tiempo el análisis radical de la ambigüedad de sus viejos conceptos, heredados de una época que ha quedado definitivamente atrás.

Nos habíamos preguntado igualmente cómo analizar la postura de defensa de las poblaciones indígenas adoptada en la actualidad por los ambientalistas, distinguiendo los niveles axiológico, praxeológico y epistémico. En el ejemplo que acabamos de citar, los ambientalistas “aman” a los indios *cree*, pero no los conocen (podría decirse incluso que no los reconocen). Es el nivel praxeológico, el de la aceptación de la diferencia o de la voluntad de asimilación, el que nos parece crucial hoy en día en las relaciones de poder entre la sociedad global y los pueblos indígenas. La incapacidad occidental de admitir un esquema distinto al de la religión cristiana, que separa al hombre de la naturaleza, ¿acaso no nos llevará a una eterna oscilación entre el amor al hombre y el amor a la naturaleza? El propio término de “entorno natural” que sitúa a la naturaleza “alrededor” del hombre ¿no permite pensar en su coexistencia? A partir del momento en que la ecología moderna acepte superar el modelo de parque pensado en base al desalojo de sus poblaciones locales, será necesario sin duda adoptar una concepción más holística de las relaciones entre las sociedades y sus naturalezas.

Traducido del francés

Notas

1. O al menos, como subraya Todorov (pp. 310), en el nivel axiológico, las Casas al final de su vida, al adoptar una perspectiva relativista y perspectivista, llegó a amar y a estimar a los indios en función ya no de sus propias representaciones sino de las de ellos, con un amor “neutro” según la formulación de Barthes y de Blanchot. Su primera postura, al principio de la controversia, era mucho más ambigua.
2. En este punto también la postura de las Casas evolucionó mucho. Al final de su vida su utopismo lo llevó a justificar el sacrificio humano con el argumento de que el dios de los indios era para ellos el verdadero dios: ¿no se puede ver en este perspectivismo, basado en la necesidad de demostrar la igualdad entre los hombres, el germen del relativismo cultural?.
3. Para un análisis más exhaustivo de este concepto y de su estrecha relación con el movimiento de protección de la naturaleza, véase Roué (en prensa).
4. Varias poderosas ONG norteamericanas, como la Sociedad Audubon y el Sierra Club, han jugado un importante papel en la lucha contra los embalses de la Bahía James. El movimiento ambientalista norteamericano se estructura en red en los años noventa. “La Red Bahía James New York”, por ejemplo, enumera las siguientes organizaciones como firmantes de un panfleto en 1993: Sociedad Audubon, Coalition pour les Droits Autochtones et Survival, Greenpeace, Eaux claires de la rivièrè Hudson, Réseau Action Baie James, Consejo de Defensa de los Recursos Naturales, Groupes Baie James du Pays du Nord, PROTECT Inc., Association de Conservation du Comté de Rockland, Sierra-Atlantique, Coalition Action Environnementale étudiante.

Referencias

- BOURASSA, R. 1973. *La Baie James*. Montréal: Éditions du Jour.
- BOURASSA, R. 1985. *Power from the North*. Scarborough, Ontario: Prentice-Hall.
- NASH, R. 1982. *Wilderness and the American Mind*. 3^{ème} edition. New Haven: Yale University Press. [Primera edición 1967.]
- FEIT, H. 1982. " The future of hunters within nation states: Anthropology and the James Bay cree ", in Leacock E. B. & Lee R. B. (dir. publ.), *Politics and History in Band Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PAINE, R. (dir. publ.) 1971. *Patrons and Brokers in the East Arctic*. St John's: Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.
- ROUÉ, M. (en prensa). " Le désert, le wilderness et la forêt. Éthique protestante et naissance de l'écologisme", in Beck, C. et Luginbuhl, Y. (dir. publ.), *La crise environnementale*.
- RICHARDSON, B. 1975. *Strangers Devour the Land – The cree Hunters of the James Bay Area versus Premier Bourassa and the James Bay Development Corporation*. Toronto: Macmillan.
- SMOUTS, M.-C. 2001. *Forêts tropicales jungle internationale. Les revers d'une écopolitique mondiale*. Paris: Presses de Sciences Po.
- TODOROV, T. 1982. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Éditions du Seuil.

Las ONG y el proceso de consentimiento informado previo en las investigaciones de prospección biológica: el proyecto Maya ICBG en Chiapas (México)

Brent Berlin y Elois Ann Berlin

Nota biográfica

Brent Berlin es titular de la Cátedra Graham Perdue de Antropología y Director del Centro de Estudios sobre América Latina y el Caribe de la Universidad de Georgia. En 1960 inició una serie de investigaciones lingüísticas entre los mayas de habla tzeltal de los Altos de Chiapas. Más tarde emprendió un trabajo conjunto sobre la clasificación etnobotánica de los tzeltal, seguido de investigaciones etnobiológicas entre los jíbaros aguaruna del Perú.

Elois Ann Berlin, profesora asociada de antropología y codirectora del Laboratorio de Etnobiología de la Universidad de Georgia, realizó en los años setenta estudios sobre la situación alimentaria y sanitaria de los aguaruna, los huambisa y los colonos asentados en la Amazonia peruana.

Desde mediados de los ochenta, ambos han efectuado conjuntamente investigaciones de etnobiología comparada sobre la medicina tradicional maya. Su libro más reciente es: *Medical Ethnobiology of the Highland Maya: The Gastrointestinal Diseases* (1996). Está en preparación una monografía en forma de libro acerca del proyecto que en estas páginas describen (Berlin y Berlin, pendiente de publicación).

Email: obberlin@uga.edu

Introducción

Hasta hace poco tiempo se obtenía permiso para iniciar un trabajo antropológico en determinada comunidad solicitando el acuerdo verbal de los líderes comunitarios y de las personas que aceptaban participar en un proyecto de investigación concreto. Para ello se recurría al clásico y acreditado expediente de forjar vínculos con colaboradores locales (*informadores*, en la primitiva jerga antropológica) basados en relaciones que en un principio eran superficiales pero que a la postre, si todo iba bien, desembocaban en un compromiso a largo plazo con la investigación. Los antropólogos que se embarcaban en un proyecto etnográfico se esforzaban por explicar lo mejor posible el tipo de trabajo que emprendían, la forma en que pensaban llevarlo a cabo y, lo más difícil de todo, la importancia que revestía la investigación para los pueblos cuya autorización se precisaba para seguir adelante. Rara vez se mencionaba la idea de consentimiento informado previo, y en esos infrecuentes casos la expresión revestía claramente un significado distinto para cada investigador. La cosa era sencilla: para hacer un buen trabajo de campo se requería el firme apoyo de los colaboradores, lo que en general pasaba por acuerdos officiosos basados en la confianza mutua y la amistad.

Esos arreglos informales han cambiado mucho en las últimas décadas, y la forma en que uno expone con transparencia y sin ambigüedad sus objetivos a eventuales colaboradores sigue ahora pautas mucho más rígidas. Tal es el caso, especialmente, cuando los objetivos de la

investigación incluyen la prospección biológica (“estudio de la diversidad biológica para encontrar recursos genéticos de interés comercial”: Reid *et al.*, 1993) y tocan, de cerca o de lejos, la controversia que rodea el tema del acceso a los recursos biológicos y la compensación justa, que nació a la conciencia pública a raíz de la proclamación del Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) en 1992. Con ese instrumento internacional, el trabajo de campo etnobiológico entraba en una nueva era y quedaba modificado para siempre.

Aunque el CDB sentó el requisito de obtener consentimiento informado previo, esa exigencia cobró mayor peso todavía en el contexto de las investigaciones de prospección biológica a raíz de la creación de un innovador programa de los Institutos Nacionales de Salud de los Estados Unidos llamado International Cooperative Biodiversity Groups (ICBG) [Grupos internacionales de cooperación para la biodiversidad]. Inspirándose en la “Carta de intenciones” (1990), el “Acuerdo de obtención de muestras” (1992) y el “Memorando de entendimiento” (1995) del Instituto Nacional de Oncología, el programa ICBG procuró desde el principio tener la certeza de que sus proyectos se atenían a criterios muy rigurosos de conducta ética para con todos los países y los pueblos tradicionales vinculados a las actividades de investigación del programa para encontrar nuevos fármacos, conservar la diversidad biológica e impulsar el desarrollo económico.

Lamentablemente, las estructuras jurídicas y económicas necesarias para poner en práctica tan buenas intenciones han brillado a menudo por su ausencia. Algunos países, entre los que destacan Filipinas y el Perú, han avanzado considerablemente en la aplicación del CDB, instituyendo normativas sobre la obtención de consentimiento informado previo para efectuar prospecciones biológicas. Otros, como México, no han ido muy lejos. La pasividad de los gobiernos ha hecho posible que las organizaciones no gubernamentales (ONG) contrarias a toda forma de prospección biológica aprovecharan el vacío legislativo para propugnar y promover una moratoria mundial sobre ese tipo de investigaciones.

La experiencia aquí descrita resume los esfuerzos por obtener el consentimiento informado previo para un proyecto de prospección biológica que dirigimos en Chiapas (México), conocido como el Maya International Cooperative Biodiversity Group (en lo sucesivo Maya ICBG)¹. En estas líneas exponemos los ataques de que fue objeto esa labor investigadora por parte de ONG locales, nacionales e internacionales (entre ellas el grupo ETC [antigua RAFI: Fundación Internacional para el Progreso Rural], Global Exchange y el Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria). Basándonos en el ejemplo de esa experiencia, postulamos que dichas ONG, asimilando injustificadamente el uso legítimo de los recursos biológicos a lo que ellos llaman “piratería biológica”, han usurpado la legítima autoridad de las comunidades locales para actuar en nombre propio en todo lo concerniente a sus recursos (recursos que constituyen, cada vez más, su mejor puerta de acceso a la economía mundial).

El consentimiento informado previo en la prospección biológica

Los requisitos para obtener un consentimiento informado previo vienen indicados con claridad en el Convenio sobre la Diversidad Biológica y los documentos subsiguientes de la Conferencia de las Partes de las Naciones Unidas. Como se afirma en el Convenio: “El acceso a los recursos genéticos estará sometido al consentimiento fundamentado previo de la Parte Contratante que proporciona los recursos ...” (CDB, Artículo 15, PNUMA 1992). Se trata de una exigencia reiterada desde entonces en numerosas ocasiones, por ejemplo: “El acceso a los conocimientos tradicionales, las innovaciones y las prácticas de las comunidades

indígenas y locales deberá estar sujeto al consentimiento fundamentado previo (...) de los titulares de esos conocimientos, innovaciones y prácticas” (Conferencia de las Partes, Decisión V/16, 1997). (Véanse también las disposiciones al respecto que figuran en el Artículo 8.j del CDB, PNUMA 1992).

Si bien la exigencia de obtener consentimiento informado previo es inequívoca, a la hora de poner en práctica este concepto se plantean una serie de interrogantes básicos cuya respuesta dista mucho de estar clara:

- *¿Qué es el consentimiento informado previo?*
- *¿Cómo se obtiene?*
- *¿A quién se solicita?*
- *¿Cómo se demuestra que uno lo ha obtenido?*
- *¿Quién dictamina que uno lo ha obtenido?*

¿Qué es el consentimiento informado previo? No resulta difícil definir las nociones de “previo” y “consentimiento” que forman parte de la expresión. Ten Kate y Laird señalan que “previo” significa “antes de tener acceso” (1999: 17) y “consentimiento” designa el permiso explícito por parte de los interesados para que dé comienzo la prospección biológica. Ese consentimiento se fundamenta en “información verídica sobre la utilización que va a hacerse de los recursos genéticos, formulada de tal manera que las consecuencias [que de ahí se sigan] resulten comprensibles [para la comunidad local]” (1999: 17). Pero en absoluto están claras la clase y la cantidad de “información verídica” que hay que facilitar ni la forma en que debe hacerse. ¿Es menester, por ejemplo, que los interesados entiendan el derecho de patentes y la legislación en materia de propiedad intelectual, sobre todo en lo tocante al conocimiento indígena? ¿Cuán profundos deben ser los conocimientos en biología de los sistemas naturales y ecología histórica para comprender la necesidad de garantizar que la recolección no perjudique el desarrollo sostenible de las especies? ¿Cuán sofisticado es el conocimiento en ecología política moderna que las comunidades necesitan antes de tomar una decisión informada sobre su eventual participación en un proyecto que persigue fines biotecnológicos?

No es realista suponer que pueda ofrecerse información verídica sobre cuestiones de tamaño complejidad si se interpreta el consentimiento informado como un episodio estático y puntual que tiene lugar en algún momento de las primeras fases de un proyecto de prospección biológica. Tampoco es realista pensar que las comunidades locales aprehenderán de inmediato esas cuestiones y todo lo que implican. Siguiendo el ejemplo de otros que nos han precedido (International Society of Ethnobiology, 1998; Ten Kate y Laird, 1999; Laird 2002; Alexiades y Peluso, 2002), interpretamos el consentimiento informado previo como un proceso interactivo, de ida y vuelta permanente, que empieza ante todo con una descripción explícita y comprensible de las actividades del proyecto y prosigue, llegado el caso, con la explicación de aspectos ligados a la conservación de la diversidad biológica, la propiedad intelectual y los artículos pertinentes del CDB y otros acuerdos internacionales sobre el conocimiento indígena.

¿Cómo se obtiene? Desde las reuniones que en 1992 culminaron con la proclamación del CDB, las propuestas sobre el proceso de obtención de consentimiento informado previo han ido ganando en claridad y estructuración, como se observa en las recomendaciones dimanantes de las últimas reuniones de la Conferencia de las Partes en el Convenio (véanse, por ejemplo, las propuestas que figuran en COP/V/8, 1999). El reglamento promulgado por el Gobierno filipino sobre ese proceso constituye una de las guías prácticas de trabajo más claras que existen. En la Sección 2 del “Reglamento filipino de aplicación de las

prospecciones biológicas” (Decreto 247) se afirma que la noción de consentimiento informado previo “se refiere al permiso de la comunidad local obtenido por el solicitante (...) después de exponer sin reservas el objetivo y alcance de las actividades de prospección biológica, utilizando un lenguaje y un procedimiento que resulten comprensibles para la comunidad, y antes de emprender toda labor de prospección” (Gobierno de Filipinas, 1996). Esta definición engloba actividades de notificación pública previa de los fines que persigue la prospección, junto con una exposición transparente de lo que esas actividades vayan a entrañar y los lugares en que vayan a realizarse (Sección 7.1.1). Transcurrido un plazo de espera de dos semanas desde la notificación pública, es obligatorio presentar una descripción detallada de las actividades propuestas ante una asamblea legítima que congregue a todas las autoridades locales relacionadas de uno u otro modo con el proyecto (Sección 7.1.2).

Además de la presentación oral, el reglamento filipino obliga también a distribuir un resumen escrito del trabajo, redactado en la lengua o el dialecto local para que todas las partes puedan entenderlo. En dicho resumen deben indicarse con claridad las disposiciones sobre el modo en que cada parte se beneficiará de los resultados que se obtengan. También debe incluirse una “declaración categórica” de que “las actividades previstas no afectarán en modo alguno a sus formas tradicionales de explotación de los recursos” (Sección 7.1.2). El texto no podía ser más explícito sobre el proceso conducente a la obtención del consentimiento informado previo.

¿A quién se le solicita? Ten Kate y Laird han observado que “La dificultad para el recolector estriba en determinar, dentro de la comunidad, la persona cuyo consentimiento se requiere” (1999: 28)². Aunque no hay respuesta universal a la pregunta de cuáles son las partes que deben participar en el proceso, en los círculos internacionales suele aceptarse que el consentimiento que se precisa es el de *la comunidad local*³. En las recientes recomendaciones que emanan del CDB se afirma que el consentimiento informado previo reposa en el reconocimiento y la protección sin ambigüedades de los derechos, saberes, innovaciones y usos de las *comunidades locales e indígenas* (COP/V/8, 1999, párr. 161). La ley filipina sobre el acceso a los recursos establece que “... el solicitante debe obtener de *la comunidad local*” el consentimiento informado previo (Gobierno de Filipinas, 1996). En el Artículo 7 de la Decisión 391 de la Comunidad Andina de Naciones, por la que se aprueba el “Régimen común sobre acceso a los recursos genéticos”, los países andinos “reconocen y valoran los derechos y la facultad para decidir de las comunidades indígenas, afroamericanas y locales, sobre sus (...) recursos genéticos y sus productos derivados” (Declaración de la Comunidad Andina sobre la Diversidad Biológica, 1996).

Pese a quienes pretenden lo contrario, la ley mexicana es inequívoca a este respecto. En los Artículos 87 y 87 bis de la “Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente” se establece que “El aprovechamiento de especies de flora y fauna silvestre (...) requiere de autorización de la Secretaría [y ésta] sólo podrá otorgarse si se cuenta con el consentimiento previo, expreso e informado del propietario o legítimo poseedor del predio en que el recurso biológico se encuentre (...). Asimismo, dichos propietarios o legítimos poseedores tendrán derecho a una repartición equitativa de los beneficios que se deriven o puedan derivarse de los aprovechamientos [de esos recursos]” (SEMARNAP, 1997). La legislación agrícola por la que se rigen en México los bienes comunales indígenas deja muy claro que el legítimo propietario de las tierras en que se encuentran los recursos es *la comunidad local*.

Los Acuerdos de San Andrés de 1996 tienen por objeto reforzar el legítimo estatuto *de hecho* del que goza la comunidad mediante el reconocimiento *de derecho* de “las comunidades [indígenas] como entidades de derecho público” y de la preeminencia de la *comunidad* en todos los asuntos relacionados con sus recursos naturales. También es de suma importancia el hecho de que en los Acuerdos se prevea “reglamentar un orden de preferencia que privilegie a las comunidades indígenas en el otorgamiento de concesiones para obtener los beneficios de la explotación y aprovechamiento de los recursos naturales” (Acuerdos de San Andrés, 1996; las cursivas son nuestras en todas las citas).

Volvamos ahora a la aplicación de estos principios en los Altos de Chiapas, región en la que viven quizá hasta 8.000 comunidades indígenas mayas repartidas en cuatro grupos lingüísticos de origen maya. Pese a que cada una de esas comunidades está situada dentro de una *municipalidad* legalmente reconocida, el gobierno municipal no tiene potestad legítima sobre las decisiones de las comunidades relativas a los asuntos locales o al uso y aprovechamiento de los recursos naturales que la comunidad controla. Aunque siempre se pida al ayuntamiento autorización para realizar investigaciones en determinado municipio, ello no equivale necesariamente a un permiso para trabajar dentro de la comunidad.

Tampoco es posible pedir consentimiento para efectuar prospecciones biológicas a organizaciones políticas que representen a grupos étnicos o lingüísticos de dimensión mayor que la municipal, como serían por ejemplo “todos los municipios de habla tzotzil de los Altos de Chiapas” o “todas las comunidades mayas de México”. No existe organización política alguna que represente a la totalidad de los pueblos mayas, comparable a Nación Kuna de Panamá o a la Federación Shuar del Ecuador. Si en el futuro se crea una organización de esa índole serán necesarios grandes cambios sociales y políticos. Hasta que llegue ese momento, si es que llega, la *comunidad local* sigue siendo la unidad consuetudinariamente reconocida para tomar decisiones sobre el uso y aprovechamiento de los recursos biológicos que se encuentren dentro de su territorio, según lo dispuesto en las leyes locales, estatales y nacionales y en los reglamentos dimanantes del CDB⁴.

Reconociendo en las comunidades locales a los legítimos propietarios de los recursos biológicos situados bajo su control, el proyecto Maya ICBG inició el proceso para obtener el consentimiento informado de las comunidades reconocidas dentro de los 28 municipios mayas de los Altos de Chiapas.

Al elaborar un procedimiento para ello nos guiaba la voluntad de presentar información suficiente sobre las actividades del proyecto y de hacerlo con claridad y en una lengua que entendieran las comunidades indígenas situadas en nuestra zona de estudio. En última instancia, ello se tradujo en una obrita de teatro que se representaba en una de las tres lenguas mayas habladas en las comunidades donde pensábamos trabajar (tzeltal, tzotzil y tojolabal). En esa obra se describían con detalle todas las actividades del proyecto: los objetivos generales de nuestra labor, los planes y procedimientos de recolección etnobotánica, el trabajo sobre la antropología médica y la etnofarmacología mayas, los procedimientos de laboratorio para evaluar la actividad biológica de extractos vegetales y un mecanismo honesto y justo de reparto de los beneficios. Por otra parte, nuestras obras de teatro dejaban de lado temas como la cuestión de las patentes, los acuerdos de transferencia de material, los entresijos de los acuerdos de propiedad mixta o la polémica en torno a los acuerdos comerciales internacionales (como el ADPIC). A juzgar por nuestra experiencia, esos temas suscitan a veces malentendidos o problemas de comunicación, incluso cuando se ocupan de ello supuestos especialistas. El hecho de tener grandes conocimientos sobre la cuestión no

garantiza en modo alguno que una conversación discurra sin tropiezos, equívocos o confusiones ni siquiera para el profesional, y aún menos para un lego en la materia, en particular un campesino maya y su familia, que casi con toda seguridad serán analfabetos (en las comunidades indígenas de Chiapas la escolarización es mínima y con frecuencia inexistente: el nivel promedio de escolaridad no alcanza el cuarto curso de educación básica [INEGI, 2000]). Al final llegamos a la conclusión de que en esa etapa era preferible soslayar los temas ligados al derecho de patentes sobre la diversidad biológica y dejarlos para cuando fueran de utilidad práctica, esto es, llegado el caso de que un ensayo biológico revelara que una especie vegetal era lo bastante interesante como para merecer ulteriores investigaciones en laboratorio. En ese momento se pediría de nuevo un consentimiento informado previo y se negociarían acuerdos que previeran una remuneración inicial para las comunidades participantes. Tal decisión fue producto de nuestra concepción del consentimiento informado previo como proceso y no como episodio puntual.

Tras la representación teatral y una sesión de preguntas y respuestas, se organizaron visitas guiadas de los colaboradores mayas a las instalaciones de laboratorio, el herbario y los jardines de plantas medicinales y experimentación agrícola de ECOSUR. Durante esas visitas se habló con mayor detalle de los temas que se abordaban sucintamente en la obra de teatro. Se animó a los miembros de la comunidad a que discutieran entre ellos sus propias ideas e hicieran propuestas para ulteriores proyectos conjuntos.

Los asistentes a esas reuniones informativas recibieron también un resumen escrito de los objetivos y actividades del proyecto y de las disposiciones concernientes al reparto de los beneficios. Esos textos, redactados en español, tzeltal, tzotzil y tojolabal, pretendían describir las actividades del proyecto Maya ICBG de forma clara y concisa y poner de relieve el modo en que los beneficios económicos de las comunidades aumentarían en caso de explotación comercial de sus recursos.

Si los representantes comunitarios daban su acuerdo para que el proceso de consentimiento siguiera adelante, se fijaba una fecha para exponer el proyecto ante una asamblea general de cada comunidad, que solía tener lugar al cabo de un mes de nuestra primera presentación. El proyecto enviaba una petición oficial para que se convocaran esas reuniones, y recibía en respuesta una invitación oficial a visitar la comunidad con el fin específico de exponer las grandes líneas del trabajo propuesto.

En las presentaciones que efectuamos tanto a ECOSUR como a las comunidades, describíamos de modo claro e inteligible el mecanismo propuesto de reparto de beneficios, a saber, su distribución a partes iguales entre los participantes (comunidades mayas, Universidad de Georgia, El Colegio de la Frontera Sur y *Molecular Nature Ltd.*). El 25% correspondiente a las comunidades se ingresaría en un fideicomiso controlado por los representantes comunitarios y un consejo de administración. Insistimos especialmente en las escasas posibilidades de que nuestra labor de prospección biológica reportara beneficios económicos, comparando el descubrimiento de un nuevo compuesto que a la postre dé lugar a un producto farmacéutico comercializable con el hecho de ganar la lotería, ejemplo de lo más elocuente para nuestros colegas mayas.

Si la asamblea comunitaria aceptaba participar en el proyecto, su aquiescencia se plasmaba en un acuerdo de colaboración. Con objeto de facilitar el proceso elaboramos un sencillo formulario que daba fe del consentimiento informado previo de la comunidad, aunque su utilización era optativa y algunas comunidades prefirieron redactar un documento en sus

propios términos. Los firmantes concretos del texto diferían según cuáles fueran las normas y usos de cada comunidad: en la mayoría de los casos firmaron los dirigentes comunitarios electos, aunque en una comunidad lo hizo cada una de las familias y en otras lo hicieron los representantes electos y otros dignatarios.

En el acuerdo se estipulaba claramente que la comunidad era libre de retirarse del proyecto en cualquier momento, para lo cual bastaba que comunicara sus intenciones al personal empleado en él. Firmaron acuerdos de participación todas menos una de las 47 comunidades con las que se entablaron conversaciones, repartidas por 15 municipios y hablantes de una de las tres lenguas mayoritarias de la zona, lo que representa un mínimo de 30.000 personas.

¿Cómo se demuestra que uno lo ha obtenido? ¿Quién dictamina que uno lo ha obtenido? La falta de respuesta a estas dos preguntas contribuyó sensiblemente al fracaso del proyecto Maya ICBG. Desde nuestro punto de vista, los acuerdos firmados constituían una prueba indiscutible de que se había franqueado la primera etapa del proceso de obtención de consentimiento informado previo. Sin embargo, una serie de personas opuestas al proyecto, primero en el plano local y después a escala nacional e internacional, orquestaron una campaña para desacreditar esos acuerdos con las comunidades locales. Una ONG integrada por un pequeño número de curanderos mayas publicó una declaración en la que afirmaba que el proyecto Maya ICBG no había intentado obtener el consentimiento informado previo de las comunidades indias con arreglo a su cultura, usos, costumbres y formas de organización, ni había pensado en incluir en ese proceso a la totalidad de 'pueblos', comunidades y personas que atesoran los conocimientos, innovaciones, prácticas o recursos a los que se refiere el proyecto (COMPITCH, 18 de julio de 2000)⁵.

La Fundación Internacional para el Progreso Rural (RAFI, ahora grupo ETC) entró en liza y proporcionó al COMPITCH un asesor jurídico mexicano que, a nuestro entender, se dedicó a torpedear toda posible negociación entre los responsables del proyecto y el grupo de curanderos cuando, a principios del año 2000, la administración mexicana adoptó medidas extraordinarias para arbitrar el conflicto. A resultas de ello, tanto los representantes del Gobierno como nosotros mismos llegamos a la inevitable conclusión de que el COMPITCH no negociaba de buena fe.

La cuestión de “qué significa el consenso” influyó sobremanera en toda esa controversia. A finales de 1999, el responsable de la RAFI, Pat Mooney, puso en tela de juicio el proceso de obtención del acuerdo de las comunidades, aduciendo que a la hora de obtener el consentimiento informado previo convenía otorgar un lugar de privilegio al COMPITCH, que era una organización no gubernamental. Mooney se preguntaba: “¿qué significa el consenso? ¿No son lo bastante significativas [para paralizar el proyecto las objeciones de] las 11 organizaciones que federa el Consejo [COMPITCH]? Según éste, sus miembros viven y trabajan en 101 comunidades y 24 municipios (...) el proyecto Maya ICBG ha sido incapaz de ganarse la confianza de los grupos indígenas locales (...). No hay consenso entre *los pueblos de Chiapas* sobre la conveniencia de que el proyecto siga adelante” (Mooney, 1999, 2000; las cursivas son nuestras).

A medida que la campaña subía de tono, empezaron a menudear los episodios de intoxicación informativa y lo que a nuestro juicio eran intentos deliberados de los detractores del proyecto de engañar a la población local. Se aireó y difundió una y otra vez el embuste de que el líder del proyecto Maya ICBG había llevado cientos de especies vegetales endémicas a la

Universidad de Georgia con objeto de cultivarlas, secarlas, preparar extractos y determinar su actividad biológica.

Mooney afirmó sin fundamento alguno que pronto iba a ser posible efectuar labores completas de prospección biológica sin más muestras que las de los herbarios científicos, con lo que logró que incluso nuestro trabajo básico de reconocimiento botánico, cuyo objetivo era simplemente el de repertoriar la diversidad florística de la región, despertara suspicacias. “Mientras que antes una simple muestra no era adecuada para ensayos biotecnológicos y para desarrollar productos comercializables, las nuevas técnicas están gradualmente haciendo innecesarias las colectas de volúmenes mayores. ¿Qué se podría hacer con una simple muestra de herbario recolectada hoy, en la perspectiva de los 10 a 20 años necesarios para la investigación y las pruebas clínicas? Cualquiera que prometa hoy que un simple espécimen nunca será suficiente para estudios sofisticados en la próxima década, o es un mal científico o no está en contacto con la realidad” (Mooney, 2000).

Eso fue poco antes de que nuestro proyecto fuera estigmatizado como ejemplo de piratería biológica de la peor especie, destinado a enriquecer a los gigantes multinacionales de la biotecnología y a satisfacer su codicia expoliando el saber tradicional de los pobres pueblos indígenas. Varias listas de correo de Internet empezaron a enviar periódicamente informes sobre el proyecto, de tal modo que a finales de 2001 corrían historias sobre “piratería biológica en Chiapas” en cerca de 200 sitios Web. Al final el tema adquirió tal dimensión política que nuestra contraparte mexicana, incapaz de resistir a la presión pública, se vio obligada a retirarse del proyecto⁶.

En el proceso por el que se han erigido en privilegiados guardianes de las esencias, las ONG han formulado y esgrimido contra el proyecto dos grandes interrogantes sobre la relación entre el saber tradicional común y la explotación de los recursos biológicos.

- Primero: si el saber tradicional ligado al uso de determinadas especies de plantas medicinales está muy extendido o es, según se presume, muy corriente, ¿por qué criterios se guiará en la práctica el recolector/investigador para determinar quiénes deben ser sus interlocutores en las negociaciones sobre el consentimiento y el reparto de beneficios derivados de dichas especies?
- Segundo: si se sabe o se piensa que el saber tradicional ligado al uso de determinadas especies de plantas medicinales está muy extendido, ¿qué criterios aplicará en la práctica el recolector/investigador cuando algunos de sus interlocutores deseen otorgar su consentimiento informado previo y otros (por pocos que sean) prefieran no hacerlo o se opongan abiertamente a las eventuales labores de prospección biológica?

Al ser entrevistado por una de las cadenas de radio locales de San Cristóbal de Las Casas, Rafael Alarcón, uno de los asesores mexicanos del COMPITCH, formuló la primera cuestión del modo siguiente: “las plantas medicinales no son propiedad exclusiva de Chiapas, sino que pertenecen a todo México. Además, hay plantas en Chiapas que crecen también en Guatemala. Si llegamos a un acuerdo para que puedan trasplantarse, patentarse y venderse algunas de ellas podemos suscitar un contencioso internacional con Guatemala, en cuyo territorio también viven las plantas que hay en Chiapas. Los guatemaltecos podrían preguntarse por qué los mexicanos están vendiendo plantas que también les pertenecen a ellos” (Alarcón, 2000)⁷.

Un joven meritorio en Cultural Survival (Estados Unidos) pregunta: “¿las especies y prácticas que ustedes investigan, son características y más específicas de Chiapas o incluso de algunas partes de Chiapas? Parece imposible lograr el debido consentimiento de TODAS las comunidades mayas, cruzando fronteras internacionales y llegando a zonas remotas. Pero si de hecho esas especies y prácticas son comunes al conjunto de pueblos mayas, ¿no sería fundamental cerciorarse de que todos ellos están informados y pueden beneficiarse por igual del programa?” (Ben Clark a Brent Berlin, 4 de agosto de 2001).

Desde luego, esa misma línea de razonamiento podría aplicarse a zonas que trascendieran con mucho el territorio maya (situado básicamente en México y Guatemala), para abarcar regiones enteras de América Latina e incluso Europa, habida cuenta de que el saber tradicional sobre cientos de especies vegetales de origen europeo está muy extendido hoy en día por el Nuevo Mundo.

Refiriéndose al grado de consenso necesario para que el consentimiento informado previo se considere válido, Mooney ha declarado que el acuerdo debe revestir carácter universal: “los bioprospectores deben asumir que, en ausencia de evidencias definitivas que demuestren lo contrario, las mismas plantas y preparados son usados por diferentes comunidades en el país y posiblemente por comunidades de otros países”; y toda vez que se trata de un saber común, “todas las comunidades deben estar de acuerdo antes de que los bioprospectores consideren que tienen permiso para proceder” (Mooney, 2000).

En respuesta a los argumentos de Alarcón, cabe aducir que, si bien es verdad que las especies cruzan fácilmente fronteras regionales, nacionales e internacionales, no hay reglamento nacional o internacional que estipule que un estado soberano debe obtener permiso de otro estado soberano para acceder a los recursos biológicos situados dentro de sus propias fronteras. Uno de los objetivos fundamentales del Convenio sobre la Diversidad Biológica era el de cambiar la idea de que los recursos biológicos de la Tierra eran patrimonio de toda la humanidad y ponerlos así bajo el control de naciones soberanas concretas, capaces por ello de ejercer derechos de propiedad de los recursos naturales dentro de su territorio.

El argumento de Mooney sobre el saber tradicional, por su parte, no distingue entre saber público generalizado y saber privado y restringido. Los conocimientos que están presentes en muchas comunidades, varios estados, todo un país o incluso varios países deben considerarse, por el hecho mismo de estar muy difundidos, conocimientos de *dominio público*. Nadie con dos dedos de frente sostendría que la utilización de una especie como *Asclepias curassavica*, presente en América Latina y el Caribe, África, India, China y Filipinas (por mencionar sólo las regiones donde más abunda) y conocida por doquier como remedio tradicional para las afecciones cutáneas, requiere el permiso previo de todas las comunidades que (eventualmente) puedan utilizar esa abundante especie de planta medicinal.

¿Debe ser universal el consenso? Si un solo indio maya, en contra de la opinión favorable de la mayoría de la comunidad, se opone a un proyecto de prospección biológica ¿constituye el hecho de seguir adelante una violación de los derechos humanos de esa persona? En el caso del proyecto Maya ICBG, una de las 47 comunidades con las que hubo contactos se negó a participar. ¿Debía haberse detenido el proyecto porque esa sola comunidad había tomado tal decisión? En palabras de Ben Clark, ese interrogante queda así formulado: ¿Qué hacer cuando algunas de las comunidades poseedoras [del saber tradicional común sobre las plantas medicinales] no otorgan su consentimiento? ¿Simplemente excluirlas del reparto de los beneficios del proyecto? ¿O aceptar que su veto basta para impedir el acceso a la totalidad de

la información y las especies vegetales?” También cabe formular esta pregunta a la inversa: “¿puede una persona que se opone a un proyecto impedir que todas las demás se beneficien de las oportunidades de desarrollo sostenible y las ventajas sociales y económicas que ese proyecto trae consigo? ¿Se aplica el control de la propiedad intelectual únicamente al poder de veto de un individuo aislado? Nuestra respuesta es: “no”.

Por último, en lo concerniente a los frutos económicos, el proyecto Maya ICBG preconizaba que se beneficiaran de ellos el mayor número posible de interesados. Dejamos claro que no se pedía la participación de las comunidades mayas para que después tuvieran derecho a una parte de los beneficios económicos que el proyecto reportara. En la remota eventualidad de que un descubrimiento importante redundara en ganancias económicas, todos tendrían acceso en pie de igualdad a un fideicomiso que se crearía con el dinero resultante de los beneficios de la comercialización. Lamentablemente, nuestros detractores fueron lo bastante cínicos como para tachar de ridícula la idea de que los participantes en el proyecto no tuvieran prioridad, a la hora de repartir dividendos, sobre quienes no participaban en él.

Conclusiones

A nuestro juicio, el proyecto Maya ICBG actuó con eficacia y transparencia en su esfuerzo por iniciar el proceso de obtención de consentimiento informado previo, aplicando muchas de las principales recomendaciones que figuran en varios de los más estrictos reglamentos existentes en la materia. Sin embargo, una serie de ONG locales e internacionales, ferozmente opuestas a la prospección biológica, pusieron en duda la legitimidad de los acuerdos que el proyecto había suscrito con las comunidades locales. Esas organizaciones utilizaron el proyecto como trampolín para alcanzar objetivos más generales de lucha contra las actividades de investigación y desarrollo en el terreno de la biotecnología. Las comunidades mayas firmantes de los acuerdos con el proyecto, carentes de organización alguna que las federara y representara conjuntamente, se vieron impotentes para reaccionar o sencillamente prefirieron no convertirse en víctimas de la virulenta y bien orquestada campaña de los grupos opuestos al proyecto.

Lo que ocurrió en Chiapas brinda un ejemplo de un proceso que tiene lugar en muchos lugares del mundo donde el problema genérico de la utilización comercial de la diversidad biológica se ha convertido en objeto de agria controversia. Las ONG han asumido el papel de guardianes de los recursos biológicos, adueñándose del espacio político vacío que media entre las comunidades indígenas y locales, autónomas o independientes, y las administraciones estatales y nacionales, por un lado, y programas extranjeros de investigación legítimos (en el caso del proyecto Maya ICBG), por el otro. Aunque esas organizaciones no suelen hablar en nombre de las comunidades locales, su facilidad de acceso a la prensa y a Internet les proporciona una plataforma desde la cual erigirse en portavoces de los pueblos indios del mundo⁸. La opinión pública internacional dio fácilmente por buenas sus acusaciones de piratería biológica, tanto más cuanto que venían aderezadas con el estereotipo de un David enfrentado al Goliat de los “gigantes farmacéuticos de la biotecnología”, cuyos pérfidos designios se cifraban en explotar todavía más a las poblaciones pobres del mundo en desarrollo. Ese discurso ha cosechado tal éxito que, en el debate sobre el uso de los recursos biológicos con fines comerciales, las ONG han logrado el poder suficiente para paralizar la política nacional de prospección biológica. Si se desea que las comunidades indígenas y locales obtengan su parte de los beneficios derivados de investigaciones biotecnológicas legítimas, que en última instancia contribuirán a su bienestar a largo plazo, es imprescindible que esa situación cambie. Sólo después será factible la plena

realización de los objetivos del CDB y con ellos una utilización equitativa y sostenible de los recursos biológicos del planeta.

Traducido del inglés

Notas

1. Participaban en el proyecto científicos de la Universidad de Georgia, el Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), que era nuestra contraparte mexicana, y *Molecular Nature Limited* (MNL), pequeña empresa farmacéutica galesa de reciente creación.
2. En Berlin y Berlin (1999) se examinan las complejas cuestiones que surgen cuando uno se pregunta cuál es la persona cuyo saber le interesa en relación con el proceso de consentimiento informado previo. La reciente obra de Sarah Laird y sus colaboradores sobre la diversidad biológica y el saber tradicional (Laird, 2002) resulta especialmente útil para abordar esta cuestión. El artículo que publica Rachel Wynberg en ese libro (*Curanderos tradicionales y prospección biológica en Sudáfrica, o cómo salvar los obstáculos con un reparto satisfactorio de los beneficios*) guarda relación directa con el interrogante: ¿A quién se solicita consentimiento informado previo?
3. Coincidimos con Brosius en que “no incumbe al antropólogo determinar quién se considera [comunidad] local y quién no” (comunicación personal); a lo que agregaríamos que ello tampoco incumbe a las ONG. Nuestra idea de lo que es una comunidad (designada a veces como *paraje*, término que siguen utilizando los indios mayas al hablar de esos grupos en su propia lengua) no es de nuestra cosecha. Se trata de unidades sociales admitidas por todos los colaboradores mayas con quienes hemos trabajado y por las autoridades administrativas estatales y federales. Figuran en el censo federal como agrupaciones geográficas locales, y gozan de potestad jurídica *de hecho* para celebrar sus propias asambleas y elegir a sus propios representantes políticos, situación admitida por todos los estamentos del país, al menos hasta que las ONG detractoras del proyecto vinieran a ponerla en tela de juicio.
4. Nigh, antropólogo residente en Chiapas, ha postulado que las comunidades locales con las que decidimos trabajar son “ficciones impuestas desde el exterior”, meras “entidades administrativas que pueden o no guardar relación con los regímenes de residencia y de organización social de la población local (...) Las 46 'comunidades' que firmaron acuerdos con el proyecto Maya ICBG gozan de un nivel muy desigual de representatividad como 'órganos decisorios'” (Nigh, 2002: 473).
5. Antes de que comenzara el proyecto nos habíamos puesto en contacto con esa ONG, informándola de nuestros planes e invitándola a participar si lo deseaba. Sin embargo, no mostró ningún interés por ello. Posteriormente envió representantes a una gran conferencia sobre el acceso a los recursos genéticos que se celebró en los locales de nuestra contraparte mexicana, pero tampoco en esa ocasión sus delegados manifestaron objeción alguna al trabajo que proponíamos.

6. Pese a las reiteradas protestas de la RAFI y otras organizaciones, los Institutos Nacionales de Salud no cancelaron el proyecto, ni el Gobierno mexicano denegó su permiso para efectuar recolecciones básicas de carácter científico. El proyecto no quedó tocado de muerte hasta la retirada forzosa de ECOSUR, provocada por las presiones políticas que había venido soportando durante 15 meses.
7. Hay un gran número de malentendidos en torno a la cuestión de las patentes de productos naturales. No se pueden patentar las especies vegetales de reproducción sexual, pero sí las especies “de reproducción asexual nuevas y con características propias” (Manak, 1997: 2). Por otra parte, “para ser patentable según la ley de patentes de los Estados Unidos, un invento debe ser: a) nuevo (distinto de la producción anterior del mismo género [en este caso, el término 'producción' engloba el saber tradicional]); b) útil (con finalidad práctica, por contraposición a artística); y c) no obvio (que no resulte evidente para el profesional medio de la disciplina en cuestión)” (Manak, 1997: 2). Hay numerosas publicaciones sobre la medicina tradicional de los mayas que dan cuenta con claridad del estado de la cuestión en torno a las principales especies que componen la etnofarmacopea indígena (véase por ejemplo Berlin y Berlin, 1996). Las declaraciones que atribuyen al proyecto Maya ICBG la voluntad de patentar plantas enteras son falsas. El proyecto, además, nunca llevó a cabo un solo ensayo biológico sobre especies vegetales de Chiapas.
8. *La Jornada*, rotativo mexicano de gran tirada, publicó numerosos artículos críticos con el proyecto Maya ICBG. Gran parte de la información con que en ellos se intoxicaba a la opinión pública procedía del COMPITCH y la RAFI. Matilde Pérez, autora de los más virulentos, no trató en ningún momento de entrevistar a alguno de los miembros del proyecto, que por lo demás nunca pudieron publicar artículos de réplica en *La Jornada*. El periódico, además, cobró como si fuera publicidad pagada toda la información que ECOSUR o el Gobierno mexicano publicaron sobre las actividades de investigación.

Referencias

- ACUERDOS DE SAN ANDRÉS, 1996. “Acuerdos sobre derechos y culturas indígenas”. [Texto completo en: <http://www.enlacecivil.org.mx/sanandres/sanandrs.html>.]
- ALARCÓN, R., 2000. “Entrevista radiofónica en la emisora XERA”, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (México), 10 de agosto.
- ALEXIADES, M. N. y PELUSO D. M., 2002. “Prior informed consent: the anthropology and politics of cross-cultural exchange”, en Laird, S. A. (comp.), *Biodiversity and Traditional Knowledge*. Apéndice 7. Londres: Earthscan Publications, Ltd.
- BERLIN, B. y BERLIN E. A. (comp.), 1996. *Medical Ethnobiology of the Highland Maya*. Princeton, N J: Princeton University Press.
- 1999. “Whose knowledge? Whose property? Whose benefits? The case of OMIECH, RAFI, and the Maya ICBG”. [<http://guallart.dac.uga.edu/ICBGreply.html>]
- (pendiente de publicación). *The Maya ICBG Project in Chiapas Mexico: A Past and Future History*. Athens, Georgia: Laboratories of Ethnobiology, University of Georgia.
- COP/V/6, 1997. “Conferencia de las Partes en el Convenio sobre Diversidad Biológica”. PNUMA/CDB.
- COP/V/8, 1999. “Conferencia de las Partes en el Convenio sobre Diversidad Biológica”. PNUMA/CDB.

- GOBIERNO DE FILIPINAS, 1995. "Prescribing guidelines and establishing a regulatory framework for the prospecting of biological and genetic resources, their by-products and derivatives, for scientific and commercial purposes, and for other purposes". Executive Order 247. Manila.
- INEGI (*INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA*), 2000. *Censo nacional*. México D.F.
- INTERNATIONAL SOCIETY OF ETHNOBIOLOGY, 1998. "Principles of ethics of the International Society of Ethnobiology". [<http://guallart.dac.uga.edu/ISE>]
- LAIRD, S. A. (comp.), 2002. *Biodiversity and Traditional Knowledge*. Londres: Earthscan Publications, Ltd.
- MOONEY, P., 1999. "Reflexiones sobre la bioprospección en Chiapas". *RAFI Genotype*, 22 de diciembre. Federación Internacional para el Progreso Rural.
- 2000. "¿Llamado al diálogo o llamado a emergencia?" *RAFI Genotype*, 2 de noviembre. Federación Internacional para el Progreso Rural.
- NIGH, R., 2002. "Maya medicine in the biological gaze: bioprospecting research as herbal fetishism". *Current Anthropology* 43(3): 451-77.
- PNUMA (PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL MEDIO AMBIENTE), 1992. *Convenio sobre la Diversidad Biológica*. Nairobi: PNUMA.
- REID, W. R., LAIRD, S. A., MEYER, C. A., GÁMEZ, R., SITTENFELD, A., JANZEN, D. H., GOLLIN, M. A. y JUMA, C., 1993. *Biodiversity Prospecting: Using Genetic Resources for Sustainable Development*. Washington, D.C.: World Resources Institute.
- SEMARNAP (*SECRETARÍA DE MEDIO AMBIENTE, RECURSOS NATURALES, Y PESCA*), 1997. *Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LEGEEPA)*. México D.F. (México).
- TEN KATE, K. y LAIRD, S. A., 1999. *Commercial Uses of Biodiversity*. Londres: Earthscan Publications, Ltd.

Comentarios sobre el consentimiento

Philippe Descola

Nota biográfica

El profesor Philippe Descola es titular de la Cátedra de Antropología de la Naturaleza del Collège de France, cuyo Laboratorio de Antropología Social dirige. Ha realizado un trabajo de campo considerable en la Amazonia, centrado especialmente en la comparación de los modos de socialización de la naturaleza. Sus obras más recientes son *Nature and Society* [Naturaleza y Sociedad] (Londres, Routledge, 1996) y *La production du social* [La producción de lo social] (París, Fayard, 1999).

Email: descola@ehess.fr

El artículo de Brent y Elois Ann Berlin plantea varias cuestiones fundamentales con respecto al futuro del trabajo de campo antropológico en el ámbito de la etnobotánica y la etnomedicina, pero no se limita exclusivamente a estos dos aspectos, sino que concibe el trabajo de campo como una indagación que tiene por objeto documentar y comprender el saber popular en el mundo entero. En el principio de su artículo, los autores señalan que sólo desde el último decenio se exige una autorización oficial para efectuar trabajo de campo en una comunidad local, y que anteriormente esa autorización se obtenía oficiosamente y era fruto de las relaciones de confianza mutua establecidas entre el investigador y sus huéspedes. Esto último todavía puede ser posible en México, pero desde los años setenta en otras muchas partes de América Latina no se puede realizar trabajo de campo antropológico de ningún tipo entre las comunidades indígenas, a no ser que firmen un acuerdo oficial el investigador y los representantes de la organización autóctona preponderante en el lugar de que se trate. La experiencia demuestra que es muy difícil conseguir un documento de este tipo a causa de la gran desconfianza que los jefes de las comunidades indígenas albergan con respecto a las prácticas comúnmente extendidas entre anteriores generaciones de antropólogos, que no se consideraban obligados profesionalmente a divulgar los resultados de sus investigaciones entre las poblaciones que habían estudiado, lo que ha provocado que en los tres decenios últimos muchas comunidades autóctonas de América Latina hayan tenido la impresión de que los antropólogos se dedican a despojarlas de su cultura local para obtener beneficios sustanciosos. Si dejamos de lado el hecho de que es ridículo pensar que alguien pueda lucrarse realmente con una monografía etnológica o una publicación universitaria, este tipo de actitud es exponente de una incomprensión paradójica de lo que constituye la cultura. Más o menos en el momento en que los antropólogos empezaban a desechar la idea de una cultura concebida como *corpus* finito y condensado de conocimientos reductibles a un catálogo de rasgos característicos, las comunidades indígenas y sus jefes empezaron a abrazar esta idea misma de que la cultura constituye un patrimonio inmaterial claramente circunscrito, que se puede archivar en un banco de datos. En realidad, había sobradas razones para adoptar semejante actitud. Objetivar la propia cultura con una actitud reflexiva es una reacción habitual en los periodos en que ésta sufre mermas: cuando ya nada se puede considerar definitivamente adquirido y se hace imprescindible precisar qué constituye exactamente la identidad propia. También es forzoso que se produzca esta actitud cuando se lucha para ser reconocido por una cultura y un Estado nacionales y se hace lo posible por afirmar la especificidad fundamental de lo que uno es como ente colectivo y por qué uno es diferente de

los demás componentes de la nación. Cualesquiera que sean las razones que expliquen esta transformación de la cultura en un patrimonio similar a una colección de museo, lo cierto es que hoy en día esta es la visión más extendida entre la mayoría de los pueblos indígenas, que además ha sido refrendada con cierta mojigatería, e incluso alentada, por algunos organismos internacionales y organizaciones no gubernamentales. En este contexto, se puede asimilar fácilmente la investigación de la cultura de los demás al saqueo arqueológico gracias al cual las naciones occidentales han atestado de objetos sus museos. Naturalmente, esta situación empeora considerablemente cuando el tema de la investigación antropológica es un tipo de conocimientos que pueden efectivamente ser lucrativos -por ejemplo, lo que se suele denominar el “saber ecológico tradicional”-, como en el caso que nos ocupa, ya que, como nos muestran de manera elocuente Brent y Elois Ann Berlin, la legitimidad de una investigación puede ser impugnada en cualquier momento, aun cuando se haya otorgado a quienes la realicen un consentimiento previo con conocimiento de causa, porque no hay un consenso claramente establecido sobre la definición de ese consentimiento ni sobre la forma de obtenerlo, ni tampoco sobre las personas que han de otorgarlo y las que juzgan si se obtuvo legítimamente.

Mis comentarios se centrarán en estas dos últimas cuestiones, es decir, de quién se obtiene el consentimiento previo con conocimiento de causa y cuáles son las pruebas de su obtención legítima. La noción consensual, según la cual se debe obtener el consentimiento de la comunidad local, plantea muchos problemas. En Chiapas, la situación parecía clarísima, habida cuenta de que sus comunidades locales están perfectamente circunscritas y bien organizadas y estructuradas. Además, se consiguió su consentimiento con conocimiento de causa después de un procedimiento completo y bien meditado, que no tenía que dar motivo a que surgiera un litigio basado exclusivamente en la obtención del consentimiento, al menos en el plano ético. No obstante, también es verdad que los conocimientos tradicionales sobre la utilización de determinadas especies vegetales trascienden con frecuencia los límites de una comunidad local, o incluso de un conjunto de 46 comunidades, como ocurre en el caso que nos ocupa, ya que las plantas y los conocimientos suelen recorrer grandes distancias y a veces es casi imposible determinar con precisión su verdadero lugar de origen. Supongamos, por ejemplo, que un cultivar específico de mandioca encontrado por un etnobotánico en un lugar concreto de la Amazonia indígena resulte ser especialmente resistente a una determinada plaga. ¿Con quién se deberían compartir los posibles beneficios de este descubrimiento? ¿Con la mujer que cultivaba esta planta? ¿Con su grupo local? Cuando el hábitat está muy desperdigado, como ocurre en muchos casos, no hay nada que se parezca a un grupo local y bien puede suceder que esa mujer sea la única de todo el contorno que cultiva esa planta. ¿Hay, pues, que repartir los beneficios con la totalidad del grupo étnico al que esa mujer pertenece? ¿Cómo debe estar representado ese grupo si, como suele ocurrir, varias organizaciones autóctonas aseguran hablar en su nombre? Además, ese hipotético cultivar puede provenir de un lugar situado más allá de los confines del grupo étnico, ya que los esquejes de mandioca se intercambian continuamente o son objeto de comercio entre sitios muy distantes, y sólo por una casualidad se encontró esa planta en ese preciso lugar o porque el azar quiso que un etnobotánico se hallase presente allí en ese momento. Como puede verse, el dilema no es fácil de resolver. Personalmente, abundo en el parecer de Brent y Elois Ann Berlin cuando dicen que debería crearse una comisión internacional que impartiese orientaciones a este respecto. En mi condición de antropólogo, creo también que las investigaciones etnobotánicas y el estudio científico de los conocimientos ecológicos tradicionales deben separarse completamente de la prospección biológica con posibles fines comerciales. Nuestra labor de antropólogos consiste en estudiar los sistemas de conocimiento y las prácticas establecidas, pero en modo alguno en buscar moléculas que pueda utilizar la

industria farmacéutica, independientemente del provecho que pudiere resultar para la salud de los seres humanos. Para un antropólogo, no cabe la menor duda de que la mejor forma de evitar que se le acuse de piratería biológica consiste en evitar toda asociación con las empresas farmacéuticas.

La última cuestión, es decir la referente a quién juzga la legitimidad del consentimiento previo otorgado con conocimiento de causa, plantea el problema del papel desempeñado por las organizaciones no gubernamentales en este proceso. Estas organizaciones se han convertido en protagonistas importantes en los países en desarrollo, especialmente en los de América Latina, en parte porque se han visto obligadas a reemplazar a las autoridades estatales en algunos ámbitos, a medida que los organismos oficiales se iban desentendiendo paulatinamente de una serie de sectores como consecuencia de la adopción generalizada de las políticas neoliberales impuestas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Este fenómeno es manifiesto en los sectores de la salud pública, la educación y el medio ambiente, especialmente en las regiones pobladas por indígenas. Es muy posible que esta sustitución de los poderes públicos haya tenido repercusiones beneficiosas globalmente, aunque carecemos de instrumentos adecuados para evaluarlas, pero sigue plenamente en pie la cuestión de la obligación de rendir cuentas: ¿a quién deben rendir cuentas de su papel de intermediarias las organizaciones no gubernamentales? Por regla general, las autoridades locales y nacionales son elegidas, y otro tanto ocurre con los jefes y autoridades indígenas. En cambio, aunque a los investigadores no los elija nadie –excepto sus homólogos, en algunas ocasiones–, tienen que justificar continuamente sus proyectos de investigación ante organismos de financiación, comités de ética, organismos de investigación oficiales, representantes del país huésped, y por último, ante las propias comunidades y autoridades locales. Toda esta serie de justificaciones tiene por finalidad conseguir apoyo financiero y los múltiples permisos que necesitan para llevar a cabo sus investigaciones. Todos estos agentes y estas entidades tienen la obligación de rendir cuentas a los ciudadanos, o por lo menos a los organismos que representan sus intereses. En cambio, el aspecto paradójico de las organizaciones no gubernamentales estriba en que suelen funcionar de igual modo que las grandes empresas a las que denuncian y critican, normalmente con harta razón: sólo rinden cuentas a sus miembros, es decir a quienes les suministran fondos, que no conocen necesariamente todos los pormenores de las actividades realizadas sobre el terreno, del mismo modo que los pequeños accionistas no saben con exactitud cómo utilizan realmente sus capitales los grupos empresariales. A la pregunta “¿quién decide que el consentimiento previo se ha otorgado con pleno conocimiento de causa?”, habría que añadir esta otra: “¿a quién le corresponde decidir qué organización no gubernamental posee la legitimidad necesaria para determinar que se ha obtenido un consentimiento previo con conocimiento de causa?”. Esta última pregunta quizás sea un tanto provocadora, pero debería conducirnos a debatir el problema que suscita.

Traducido del inglés

El control social y político del conocimiento en las sociedades modernas

Nico Stehr

Nota biográfica

Nico Stehr es investigador asociado principal del Institut für Technikfolgenabschätzung del Forschungszentrum de Karlsruhe y del Institut für Küstenforschung, GKSS, Alemania. Durante el año académico 2002-2003 fue profesor invitado de la cátedra “Paul F. Lazarsfeld” de la Universidad de Viena, Austria. Entre sus publicaciones recientes cabe citar *Governing Modern Societies* (con Richard Ericson, University of Toronto Press, 2000), *Werner Sombart: Economic Life in the Modern Age* (con Reiner Grundmann, Transaction Books, 2001), *The Fragility of Modern Societies: Knowledge and Risk in the Information Age* (Sage, 2001), *Knowledge and Economic Conduct: The Social Foundations of the Modern Economy* (University of Toronto Press, 2002), *The Governance of Knowledge* (Transaction Books, 2003) y *Wissenspolitik* (Suhrkamp Verlag, 2003).

Email: nico.stehr@t-online.de

La idea de que nuestros conocimientos son un constructo social es de origen reciente. Desde principios del decenio de 1920, las distintas escuelas de la sociología del conocimiento se habían interesado en las fuerzas y los procesos sociales que afectan el saber y las conquistas del conocimiento. En tiempos más recientes, la sociología del conocimiento ha suprimido las restricciones originales que pesaban sobre el examen de los fundamentos sociales del conocimiento *científico* (Stehr, 2002a, 2002b). Casi simultáneamente, los efectos del conocimiento en las relaciones sociales, en particular como nueva fuerza productiva en el sistema económico de las sociedades modernas, han suscitado un interés cada vez mayor. Esta perspectiva, junto con la noción más discutible de gestión del conocimiento (Prusak, 1997; Fuller, 2001) ha cobrado importancia tanto en la sociología como en la economía (por ejemplo, Denison, 1962; Machlup, 1962; Drucker, 1986; Bell, 1973; Lipsey, 1992; Rodrigues, 2002; Stehr, 2002a, 2002b).

Sin embargo, por recientes que sean, los análisis sociológicos asentados de la producción negociada del conocimiento tienen una larga tradición en comparación con las nuevas líneas de investigación sobre el *control social de los nuevos conocimientos*. Como sostendré, la pregunta básica que se formula en este nuevo ámbito de investigación y de política es el siguiente: ¿se hará siempre lo que puede mostrarse?

Este artículo está concebido como parte de esa línea de investigación sobre las razones a las que obedece el control de los nuevos conocimientos científicos y sobre las maneras en que las principales instituciones sociales de la sociedad moderna ejercen ese control. En primer lugar, expondré y definiré la noción de política del conocimiento como nuevo ámbito de la actividad política. Cuando se refiere a la utilización de las nuevas capacidades de acción (esto es, de conocimiento), la política del conocimiento no tiene por qué ser restrictiva *a priori*. No obstante, me centraré en los esfuerzos por prever los efectos de los nuevos conocimientos en las relaciones sociales y los intentos por controlar sus repercusiones. En segundo lugar, expondré algunas de las principales razones por las que la política del conocimiento está

cobrando importancia como aspecto de la actividad política en las sociedades modernas. Destacaré en particular las relaciones cambiantes entre ciencia y sociedad. En una tercera parte del artículo, se establecerá la distinción entre el conocimiento y las políticas científicas. Antes de concluir el análisis con un breve panorama, esbozaré algunos episodios pertinentes para ilustrar la política del conocimiento en acción.

Ahora bien, este artículo sólo puede ser un informe provisional, debido en parte al menos a la aceleración y a la escala sin precedentes con que los nuevos artefactos técnicos se fabrican y comercializan, y con que se elaboran las nuevas formas de conocimiento, que hacen que muchos de los debates y controversias en torno a las repercusiones sociales de las nuevas conquistas del conocimiento puedan encontrarse ahora en los medios de comunicación, especialmente en los diarios o semanarios, que tienen al menos la capacidad de reaccionar más rápidamente ante las innovaciones. Me propongo analizar lo que, en mi opinión, puede *convertirse* perfectamente en uno de los temas más importantes y polémicos para el discurso intelectual, jurídico, público, científico y político¹ durante el siglo que acaba de iniciarse: la creciente presión moral, política y económica en favor de la reglamentación u ordenación de los *nuevos* conocimientos o, dicho de otro modo, la aparición de un nuevo ámbito de la actividad política, a saber, la política y las políticas del conocimiento². Desde luego, las inquietudes y preocupaciones acerca de las consecuencias sociales de los nuevos conocimientos científicos y las nuevas tecnologías no datan de ayer (Rüstow, 1951), al igual que tampoco las promesas difíciles de cumplir que encierran las notables bondades de la ciencia para la humanidad, ni la atenuación del sufrimiento humano que permiten los adelantos científicos. Pero de lo que se trata ahora va más allá de la mera y vaga impresión de que se impone frenar la elaboración de nuevos conocimientos o una consolidación de su volumen.

La política del conocimiento, o gobernanza del conocimiento, consiste en las tentativas de encauzar la función social del conocimiento, de generar reglas y aplicar sanciones a las partes y organizaciones interesadas, de asignar determinados atributos (como las restricciones de propiedad o las prohibiciones legales) al conocimiento, y por lo general -y ésta es probablemente la estrategia más controvertida- de limitar la aplicación de nuevos conocimientos y artefactos técnicos, principalmente, por supuesto, mediante esfuerzos desplegados *fuera* de los límites de la comunidad científica. Saber cuáles son los atributos generales o los resultados *previstos* de los *nuevos* conocimientos y qué factores o procesos sociales hacen que los conocimientos nuevos o adicionales resulten problemáticos y por ende generen oposición, son cuestiones difíciles sobre las cuales quedan aún por efectuarse detenidas investigaciones. Desde un punto de vista cognoscitivo, por ejemplo, ¿los posibles resultados *extravagantes* o *anómalos* de los nuevos conocimientos son censurables porque suprimirían o violarían los límites de lo que se suele aceptar como *clases de cosas* distintas (a efectos de clasificación)? Si se generaliza esta observación sobre las razones de la resistencia y oposición, los nuevos conocimientos se vuelven problemáticos porque suponen una desviación con respecto a las tradicionales diferencias categóricas prosaicas o incluso sagradas³. La esencia de la política del conocimiento estriba en los esfuerzos estratégicos por desplazar el control social de los nuevos conocimientos científicos y técnicos, y por consiguiente el futuro, hacia el centro de la matriz cultural, económica y política de la sociedad.

Un reciente ejemplo pertinente de la política del conocimiento contemporánea es el Consejo de Bioética constituido por el Presidente estadounidense George W. Bush. Se pidió al Consejo que examinara la importancia moral, biomédica y humana de la clonación humana a

fin de asesorar al Presidente y formular recomendaciones normativas. El informe del Consejo (*Human Cloning and Human Dignity*) se publicó en julio de 2002. Cabe señalar que en el informe se propone reemplazar el concepto de “clonación reproductiva” por “clonación para producir niños” y el de “clonación terapéutica” por “clonación para la investigación biomédica”. Según el Presidente del Consejo Leon Kass (2003), los términos no sólo son exactos sino que “nos permiten debatir las cuestiones morales sin distorsión eufemística ni discurso orwelliano”. El Consejo recomendó unánimemente que se proscibiera la clonación reproductiva, tanto moral como jurídicamente, esto es, que se promulgara una prohibición legal permanente⁴. En cuanto a la clonación terapéutica, o el uso de células madre embrionarias con fines de investigación o de terapia médica, las opiniones del Consejo estuvieron divididas. La mayoría de los miembros aconsejó al Gobierno que estableciera una moratoria de cuatro años con respecto a la “clonación para la investigación biomédica”.

Si bien las asociaciones profesionales de científicos (muy recientemente, la Asociación Estadounidense para el Progreso de la Ciencia, 2003), los comités de ética, los medios de comunicación y los órganos políticos, así como muchos especialistas, siguen debatiendo si se debería autorizar la clonación humana y cómo podría reglamentarse, los científicos especializados en reproducción ponen en tela de juicio la posibilidad misma de la clonación humana (Simerly *et al.*, 2003)⁵. Desde luego, ésta no será la última palabra al respecto.

La política del conocimiento

A pesar de lo que la expresión y mi ejemplo parecen indicar, al menos a primera vista, la política del conocimiento no es intrínsecamente prohibitiva⁶. La reglamentación del conocimiento - en el sentido general de los intentos por controlarlo no sólo mediante disposiciones legislativas y normas y decisiones administrativas- comprende también los esfuerzos destinados a mejorar y ampliar las opciones y posibilidades de usar los nuevos conocimientos en la sociedad. Muchos sectores de la sociedad civil desean que los gobiernos adopten medidas encaminadas a satisfacer sus ideas o demandas acerca del uso en el futuro del conocimiento, ya sea en materia de atención médica, educación, medio ambiente o políticas sociales en distintos ámbitos en todos los países. De hecho, mientras algunas sociedades al menos continúen concediendo una gran importancia a la iniciativa individual y a las decisiones basadas en el interés personal, sus instituciones fomentarán, aunque sólo sea de modo pasivo, el uso de los conocimientos científicos y los dispositivos técnicos nuevos (Green, 1976: 171)⁷.

Sin embargo, en este artículo, me centraré en el control del conocimiento, más que en la ampliación y difusión de los métodos, estrategias y normas encaminados a fomentar la utilización de nuevos conocimientos en la sociedad moderna. Si una política del conocimiento es restrictiva, denota, por ejemplo, que el conocimiento producido por la genética molecular puede entrañar consecuencias individuales o colectivas “perjudiciales” y que dicha política puede justificarse por tales motivos, conclusión a la que ha llegado ya el Consejo presidencial de los Estados Unidos de América.

Aunque no debemos subestimar la persistencia de regímenes de gobernanza normativos una vez que se institucionalizan, el análisis de la gobernanza del conocimiento en la sociedad moderna tiene que tener en cuenta, en general y en la práctica, la imperfección, la fragilidad, la caducidad y, a menudo, el fracaso de los proyectos de gobernanza en las sociedades modernas, así como, de modo más limitado, la posibilidad de que una rápida desregulación pueda seguir inmediatamente a las medidas reguladoras (como ocurrió en el campo de la

ingeniería genética a principios de los años 1980). La rapidez con que evoluciona el conocimiento puede ser una razón más de que determinadas tentativas de regular el conocimiento puedan perder toda vigencia; la política de regulación se ve superada por la dinámica del conocimiento. Un ejemplo de ello podría ser el descubrimiento de un grupo sumamente versátil de células madre adultas aisladas de la médula ósea, que pueden privar de sentido a gran parte del debate sobre el uso de técnicas basadas en células madre embrionarias⁸. Asimismo, la velocidad a la que se generan nuevas capacidades de acción (o conocimientos) y la dificultad, cuando no la imposibilidad, de prever exactamente qué futuras capacidades producirá la ciencia, no pueden por menos que agravar las numerosas dificultades prácticas que entraña categóricamente la política del conocimiento, en particular con respecto a la “revolución genética”. Y, por último, pero no por eso menos importante, desde un punto de vista comparativo, como suele ocurrir con la aplicación de las directrices políticas, la política del conocimiento varía según los regímenes políticos. Aunque tiene y tendrá una importante dimensión moral (véase Seguin, 2003), estará entreverada con distintas tradiciones culturales, económicas e históricas, modelos institucionales y disposiciones jurídicas -por ejemplo, en lo referente a las relaciones entre poder y ciencia- y, desde luego, organizaciones y movimientos transnacionales. Después de todo, el problema al que se enfrentan las sociedades avanzadas puede no ser la rápida ampliación de las nuevas capacidades de acción, sino la índole de los contextos sociales en los cuales se generan los nuevos conocimientos y en los que éstos funcionan (véase Žižek, 2003).

Sobre los orígenes de la política del conocimiento moderna

¿A qué se debe la aparición de la política del conocimiento? ¿Por qué se procura cada vez más ejercer un poder sobre el conocimiento? ¿Por qué no estamos dispuestos -y tal vez seamos cada vez más numerosos quienes adoptamos esta actitud- a aceptar sencillamente la progresión aparentemente “natural”, a dar por sentado el desarrollo incesante y exponencial del conocimiento científico, de los artefactos técnicos y su aplicación como clave para desentrañar los misterios del mundo, como una liberación del dolor y un medio de suprimir el sufrimiento, como base de una sociedad mejor y más justa, como medio de lograr una mayor prosperidad, o a creer que el aumento de los conocimientos constituye el medio esencial de lograr la emancipación de todo tipo de males perturbadores y de rigurosas restricciones? La suposición simple, o al menos tradicional, de que el conocimiento especializado debería infundir respeto en general y de que todo incremento del conocimiento acarrea automáticamente un aumento de los beneficios que supone para la humanidad en particular, se está volviendo insustancial y frágil, aunque conviene señalar que no gozó de firme apoyo hasta la época de Francis Bacon, quien desde luego contribuyó considerablemente a acelerar su aceptación y promoción. Bacon era muy consciente de que la identificación entre los adelantos de la ciencia y los progresos sociales no podía darse por descontada, sino que había que imponerla, especialmente entre las clases dominantes. Durante buena parte de la Antigüedad, la idea de progreso era completamente inexistente y en la Edad Media no se esperaba que los progresos humanos se produjeran gracias a las ciencias seculares ni que se derivaran de ellas (véase Böhme, 1992). Si se quiere fechar o señalar los acontecimientos históricos que constituyen los inicios de la política del conocimiento, es preciso referirse a la llamada Era Nuclear, en particular a la bomba atómica de 1945, aunque también al desarrollo del poder nuclear (y la resistencia a éste) y a las primeras protestas públicas contra la utilización militar de la energía atómica en los años 1950 (Weart, 1988). El debate político sobre la “moralidad” de la ciencia nuclear da lugar a que John Dewey (1954: 231), en su epílogo escrito en julio de 1946 a *Problemas del hombre*, señale que si bien “algunos aspectos del problema *moral* que plantea la ciencia física nos han acompañado desde hace

mucho tiempo ... las consecuencias de las ciencias físicas ... no se habían tratado de tal modo que la conducta y el estado de la ciencia se integraran en un determinado ámbito *político*. Con la fisión nuclear, el uso de estas ciencias con objeto de aumentar la capacidad destructora de la guerra pasó a ser algo tan espectacularmente obvio que el problema político se nos plantea ahora”.

Es indudable que la idea de que la *inutilidad* de la ciencia es una virtud y de que los usos que los seres humanos “han hecho de la ciencia han contribuido a agravar su sufrimiento” (Chargaff, 1975: 21) sigue siendo marginal y rara vez formulada. Sin embargo, se ha desmitificado por completo (véase Wilensky, 1967; King y Melanson, 1972) la fe optimista en que la ciencia, cualquiera que sea su función concreta, sienta las bases para la creencia en que la ampliación constante del “conocimiento” puede inducir un desplazamiento de la política y la ideología, que se expresó sin el menor reparo y se fomentó en un periodo de crecimiento económico sin precedentes de los años 1950 y principios de los años 1960 (Bell, 1960, 1973; Brooks, 1965; Lane, 1966). En realidad, en las sociedades del conocimiento se estimulará la función social de la “ideología”, del mismo modo que la desmitificación de la naturaleza del conocimiento y la experiencia de opiniones opuestas de especialistas alentarán y aun legitimarán la confianza de las partes interesadas en sus perspectivas normativas, en lugar de fomentar el “conocimiento” que supuestamente debía desplazar a la ideología (véase King y Melanson, 1972: 100).

Si se deja de considerar la elaboración y el uso de nuevos conocimientos científicos como un proyecto humanitario congruente con las aspiraciones de distintos públicos y “como un bien supremo incuestionable, se estará dispuesto a ponderar su orientación disciplinada” (Sinsheimer, 1978: 23). El temor de que sabemos demasiado y estamos a punto de asumir la función de Dios (o a punto de iniciar una “autotransformación de la especie” [Habermas, 2001b: 42; y también Janich y Weingarten, 2002])⁹ sustituye cada vez más la preocupación de que no sabemos bastante y de que estamos muy deficientemente informados. Una aprensión e inquietud generalizadas reemplazan la retórica de la esperanza y la convicción de que los nuevos conocimientos refuerzan nuestro sentimiento de la dignidad y la autonomía humanas que, hasta hace poco, predominaba en el discurso social sobre los nuevos adelantos de la ciencia y la tecnología en las sociedades modernas (Mulkay, 1993: 735-739). Es cierto que la capacidad humana de “manipular” la naturaleza de nuestra naturaleza gracias a las nuevas posibilidades de intervención que ofrece la biogenética no se considera universalmente con recelo, sino que se concibe también como una forma de emancipación y un fortalecimiento de nuestra dignidad y nuestra autonomía (Markl, 2003; Žižek 2003). No obstante, el apoyo de que disfrutan ahora las aplicaciones de la biogenética sigue siendo reducido y parece insignificante si lo comparamos con la acogida social favorable de que disfrutaron anteriormente los grandes adelantos científicos y tecnológicos.

Además, han cambiado las relaciones sociales entre los medios científicos (tanto los propios científicos como los expertos), la sociedad y el público. Por ejemplo, los científicos han dejado de inspirar casi automáticamente confianza (véase Miller, 1983: 90-903; Cozzens y Woodhouse, 1995: 540-548) y se cree cada vez menos en los expertos, aunque se recurre a ellos cada vez más. Estas reacciones del público y de distintos sectores del mismo son un asunto muy complejo y complicado. Las formas de reaccionar a los conocimientos especializados no sólo dependen del tema de que se trate, sino también de una serie de consideraciones psicológicas, políticas e ideológicas, entre ellas el volumen de conocimientos de quienes están obligados a reconocerse como legos. El optimismo (y, para el caso, el temor) que se suele expresar en relación con la eficacia de los expertos como asesores

políticos se ve rebatido y afectado por fases de claro escepticismo y desilusión con respecto a su función en la política y el gobierno en la sociedad moderna (véase Jasanoff, 1990: 9-12). Además, habida cuenta del fenómeno creciente de los contraexpertos y del carácter impugnabile de las conquistas del conocimiento científico, el poder ejercido por los expertos no es en absoluto tan extenso e influyente como afirman algunas teorías importantes de la sociedad moderna, sino en realidad bastante frágil y limitado. A pesar del carácter cuestionable de los conocimientos de los expertos, hay enfoques teóricos influyentes que tienden a destacar principalmente, como señala acertadamente Reed (1996: 574), la función limitativa de los expertos y, por lo tanto, a hacer hincapié en “la contribución estratégica que los expertos y sus servicios aportan a los sistemas mucho más complejos y generalizados de la vigilancia y el control organizativos que cristalizan en las sociedades (pos)modernas” (véase también Castells, 1989; Lash y Urry, 1994; Webster, 1995).

Sin embargo, si los miembros ordinarios de la sociedad no manifestaran un mínimo de confianza en los expertos, los servicios de éstos desaparecerían. Ahora bien, hoy día los expertos se ven envueltos en gran número de polémicas. El creciente espacio político que ocupan el establecimiento de límites a la presencia de determinados ingredientes en los alimentos, las reglas de seguridad y la gestión y el control de los riesgos, ha tenido con frecuencia el efecto imprevisto de arruinar la reputación de algunos expertos y la noción de certidumbre antaño estrechamente vinculada al conocimiento. Mientras un problema siga siendo un asunto controvertido, especialmente si es objeto de polémica pública, el poder y la influencia de los expertos y contraexpertos son limitados (véase Mazur, 1973; Nelkin, 1975). Una vez que se ha tomado una decisión y se ha zanjado una cuestión, la autoridad de los expertos se vuelve también prácticamente indiscutible. El trabajo que se requiere para transformar un asunto controvertido en una cuestión indiscutible tiene que ver con la capacidad de los expertos para movilizar los recursos sociales y culturales en contextos *pertinentes* (véase Limoges, 1993). Las lindes de la ciencia están menos definidas y las vías de influencia en la ciencia, o según algunos, los medios económicos y políticos de intervención en los asuntos científicos se han vuelto más evidentes pero también más legítimos (véase Rip, 1997).

Todo ello, en retrospectiva más firmemente que nunca, marca el final de la edad de oro de la ciencia y la tecnología en que éstas sirvieron de símbolos del progreso secular y del progreso de la civilización y disfrutaron de una enorme libertad y autonomía de investigación. La edad de oro de la ciencia y la tecnología terminó en la primera parte del siglo XX, pero su deceso sólo se ha vuelto más patente desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

La aparición de la política del conocimiento se produce con cierta demora como reacción al crecimiento y la velocidad excepcionales con que se acumulan el conocimiento y las capacidades técnicas en las sociedades modernas. Parafraseando las sagaces intuiciones de Adolph Lowe (1971: 563), se trata de un cambio de las realidades sociales en que “las cosas” simplemente “sucédían” (al menos desde el punto de vista de la mayoría de las personas) a un mundo social en el que se “hace” que sucedan cada vez más cosas. La sociedad avanzada puede ser definida como una sociedad del conocimiento debido a la penetración en todas sus esferas del conocimiento científico y técnico. En las sociedades del conocimiento ha aumentado considerablemente la capacidad del individuo de hacer y de ser cuanto se le antoje. Los cambios sociales a que me refiero pueden exponerse también del modo siguiente: en las grandes instituciones sociales que ejercen influencia, pero también en los individuos y los pequeños grupos sociales, se está desplazando la importancia relativa de la autonomía y la condicionalidad en sus relaciones. La suma total de la condicionalidad y de la autonomía no

es constante. Tanto la autonomía como la condicionalidad de la acción social pueden aumentar o disminuir. En las sociedades del conocimiento, aumenta el grado de autonomía percibida de las personas y los pequeños grupos sociales y se reduce la importancia de la condicionalidad. En el caso de grandes colectividades como el Estado, las grandes empresas, la ciencia, la iglesia, etc., el grado en que su conducta está condicionada puede disminuir también, pero su autonomía o su capacidad de imponer su voluntad no aumenta proporcionalmente. Si bien se replantean los límites de lo que puede hacerse, la responsabilidad de los cambios en curso debe ser compartida por sectores más amplios de la sociedad¹⁰.

Se han desplazado y traspasado rápidamente los límites de lo que antes parecía estar firmemente más allá de nuestra capacidad de cambio, alteración o control. Me refiero, por ejemplo, a la posibilidad de que cuestionemos la validez de la idea lamarckiana según la cual las transformaciones genéticas inducidas deliberadamente en una persona pueden transmitirse a su descendencia futura. Desde luego, el resultado es que los nuevos conocimientos y las nuevas posibilidades técnicas, así como las capacidades de acción se perciben también como un peligro que se cierne sobre cada mujer, hombre y niño; no sólo como un peso y una amenaza contra la privacidad, el *statu quo*, el curso de la vida y la comprensión de lo que es la vida, sino también como un peligro para la índole misma de la creación. En efecto, como señaló el biólogo Robert Sinsheimer poco después del descubrimiento de las posibilidades que ofrecía la ingeniería genética mediante las técnicas de recombinación del ADN, “con el advenimiento de la biología sintética abandonamos la seguridad de aquella red de la evolución natural que, ciega y extrañamente, era la portadora de todos nosotros y de todas las demás criaturas. Con cada paso que demos estaremos cada vez más solos. La invención e introducción de nuevas formas vivientes que se autorreproducen podría ser irreversible. ¿Cómo evitaremos dar traspies graves, intrínsecamente irremediables? ¿Podemos realmente prever las consecuencias a corto y largo plazo de nuestras intervenciones? Gracias a nuestro ingenio, la humanidad se ha convertido en dueña y señora del mundo viviente existente. ¿Acaso nuestra miope ingenuidad producirá ahora nuevos competidores que nos acosarán?” (Sinsheimer, 1976: 599).

La preocupación de que sabemos demasiado ya no se refiere -como ocurría en los años 1970, por ejemplo- al hecho de que estamos amasando una gran cantidad de conocimientos triviales y prácticamente intrascendentes a un precio elevado que no promete ganancias útiles (Lübbe, 1997: 14). Este temor ha sido sustituido por inquietudes acerca de la acumulación de nuevos conocimientos cuyas consecuencias sociales nos parecen cuestionables y anormales. En ese sentido al menos, las preocupaciones actuales con respecto a la ciencia constituyen una vuelta a conflictos que la ciencia experimentó en el pasado, pero a diferencia de las polémicas de otras épocas, en que los debates sobre las consecuencias sociales de la ciencia obedecían a críticas de su falta de utilidad social y económica para hacer frente a los grandes problemas sociales, hoy día suscita preocupación el exceso de efectos, especialmente con respecto a las visiones del mundo tradicionales, los mundos cotidianos establecidos y los límites de lo que puede ser manipulado en la naturaleza y la sociedad.

Considerando la importancia concedida en este ensayo a las innovaciones en biología molecular, que obedece naturalmente a que este tema ha predominado en los debates públicos recientes sobre las repercusiones sociales de los nuevos conocimientos científicos y tecnológicos, sería, empero, erróneo llegar a la conclusión de que la problemática de la política del conocimiento se reduce a estos campos del conocimiento científico o es un asunto exclusivamente civil. Como dejan en claro Joseph S. Nye, ex Presidente del Consejo

Nacional de Inteligencia, y William A. Owens, ex Vicepresidente de la Junta de Jefes de Estado Mayor de los Estados Unidos de América, la política del conocimiento comprende los usos militares¹¹. Ahora bien, la política del conocimiento en su versión militar abarca también otros ámbitos aparte de la biotecnología y la guerra de la información: puede incluir, por ejemplo, la meteorología (véase Stehr, 2003: 126-129). Además, hay otros campos de la ciencia y la tecnología que generarán probablemente nuevos conocimientos que a su vez se someterán a reglamentación y control: por ejemplo la ciencia médica, la farmacología, la demografía o la criminología.

Política del conocimiento y política de las ciencias

Es necesario señalar, desde el principio, una diferencia que trataré de justificar en la medida de lo posible, aunque en algunos momentos pueda resultar difícil, a saber: la existente entre la política de las ciencias y la política del conocimiento. Mi interés se centra en el conocimiento, no en las políticas en materia de ciencia. Por ejemplo, el controvertido tema de la investigación con embriones humanos, que ha estado en la palestra pública en los últimos meses, es por supuesto un asunto que afecta al núcleo mismo de la política de las ciencias. Esta política, tal como la aplican los gobiernos¹², las empresas y las fundaciones, atañe directamente a la constitución del conocimiento científico, a las personas que lo producen, al contexto social en que se elabora y a los incentivos para generarlo, como la normativa fiscal, los trabajos de investigación y desarrollo subvencionados y los presuntos beneficios que la ciencia aporta a la sociedad, que dan legitimidad a los esfuerzos orientados a “administrar” la ciencia. Las políticas en materia de ciencia y tecnología se preparan y aplican mediante un conjunto de instrumentos, algunos de los cuales ya he expuesto aquí, en sistemas sociales situados al margen de la comunidad científica. El objetivo, por supuesto, es alcanzar más influencia sobre la producción del conocimiento científico y la evolución de la tecnología.

En cambio, la capacidad de actuar o el conocimiento generados por las investigaciones pertenecen al ámbito novedoso de la política del conocimiento, como ocurre con las experiencias sobre las células madres extraídas de los embriones humanos, que tienen la capacidad de transformarse en cualquier célula o tejido del organismo humano y por eso, según sus defensores, podrían contribuir sobremedida a curar enfermedades degenerativas como el mal de Parkinson, el de Alzheimer, los padecimientos cardíacos, el fallo renal y la diabetes. Como ha recalcado reiteradamente la Comisión Asesora de Bioética de los Estados Unidos (1999: 20), muchas enfermedades, como el mal de Parkinson y la diabetes mellitus precoz se desencadenan a consecuencia de la muerte o la disfunción de células de un mismo tipo o de unos pocos de éstos. La sustitución de las células disfuncionales podría constituir un tratamiento eficaz e incluso alcanzaría a curar estas dolencias. La promesa de que las investigaciones con células madres embrionarias pueden proporcionar considerables beneficios terapéuticos apunta ya a que en este debate se mezclan profusamente afirmaciones derivadas de la política de las ciencias y de la del conocimiento¹³. Un conjunto de las aseveraciones objeto de polémicas -por ejemplo, la asignación de recursos- concierne a la política de las ciencias, mientras que otros preludian nuevos conocimientos y capacidades prácticas que han llegado a ser el eje del debate en torno a la política del conocimiento.

Un proyecto de ley que aprobó la Cámara de Representantes de los Estados Unidos en julio de 2001, por el que se prohíbe la clonación humana (“clonación reproductiva”) y la de células madres embrionarias (“clonación terapéutica”)¹⁴ incide directamente en las investigaciones que se realiza en este ámbito. Pero es perfectamente posible que las políticas del conocimiento lleguen a ser idénticas a las de la investigación, a medida que las intenciones y

los propósitos de las primeras se amplíen hasta alcanzar la producción del conocimiento o intervenir directamente en éste, en el marco de la comunidad científica. Un ejemplo menos enrevesado de política del conocimiento en contraste con la política de las ciencias sería la limitación aplicada en 1975 a un programa de detección genética del cromosoma XYY, que se realizaba en la Universidad de Harvard, debido a la presión del Fondo de Defensa de los Niños y otros grupos análogos. El trabajo genético, que empleaba técnicas de uso corriente, resultaba polémico porque trataba de demostrar la idea de que existe una correlación significativa entre las conductas aberrantes y la presencia del cromosoma XYY.

Además, es probable que la forja de un programa y la índole específica de las políticas de la ciencia y el conocimiento dependan de tendencias o convicciones sociopolíticas comunes, tales como la disposición a aplicar políticas muy intervencionistas en materia de ciencia y conocimiento o, por el contrario, de apoyar y fortalecer la autonomía de la comunidad científica y las fuerzas del mercado. Esta distinción teórica y heurística entre la política de las ciencias y la del conocimiento no significa que los nuevos conocimientos sean, en el marco de los cambios sociales, resultado de un proceso exógeno. Los nuevos conocimientos son consecuencia de procesos sociales endógenos. No llueven del cielo ni surgen accidentalmente.

Una segunda distinción, pertinente de inmediato porque es útil para definir los temas en cuestión, es la que debe hacerse entre la regulación de las formas ya existentes de conocimiento y la regulación del conocimiento adicional que aún está por concretarse. En sentido lato, cultura es sinónimo de control: la cultura manda y regula. Así ha sido desde el origen de la civilización. Lo novedoso ahora es el *tempo* que ha alcanzado la creación del conocimiento -ese conocimiento adicional que es menester evaluar y controlar de alguna manera.

Los protagonistas de la política del conocimiento figuran en todos los sectores e instituciones de la sociedad contemporánea. No cabe duda de que la gestión del conocimiento tendrá un importante componente estatal, pero las empresas, las organizaciones no gubernamentales y profesionales, los movimientos sociales, las iglesias y los grupos *ad hoc* desempeñarán también papeles prominentes.

La política del conocimiento en acción

A continuación, intentaré formular algunas respuestas provisionales a las preguntas que se plantean en torno a la regulación del conocimiento en las sociedades contemporáneas, tales como las posibilidades, bases, perspectivas y eficacia de la política (moderna) del conocimiento en una sociedad mundial cada vez más homogénea.

¿Es concebible siquiera una política del conocimiento restrictiva? ¿Funcionaría una política así? Por ejemplo, ¿sería posible no aplicar de inmediato ciertos conocimientos que permitieran ampliar la duración media de la vida humana, una vez descubierta la forma de ponerlos en práctica? Desde el momento en que una intervención médica puede prevenir una dolencia, ¿por qué hemos de esperar a que alguien caiga enfermo para aplicarla?¹⁵ Pero, por otra parte, ¿no debemos sentir temor ante la perspectiva de que la esperanza media de vida se alargue considerablemente? ¿O ante la idea de que la terapia preceda a la enfermedad? ¿Acaso una expectativa de vida mucho más prolongada no eliminaría la espontaneidad de la acción humana o no nos llevaría a cometer errores espantosos? ¿Es seguro que deseamos vivir en un mundo en el que sea posible dominar todos los defectos genéticos susceptibles de

ser erradicados? ¿De qué manera el Estado u otros agentes institucionales van a intervenir en la capacidad de los futuros padres para decidir el patrimonio genético de sus hijos? ¿Debe prevalecer en estos casos el derecho a la autonomía individual o será preciso que el interés de la sociedad determine las decisiones relativas a la aplicación de los nuevos conocimientos? En la leyenda de Fausto vibran el respeto ambiguo que produce la fascinación por la permanente búsqueda de respuestas que la ciencia lleva a cabo y el temor de lo que pueda engendrar esa exploración de lo desconocido.

Todos estos temas se vuelven aún más interesantes y desorientadores cuando constatamos que, de hecho, vivimos en una época de desregulación y que los partidarios del neoliberalismo, que propugnan el reflujó del Estado, han ganado la mano. Por lo menos en el mundo desarrollado parece ser general el apoyo a las políticas neoliberales que fomentan la desregulación, ya sea flexibilizando el mercado de trabajo, reduciendo los impuestos o abandonando las políticas más enérgicas del Estado de bienestar (Cerny, 1991)¹⁶.

La política de regulación de los nuevos conocimientos y artefactos técnicos está llamada a alterar las fronteras que hoy definen a los conflictos políticos y, en muchos casos, a crear “extrañas alianzas”, que asumirán la forma de coaliciones políticas novedosas y en rápida mutación. Algunos de los debates fundamentales de las sociedades contemporáneas, que comportan graves connotaciones emotivas y políticas, no sólo se replantearán simbólicamente y serán sometidos a grandes tensiones, sino que tendrán que renovarse en su totalidad, como es el caso de la autoridad de la ciencia, de la medicina o de los expertos, la política de regulación del cuerpo humano, las relaciones ideales entre la naturaleza y la sociedad, el sentido de la tecnología y el papel de la mediación humana en esta última, o los vínculos entre la ética y el conocimiento.

Entre el número cada vez mayor de noticias recientes que pueden servir para ilustrar la cuestión de la política del conocimiento, tan sólo voy a referir a continuación algunos anuncios pertinentes: en septiembre de 2001, el jefe interino del comité de ética de la Sociedad Estadounidense de Medicina Reproductiva anunció que en algunas ocasiones es aceptable que las parejas escojan el sexo de sus hijos, seleccionando embriones masculinos o femeninos, según el caso, y descartando los demás. Un grupo de clínicas especializadas respondió de inmediato. El presidente de la junta directiva del Centro para la Reproducción Humana afirmó que su establecimiento ofrecería inmediatamente ese procedimiento¹⁷. La Administración de Drogas y Alimentos de los Estados Unidos (FDA) rechazó a principios de junio de 2001 la idea de que se venda al público carne o leche de animales clonados. Antes de hacerlo, es preciso determinar que estos alimentos son “seguros” y que la tecnología no “daña” a los animales ni al medio ambiente. Se espera que un estudio realizado por la Academia Nacional de Ciencias responda a estos interrogantes¹⁸. En ese mismo mes, el Ministro de Consumo y Agricultura de Alemania anunció la prohibición de usar cierta marca de simiente transgénica de maíz (Artius) con fines comerciales en las granjas del país. La semilla en cuestión es resistente a determinado herbicida. Si éste se aplica, destruye todas las demás plantas, pero no afecta al cereal, por lo que es necesario llevar a cabo más estudios, que estarán a cargo de un instituto estatal de investigaciones. Esta marca de maíz transgénico hubiera sido la primera en recibir autorización para salir al mercado y usarse sin restricciones¹⁹.

En una observación inequívoca sobre la función de la regulación social del poder, John Kenneth Galbraith plantea lo siguiente: “La precisión y la eficacia de la regulación del uso del poder merecido constituyen quizá el baremo más explícito del nivel de civilización de una

comunidad y, en la práctica, así se considera por regla general” (Galbraith, 1983: 83). Si esto es así y, como puede demostrarse, los conocimientos nuevos o adicionales figuran entre las fuentes de poder más dinámicas de la sociedad moderna, entonces la regulación de su uso puede servir de índice para medir el grado de civilidad de las relaciones sociales en la sociedad moderna.

La política del conocimiento será una modalidad de regulación que suscitará fuerte oposición. Pero no es menos cierto que habrá una política del conocimiento. No obstante, no debemos hacernos demasiadas ilusiones acerca de la importancia de nuestra facultad de prever (en un sentido robusto) el impacto social resultante de la aplicación de estas nuevas capacidades de acción (o conocimientos). La política del conocimiento se pondrá en vigor aunque la capacidad de prever las consecuencias de la intervención del Estado en sistemas que *no* sean el político es, con toda probabilidad, muy limitada (Luhmann, 1993: 155). De modo análogo, la política del conocimiento habrá de tener en cuenta los procesos de mundialización, la pérdida de soberanía del Estado nación, y los conflictos que puedan surgir entre las políticas nacionales y transnacionales, y tendrá que darles respuestas²⁰.

Conclusiones

El aumento del conocimiento y las capacidades técnicas no está motivado por la simple curiosidad de desvelar los secretos de la naturaleza y la sociedad, sino que lo impulsan también intereses económicos y militares. Al aplicar los nuevos conocimientos y artefactos técnicos con el fin de generar crecimiento económico y alcanzar objetivos militares, los costos sociales y medioambientales en los que se incurre suelen tratarse como factores exógenos sucedidos *a posteriori*. Tal como indica el término “costos exógenos”, estas cargas y costes, una vez constatados, se alivian en la medida de lo posible tan sólo *después* de haber aplicado los nuevos conocimientos.

Una brecha cada vez mayor entre los costos y los beneficios previstos estimulará, por supuesto, las posturas que exigen una regulación previa de los nuevos conocimientos y capacidades técnicas. Por ejemplo, Vanderburg habla del “laberinto de la tecnología” que existe en las sociedades modernas; es decir, de la medida en que estas civilizaciones se encuentran atrapadas en el dilema de tener que crear primero las cargas de diversa índole, derivadas de la aplicación de la ciencia y la tecnología, y luego, de tratar de aliviar ese pasivo. El laberinto de la tecnología exige la “creación de un enfoque que permita la organización, gestión y regulación de la tecnología moderna, que evite activamente los costos sociales y medioambientales” (Vanderburg, 2000: xi).

El conocimiento ha llegado a ser también un tema de intensos debates políticos, por el papel que desempeña como fuerza productiva inmediata en una economía basada en el saber y debido a la polémica cuestión de si debe tratarse como una mercancía o como un bien público.

Por su carácter permanente y polémico, estos debates públicos acerca de las consecuencias de los nuevos conocimientos científicos y artefactos técnicos, y las exhortaciones en pro de su regulación y administración, están ampliando la esfera pública en las sociedades contemporáneas, la organización de la cual está en mutación y es probable que las exigencias de participación y la contribución a la regulación del conocimiento se vuelvan más comunes y, en términos más generales, veamos transformaciones significativas de la cultura política y un reordenamiento de las principales instituciones de la sociedad moderna, a consecuencia de

la aparición de la política del conocimiento como nuevo ámbito de actividad política. El futuro tendrá que decidir si es posible o deseable un “nuevo contrato social para la ciencia” (véase Ravetz, 1990: 284-300).

Traducido del inglés

Notas

* Agradezco profundamente las observaciones críticas y sugerencias de Andrew Feenberg, Aant Elzinga, Kevin Jones, Maurice Richter, Barry Schwartz y Justin Stagl.

1. Dorothy Nelkin (1995: 447-456) ha publicado una clasificación informativa de los debates públicos que han tenido lugar en Estados Unidos en los últimos años, en los que han participado sectores de la comunidad científica.

2. Un informe publicado por la Rand Corporation (Fukuyama y Wagner, 2000: 1; también en Fukuyama, 2002) advierte de manera similar que en la primera parte “del siglo XXI, las tecnologías derivadas de las revoluciones de la información y de la biotecnología van a plantear retos sin precedentes en materia de gobernanza a los sistemas políticos nacionales e internacionales”. El informe examina la gestión tanto de la política de la investigación como la del conocimiento. Harriet Zuckerman (1986: 342) ha escrito también acerca de la necesidad de proceder a un examen crítico de las aplicaciones que damos al conocimiento.

3. Agradezco a Barry Schwartz esta sugerencia.

4. Por otra parte, por supuesto, en una postura que revela cuán polémico es el debate público sobre la clonación, los juristas se oponen a que las leyes prohíban totalmente esta práctica, con el argumento de que una medida de este tipo violaría principios jurídicos fundamentales referentes a la índole de la dignidad humana (v. gr., Eric Hüttendorf, “Ein komplettes Klonverbot verstößt gegen die Menschenwürde”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13 de febrero de 2003: 42).

5. La experiencia cotidiana de los laboratorios que tratan actualmente de clonar animales no ha dado hasta ahora buenos resultados (véase Volker Stollarz y Guido Speiser, “Mißratenen Kopien: Fast immer geht das Klonen schief”, *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 5 de mayo de 2003: 58-59; también, Joachim Güntner, “Nicht allzu willig. Eine Berliner Konferenz über das Klonen”, *Neue Zürcher Zeitung*, 17 de mayo de 2003).

6. Steve Fuller (1988) había usado antes el concepto de “política del conocimiento”, aunque para defender una perspectiva de la filosofía de la ciencia que, en contraste con el pensamiento más tradicional sobre la racionalidad, trata de elaborar una normativa acerca de la mejor manera de institucionalizar la producción, la difusión y la crítica del conocimiento en el marco de la comunidad científica. Para una crítica del proyecto de epistemología social de Fuller o de su política normativa del conocimiento, véase Rouse (1991).

7. Niklas Luhmann (1993: 173) asume la postura opuesta y señala, quizá como reflejo de una experiencia y una perspectiva oriundas de la “vieja Europa”, que el sistema político se caracteriza por la presión que ejerce para inducir a la acción: “La política se presenta como un sistema de control social. Este rasgo bastaría para predisponerla más a la acción que a la pasividad. Es raro que la inactividad se anote en el haber de la ejecutoria gubernamental”.

8. “Scientists herald a versatile adult cell”, *New York Times*, 25 de enero de 2002.

9. Habermas (2001a: 164) se opone a la clonación humana y señala que es análoga a la esclavitud, basándose en que “nadie debería disponer así de otra persona, ni dominar sus posibilidades de acción de un modo que priva a la persona dependiente de una parte esencial de su libertad. Esta condición se vulnera cuando una persona puede decidir la composición genética de otra”. Pero la diferencia fundamental entre el resultado de la clonación (deliberada) y la reproducción humana “habitual” (¿espontánea?) es difícil de percibir o mantener, en lo que concierne a la prohibición moral que Habermas nos propone.

10. En Stehr (2001) examino más detalladamente estos cambios de las sociedades modernas y las consecuencias que entrañan.

11. En un artículo reciente, Nye y Owens (1996: 20) afirman que “hoy más que nunca, el conocimiento es poder.... La ventaja [de los Estados Unidos] en materia de información puede reforzar el vínculo intelectual entre la política exterior y el poder militar de este país y proporcionar nuevas modalidades de preservar el liderazgo en alianzas y las coaliciones *ad hoc*”.

12. Los orígenes de la política de la ciencia en tanto que sector específico de la política pública suelen situarse en los primeros años de la posguerra cuando, por ejemplo, en los Estados Unidos Vannevar Bush publicó en 1945 su informe *Science: The Endless Frontier*, que sirvió de catalizador y piedra de toque para la aparición de una política oficial en materia de ciencia (Elzinga y Jamison, 1995).

13. Un informe de los Institutos Nacionales de Salud (NIH) de junio de 2001 ensalza la investigación sobre las células madres y promete un “conjunto asombroso” de tratamientos de varias dolencias que en estos momentos son incurables (véase “U.S. study hails stem cells’ promise”, *New York Times*, 27 de junio de 2001). El informe no sólo elogia los beneficios casi ilimitados de la investigación con las células madres, sino que también se manifiesta en favor de que se aplique sin límites, con financiación del Gobierno federal, sin entrar a analizar los aspectos éticos, legales o sociales del asunto (véase también NIH, “Institute and centres answers to the question: ‘What would you hope to achieve from human pluripotent stem cell research?’”, www.nih.gov/news/stemcell/achieve.htm).

14. Lanza y colaboradores (2000: 3175), que tratan de defender la clonación terapéutica desde el punto de vista ético, sugieren que el término “clonación terapéutica”, aunque se emplea con profusión, resulta equívoco, porque hace “pensar en imágenes de duplicación de un genoma individual con fines reproductivos. Pero en la clonación terapéutica no se recurre a este tipo de duplicación”. La descripción que Lanza y sus colaboradores exponen presenta la clonación terapéutica como una nueva tecnología biomédica “consistente en trasladar el núcleo de una de las células del paciente hacia un ovocito sin núcleo del donante, para crear células y tejidos aplicables con fines médicos y compatibles inmunológicamente”. Tanto la clonación reproductiva de células humanas (que reproducen un organismo completo) como la clonación terapéutica actual empiezan con la creación de un embrión humano.

15. En *The Observer* (“The cancer revolution”, 9 de marzo de 2003), Sir Paul Nurse, director de Cancer Research UK, dice que “con el tiempo, a cada bebé se le regalará en el momento de nacer un mapa de su genoma, que vaticinará muchos aspectos de su evolución física y mental”.

16. Formulada desde una perspectiva neoliberal, la afirmación de David Landes (1990: 2) de que “a la larga, lo mismo que el amor, el mercado se burla de los cerrajeros”, será una tesis bien acogida por quienes tienen la convicción de que las restricciones impuestas al conocimiento en tanto que factor de producción están condenadas al fracaso.

17. La decisión se refiere a los métodos de selección que emplean diagnósticos genéticos previos a la implantación y no a otras técnicas (compárese con “Fertility ethics authority approves sex selection”, *New York Times*, 29 de septiembre de 2001). La decisión del comité de ética de la Sociedad Estadounidense de Medicina Reproductiva se sometió nuevamente a examen seis meses después. En la actualidad, el criterio de la Sociedad es más restrictivo y aconseja disuadir a las parejas de crear embriones mediante diagnóstico genético previo a la implantación, para escoger algunos y descartar los demás, cuando lo hacen únicamente porque ya tienen un hijo de un sexo y desean otro del sexo opuesto. La Sociedad ha pedido a las clínicas que respeten este criterio y la mayoría de ellas han dado su asentimiento (“Fertility Society Choosing Embryos just for Sex Selection”, *New York Times*, 16 de febrero

de 2002). Sin embargo, la decisión de la Sociedad no atañe a otras técnicas que se aplican para escoger el sexo como, por ejemplo, la “selección de semen”.

18. “Cloned Livestock Subject of Review”, *International Herald Tribune*, 6 de junio de 2001: 3.

19. “Zulassung von Genmais vorerst gestoppt”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 de junio de 2001: 4.

20. La Comisión Europea, que promueve la biotecnología dentro de sus fronteras mediante el Sexto Programa Marco de Investigación, alienta la indagación sobre las células madres y habla del “pluralismo ético” de la Unión Europea como una barrera para frenar la legislación excesivamente restrictiva que podría impedir la (véase Alexander Kissler, “Gegen deutsches Recht”, *Süddeutsche Zeitung*, 10 de marzo de 2003).

Referencias

ALBROW, M. 2002. “The global shift and its consequences for sociology”, en Genov, N. (comp.), *Advances in Sociological Knowledge over Half a Century*. París: Consejo Internacional de Ciencias Sociales: 25-45.

AMERICAN ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF SCIENCE 2003. *Regulating Human Cloning*. Washington, AAAS. [www.aaas.org/spp/cstc/issues/cloningreport.pdf]

BELL, D. 1960. *The End of Ideology*. Glencoe, Illinois: Free Press.

— 1973. *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*. Nueva York: Basic Books.

BÖHME, G. 1992. *Coping with Science*. Boulder, Colorado: Westview Press.

BROOKS, H. 1965. “Scientific concepts and cultural change”, *Daedalus* 94: 66-83.

CASTELLS, M. 1989. *The Informational City. Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process*. Oxford: Blackwell.

CERNY, P. G. 1999. “Reconstructing the political in a globalising world: states, institutions, actors and governance”, en Buelens, F. (comp.) *Globalisation and the Nation-State*. Cheltenham: Edward Elgar: 89-137.

CHARGAFF, E. 1975. “Profitable wonders: A few thoughts on nucleic acid research”, *The Sciences* 17: 21-26.

COZZENS, S. E. Y WOODHOUSE, E. J. 1995. “Science, government, and the politics of knowledge”, en Jasanoff, S., Markle G. E., Petersen, J. C. y Pinch, T. (1995): 533-553.

DENISON, E. 1962. *The Sources of Economic Growth*. Nueva York: Committee for Economic Development.

DEWEY, J. 1954. *The Public and its Problems*. Athens, Ohio: Ohio University Press. [Primera edición 1954.]

DRUCKER, P. F. 1986. “The changed world economy”, *Foreign Affairs* 64: 768-791.

ELZINGA, A. Y JAMISON, A. 1995. “Changing policy agendas in science and technology”, en Jasanoff, S., Markle G. E., Petersen, J. C. y Pinch, T. (1995): 572-597.

FULLER, S. 1988. *Social Epistemology*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

— 2001. *Knowledge Management Foundations*. Londres: Butterworth-Heinemann.

FUKUYAMA, F. 2002. *Our Postmodern Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*. Nueva York: Farrar Straus y Giroux.

FUKUYAMA, F. Y WAGNER, C. S. 2000. *Information and Biological Revolutions: Global Governance Challenges – Summary of a Study Group*. Santa Mónica, California: Rand.

GALBRAITH, J. K. 1983. *The Anatomy of Power*. Boston: Houghton Mifflin.

GREEN, H. P. 1976. “Law and genetic control: public-policy questions”, en Lappé, M. y Morrison, R. S. (comps.). *Ethical and Scientific Issues Posed by Human Uses of Molecular Genetics*. Annuals of the New Academy of Sciences. Volumen 265. Nueva York: Academia de Ciencias de Nueva York.

- HABERMAS, J. 2001a. "An argument against human cloning. Three replies", en *The Postnational Constellation. Political Essays*. Cambridge: Polity Press. [Primera edición en alemán en 1998.]
- 2001b. *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- JANICH, P. Y WEINGARTEN, M. 2002. "Verantwortung ohne Verständnis? Wie die Ethikdebatte zur Gentechnik von deren Wissenschaftstheorie abhängt", *Journal for General Philosophy of Science* 33: 85-120.
- JASANOFF, S. 1990. *The Fifth Branch: Science Advisors as Policymakers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- JASANOFF, S., MARKLE G. E., PETERSEN, J. C. Y PINCH, T. (comps.) 1995. *Handbook of Science and Technology Studies*. Thousand Oaks, California: Sage.
- KASS, L. R. 2003. "The public's stake", *The Public Interest* 150 [www.thepublicinterest.com].
- KASS, L. R. Y WILSON, J. Q. 1998. *The Ethics of Human Cloning*. Washington: American Enterprise Institute.
- KING, L. R. Y MELANSON, P. H. 1972. "Knowledge and politics: some experiences from the 1960's", *Public Policy* 20: 83-101.
- LANE, R. E. 1966. "The decline of politics and ideology in a knowledgeable society", *American Sociological Review* 31: 649-662.
- LANDES, D. S. 1990. "Why are we so rich and they so poor?", *The American Economic Review* 80: 1-13.
- LANZA, R. P., CAPLAN, A. L., SILVER, L. M., CIBELLI, J. B., WEST M. D. Y GREEN, R. M. 2000. "The ethical validity of using nuclear transfer in human transplantation", *Journal of the American Medical Association* 284: 3175-3179.
- LASH, S. Y URRY, J. 1994. *Economies of Signs and Spaces*. Londres: Sage.
- LIMOGES, C. 1993. "Expert knowledge and decision-making in controversy contexts", *Public Understanding of Science* 2: 417-426.
- LIPSEY, R. G. 1992. "Global change and economic policy", en Stehr, N. y Ericson, R. V. (comps.), *The Culture and Power of Knowledge: Inquiries into Contemporary Societies*. Berlín y Nueva York: de Gruyter: 279-299.
- LOWE, A. 1971. "Is present-day higher learning 'relevant'?", *Social Research* 38: 563-580.
- LÜBBE, H. 1977. *Wissenschaftspolitik. Planung-Politik-Relevanz*. Zurich: Interfrom.
- LUHMANN, N. 1993. *Risk: A Sociological Theory*. Nueva York: de Gruyter. [Primera edición en alemán en 1991.]
- MACHLUP, F. 1962. *Function and Distribution of Knowledge in the United States*. Princeton: Princeton University Press.
- MARKL, H. 2003. "Ist der Mensch biotechnisch optimierbar?", *Wirtschaft & Wissenschaft* 11: 32-45.
- MAZUR, A. 1973. "Disputes between experts", *Minerva* 11: 243-262.
- MILLER, J. D. 1983. *The American People and Science Policy*. Nueva York: Pergamon.
- MULKAY, M. 1993. "Rhetorics of hope and fear in the great embryo debate", *Social Studies of Science* 23: 721-742.
- NELKIN, D. 1975. "The political impact of technical expertise", *Social Studies of Science* 5: 35-54.
- 1995. "Science controversies. The dynamics of public disputes in the United States", en Jasanoff, S., Markle G. E., Petersen, J. C. y Pinch, T. (1995): 444-56.
- NYE, J. S. Y OWENS W. A. 1996. "America's information edge", *Foreign Affairs* 75: 20-34.
- PRUSAK, L. (comp.) 1997. *Knowledge in Organizations (Knowledge Reader)*. Boston: Butterworth-Heinemann.

- RAVETZ, J. R. 1990. *The Merger of Knowledge with Power*. Londres: Mansell.
- RIP, A. 1997. "A cognitive approach to relevance of science", *Social Science Information* 36: 615-640.
- REED, M. I. 1996. "Expert power and control in late modernity: an empirical review and theoretical synthesis", *Organization Studies* 17: 573-597.
- RODRIGUES, M. J. (comp.) 2002. *The New Knowledge Economy in Europe. A Strategy for International Competitiveness and Social Cohesion*. Cheltenham: Edward Elgar.
- ROUSE, J. 1991. "Policing knowledge: disembodied policy for embodied knowledge", *Inquiry* 34: 353-364.
- RÜSTOW, A.. 1951. "Kritik des technischen Fortschritts", *Ordo* 4: 373-407.
- SEGUIN, E. 2003. "The BSE saga: a cannibalistic tale", *Science as Culture* 12: 3-22.
- SIMERLY, C. Y COL. 2003. "Molecular correlates of primate nuclear transfer failure", *Science* 300: 297.
- SINSHEIMER, R. L. 1976. "Recombinant DNA – on our own", *BioScience* 26:599.
- 1978. "The presumptions of science", *Daedalus* 107: 23-35.
- STARR, S. 2003. "Science, risk and the price of precaution", *Spiked*, 1º de mayo [http://www.spiked-online.com/Articles/00000006DD7A.htm; consultado el 21 de mayo de 2003)].
- STEHR, N. 2001. *The Fragility of Modern Societies*. Londres: Sage.
- 2002a. *Knowledge and Economic Conduct: The Social Foundations of the Modern Economy*. Toronto: University of Toronto Press.
- 2002b. "The social role of knowledge", en Nikolai Genov (comp.) *Advances in Sociological Knowledge*. París: Consejo Internacional de Ciencias Sociales: 84-113.
- 2003. *Wissenspolitik. Die Überwachung des Wissens*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- VANDERBURG, W. H. 2000. *The Labyrinth of Technology*. Toronto: University of Toronto Press.
- WEART, S. R. 1988. *Nuclear Fear. A History of Images*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- WEBSTER, F. 1995. *Theories of Information Society*, Londres: Routledge.
- WILENSKY, H. L. 1967. *Organizational Intelligence – Knowledge and Government and Industry*. Nueva York: Basic Books.
- ŽIŽEK, S. 2003. "Bring me my Philips Mental Jacket", *London Review of Books* 25(10).
- ZUCKERMAN, H. 1986. "Uses and control of knowledge: implications for the fabric of society", en Short Jr, J. F. (comp.), *The Social Fabric: Dimensions and Issues*. Beverly Hills, California: Sage: 334-348.