

División de Ciencias Sociales y Humanidades

La biocolonialidad de los conocimientos ‘tradicionales’ en Colombia

Tesis Doctoral

Para obtener el grado de

Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades

Presenta

Yilson Javier Beltrán Barrera

Directora:

Dra. Laura Carballido Coria

Asesores:

Dr. Bernardo Bolaños Guerra
Dr. Enrique Gallegos Camacho

Sinodales:

Dr. Bernardo Bolaños Guerra
Dr. Gian Carlo Delgado Ramos
Dra. Verónica Renata López Nájera

Julio 2016

Este trabajo está dedicado,

A un campesino¹

A Ladislao, mi padre

Humilde labrador de tierra y almas
tus manos en contacto con la vida
de joven aprendieron la sustancia
adulto en la ciudad una semblanza
y viejo en tu pueblo de nostalgia
abrazaron de nuevo
la tierra y mi alma que hoy te canta

Yilson J. Beltrán B.
Ciudad de México, 14 de julio de 2016

Agradecimientos

¹ Poema inédito, trabajado en el taller de creación literaria dirigido por la escritora Dra. Alicia Reyes, en la Capilla Alfonsina de la Ciudad de México y comentado también en otra versión por poetas amigos en la cofradía que dirige el Maestro y poeta mexicano Fernando Corona.

En general al pueblo mexicano, quien a través del CONCACyT financió esta investigación en un convenio con CLASCO, el cual me permitió viajar a Colombia para elaborar el trabajo de campo y realizar previamente una estancia de investigación en la Universidad de California-Berkeley. A la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa que me apoyó financieramente en congresos internacionales. Pero también recibí de la UAM-C un apoyo académico de excelencia, gracias a su también excelente planta docente y específicamente de los profesores de los seminarios de Ecología Política, Equilibrium y Antropología del Estado.

En particular, a mi tutora la profesora Laura Carballido quien dirigió este trabajo. Sus minuciosas lecturas, su permanente acompañamiento, sus afinados comentarios y su amplio conocimiento de los estudios subalternos y la teoría poscolonial fueron de suma importancia para llevar a término esta tesis. Así mismo, la crítica filosófica del profesor Enrique Gallegos fue determinante. También, debo agradecer los fuertes y en ocasiones acalorados debates sostenidos con el profesor Bernardo Bolaños los últimos tres años, principalmente en torno a la crisis de la biodiversidad. Los mensajes vía mail y sus comentarios que siempre incitaban respuestas argumentadas, sólidas y cada vez más finamente hiladas son evidencia de esos debates. A los tres, que hicieron parte de mi comité tutorial, mis más sinceros agradecimientos. Al profesor Ramón Grosfoguel, quien me recibió en el Centro de Estudios Etnicos en la Universidad de California en Berkeley, pues el aporte de sus clases y las conversaciones sostenidas me ayudaron a afinar la perspectiva decolonial de mi trabajo. Al profesor Enrique Dussel, quien después de conocer mi experiencia del trabajo de campo y la propuesta de la biocolonialidad, aceptó en medio de nuestras conversaciones, ser parte del sínodo de esta tesis. Lastimosamente sus compromisos no le permitieron asistir a la fecha programada de mi defensa.

Especialmente a mi querida geógrafa mexicana y sensible lectora de poesía Emelyn Cortés, quien no sólo elaboró los mapas de este trabajo sino me acompañó en muchos momentos de mi escritura; previos y posteriores a mi trabajo de campo. A mi antropóloga colombiana y amiga Karen Toro, quien no sólo me apoyó con las transcripciones de las grabaciones sino también en la búsqueda y envío de bibliografía que desde México me era imposible acceder.

También especialmente, a la asociación de mujeres de Tarapacá ASMUCOTAR y particularmente a su presidenta Trinidad Polanía, quien respondió a mis mensajes desde México, me recibió a mi arribo a su población y me abrió las puertas de la asociación. A la asociación indígena ASOIAMTAM de Tarapacá, particularmente al líder indígena Harold Rincón y al Abuelo Churay, con quienes aprendí a palabrear mambeando y con quienes sostengo comunicación y compromisos en la actualidad. Al sociólogo colombiano Pablo de la Cruz, quien me ayudó a abrir las puertas con las comunidades de Tarapacá. A José Vicente Revelo, presidente de la Asociación para el Desarrollo Campesino (ADC) en

Nariño, quien me abrió las puertas de la asociación de campesinos ASOYARCOCHA y me facilitó el contacto con el pueblo indígena Quillasinga Refugio del Sol. A Ruben Jojoa que me acompañó en casi todas las visitas a las familias en La Cocha y a Carmen Villota que precedió el inolvidable encuentro con las asociaciones indígenas y campesinas de La Cocha en pleno. Al Taita Norberto, vicegobernador del Cabildo indígena Refugio del Sol con quien sostuvimos largas e inolvidables conversaciones en medio de la laguna de La Cocha y por su hospitalidad. Al concejo comunitario los Riscales de las comunidades negras del pacífico en Nuquí (Chocó), particularmente a Jorge Enrique Murillo, quien puso mi nombre y trabajo a consideración de dicho concejo comunitario para que me permitieran la entrada a sus territorios, y por supuesto a todas las familias con quien interactué. En Boyacá, especial agradecimiento a Dora Monsalve, garagoense y antropóloga quien me recibió en su casa y me dio todas las facilidades para realizar las visitas a las familias campesinas de Garagoa. Familias a quienes extiendo mis agradecimientos. A Maria Constanza Ramírez, coordinadora del proyecto analizado en este trabajo, alta funcionaria en su momento del Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, quien siempre estuvo a disposición de brindarme información, entrevistas y respuestas vía mail a mis inquietudes. Al profesor Andrés Sicard de la Universidad Nacional de Colombia, quien con su apasionamiento y amabilidad no solo me permitió entrevistarle, sino que me confió una basta información relacionada con el proyecto analizado.

A todos ellos, mis más sinceros agradecimientos.

TABLA DE CONTENIDO

Capítulo I. Introducción	1
Capítulo II. Marco teórico	17
2.1 El pensamiento decolonial	17
2.1.2 El proyecto MCD	25
2.1.3 El giro decolonial	31
2.1.4 Críticas	33
2.1.5 Dinámicas	38
2.1.6 La biocolonialidad	41
Capítulo III. Metodología	45
3.1 El palabrear	45
3.2 Etnografías solidarias	50
3.3 El palabrear: una etnografía solidaria	52
Capítulo IV. Emergencia de la biodiversidad	64
4.1 Historia de un concepto	65
4.2 El CDB	72
4.2.1 La episteme del CDB	75
4.2.2 Resignificación de la conservación y el Otro	83
4.3 La biodiversidad en Colombia	88
Capítulo V. Conocer, conservar y usar los CsT	100
5.1 El nativo ecológico	100
5.2 Emergencia de los CsT	105
5.3 Prácticas de protección y agencias	113
Capítulo VI. Conociendo y clasificando CsT	136
6.1 Tarapacá (Amazonas)	139
6.2 La Cocha (Nariño)	142
6.3 Nuquí (Chocó)	146
6.4 Garagoa (Boyacá)	149
6.5 Definiendo CsT	151
Capítulo VII. Un <i>kirigai</i>	186

7.1 Tejido 1	189
7.2 Tejido 2	202
7.3 Tejido 3	206
7.4 Tejido 4	215
7.5 Tejido 5	221
Conclusiones	228
Bibliografía	232
Anexos	259

SIGLAS EMPLEADAS

A

AAC: Autoridad Ambiental Competente

ADC: Asociación para el Desarrollo Campesino

ANC: Autoridad Nacional Competente

ARG: Acceso a Recursos Genéticos

ASOINTAM: Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas de Tarapacá

ASMUCOTAR: Asociación de Mujeres de Tarapacá

ASOYARCOCHA: Asociación de Campesinos de La Cocha Yarcocha

C

CAN: Comunidad Andina de Naciones

CAR: Corporación Autónoma Regional

CDB: Convenio de Diversidad Biológica

CDS: Corporación Autónoma Regional para el Desarrollo Sostenible

CGIAR: Consultative Group on International Agricultural Research

CIAT: Centro Internacional de Agricultura Tropical

COLCIENCIAS: Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación.

CONPES: Consejo Nacional de Política Económica y Social.

COP: Conferencia de las Partes

CsT: Conocimiento (saber) Tradicional

D

DPI: Derechos de Propiedad Intelectual

E

EGB: Estrategia Global Para la Biodiversidad

F

FAO: Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura

G

GATT: General Agreement on Tariffs and Trade (Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio)

GEF: Global Environment Facility

I

IAP: Investigación Acción Participativa

ICA: Instituto Colombiano Agropecuario

INDERENA: Instituto Nacional de los Recursos Naturales Renovables y Ambientales

M

MAVDT: Ministerio de Ambiente Vivienda y Desarrollo Territorial

MADS: Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible

MCD: Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad

O

OIT: Organización Internacional del Trabajo

OMC: Organización Mundial del Comercio
OMPI: Organización Mundial de la Propiedad Intelectual
ONU: Organización de Naciones Unidas

P

PEFIC: Permisos con Fines de Investigación Científica
PLEBIO: Grupo de Investigación en Política y Legislación en Biodiversidad Recursos Genéticos y Conocimiento Tradicional
PNNN: Parque Nacional Natural de los Nevados
PNUD: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo
PNUMA: Programa de Naciones Unidas Para el Medio Ambiente
POT: Plan de Ordenamiento Territorial
PSCsT: Documento propuesta de política pública pluricultural para la protección de los sistemas de conocimiento tradicional asociado a la biodiversidad en Colombia

S

SINA: Sistema Nacional Ambiental.

U

UAESPNN: Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales
UNESCO: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
USAID: Agency for International Development de los Estados Unidos

T

TK: Traditional Knowledge
TEK: Traditional Ecological Knowledge

Capítulo I. Introducción

Los conocimientos de los pueblos nativos de América Latina y el Caribe han sido foco de interés para la civilización occidental desde el siglo XVI. Con Felipe II de España, en mayo de 1574 se inicia el primer proyecto oficial, como política imperial, para recoger información de los conocimientos y prácticas médicas de los nativos de forma sistemática (Nieto, 2000). Esa recolección de información, traducida e interpretada al castellano, fue parte de la estrategia de conocer científicamente los usos de “la naturaleza” de estas tierras, convencido el imperio español de que dicho conocimiento científico, coadyuvaría a aumentar su poder político y económico (Beltrán, 2016).

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el gobierno español diseñó y llevó a cabo numerosas expediciones a cargo de botánicos, quienes investigaron los usos medicinales y comerciales de la vegetación de sus colonias. Esas expediciones estaban dirigidas por médicos, patrocinadas por instituciones médicas y guiados por sabedores locales. La promoción de una industria farmacéutica española se convirtió en central para el imperio. Posteriormente, potencias industriales como Francia, Holanda e Inglaterra, se unen a esa lógica de las expediciones españolas. Así, la vieja relación entre las plantas y la medicina le permitió a la botánica jugar un papel vital en las políticas económicas imperiales, facilitando el control no sólo de “la naturaleza” sino de otras culturas (Nieto, 2000).

Sin embargo, los Estados Unidos desde el siglo XIX comenzó a construir una estructura organizacional que le facilitó el movimiento y control de los materiales genéticos de las plantas, tras una expedición mundial de recolección de plantas -principalmente agrícolas- que inició en 1838. Casi cien años después de haber comenzado ese proceso de colección de plantas agrícolas, en 1930 los Estados Unidos comienza a construir una estructura jurídica con la primera ley de patentes vegetales en el mundo, aun cuando dicha ley sólo cubría las especies propagadas asexualmente. El objetivo del país del norte era crear las condiciones para un proceso de acumulación capitalista que los llevara por la senda del crecimiento económico (Kloppenburger, 1988: 54, citado por Beltrán, 2012). A partir de allí, científicos sudamericanos como Melgarejo (et. al, 2002), calculan que el germoplasma² de medio millón de especies vegetales ha sido “saqueado” por países del norte a naciones de África y América del Sur. Más de dos tercios de las especies vegetales del mundo son originarias de países en desarrollo (Melgarejo et al, 2002). Colecciones que han sido logradas gracias a los conocimientos de hierbateros, curanderos, chamanaes, campesinos y comunidades locales de diversos territorios.

Así las cosas, los conocimientos de los pueblos nativos de América Latina y el Caribe han sido objeto de estudio sistemático para la ciencia occidental, y utilizados con fines de salud y seguridad alimentaria -principalmente-, y en general con fines económicos y políticos de los imperios y las potencias industriales, desde hace ya casi 450 años.

² Refiere al genoma de especies vegetales.

Sin embargo, dichos conocimientos no habían tenido valor para Occidente, más allá del pragmático y no habían sido reconocidos. Pero desde finales de los años 80's del siglo pasado, esos conocimientos adjetivados como "tradicionales", han sido resignificados. Dentro del proceso de resignificación de la conservación de la diversidad biológica que inicia en ese periodo, se afirma la necesidad de conservar los conocimientos "tradicionales" de los pueblos y protegerlos. La razón, científicos expertos en conservación han encontrado en muchos de esos conocimientos "tradicionales"-particularmente los asociados a la biodiversidad-, claves para el desarrollo sostenible. Éste, según el Informe Brundtland, es el desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades (WCED, 1987). De ahí se comprende que científicos norteamericanos como Wilson (1992) hayan invocado la necesidad de entrar en diálogo con esos otros seres humanos que han sabido vivir con la biodiversidad por largo tiempo sin destruirla. Pero también se comprende que desde 1992, la conservación y/o protección de esos conocimientos útiles para la sostenibilidad del planeta, sea parte de una política global de protección de la diversidad biológica.

De modo que la protección de los conocimientos "tradicionales" asociados a la biodiversidad inicia con fuerza, después de que más de 150 países (hoy son 196) firmaran el Convenio sobre la Diversidad Biológica (en adelante CDB) celebrado en Río de Janeiro en 1992. Durante el proceso de negociaciones y firma de aquél Convenio, los países del norte y el sur global reconocieron que muchos científicos de industrias farmacéuticas y fitomejoradoras, entre otros que adelantan proyectos de bioprospección³, usan los conocimientos "tradicionales" para reducir tiempo y costos en sus investigaciones. Los modernos bioprospectores de las farmacéuticas -por ejemplo-, si llevan a cabo una investigación sin la guía de los conocimientos "tradicionales", deben analizar en promedio 10 mil muestras en el laboratorio para encontrar un elemento con potencial comercial. Pero si un bioprospector consulta a los indígenas, las probabilidades de encontrar una muestra con potencial comercial, pasa de una entre 10 mil a una de cada dos muestras (De la Cruz, 2011). Adicionalmente -continúa De la Cruz-, la industria extractiva⁴, textil y/o del diseño⁵, la industria turística⁶ y últimamente la cultural⁷, entre otras, también tienen interés en los conocimientos "tradicionales" para sus fines.

³ La bioprospección es la "investigación de la biodiversidad y sus productos que tiene como último fin la comercialización y en donde se dan los pasos de: estudio sistemático de recursos biológico-genéticos, transformación del recurso en producto que fortalecen cadenas de valor, comercialización en pequeña o gran escala, protección a través de la propiedad intelectual y distribución de beneficios" (Melgarejo, 2012) y en donde pueden entrar en juego consideraciones bioéticas, cálculos actuariales económicos, conocimiento tradicional y el uso de biodatos (Rodríguez, 2013: 23).

⁴ Esta industria se apoya en los conocimientos "tradicionales" para identificar recursos naturales de alto valor comercial.

⁵ A esta industria le interesa los diseños, pinturas y tintes naturales usados por los pueblos indígenas.

⁶ En el campo del etnoturismo, tiene especial interés los conocimientos y prácticas "tradicionales", como los ritos y ceremonias.

El anterior reconocimiento de los usos de los conocimientos “tradicionales” y sus consecuentes debates, emerge en el marco de un nuevo paradigma de acceso y utilización de los recursos biológicos y genéticos (en adelante biogenéticos), así como de los conocimientos “tradicionales” asociados a ellos, el cual inicia con el CDB (Nemogá, 2011). A partir de ese momento, ya no es la fuerza del conquistador la que fundamenta el libre acceso a los recursos biogenéticos y a los conocimientos “tradicionales”, sino las políticas de los Estados, que ahora soberanos de la biodiversidad, son quienes legitiman el acceso a dichos recursos (Delgado Ramos, 2008). En ese nuevo paradigma de acceso y utilización de los recursos biogenéticos y los conocimientos “tradicionales”, se encuentran los Estados nación en el centro de la interacción, como regulador y garante del intercambio de conocimientos; entre las comunidades como proveedoras de conocimientos “tradicionales” y los laboratorios de investigación como proveedores de tecnología y recursos financieros (ver figura No. 1).

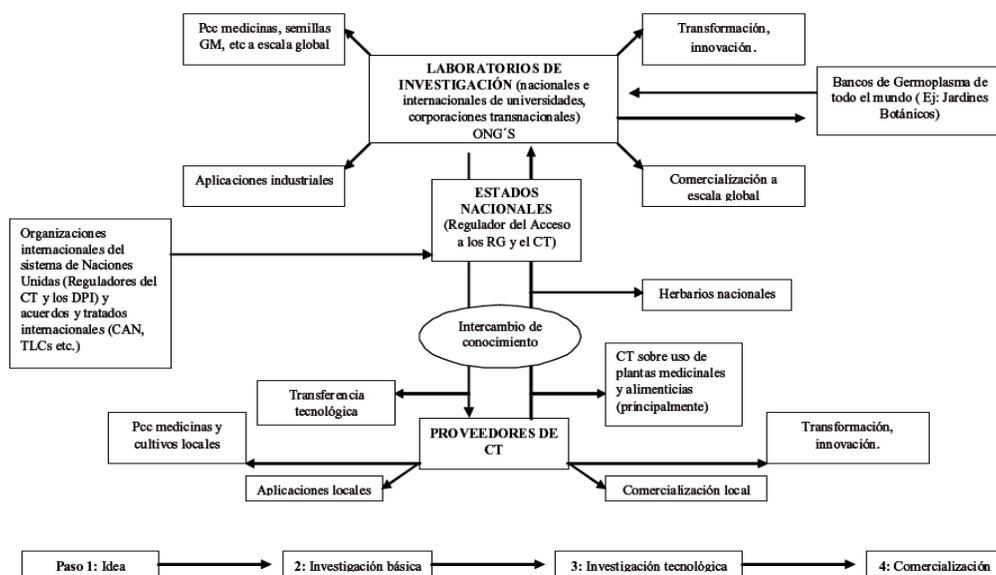


Figura No. 1. Tomado de Beltrán (2013).

Antes de la firma del Convenio, la biodiversidad y el conocimiento “tradicional” se consideraban patrimonio común de la humanidad (Bravo, 1997 y Zerda, 2003), y por tanto su acceso era considerado público y libre. Posteriormente a 1992, el CDB declara los derechos de los países de origen sobre la biodiversidad y los conocimientos “tradicionales”, haciendo que cada nación comenzara a ejercer soberanía sobre esos derechos (Nemogá, 2001). Pero con ello, cada país quedó obligado a permitir el acceso a la biodiversidad y a los conocimientos “tradicionales”; solo que ahora mediante reglamentaciones jurídicas y

⁷ Sobre todo, la industria fotográfica, filmica, literaria y discográfica.

políticas que cada Estado debe elaborar, según los parámetros establecidos en dicho Convenio y con arreglo a su propia legislación.

Por ello, la legislación colombiana actualmente tiene dos regímenes jurídicos de acceso debido a la distinción que hace entre recursos biológicos y genéticos: el primero es el régimen común de Acceso a Recursos Genéticos (ARG) elaborado por la Comunidad Andina de Naciones (CAN) en 1996 con la decisión 391, y sus normas complementarias para Colombia (Vallejo, et., al, 2009). El segundo son los Permisos con Fines de Investigación Científica (PEFIC); régimen creado por el decreto 309 de 2000 y sus normas complementarias (Nemogá y Rojas, 2009 y Vallejo, et., al, 2009).

Con miras a construir un tercer régimen jurídico, para el acceso y protección de los conocimientos “tradicionales”, en el marco de las disposiciones del CDB en su artículo 8 literal j, los Planes Nacionales de Desarrollo y el documento CONPES⁸ 3533 de junio de 2008, el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible (en adelante Ministerio de Ambiente) elaboró, haciendo partícipes a algunos pueblos indígenas, comunidades negras, afrocolombianas, raizales, palenqueras, rrom, campesinas y locales, un documento de *propuesta de política pública pluricultural para la protección de los sistemas de conocimiento tradicional asociado a la biodiversidad en Colombia* (MADS, 2013)⁹ (en adelante, propuesta de política pública).

La cuestión está en que *el discurso y las prácticas de protección de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad en Colombia* (objeto de estudio) se ha naturalizado. Esto quiere decir que poco se ha cuestionado el proceso de naturalización de los términos mismos de “biodiversidad” y “conocimiento tradicional”, así como las implicaciones de hacer hablar a las *comunidades étnicas y/o culturales*¹⁰, no solo en aquellos términos (biodiversidad y conocimiento tradicional), sino, además, en el estrecho lenguaje científico y jurídico que han adoptado las instituciones del Estado (moderno) colombiano, para tratar el tema de la protección de los conocimientos “tradicionales” asociados a la biodiversidad.

⁸ Consejo Nacional de Política Económica y Social.

⁹ El trabajo inició en 2004 en el marco del proyecto “Evaluación de necesidades de capacidad para la implementación efectiva del artículo 8j y disposiciones conexas del Convenio sobre Diversidad Biológica”. El proceso continuó mediante el liderazgo de la actual oficina de la Subdirección de Educación y Participación del Ministerio de Ambiente hasta el 2009. Desde entonces contó con los recursos del proyecto “Incorporación del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos” (COL 74406), financiado por el Global Environment Facility (GEF), coordinado por el Ministerio de Ambiente y apoyado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

¹⁰ Categoría que emerge en el país y que acuña Beltrán (2012), tras la problematización de la política de la *consulta previa*, ya que ésta cobija sólo a pueblos reconocidos por la Constitución Política de Colombia de 1991, es decir: pueblos *étnicos* (indígenas y afrodescendientes), quedando fuera las comunidades campesinas, rrom, de pescadores y en general locales que también tienen diversas expresiones *culturales* y de conocimiento asociado a su entorno natural.

Lo anterior surge de dos acontecimientos. El primero, tras evidenciar en diversos escenarios las tensiones entre las instituciones¹¹ (y dentro de ellas mismas) y las comunidades étnicas y/o culturales, en la producción de la propuesta de política pública. Esas tensiones van desde el intento de definición que le darían en aquel documento al término “conocimiento tradicional”; de modo que recogiera los significados que cada comunidad tenía sobre el mismo, hasta cuál era el sentido de proteger jurídica y/o políticamente (mediante las políticas del Estado) los conocimientos de dichas comunidades. Lo anterior, pasando por la discusión sobre si el Estado colombiano no debía garantizar primero (dado los procesos de violencia, desplazamiento forzado etc., los proyectos petroleros y mineros en sus territorios etc.) lo más básico para la pervivencia de esos conocimientos, a saber; la permanencia de las comunidades en sus territorios y su autonomía.

El segundo acontecimiento es que, gracias al proyecto de investigación denominado *Determinantes Científicas, Económicas y Socio-ambientales de la Bioprospección en Colombia* (2003-2012), financiado por Colciencias¹² y ejecutado por la Universidad Nacional de Colombia a través de investigadores de disciplinas como la biología, la microbiología, la ciencia política, el derecho, la economía y la filosofía, problematizaron el tema de la bioprospección, analizando el estado de la cuestión de la misma en Colombia en la última década. Producto de ello publicamos un libro que lleva el mismo nombre del proyecto (Toro y Melgarejo, coord., 2013).

En el capítulo correspondiente a lo socioambiental, se hace un análisis en torno a los conflictos, las determinantes, las tendencias y la discusión ética, política y epistémica de la bioprospección. Allí se contextualiza cuáles son los diferentes debates alrededor de la bioprospección en torno a los conocimientos “tradicionales” (en adelante CsT)¹³; se

¹¹ Elim Quesada Dirección de Comunidades Negras, Ministerio del Interior; Jairo Miguel Guerra, Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico IIAP; Juan Felipe Guhl, Dirección de Asuntos Indígenas, Ministerio de Interior; Liliana Ariza, Ministerio de Comercio, Industria y Turismo; Luis Olmedo Martínez Zamora, PNUD; Marcela Jiménez, Instituto Alexander von Humboldt; María Constanza Ramírez, Coordinadora Proyecto MADS-PNUD-GEF; Mónica Anzola, Ministerio de Comercio, Industria y Turismo; Omar Quiñones, Oficina de Educación y Participación MADS; Rosario Palacios, Departamento Nacional de Planeación; Ruth Gutiérrez, PNUD; Gabriel Nemogá y quien escribe estas líneas como investigadores del grupo PLEBIO (Política y Legislación en Biodiversidad Acceso a Recursos Genéticos y Conocimiento Tradicional), adscrito al Instituto de Genética y la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia (MADS, 2013).

¹² Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación del Estado colombiano.

¹³ La sigla CT es la traducción literal de la sigla TK (Traditional Knowledge). Ésta fue trasladada del contexto antropológico occidental al contexto de las discusiones del Informe Brundtland en la década de los 80's. En dicho contexto los TK se convierten en TEK (Traditional Ecological Knowledge, aunque algunos usan Environmental) para referir a los *conocimientos tradicionales* únicamente *asociados a la biodiversidad*. Por su parte, la sigla CsT es acuñada por Beltrán (2012) para representar y dar cuenta de la complejidad y amplitud de los *saberes* (la “s” en medio) de las diferentes comunidades étnicas y/o culturales, los cuales (los saberes) no se pueden reducir solo a los conocimientos asociados a la biodiversidad. Así, para referirnos acá a

identifican los aspectos que determinan la investigación científica de la bioprospección en Colombia en relación al uso de los CsT; y se muestra cuál es la tendencia mundial sobre ese tipo de investigación científica y las implicaciones que esos cambios están generando para la discusión de la protección de los CsT.

A través de esos resultados se evidencia que: gracias a los avances de las modernas técnicas biotecnológicas, la bioprospección ha venido cambiando sus prácticas y objetivos¹⁴, razón por la cual también se hace necesario cambiar los términos del debate sobre la protección de los CsT. Allí se afirma que:

El hecho de que los sistemas de patentes de los países industrialmente desarrollados, generalmente no toman en cuenta el conocimiento de la comunidad, es la causa fundamental de muchos de los conflictos entre los países en desarrollo y desarrollados en materia de patentes (pero) Lo cierto es que esto también refleja el carácter... hegemónico de la ciencia occidental (Desai, 2007 citado por Beltrán, 2013:186).

Teniendo en cuenta lo anterior, los debates en torno a la protección de los CsT han estado girando fundamentalmente alrededor de: cómo los sistemas de patentes de los países tecnológicamente desarrollados han venido reconociendo o no¹⁵, los aportes del CsT de las comunidades para el desarrollo de nuevos productos biotecnológicos; cómo y de qué forma se compensarían¹⁶ a las comunidades que aportan con su conocimiento a esos nuevos productos biotecnológicos; y cuál es la manera más apropiada de acceder a los CsT de dichas comunidades¹⁷, principalmente.

Pero lo cierto es que muy poco se ha debatido sobre el carácter hegemónico de la ciencia occidental (o moderna)¹⁸ en relación al poder que ella (la ciencia occidental) ejerce

los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad en su complejidad se hará en adelante del modo “CsT”.

¹⁴ La bioprospección “...está pasando de la búsqueda de medicamentos, fragancias, cosméticos, productos agrícolas naturales (como pesticidas y herbicidas), suplementos alimenticios y dietéticos etc., a la búsqueda, mediante la química combinatoria o la terapia génica (técnicas biotecnológicas) de nuevos productos para la industria a partir de la información que ya se encuentra recolectada en los Bancos de Genes o biobancos” (Beltrán, 2013: 187).

¹⁵ El debate de los derechos de origen.

¹⁶ El debate sobre la distribución justa y equitativa de los beneficios.

¹⁷ El debate del freno a la biopiratería y la legalidad de la investigación científica.

¹⁸ En los países del Sur sometidos al colonialismo europeo como Colombia, la ciencia occidental opera no solo desde el exterior, es decir desde los países del Norte, sino también desde el interior, es decir desde el Sur mismo. Pero el Sur aquí es concebido de manera metafórica como lo hacen (De Sousa Santos y Meneses, 2014: 10-11): “Esta concepción del Sur se superpone, en parte, con la del sur geográfico, el conjunto de países y regiones del mundo sometidos al colonialismo europeo (...) (y) La superposición no es total porque (...) en el interior del sur geográfico siempre hubo <<pequeñas Europas>>, pequeñas elites locales que se beneficiaron de la dominación capitalista y colonial, y que después de las independencias la ejercieron y siguen ejerciéndola, por sí mismas, contra las clases y grupos sociales subordinados”. Esto significa que hablar de ciencia occidental o moderna no hace solamente referencia al lugar geográfico desde donde procede o nace dicha ciencia, sino también desde donde se adopta y opera, es decir, desde los mismos países del Sur.

en la producción del discurso y las prácticas de protección de los CsT, y particularmente desde la perspectiva decolonial en el contexto colombiano¹⁹. Por ello considero necesario contribuir con este proyecto al giro en el debate sobre la protección de los CsT en Colombia, más aún, teniendo en cuenta las recientes tendencias de la bioprospección en el mundo.

Así las cosas, es preciso decir que, desde René Descartes hasta hoy, la ciencia occidental o moderna ha comprendido al mundo a través de la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo. A partir de esa ruptura ontológica,

La comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos, como lo era para los pensadores griegos clásicos... El mundo se convirtió en (...) un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón (Lander, 2000: 5).

Desde esa comprensión del mundo, dicha ciencia construye un *racionalismo epistémico* que Santiago Castro-Gómez (2005a) denomina como *la hybris del punto cero*²⁰, el cual comienza a interpretar a la naturaleza como recurso y a la cultura como activo (López, 2000 y 2013), aunque a partir de los últimos años del siglo pasado y gracias a los avances biotecnológicos que son parte de un nuevo patrón tecnológico y biológico de acumulación de capital, se ha redimensionado la biodiversidad como recurso (Delgado Ramos, 2002 y 2008). El punto, es que a partir de ese racionalismo epistémico se fundamenta tanto la dominación política de los cuerpos coloniales (Dussel, 2014), como sus recursos (la biodiversidad). Pero el punto también está en que dicho racionalismo se viene concibiendo como el único pensamiento epistémicamente válido, y por esa vía la ciencia occidental se erige como hegemónica.

Ahora bien, teniendo presente el carácter hegemónico de la ciencia occidental y tomando los dos acontecimientos (motivos-justificación) anteriores, considero fundamental desnaturalizar²¹ el discurso y las prácticas de protección de los CsT en Colombia. Para ello, lo primero que hay que reconocer es que el discurso de la biodiversidad es un concepto

¹⁹ Dentro de las principales investigaciones elaboradas en torno al objeto de estudio aquí abordado, se encuentran las siguientes: a nivel nacional, y desde el plano jurídico, están los trabajos de PLEBIO (2009), Nemogá (2009) y Vallejo (2009) entre otros. Desde el plano económico encontramos el trabajo de Zerda (2003). A nivel internacional, y desde el plano jurídico, encontramos los trabajos elaborados por Caldas (2004) entre muchos otros. Y desde el plano económico encontramos el trabajo de Vogel (2000 a y b) entre otros. Pero también se encuentran interpretaciones desde las comunidades indígenas; como los de De la Cruz (2008 y 2011); la Comunidad Andina de Naciones (2005) y Soria (2007). Y el más reciente en Colombia ha tocado el tema desde la perspectiva biocultural (Nemogá, 2013).

²⁰ El punto cero es el comienzo epistemológico absoluto del occidente moderno; el del control económico, social, político y natural sobre el mundo. Comenzar de cero "...significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo; de trazar fronteras para establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles son ilegítimos..." (2005a: 25).

²¹ Para desnaturalizar es necesario deconstruir. La deconstrucción es una herramienta metodológica de los estudios decoloniales.

emergente (Ulloa, 2004); es un discurso históricamente producido (Escobar 1999, Palacio, 2006).

La biodiversidad vista como un discurso históricamente producido y vinculada directamente con el discurso del desarrollo sostenible, ha venido produciendo un discurso sobre la protección de los CsT, a través del cual conciben a las comunidades como guardianes de la biodiversidad (Ulloa, 2004), cambiando así la representación que se tenía de los CsT de los no occidentales. Como lo afirma Castro-Gómez,

En el paradigma *moderno* del desarrollo los sistemas no occidentales de conocimiento eran vistos como enemigos del progreso. Se suponía que la industrialización generaría las condiciones para dejar atrás un tipo de conocimiento basado en los mitos y las supersticiones, reemplazándolos por el conocimiento científico-técnico de la modernidad (2005b: 86).

Y como ahora los CsT resultan útiles para el proyecto del desarrollo sostenible²², las agendas globales como el CDB les han otorgado un lugar importante a dichos conocimientos no occidentales y han producido un discurso de protección para los mismos (los CsT). Como lo afirma Escobar,

Una vez terminada la conquista semiótica de la naturaleza el uso sostenible y racional del medio ambiente se vuelve un imperativo. Aquí se encuentra la lógica subyacente de los discursos del desarrollo sostenible y la biodiversidad. Esta nueva capitalización de la naturaleza no descansa sólo sobre la conquista semiótica de territorios (en términos de reservas de biodiversidad) y comunidades (como ‘guardianes’ de la naturaleza); también exige la conquista semiótica de los conocimientos locales, en la medida en que ‘salvar la naturaleza’ exige la valoración de los saberes locales sobre el sostenimiento de la naturaleza. La biología moderna empieza a descubrir que los sistemas locales de conocimientos son complementos útiles (Escobar 2004, citado por Castro-Gómez, 2005b: 87).

Lo que deduce Castro-Gómez de la cita de Escobar es que el reconocimiento de los CsT no es epistémico sino pragmático, pues la ciencia occidental sigue concibiéndose como el único pensamiento válido, siguiendo con la vieja distinción entre *doxa* y *episteme*. Y concluye diciendo que no hay diálogo entre la ciencia occidental y los CsT, sino un proceso de documentación de la *doxa* de las comunidades, para protegerla y conservarla con el único propósito de patentarla.

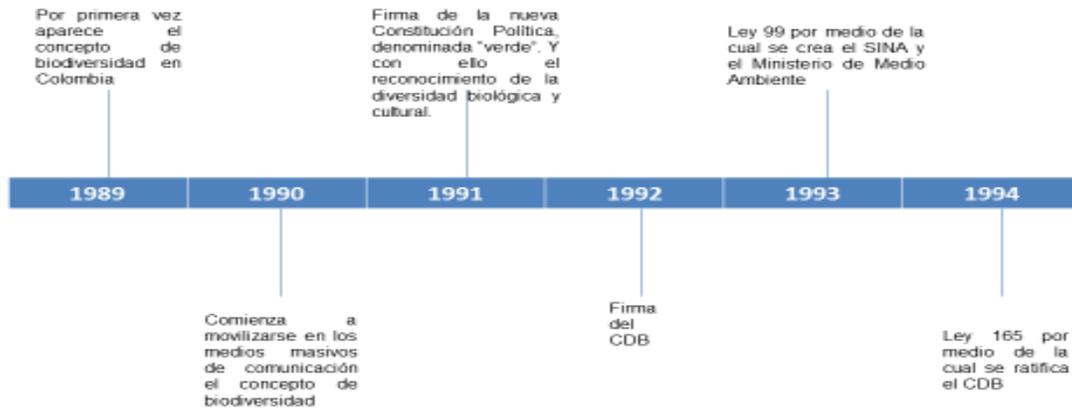
Dadas las razones expuestas, es posible afirmar que los problemas en torno a los CsT son producto de una nueva colonialidad (Escobar, 2006), razón por la cual surge la

²² Siguiendo al científico y conservacionista norteamericano Ehrenfeld (2005), el proyecto del desarrollo sostenible se ha convertido en una contradicción, ya que el término de desarrollo sostenible -según Ehrenfeld- se ha convertido en un oximoron, en tanto que el término mismo destruye las raíces de la sostenibilidad. De modo que aquí no se cuestiona la sostenibilidad en sí misma, sino el funcionamiento retórico del desarrollo sostenible que han adoptado organismos internacionales, empresas, ONG's y los Estados nación en sus constituciones y/o políticas ambientales (entre otros actores) para justificar un crecimiento económico insostenible.

siguiente pregunta que guía la presente investigación: ¿Quiénes, por qué, desde cuándo, bajo qué contexto y cómo han participado en los discursos y prácticas sobre la protección de los CsT en Colombia y cómo develar en dichos discursos y prácticas, sintetizados hoy en una propuesta de política pública, esa nueva colonialidad (o biocolonialidad)?

A partir de dicha pregunta, la hipótesis que sostengo es que *los discursos y prácticas de protección de los CsT en Colombia* (objeto de estudio), además de ser heterogéneos desde los inicios del debate en el país, son producto de un proceso histórico, reciente y foráneo de resignificación de la biodiversidad y los CsT, que se cristaliza hoy en la construcción de una propuesta de política pública y en cuyo proceso es posible observar la naturaleza de la biocolonialidad. De allí que me haya planteado como objetivo general la deconstrucción del discurso y las prácticas de protección de los CsT; desde su emergencia e incursión en Colombia tras su adhesión al CDB en 1992 y hasta el proceso de construcción de la propuesta de política pública, la cual culminó en 2014.

En tanto el discurso de la protección de los CsT emerge al interior de los debates sobre la protección de la biodiversidad, en el capítulo IV (ver línea del tiempo No.1) indago por la emergencia de la biodiversidad como discurso. Allí identifiqué los diversos actores que participan en él, señalando la heterogeneidad epistémica y política discursiva que aparecen desde sus inicios. Eso me permite señalar, por un lado; que la singularidad del emergente discurso de la protección de la biodiversidad, se encuentra en dos acontecimientos históricos implícitamente relacionados. El primero es el Primer Foro Nacional de Biodiversidad llevado a cabo en Washington en 1986; en el que además de acuñarse el concepto de biodiversidad, se afirma la necesidad de una política global de protección de la biodiversidad. El otro acontecimiento es la firma del CDB; cuyo documento técnico-jurídico, elaborado por especialistas de países del norte, comenzó a prepararse pocos meses después de la publicación de las memorias de aquel Foro Nacional.



Línea de tiempo No. 1 (Capítulo IV).

Ahora bien, el vínculo entre esos dos acontecimientos lo hago explícito a través de la identificación del fundamento epistémico que adopta el instrumento jurídico-político del CDB. Ese fundamento coincide con uno de los fundamentos epistémicos y políticos expresados en aquel Foro Nacional en Washington; en el que, dado su carácter nacional, participaron científicos, políticos, teólogos y filósofos, entre otros, casi únicamente de los Estados Unidos, así como ONG's ambientalistas con sede en ese país y el Banco Mundial. Dicho fundamento epistémico sostiene que la principal dificultad en la pérdida de la biodiversidad es su desconocimiento. Y el fundamento político se sintetiza en la convocatoria que se hizo a empresas, ONG's ambientalistas y la banca mundial para invertir en la protección de la biodiversidad, argumentando que es posible proteger y al mismo tiempo beneficiarse económicamente. Por tanto, el CDB sostiene la necesidad de *conocer* (investigar, inventariar, valorar económicamente etc.) la biodiversidad con el fin de poderla *utilizar* sosteniblemente (léase, comercializarla).

La indagación también me permite señalar por otro lado – y relacionado con lo anterior-; que hay una re-significación tanto de la conservación de la diversidad biológica, como una re-significación del Otro que vive en los países biodiversos del sur global. Por un lado, la conservación de la diversidad biológica deja de ser una cuestión sólo de científicos conservacionistas, y pasa a ser de interés también de los Estados nación, las empresas privadas y los fondos de cooperación (ONG's) y financiación internacional. Dicha conservación se entiende ahora como la inserción de la diversidad biogenética al sistema económico a escala planetaria, para lo cual es necesario vincular la ciencia con las necesidades empresariales, los fondos de financiación y los Estados, en la fórmula: conservación + desarrollo sostenible. Y, por otro lado, bajo la concepción del desarrollo

sostenible, al Otro que vive en los territorios biodiversos se le concibe ahora como aquel que debe conservar sus “tradiciones” ambientales; en un singular reconocimiento que hacen los expertos del norte global sobre los CsT, ya que en éstos pueden estar las claves para el desarrollo sostenible. Por esa razón, aquellos expertos expresan la necesidad de entrar en diálogo con aquellos otros seres humanos que han sabido vivir con la biodiversidad por largo tiempo. Reconociendo que no todos han sabido vivir con la biodiversidad sosteniblemente.

De esa manera, tanto la re-significación de la conservación de la diversidad biológica como la de los CsT, se catalizan a través del CDB, y por esa vía se universaliza las re-significaciones. El CDB además es respaldado científicamente por una *Estrategia Global Para la Biodiversidad* (EGB, 1992), perfilándolo no solo como el principal instrumento para el desarrollo sostenible (según la ONU), sino como el centro de una compleja red de seguridad y vigilancia de la vida –no solo humana-, que opera como un dinámico dispositivo ecogubernamental²³ a escala planetaria.

Llego a la interpretación de la compleja red de seguridad y vigilancia de la vida, después de evidenciar tanto en el emergente discurso de la biodiversidad como de los CsT, el elemento geocultural. Este elemento aparece al mismo tiempo que emergen esos discursos. Por ello, analizando el libro *Biodiversity* y el documento de la EGB, muestro que los discursos que allí aparecen, además de contener un elemento geopolítico y geoeconómico, fundamentan epistémicamente la perspectiva política adoptada en el instrumento jurídico del CDB. Esto quiere decir que aquel instrumento jurídico contiene además un elemento geocultural, el cual es trasladado al Convenio de manera implícita.

Finalmente, son esos dos singulares acontecimientos históricos señalados, los precedentes de la incursión de los discursos de la protección de la biodiversidad y los CsT en Colombia, los cuales llegan (los discursos) por vía de las disposiciones que debe cumplir el Estado colombiano tras su adhesión al CDB y bajo sus parámetros. Así las cosas, muestro que es a través de la prensa nacional en 1989 y no otro medio (de las instituciones del Estado colombiano o las revistas científicas nacionales, por ejemplo), en donde comienza a emerger el discurso de la biodiversidad en el país. Y hago énfasis en cómo se re-transmite la re-significación que los países del norte dan a la biodiversidad, presentando

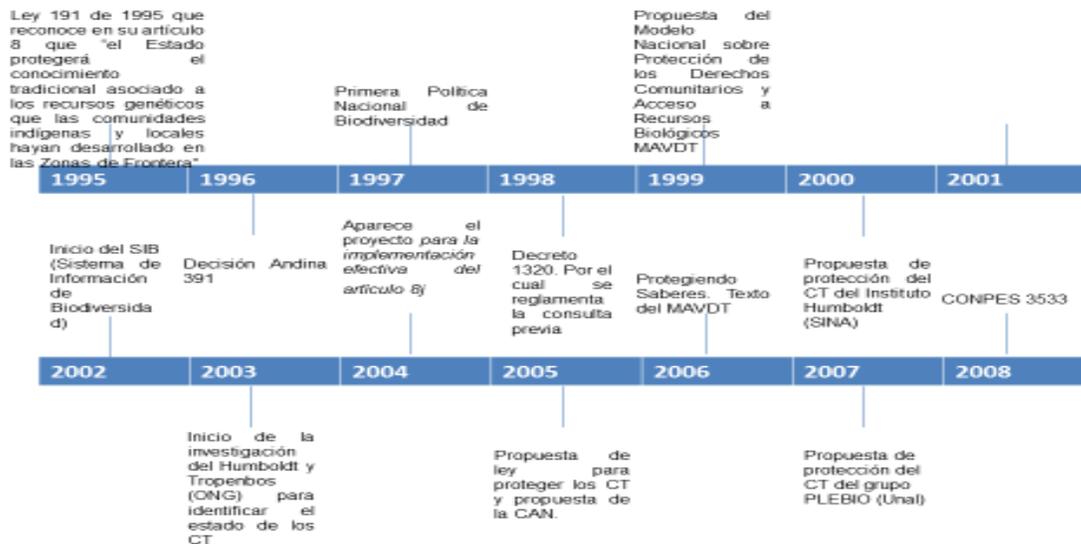
²³ La ecogubernamentalidad son “...todas las políticas, los discursos, los conocimientos, las representaciones y las prácticas ambientales (locales, nacionales y transnacionales) que interactúan con el propósito de dirigir a los actores sociales (cuerpos verdes) a pensar y comportarse de maneras particulares hacia fines ambientales específicos (desarrollo sostenible, seguridad ambiental, conservación de la biodiversidad, acceso a recursos genéticos, entre otros). En esta ecogubernamentalidad, las organizaciones ambientales (gubernamentales y ONGs), los actores sociales (incluidos los pueblos indígenas y sus políticas culturales y ambientales), los ambientalistas y las comunidades científicas, entre otros, son agentes en el proceso de regular y dirigir las acciones sociales de acuerdo con lógicas y discursos que contribuyen al desarrollo de una concepción emergente de una gobernabilidad ambiental global. Sin embargo, lo anterior implica negociaciones y conflictos, al igual que acuerdos” (Ulloa, 2004: XLII).

una imagen de país rico potencialmente, en tanto megadiverso. Posteriormente, señalo la singularidad de la incursión de ese discurso en Colombia; la nueva Constitución Política de 1991; la violencia y olvido a que han estado sometidos los territorios biodiversos en el país antes de 1992 y la firma del CDB; el reconocimiento étnico de las comunidades negras con la ley 70 de 1993 y la entrega de tierras colectivas a dichas comunidades por parte del Estado como estrategia política; tanto para suprimir la protesta social, como para preparar al país para el comercio de su biodiversidad, queriendo convertir a las comunidades negras en guardianes de la biodiversidad, entre otras singularidades.

Los anteriores acontecimientos aparecen al contextualizar los discursos de la protección de la biodiversidad y los CsT en Colombia. Esto último me permite observar las heterogéneas posiciones epistémicas y políticas que emergen frente a esos discursos, señalando su adaptación local, aunque mostrando cómo el Estado colombiano a través de sus instituciones adopta la re-significación de la biodiversidad y el Otro. Adopción y adaptación que termina validando y coadyuvando a la mundialización²⁴ de esos discursos. Pero eso también me permite mostrar los procesos de agenciamiento que se generaron en el país.

En el capítulo V (ver línea del tiempo No. 2) señalo cómo el Estado colombiano sufre una cascada de transformaciones institucionales, que van desde la creación de institutos de investigación científica, hasta el surgimiento de políticas, leyes, decretos y convenios regionales a los que se adscribe, para proteger la biodiversidad y los CsT. Específicamente frente a la protección de los CsT, muestro cómo el Estado colombiano se va convirtiendo en un *Estado etnográfico* (Dirks, 2001; Middleton, 2011; Burk, 2014), en tanto el *conocer* y *utilizar* no sólo la biodiversidad sino los CsT, le resulta importante para el desarrollo mismo del país. Razón por la cual despliega todo un trabajo institucional (con el Instituto Humbolt y el Instituto Colombiano de Antropología por ej.) para ejecutar (bajar el discurso a las prácticas) la protección de los CsT y *enseñarle* a los diversos pueblos y comunidades del país cómo pueden ellas proteger sus CsT, mediante la elaboración de estrategias establecidas en cartillas construidas junto con algunos pueblos y comunidades.

²⁴ El término mundialización es usado por Restrepo (2000 y 2009), quien introduce la diferencia colonial (Mignolo, 2000) a los Estudios Sociales de la Ciencia, para complementar la crítica que Polanco (1990) hace al modelo deslocalizado de Basalla (1967); a propósito del problema de la “recepción” de la ciencia que hacen las periferias “pre-modernas” de un centro “moderno”. Proceso (el de la “recepción”) que era entendido como la aceptación o el rechazo (activo o pasivo) de una teoría ya formada y lista para el uso, y no como un proceso de traducción y adaptación local, que termina produciendo la validación y su consecuente mundialización (Restrepo, 2009: 43-44).



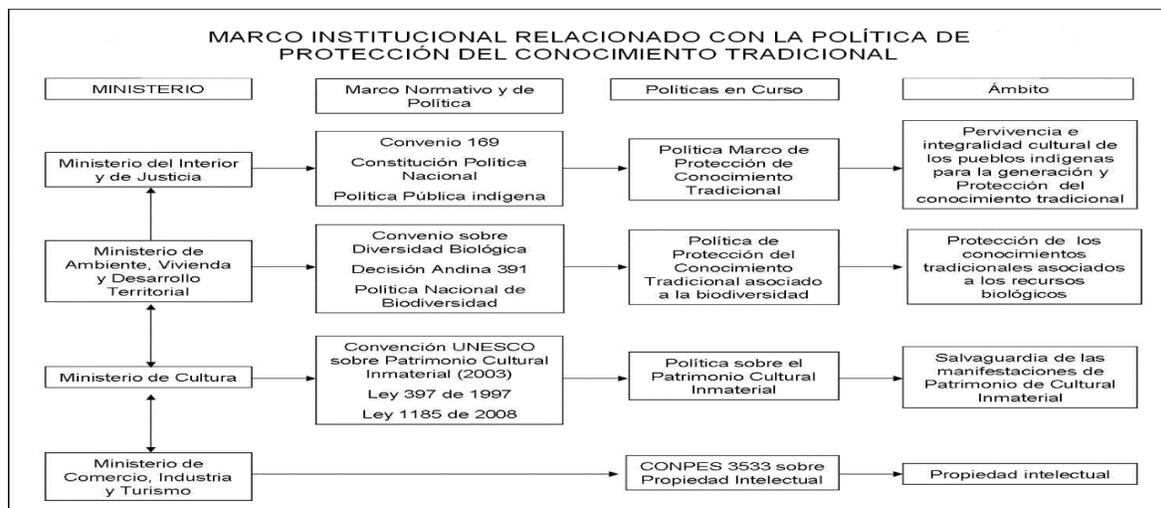
Línea del tiempo No. 2 (capítulo V)

Todo lo anterior -metodológicamente hablando- lo llevo a cabo analizando textos claves producidos por la academia (propuestas de protección, textos de análisis y artículos); por instituciones del Estado colombiano (políticas, leyes, propuestas de ley, decretos, propuestas de protección, textos de análisis, proyectos, y finalmente un Convenio regional relevante); por diversas comunidades étnicas y/o culturales (textos de análisis, propuestas de protección, pronunciamientos, proyectos de ley propuestos por senadores indígenas); y los de ONG's (proyectos y textos de análisis), todos ellos quienes han participado en el debate de la protección de los CsT en el país. Y habiendo partido de 1995 con el análisis de la ley 161; en cuyo artículo 8 trata el tema de la protección de los CsT, en el particular caso de las Zonas de Frontera, cierro el capítulo en el 2008; momento en que aparece el documento CONPES²⁵ 3533.

En aquél CONPES de 2008 se afirma que: en tanto Colombia posee una gran oferta de recursos biológicos, genéticos y de CsT para el desarrollo de nuevos productos biotecnológicos, se hace necesario que tal riqueza se preserve y proteja. En razón a esa preservación y protección de los CsT, en ese documento se afirma la necesidad de elaborar: tanto una Política Marco de Protección del Conocimiento Tradicional (en general: sin el asociado a la biodiversidad); como una propuesta de protección *sui generis* para los CsT (aquí sí, para los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad). Para tal efecto, en aquél documento se asignó responsabilidades específicas a los Ministerios del Interior y

²⁵ Consejo Nacional de Política Económica y Social, del Departamento Nacional de Planeación (DNP): "Bases de un Plan de Acción para la adecuación del Sistema de Propiedad Intelectual a la Competitividad y Productividad Nacional".

de Justicia; de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (actual MADS), y de Cultura (ver cuadro No. 1 a continuación).

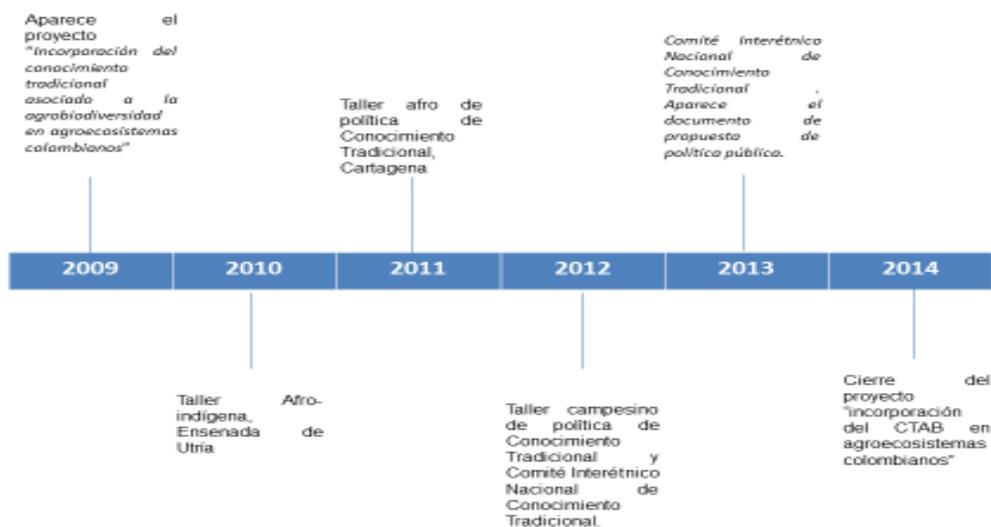


Cuadro No. 1. Fuente: Vallejo (2009).

Ahora bien, de acuerdo a la responsabilidad asignada al Ministerio de Ambiente por el CONPES 3533 de 2008 frente a la formulación participativa de una política pública para la recuperación, protección y fomento de los CsT (PND²⁶, 2006-2010), lo que hago en los capítulos VI y VII (ver línea de tiempo No. 3) es deconstruir el discurso de la propuesta de política pública para proteger los CsT. En 2009 aparece el proyecto denominado “Incorporación del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos”. Éste, elaborado y coordinado por el Ministerio de Ambiente con el apoyo y seguimiento del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), y financiado por el GEF²⁷ (en adelante, el proyecto), se ejecutó entre 2010 y 2014, con el propósito fundamental de elaborar la propuesta de política pública. Por esa razón, en este momento final del trabajo parto del 2009 y hasta el 2014.

²⁶ Plan Nacional de Desarrollo.

²⁷ El Global Environment Facility fue establecido en octubre de 1991 con \$1 billón de dólares, como un programa piloto del Banco Mundial, con el objetivo de patrocinar la protección del medio ambiente global y promover el desarrollo sostenible. Pero en 1994, el GEF se reestructuró, quedando fuera del sistema del Banco Mundial, convirtiéndose en una institución permanente, autónoma y separada del Banco Mundial. Sin embargo, dentro de los 18 asociados que implementan el fondo se encuentran: el propio Banco Mundial; Conservation International (CI); Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), International Union for Conservation of Nature (IUCN), United Nations Development Programme (PNUD, por sus siglas en español), United Nations Environment Programme (PNUMA, por sus siglas en español), y World Wildlife Fund U.S. (WWF), entre otros.



Línea del tiempo No. 3 (capítulo VI y VII).

En el capítulo VI, además de hacer una descripción geográfica, poblacional e histórica, tanto de los cuatro sitios pilotos²⁸ como de los pueblos allí escogidos por los expertos que elaboraron el proyecto, hago un primer análisis de los resultados obtenidos en dicho proyecto, los cuales van más allá del documento de la propuesta de política pública. Dicho análisis versa sobre lo producido en el proyecto: CD's, DvD's, libros, cartillas, páginas web, blogs, entre otros. A través del análisis de esos DvD's, cartillas etc., haciendo énfasis en el cómo fueron producidos, observo cómo opera el poder a nivel corpopolítico, y en ese sentido se pueden ver algunos elementos (naturaleza y/o esencia) de la nueva biocolonialidad.

En el capítulo VII se encuentra los resultados del trabajo de campo que hice durante los meses de mayo, junio y julio de 2015, en los que grabé y transcribí casi 40 horas de audio, más las notas del diario de campo. Allí hay *historias de vida* individuales y colectivas, rituales y cantos de las comunidades indígenas, negras y campesinas, que registré en los sitios piloto, así como en Bogotá a funcionarios del Ministerio de Ambiente, el PNUD y la Universidad Nacional de Colombia; la ONG ADC²⁹ en Pasto (Nariño) y el

²⁸ Tarapacá (Amazonas: selva húmeda tropical) con pueblos indígenas multiétnicos; La Cocha (Nariño: piedemonte, entre el sur de los Andes y la selva del Putumayo) con un pueblo indígena y comunidades campesinas; Nuquí (Chocó: selva húmeda tropical con zona costera del océano pacífico) con comunidades negras; y Garagoa (Boyacá: en el centro del país que combina tierras altas-frías, medias-templadas y bajas-cálidas) con comunidades campesinas.

²⁹ Asociación para el Desarrollo Campesino.

Instituto SINCHI en Leticia (Amazonas), a quienes *escuché* en relación con su experiencia de participación en el proyecto ejecutado entre 2010 y 2014.

Al llegar a Tarapacá (primer destino), los indígenas que me esperaban y sabían el motivo de mi visita, me ofrecieron hacer mi trabajo a su manera, es decir, con su metodología. Acepté sin titubeos. Pero dicha aceptación transformó la metodología que previamente llevaba. Lo que aprehendí fue a *palabrear*, que epistemológica y ontológicamente es una metodología de los pueblos Murui Muina; hijos de la coca, el tabaco y la yuca dulce. Metodología que apliqué en los demás sitios piloto. Así, ayudando a recolectar hojas de coca para el *jiibie*³⁰ (en lengua uitoto) o *mambe*³¹ que un día prepararon los indígenas Ocainas para su ingesta, con el propósito ceremonial de *palabrear*³² conmigo en la *maloca*³³, aprehendí a palabrear. Eso significó que: en el marco de sus prácticas culturales, me ayudaron a *tejer*³⁴ y/o reformular las preguntas que finalmente hicimos, en función de su experiencia de vida en la participación del proyecto (ampliamente descrito en capítulo III).

Influenciado por la metodología del *palabrear*, en este último capítulo elaboro una narrativa que me permite hablar en los propios términos de los palabreados (poiesis), sin perder de vista la búsqueda de respuestas a mi pregunta de investigación y el objetivo trazado en esta tesis (logos), mediante lo que aquí denomino -en términos de los indígenas de Tarapacá- como *el tejido del canasto*; el cual representa a todas las historias de vida de los actores palabreados, cruzadas en un mismo espacio-tiempo que es el texto. De modo que en ese canasto tejido se observan agencias, contradicciones y retos que enfrentan los diversos pueblos y comunidades en torno a la protección de los CsT, al tiempo que se develan las nuevas prácticas biocoloniales sobre la diversidad biológica y cultural, ejercidas por un Estado colombiano que cada vez más se convierte en sus prácticas, por lo menos en

³⁰ La ingesta del *jiibie* es parte de las prácticas de los Murui-Muina; gente del tabaco, la coca y la yuca dulce.

³¹ El *mambe* es un polvo verde oscuro que se obtiene al triturar y cernir las hojas de coca tostadas al fuego, mezcladas con ceniza de hojas de yarumo, y el cual se masca lentamente mientras se dialoga. Según Fontaine (2003) los indígenas del Amazonas usan el *mambe* como un *operador comunicativo* destinado a transformar el poder de la palabra, abriendo el camino de una comunicación que obliga al otro a la cooperación y el diálogo interpersonales. Y eso es posible gracias a la armonización de los pensamientos del maloquero o chamán (y que éste dirige) con los del invitado a la *maloca*; los pensamientos de los ancestros; los de los espíritus del bosque; y los de los demás seres míticos que invoca el chamán (Fontaine, 2003).

³² Puede usarse como sinónimo de un diálogo horizontal, respetuoso y colaborativo bajo lo que podríamos denominar como *los principios del mambe* descritos por Fontaine (2003) en la anterior nota al pie, aunque no en su estricto contexto cultural. Esto último quiere decir que los principios del *mambe* pueden utilizarse en otros contextos culturales, que fue exactamente lo que hice a partir de esa experiencia.

³³ La *maloca* es considerada como una institución simbolizada por un recinto residencial plurifamiliar y ceremonial que rige los intercambios de cada familia nuclear o entre diferentes familias (Fontaine, 2003). Y el maloquero es quien la dirige, es decir un mayor (abuelo, sabedor, chamán o taita) de la comunidad.

³⁴ El *tejer* puede comprenderse como una forma de hacer-construir dialógicamente la palabra (ideas, preguntas, interpretaciones etc.) bajo los principios del *mambe*.

materia de protección de la biodiversidad y los CsT, en un Estado etnográfico. Así, en este capítulo también se observan algunos otros elementos (naturaleza y/o esencia) de la nueva biocolonialidad.

Capítulo II. Marco teórico

En tanto la pregunta de investigación formulada demanda una analítica que permita comprender la biodiversidad como un discurso históricamente producido y vinculado con una colonialidad global, el discurso y las prácticas de protección de los CsT lo abordo aquí desde la perspectiva del *pensamiento decolonial* de la *red modernidad/colonialidad/descolonialidad* (MCD). Sin embargo, el pensamiento decolonial emerge como un proyecto teórico y político latinoamericano que hacia finales de los años 90 toma distancia de las diversas perspectivas teóricas de los estudios subalternos y poscoloniales, elaborando su propio corpus teórico.

2.1 El pensamiento decolonial

El pensamiento decolonial se alimenta de fuentes que van desde las reflexiones producidas paralelamente a las formas modernas de colonización, es decir, las crónicas³⁵ y debates³⁶ producidos desde finales del siglo XV y principios del XVI, hasta las más recientes y actuales reflexiones producidas por las teorías poscolonial y subalterna. Sin embargo, un giro epistémico decolonial articulado como proyecto teórico y político se llevó a cabo a finales del siglo XX y aún continúa en proceso de consolidación.

Una amplia literatura considera que el texto *Orientalismo* de Edward Said publicado en 1978, cambió los términos del debate teórico y político acerca de las representaciones coloniales de los pueblos colonizados. Su tesis fundamental es que la dominación imperial de Europa sobre sus colonias produjo una representación sobre «oriente» (Said, 1978 ed.1990).

Esa tesis significa que el dominio no fue sólo económico, político y militar, sino que también se llevó a cabo mediante la construcción de un discurso sobre el «otro» denominado «oriente». Siguiendo esa tesis Said muestra cómo ese discurso se incorporó en la subjetividad tanto de colonizadores como de colonizados. De esa manera, al tomar a «oriente» como objeto de conocimiento, Europa (u occidente) construyó no solo el

³⁵ El cronista indígena del Virreinato de Perú en el siglo XVI Waman (o Guamán) Puma de Ayala es considerado para el pensamiento decolonial como uno de sus inspiradores. Como para Walter Mignolo (2008).

³⁶ Como las generadas por Bartolomé de las Casas.

orientalismo, sino también una representación de sí misma materializada en las prácticas de uno y otro.

Lo novedoso de esa interpretación está en el hecho de que el dominio colonial devela un dominio epistémico que se expresa en el estrecho vínculo entre el nacimiento de las ciencias humanas y el colonialismo en el siglo XIX, y la confirmación con ello de la tesis foucaultiana sobre el estrecho vínculo entre conocimiento y poder, todo lo cual derivó en una explosión de estudios denominados subalternos y poscoloniales.

Es así como, dejando atrás las interpretaciones que llevaban a estudiar las estructuras de la sociedad para comprender el dominio colonial, y preocupados ahora por estudiar la cuestión subjetiva, la agencia, y en general la cuestión cultural para comprender aquel dominio colonial, surge un grupo denominado *Subaltern Studies*.

Ese grupo, conformado por historiadores del sur de Asia ubicados en universidades anglosajonas (Reino Unido y Australia) y de la India, se propuso como objetivo examinar sistemáticamente los temas *subalternos*³⁷ en el campo de los estudios sudasiáticos, para rectificar el sesgo elitista de gran parte de la investigación y del trabajo académico producido por occidente y los indios nacionalistas (Guha, 1982). De allí que dicho grupo emprendiera una serie de estudios sobre las dinámicas del poder y las agendas discursivas del Estado moderno y la nación en el sur de Asia en los siglos XIX y XX (Dube, 1999)³⁸.

Los *Subaltern Studies* jugaron desde entonces un papel importante en la formación del campo de los estudios poscoloniales. Y si bien es cierto que al trazar la genealogía de estos últimos nos remitimos al texto ya mencionado de Said como fundamental (por no decir fundacional)³⁹, lo cierto es que los estudios poscoloniales dialogan con los subalternos en tanto tienen un objetivo general en común, a saber: el de llevar a cabo reflexiones sobre los procesos de colonización y descolonización en las diferentes partes del mundo hacia donde se extendió el dominio europeo (Mclean et, al., 2001).

³⁷ Este término es acuñado por Antonio Gramsci (2000). Pero es el historiador marxista Ranajit Guha, miembro fundador del grupo, quien lo introduce a los estudios subalternos. Allí, dicho término funciona como una categoría analítica que denota el conjunto de sujetos cuya acción ha sido ignorada por la historiografía convencional. En el prefacio a los Estudios de la Subalternidad Guha (1982) afirma que el término subalterno es utilizado como atributo general de subordinación en la sociedad surasiática, ya sea que esté expresado en términos de clase, casta, edad, género, ocupación o en cualquier otra forma.

³⁸ Dichos estudios tienen 12 volúmenes publicados desde 1982 hasta el 2005.

³⁹ Bhabha en *El lugar de la cultura* (2000[1994]) reconoce que la obra de Said le dio el espacio crítico y le brindó su propio proyecto intelectual. Por su parte, Spivak (1993) ha descrito a *Orientalismo* como el libro de consulta de su disciplina. Y según Young (2006) puede decirse que el libro de Said (*Orientalismo*) ha iniciado el análisis del discurso colonial como una subdisciplina.

Lo cierto también es que *el proyecto historiográfico* de los *Subaltern Studies*, a juzgar por sus integrantes y trabajos del grupo sudasiático, fue el que contribuyó al surgimiento de los estudios poscoloniales, el cual a su vez se extiende a otras disciplinas además de la historia; principalmente los estudios literarios y la crítica cultural, lugares en los que se instala⁴⁰ y desde donde proceden fundamentalmente las primeras críticas poscoloniales.

Pero los estudios poscoloniales también se extienden -además de la historia- a la antropología cultural (aunque el colonialismo no es un tema nuevo para ellas), entre otras disciplinas, haciendo del objeto de estudio del colonialismo un lugar propicio para la interdisciplinariedad, coadyuvando así a generar un campo “postdisciplinario” para las ciencias sociales y las humanidades (Dube, 1999).

La cuestión con los anteriores estudios de la cuestión colonial ha sido la visión eurocéntrica de la historiografía y antropología convencional. Esa visión eurocéntrica se traduce por un lado, en la historia europea presentada como universal que subsume las pequeñas historias locales de los subalternos de los países colonizados por los europeos; y por otro lado, en mostrar el poder colonial como una cuestión unidireccional, jerárquica (de arriba a abajo) y homogénea en la que los agentes subordinados no tienen ningún poder de contestación y/o resistencia frente al sistema opresor, mostrándose la empresa colonial como un proyecto monolítico y sin fisuras.

Para Dube (1999) los *Subaltern Studies* surgen en torno al concepto de nación; rescatando la agencia de los sujetos subalternos en su propia historia y corrigiendo las visiones de las historias nacionales de la élite. Mientras que los estudios poscoloniales surgen en torno al concepto de colonialismo; evaluando las rupturas y continuidades entre el periodo colonial y el periodo poscolonial, así como la herencia colonial. Pero lo cierto es que lo que antes era denominado *Subaltern Studies*; como una serie de publicaciones sobre la historia de la India, actualmente es vista como una designación general para un campo de estudios a menudo considerado cercano al poscolonialismo (Chakrabarty, 2002).

Continuando con Dube (1999), los estudios literarios han llevado el colonialismo a la cultura, mientras que los nuevos estudios de la cuestión colonial por parte de la historia y la antropología, han llevado la cultura al colonialismo; observación fundamental que hacen los primeros críticos a los estudios poscoloniales, como las provenientes del marxismo.

⁴⁰ Son las facultades de estudios literarios de las universidades norteamericanas en donde hacen eco y/o recepción de los estudios subalternos.

En lo que se distinguen entonces los *Subaltern Studies* de los estudios poscoloniales es en el abordaje del objeto de estudio. Esto es: si los *Subaltern Studies* abordan al colonialismo desde la historia, los estudios poscoloniales abordan ese mismo objeto de estudio no solo desde la historia, sino desde otras disciplinas que conducen -entre otras-, a una reflexión sobre las fronteras disciplinares. Sin embargo, lo que comparten esas dos perspectivas teóricas es el aporte innegable a visibilizar cómo el poder colonial (antes abstracto) se materializa en los cuerpos coloniales (antes impersonal), y con ello a reconocer el poder de agenciamiento que tienen los sujetos subalternizados.

Ahora bien, continuando con la genealogía de los estudios poscoloniales en el trabajo de Edward Said con su influencia foucaultiana, se unirán los de Homi Bhabha de influencia lacaniana y los de Gayatri Chakravorty Spivak de influencia derridiana⁴¹. Porque son ellos quienes desde el posestructuralismo francés –aunque luego se distancian críticamente de él- comienzan a constituir el cuerpo teórico heterogéneo denominado “poscolonial”. Este cuerpo teórico tuvo origen en las universidades norteamericanas hacia mediados de los 80’s, y se concibió como una perspectiva teórica y política que interroga la visión de Occidente como historia, modernidad y destino (Dube, 1999)⁴².

Al interrogar la visión de Occidente encuentran que el problema se remite al siglo XVIII con el proyecto de la modernidad europea. Esta ubicación temporal es una de las principales diferencias entre las perspectivas poscolonial y la decolonial, en tanto ésta última ubica el problema en 1492, es decir, cuando inicia la invasión europea en América (Dussel, 1994; Escobar, 2003 y 2010).

En ese interrogar a Occidente, la crítica poscolonial encuentra como fundamental el proceso de descolonización cultural. Por ello, el proyecto de la crítica poscolonial pone su

⁴¹ Ellos tres son denominados por Young (1995) como «the Holy Trinity» de la crítica poscolonial.

⁴² Para un estudio más detallado de la obra de teóricos poscoloniales, ver: Ashcroft et al., eds. (1989 y 1995) junto con un diccionario de conceptos clave (2003[2013 tercera edición]); Young (1990, 1995, 2001, 2003 y 2010); Williams y Chrisman, eds., (1994); Beverley (1999); y Rivera Cusicanqui y Barragán, eds. (1997). Ésta última es una de las primeras traducciones realizadas en América Latina de una colección de ensayos del grupo de estudios subalternos. Y junto con la de Dube (1999); el trabajo de Castro-Gómez (1996) en su capítulo denominado “Narrativas contra modernas y teorías poscoloniales. La propuesta hermenéutica de Walter Dignolo”; los trabajos críticos editados por Castro-Gómez y Mendieta (1998) y Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides eds., (1999), se convierten en la recepción en Latinoamérica del debate llevado a cabo en la India y en Norteamérica. De hecho, Dube, integrante del grupo de estudios subalternos y actualmente profesor en el Colegio de México, considera que el libro que él edita denominado *Pasados poscoloniales* “...da un pequeño paso hacia la traducción cultural e interpretación crítica de vínculos teóricos y políticos, empíricos y epistemológicos entre las historias del sur de Asia y América Latina” (Dube, 1999: 10). Más tarde aparecen otras traducciones como las compiladas por Mezzadra (2008) y reflexiones críticas como la de Sidi (2008).

atención en el proceso de descolonización del conocimiento occidental y en el hecho de tomar en cuenta otros tipos de conocimiento no occidental (Young, 2006).

Pero esa descolonización cultural y/o del conocimiento occidental que atiende la crítica poscolonial va a ser una de las principales similitudes con el pensamiento decolonial. Sin embargo, éste, al buscar su locus de enunciación en América Latina encuentra más apropiado el uso de “posoccidentalismo” que el de “poscolonial” para dar cuenta del contexto latinoamericano (Mignolo, 1998), afirmando con ello no solo que el problema inicia en el siglo XVI con la invasión europea en América (Dussel, 1992), sino que dicha categorización lleva al pensamiento decolonial a proponerse la *decolonialidad del poder* (Mignolo, 2007).

Pero dicha decolonialidad del poder deriva de la principal categoría analítica del pensamiento decolonial, a saber; la *colonialidad del poder* (Quijano, 1992)⁴³, la cual conduce en últimas a una desoccidentalización del imaginario a través de la crítica al eurocentrismo, que en términos poscoloniales sería un proceso de descolonización del conocimiento occidental.

Siguiendo con Young, dicho proceso de descolonización del conocimiento occidental que se proyecta la crítica poscolonial conduce a una crítica al eurocentrismo. Pero esta crítica al eurocentrismo implica un descentrar la producción de conocimiento académico de las ciencias sociales y las humanidades, la cual evidencia un sesgo etnocéntrico. Por esa razón la crítica poscolonial examina las conexiones entre esa producción de conocimiento con el colonialismo y el racismo.

Pero dicha forma de proceder de la crítica poscolonial hacia una crítica del eurocentrismo, también es asumida por el pensamiento decolonial, razón por la cual invitan a *pensar (en) los intersticios* (Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides (eds.), 1999); a una *reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (Castro-Gómez, ed., 2000); a *indisciplinar las ciencias sociales* (Walsh, Schiwy y Castro-Gómez (eds.), 2002); y finalmente a una *desobediencia epistémica* (Mignolo, 2009a y 2010).

Un mecanismo que utiliza para examinar esas conexiones es cuestionando la forma en que se ha venido construyendo la historia *desde* occidente como una narrativa única que resume todas las historias del mundo, tratando de mantener un diálogo con las historias subalternas de otras culturas. Por esa razón una de las principales preocupaciones teóricas y

⁴³ Categoría que desarrollaré más adelante al referirme al giro decolonial.

políticas tanto de los estudios poscoloniales como de los subalternos, es el hecho de si puede dársele voz o no al subalterno, o si puede o no hablar el sujeto subalterno⁴⁴.

Por lo tanto, si el proyecto de la crítica poscolonial es llevar a cabo una crítica al pensamiento eurocéntrico (Young, 2006), el núcleo de esa crítica es la cuestión de la subjetividad de los subalternos, pues ellos se enfrentan a los dispositivos de dominio a través de diversas prácticas de resistencia, sustracción, fuga y negociación (Mezzadra, 2008) y que es necesario re-presentar como subjetividades históricas activas y dinámicas, y no pasivas y sin consciencia como la teoría convencional lo había mostrado.

Ahora bien, el proyecto decolonial surge y se alimenta principalmente de los planteamientos arriba expuestos de las perspectivas poscolonial y subalterna, así como de sus debates y críticas, pero al mismo tiempo surge y se alimenta de perspectivas críticas occidentales y latinoamericanas.

Desde la década de los 70's, antes que Said publicara *Orientalismo* (1978), Enrique Dussel, Anibal Quijano y Walter Dignolo⁴⁵ ya habían iniciado sus trabajos críticos desde la teología y filosofía de la liberación en diálogo con la sociología de la liberación y la Investigación Acción Participativa (IAP); la teoría de la dependencia; y la influencia deconstructiva de Derrida, respectivamente.

Dussel, influenciado por la des-trucción heideggeriana y luego por la ética de Levinas, se convirtió en el padre de la teología y filosofía de la liberación. Desde allí comenzó su crítica al eurocentrismo; tema central –como vimos– de los estudios poscoloniales. El filósofo argentino-mexicano demostró –por ejemplo– que la relación sujeto-objeto creada por el pensamiento moderno, cierra la posibilidad de un intercambio de conocimientos y de formas de producir conocimientos entre diferentes culturas (Dussel, 1995).

Por eso, Dussel venía dialogando con otras propuestas latinoamericanas como la sociología de la liberación del colombiano Orlando Fals Borda y su propuesta metodológica de la IAP⁴⁶; la pedagogía crítica de Paulo Freire en Brasil; la filosofía latinoamericana de

⁴⁴ En 1988 (1994) Gayatri Chakravorty Spivak publicó un artículo denominado ¿Can the subaltern speak? Allí concluye que el subalterno no puede hablar. Pero a partir de las críticas, ella afirmará luego que no es que el sujeto subalterno no pueda hablar, sino que carece de un lugar de enunciación propio (Spivak, 2010).

⁴⁵ Dussel, Quijano y Dignolo pueden considerarse «the Holy Trinity» para el pensamiento decolonial, como lo son Said, Spivak y Bhabha para la crítica poscolonial. Maldonado-Torres (2007) afirma por ejemplo que ellos tres son considerados las figuras “paternas” de la red modernidad/colonialidad.

⁴⁶ La IAP es una metodología que elimina la relación sujeto-objeto de conocimiento.

Augusto Salazar Bondy en Perú; y con la teoría de la dependencia de Celso Furtado y Raúl Prebich (fundadores del estructuralismo latinoamericano).

De entre muchas otras perspectivas y autores Enrique Dussel alimentó críticamente su propuesta teórico-política, principalmente de aquellos que coincidían en la relación de dominio y dependencia (económica y epistémica) que occidente (Europa y Norteamérica) ejerce sobre América Latina, aún después de los procesos de independencia política de los países latinoamericanos. De allí que surja la necesidad entonces de emanciparnos no solo económicamente sino culturalmente (descolonización cultural).

Por su parte, el sociólogo peruano Aníbal Quijano, que había sido influenciado por la idea de la totalidad de Saint-Simon, así como de las ideas de Marx y el también peruano marxista e indigenista José Carlos Mariátegui, comprendió el carácter conflictivo y fragmentario de lo social en tanto totalidad, y contribuyó desde allí –como investigador de la CEPAL⁴⁷- al debate de la teoría de la dependencia. Ese trabajo con la teoría de la dependencia y su interpretación de los fenómenos sociales como totalidad, lo llevaron a plantear una estrecha relación entre colonialismo y desarrollo. Por ello se preguntaba si ¿Es mera coincidencia, que, a la escala global del planeta, la abrumadora mayoría de las gentes explotadas, dominadas, discriminadas y en algunas regiones inclusive despojadas de recursos de sobrevivencia, procedan de las sociedades destruidas y/o colonizadas por los europeos? (Quijano, 2014[antología])

Así, observando la relación entre la escala global del planeta con el proceso de colonización europea, el peruano dialoga críticamente con el neoyorquino Immanuel Wallerstein en la Universidad de Binghamton -en donde también es profesor desde 1986- y su teoría del sistema-mundo moderno⁴⁸. A partir de allí Quijano concibe a Europa no solo como el centro del capitalismo mundial (teoría de la dependencia) sino también como el epicentro desde dónde opera un patrón de poder a través del cual Europa pudo imponer su dominio colonial sobre todas las regiones y poblaciones del planeta, incorporándolas al sistema-mundo.

Finalmente, Mignolo, quien desde los 70's publicara textos que oscilaban entre la literatura, el estructuralismo, la gramática generativa y la filosofía del lenguaje, comenzó a finales de los 80's –como él mismo afirma- su encarnación “colonial”. Además de la influencia derridiana, el historicismo renacentista e indiano que a inicios de los 80's realiza,

⁴⁷ Entre 1965 y 1971 Quijano estuvo en Chile como investigador de la División de Asuntos Sociales de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL).

⁴⁸ En ese concepto confluyen la visión marxista del capitalismo como un sistema mundial y la braudeliana sobre la larga duración histórica.

marcan su rumbo hacia los estudios coloniales, de la misma manera que lo hizo la influencia de la filosofía latinoamericana de Edmundo O'Gorman (1995 [1958]), Rodolfo Kusch (1962) y Leopoldo Zea (1978).

De modo que cuando la discusión de la perspectiva poscolonial en América Latina se abrió tras la publicación de la reseña "Colonial and Poscolonial Discourse" que hiciera Patricia Seed en 1991 (Castro-Gómez y Mendieta, 1998)⁴⁹, los latinoamericanos como Dussel, Quijano y Mignolo -gracias a la masa crítica acumulada en Latinoamérica-, hicieron una recepción crítica de esas novedosas propuestas.

Sin embargo, Florencia Mallon (1994) muestra que no es precisamente Patricia Seed -como afirma Castro-Gómez- quien abre la discusión de la perspectiva poscolonial en América Latina, y específicamente frente a las resistencias y/o las agencias de los sujetos subalternos, sino que un año antes Gilbert Joseph mediante la recepción y análisis de las propuestas del grupo de *Subaltern Studies* sugirió, en la misma revista en la que publicó Seed (*Latin American Research Review*), que el proyecto y los métodos provistos por Ranajit Guha en los volúmenes I y II de *Subaltern Studies* podían ayudar a comprender las resistencias a través de la agencia del subalterno.

Ahora bien, en medio de ese proceso de recepción crítica surge el Latin American Subaltern Studies Group; encabezado por la nicaragüense Ileana Rodríguez y el culturalista norteamericano John Beverley, y en el que participó Walter Mignolo. Ese grupo, mediante su *Manifiesto* (Beverley, et., al (eds), 1995) inaugural en el que afirman inspirarse en el Grupo de Estudios Subalternos arriba descrito, fundan un proyecto similar al sudasiático para dedicarse al estudio del subalterno en América Latina. Allí, aunque reconocieron pertenecer a universidades norteamericanas de elite y expresar abiertamente que querían extraer de ciertos documentos y prácticas hegemónicas el mundo oral de los subalternos, se propusieron confrontar sus conceptualizaciones elitistas con la resistencia del subalterno.

Así, utilizando las categorías de *subalterno* y *nación* -entre otras-, que como ya se describió proceden del grupo sudasiático, el grupo latinoamericano las aplica a los estudios latinoamericanos, pero en vínculo con la también reciente perspectiva de los estudios culturales. De hecho, el grupo latinoamericano afirma que su proyecto se instala al interior del campo emergente pero mucho más amplio de los estudios culturales latinoamericanos (Beverley, et., al (eds.), 1995).

⁴⁹ Como lo reseña Castro-Gómez y Mendieta, el texto de Seed resaltaba las nuevas perspectivas que ofrecen las teorías de Said, Bhabha y Spivak para un replanteamiento de los estudios coloniales hispanoamericanos.

Sin embargo, a pesar de que las discusiones en Latinoamérica sobre la cuestión colonial seguían girando alrededor del uso adecuado o no de los instrumentos teóricos “occidentales” para analizar el pasado cultural de las excolonias europeas (como el caso del posestructuralismo usado por las teorías poscoloniales), Walter Mignolo haciendo uso de las teorías poscoloniales realiza una crítica de los legados coloniales en América Latina (Castro-Gómez y Mendieta, 1998).

Sin embargo, distanciándose del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, Mignolo considera que las tesis de Ranajit Guha, Gayatri Spivak y Homi Bhabha, no deben ser asimiladas sin ninguna crítica al contexto latinoamericano. De allí que en el congreso de LASA de 1997 (solo 2 años después del Manifiesto) celebrado en Guadalajara (México) el argentino demuestre que la cuestión “poscolonial” tiene su locus de enunciación en las herencias coloniales del imperio británico. Y por esa razón, apelando a la tradición del pensamiento latinoamericano del que dijimos ha bebido Mignolo, demuestre que la categoría de "posoccidentalismo"⁵⁰ es más apropiada para hacer una crítica al occidentalismo desde un locus propiamente latinoamericano. De allí se comprende el título de su conferencia: “Postoccidentalismo: el argumento desde América latina” (Mignolo, 1998)⁵¹.

A partir de ese momento Mignolo toma distancia del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos para dar forma a otro proyecto a finales de la década de los 90’s, con el fin de tomar distancia -aunque dialógicamente crítica-, no solamente de los proyectos poscolonial y subalterno, sino también de esas nacientes propuestas latinoamericanas sin corpus teórico propio, como la de aquél grupo al que perteneció.

Así y todo, gracias a esa recepción crítica no solo se puede decir que <la santa trinidad> latinoamericana impidió una simple asimilación de las ideas poscoloniales y/o subalternas sin más en el contexto histórico colonial latinoamericano⁵², sino que además se puede afirmar que el proyecto teórico y político de investigación MCD, en diálogo crítico con esas perspectivas (poscolonial y subalterna), emergió hacia finales de los 90’s como el heredero de la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la IAP⁵³.

2.1.2 El proyecto MCD

⁵⁰ Mignolo (1998 y 2002) afirma que dicha categoría la retoma del poeta cubano Roberto Fernández Retamar en su artículo denominado “Nuestra América y Occidente” (Fernández, 1976).

⁵¹ Sin embargo, es preciso decir que el venezolano Fernando Coronil había ya iniciado la reflexión tras la publicación en febrero de 1996 de su artículo denominado "Beyond Occidentalism: towards Non imperial Geohistorical categories".

⁵² En realidad, no solo ellos, pues en términos generales hay quienes aseguran como Pajuelo (2001) que el debate sobre "poscolonialidad" y "teoría poscolonial" no ha tenido un terreno fértil en América Latina.

⁵³ Arturo Escobar (2003) considera esas tres perspectivas como las contribuciones más originales de Latinoamérica al pensamiento crítico en el siglo XX, afirmando que el proyecto MCD se asume a sí mismo como su heredero.

El proyecto de investigación MCD, actualmente es una red heterogénea y diversa de intelectuales y activistas -principalmente latinoamericanos-, ubicados en universidades norteamericanas, latinoamericanas y europeas, la cual ha surgido en la década de los 90's del siglo pasado, asumiéndose como herederos de una serie de perspectivas críticas latinoamericanas que nacen a partir de la segunda mitad del siglo XX. Desde entonces, dicha red ha venido construyendo un corpus teórico con el propósito de diferenciarse de los estudios poscoloniales, los estudios subalternos y los estudios culturales, los cuales comenzaron a permear la crítica latinoamericana desde la pasada década de los 80's. Razón por la cual algunos de ellos, de manera individual y colectiva, han venido sentando los fundamentos epistémicos y políticos del proyecto de investigación MCD, y cuyo proceso histórico se presenta a continuación.

En el marco del Congreso Mundial de Sociología de 1998 que tuvo lugar en Montreal, se llevó a cabo el simposio denominado *alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo*. Su objetivo fue recoger los debates que se estaban llevando a cabo en ese momento en Latinoamérica sobre esos temas. Parte del texto que convocaba al encuentro era el siguiente:

El eurocentrismo y el colonialismo son como cebollas de múltiples capas. En diferentes momentos históricos del pensamiento social crítico latinoamericano se han develado algunas de estas capas. Posteriormente siempre ha sido posible reconocer aspectos y dimensiones (nuevas capas de ocultamiento) que no habían sido identificadas por las críticas anteriores. Hoy nos encontramos ante replanteos globales y fundamentales de los saberes y disciplinas sociales en todo el mundo. El Informe Gulbenkian, coordinado por Immanuel Wallerstein es una significativa expresión de estas reflexiones, como lo son la crítica al Orientalismo, los estudios poscoloniales, la crítica al discurso colonial, los estudios subalternos, el afrocentrismo y el post-occidentalismo (Lander, 2000: 3).

Seguidamente, se presentaron algunos importantes cuestionamientos que invocaban a la reflexión; dos de los cuales aquí reproduzco: “En un mundo en el cual parecen imponerse, por un lado, el pensamiento único del neoliberalismo, y por el otro el descentramiento y escepticismo de la postmodernidad, ¿cuáles son las potencialidades que se están abriendo en el continente en el conocimiento, la política y en la cultura a partir del replanteo de estas cuestiones? ¿Cuál es la relación de estas perspectivas teóricas con el resurgir de las luchas de los pueblos históricamente excluidos como las poblaciones negras e indígenas en América Latina?” (Lander, 2000: 3).

Producto de ese simposio, el venezolano Edgardo Lander compila los textos allí presentados, y después de dos años de trabajo de intercambios con los investigadores

Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Francisco López Segrera, Walter D. Mignolo, Alejandro Moreno y Aníbal Quijano, edita los textos originalmente presentados en el evento y los publica bajo el nombre de *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Lander, 2000).

También en 1998, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes organizaron en Binghamton el congreso internacional *Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: a postdisciplinary dialogue*, en donde además de Emmanuel Wallerstein se reunían por primera vez Dussel, Quijano y Mignolo para discutir su enfoque de las herencias coloniales en América Latina, en diálogo con el análisis del sistema-mundo de Wallerstein.

En 1999 en Binghamton nuevamente, se organizó el evento *Historical Sites of Colonial Disciplinary Practices: The Nation-State, the Bourgeois Family and the Enterprise*, en donde las teorías poscoloniales de Asia, África y América Latina entraron en diálogo. En dicho evento estuvieron Vandana Swami, Chandra Mohanty, Zine Magubane, Sylvia Winters, Walter Mignolo, Aníbal Quijano y Fernando Coronil.

Mientras tanto, el Instituto Pensar de la Universidad Javeriana de Bogotá publica en 1999 el libro *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, en el que se incluyen los textos de Jameson, Ahmad, Mignolo, Dussel, Wallerstein, Sarup, Quijano y Lander sobre la «cuestión poscolonial» (Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides ed., 1999).

En el 2000, Ramón Grosfoguel organizó en Boston la conferencia correspondiente a la edición número 24 del *Political Economy of the World-System*, en donde participaron los filósofos colombianos Santiago Castro-Gómez y Oscar Guardiola Rivera. Producto de esa conferencia publican el libro que salió dos años después denominado *The Modern/Colonial/ Capitalist World-System in the Twentieth Century* (Grosfoguel y Cervantes-Rodríguez ed., 2002).

Todos esos encuentros y publicaciones venían ya tomando la forma de un proyecto de investigación, el cual se consolidó en 2001 a través de un convenio que estableció la Universidad de Duke y la Universidad de North Carolina en los Estados Unidos, la Universidad Javeriana de Bogotá y la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador, y luego la Universidad de California-Berkeley (Walsh, 2003).

Bajo el convenio establecido, la primera reunión del grupo de investigadores tuvo lugar ese mismo año en la Duke University, organizado por Walter Mignolo. El evento tuvo

el nombre de *Knowledge and the Known*, del cual surgió un dossier de la revista *Nepantla*, coordinado por Michael Ennis y Freya Schiwy. Allí se unió al grupo el teórico cultural boliviano Javier Sanjinés y la lingüista norteamericana Catherine Walsh, actual coordinadora del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos⁵⁴ de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito-Ecuador (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Posteriormente Walsh organizó en 2002 en Quito la segunda reunión del grupo, en donde participaron intelectuales indígenas y afroamericanos del Ecuador, produciendo el libro *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder* (Walsh, Schiwy y Castro-Gómez eds., 2002).

Pero es en ese mismo año cuando Arturo Escobar presenta por primera vez, de manera sucinta y formal, el trabajo desarrollado por esa red transdisciplinaria de investigadores latinoamericanos. Esa presentación la hizo en el marco del Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa celebrado en Ámsterdam (Julio 3-6, 2002).

Allí mostró Escobar cómo, desde principios de los 90's de manera individual⁵⁵ y a partir de 1999 de manera colectiva⁵⁶, dicha red había venido contribuyendo con una novedosa interpretación sobre la cuestión colonial. A ese proyecto teórico y político latinoamericano emergente de la red Escobar lo denominó: *programa de investigación de modernidad/colonialidad (MC)*⁵⁷ (Escobar, 2003).

En 2003 se dieron dos reuniones. Una fue convocada por el colombiano Arturo Escobar y Walter D Mignolo en Chapel Hill para discutir el tema: *Teoría crítica y*

⁵⁴ Este programa doctoral como asegura Walsh (2003) tiene un vínculo directo con el proyecto modernidad/colonialidad, y en esencia forma parte de ese proyecto.

⁵⁵ Solo relaciono los textos que se consideran capitales para la consolidación del proyecto antes de la conformación oficial de la red. De Enrique Dussel: *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad* (1992); *Introducción a la filosofía de la liberación* (1995); *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta inédita de Karl-Otto Apel* (1998). De Aníbal Quijano: *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (1988) y artículos como "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad" (1992) y "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". De Walter D Mignolo: *The Darker Side of the Renaissance* (1995). De Arturo Escobar: *La invención del Tercer Mundo* (1996) y *El final del Salvaje* (1999). De Fernando Coronil: *The Magical State* (1999). De Edgardo Landero: *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos* (1994). Y de Santiago Castro-Gómez: *Crítica de la razón latinoamericana* (1996). Por supuesto, la producción individual después de la consolidación de la red es amplísima en español e inglés, no sólo por los autores citados sino por los demás que se unen a la red (a través de congresos, coloquios y encuentros internacionales que se difuminan en Latinoamérica, Estados Unidos y Europa, principalmente) sumándose al giro decolonial.

⁵⁶ Como se ha venido describiendo cronológicamente.

⁵⁷ Inicialmente es llamado así. Luego, como veremos cambiará a MCD.

decolonización. Y con antelación a la convocatoria habían sido llamados a reflexionar sobre lo siguiente:

¿Cómo luce hoy día el proyecto de Horkheimer de una “teoría crítica”, cuando están teniendo lugar una serie de revoluciones globales y pluriversales ancladas en historias locales que durante los últimos 500 años no pudieron evitar el contacto, conflicto y complicidad con Occidente? ¿Cuál debiera ser el papel de la “teoría crítica” en un momento en que los damnés de la tierra (Fanon) y la multitud (Hardt y Negri) ocupan el lugar del proletariado al que hacía referencia Horkheimer en los años 20? ¿Qué tipo de transformaciones necesita el proyecto de la “teoría crítica” para posicionar temas como el género, la raza y la naturaleza en un escenario conceptual y político? Finalmente, ¿cómo puede ser asimilada la “teoría crítica” en el proyecto latinoamericano de modernidad/colonialidad? ¿Tal asimilación sugiere acaso la necesidad de abandonar el proyecto original de la teoría crítica formulado por Horkheimer a comienzos del siglo XX? (Mignolo, 2007: 25).

La otra fue organizada por el puertorriqueño Ramón Grosfoguel y José David Saldívar en UC-Berkeley, la cual se cuenta como la tercera reunión. Allí se unió al programa de investigación MC el filósofo –también puertorriqueño– Nelson Maldonado-Torres⁵⁸. Y producto de todo ello se publicó el libro *Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking* (Grosfoguel, Saldívar y Maldonado-Torres, 2007).

En 2004 se llevó a cabo en UC-Berkeley la cuarta reunión del programa de investigación MC, organizado por Grosfoguel, Maldonado-Torres y Saldívar. A partir de dicha reunión se inició un diálogo con el filósofo afro-caribeño Lewis Gordon (presidente de la Asociación de Filosofía del Caribe) y con el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, conocido actualmente por su propuesta teórica y política de las *epistemologías del sur*.

Producto de aquella reunión se publicó: el libro *Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21st Century US Empire* (Paradigm Press, 2005); y un volumen editado por Grosfoguel en una revista dirigida por Immanuel Wallerstein. El nombre del volumen editado por el puertorriqueño fue: *From Postcolonial Studies to Decolonial Studies* (Review, Vol. XIX, No. 2, 2006) (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

La quinta reunión se dio también en 2004, organizado por Mignolo y Escobar en las universidades de Duke y North Carolina en donde están adscritos los investigadores

⁵⁸ Quien en el año anterior (2002) obtuvo su PhD en Brown University con la tesis denominada *Thinking from the limits of being: Levinas, Fanon, Dussel and the cry of ethical revolt*.

argentino y colombiano respectivamente. El nombre que convocó dicha reunión fue “Teoría crítica y decolonialidad”. Producto de ello se publicó en 2006 un número en la revista *Cultural Studies*, editada por el reconocido investigador en estudios culturales Larry Grossberg, y coordinado por Escobar y Mignolo, cuyo nombre fue *Globalization and Decolonial Thinking* (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

La siguiente reunión que tuvo lugar en UC-Berkeley en 2005 y organizada por Maldonado-Torres fue denominada *Mapping the Decolonial Turn*. De allí se publicó un nuevo libro que lleva el mismo nombre. Y finalmente en 2006 Catherine Walsh en la Universidad Simón Bolívar de Quito-Ecuador, organizó la siguiente reunión que daría pie a la producción de un texto clave para la red, el libro publicado en 2007 denominado *el giro decolonial*.

Ahora bien, sintetizando las reflexiones del giro decolonial a través de los trabajos elaborados por los investigadores de la red durante los siguientes tres años, la red de MC como la llamara Arturo Escobar en 2002 (2003), decide añadir la “descolonialidad” al proyecto colectivo, considerando esa categoría como una tercera etapa de maduración del proyecto, razón por la cual y a partir de ese momento la red será definida como la perspectiva de modernidad/colonialidad/descolonialidad (MCD) (Escobar, 2010).

Para ese mismo año (2010), Mignolo y Escobar editan el texto denominado *Globalization and the Decolonial Option*⁵⁹, en el que se incluyen capítulos de: Aníbal Quijano; Ramón Grosfoguel; Catherine Walsh; Nelson Maldonado-Torres; Freya Shiwy; Javier Sanjinés; Agustín Lao Montes; José David Saldívar; Manuela Boatca; Zilkia Janer; Madina Tlostanova; Santiago Castro-Gómez; y María Lugones, además por supuesto los capítulos de los editores, y publicado por Routledge London and New York.

Más recientemente, Madina Tlostanova⁶⁰ y Walter Mignolo (2012) publican a través The Ohio State University Press el libro denominado *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas* y editado por la nicaragüense Ileana Rodríguez; texto que hace parte de la serie de *Transoceanic Studies*.

Si bien esta última publicación puede dar cuenta de “un nuevo orden letrado” en América Latina, como lo afirma críticamente Román de la Campa (2013) de la University

⁵⁹ Sin embargo, hay una versión monográfica de este libro que apareció en inglés en *Cultural Studies*. 21/2-3 en 2007, en un volumen especial editado igualmente por Escobar y Mignolo.

⁶⁰ Es importante decir que ella es profesora en el Departamento de Políticas Comparadas en la University of Russia, lo que da cuenta también de los diálogos transatlánticos que ya establece el pensamiento decolonial a través de la red MCD latinoamericano, lo cual ampliaré más adelante al referirme a las dinámicas actuales de la perspectiva del pensamiento decolonial.

of Pennsylvania, con su consecuente gestión editorial transatlántica en medio de lo que él mismo califica como la perenne “crisis de las humanidades”, lo cierto es que ha habido, si no –aun- un vuelco innegable para las ciencias sociales y las humanidades, sí quizá un importante y para nada despreciable giro decolonial desde América Latina que conduce al mundo de las ciencias sociales y las humanidades hacia “un paradigma otro” (Mignolo, 2003).

2.1.3 El giro decolonial

Como ya se dijo más arriba, el pensamiento decolonial asume reflexiones anticoloniales que se remiten a las producidas paralelamente a las formas modernas de colonización (siglos XV y XVI). De esa manera debe leerse la tesis de Mignolo (2007), quien afirma que el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida, reconociendo así toda la masa crítica sobre los *damnés de la terre* (Fanon) del proceso colonial desde entonces hasta hoy. De hecho, esa es una de las grandes diferencias con la perspectiva poscolonial, pues ésta emerge como un eco del posestructuralismo francés (Mignolo, 2007).

Lo cierto es que el pensamiento decolonial como proyecto teórico y político de la red MCD, encuentra su propia genealogía en el giro epistémico que Aníbal Quijano propuso en 1992 en su artículo *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, en donde el proyecto encuentra la base del giro decolonial (Mignolo, 2007). En dicho texto Quijano afirma lo siguiente:

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial (Quijano, 1992: 447).

Teniendo como base del giro la afirmación de Quijano, y teniendo en cuenta que la filosofía moderna occidental nunca interrogó sería ni sistemáticamente el fenómeno de la colonialidad (Maldonado-Torres, 2007:157), el proyecto se propone entonces interrogar por la colonialidad, en tanto que ésta ha probado ser más profunda y duradera que el colonialismo (Quijano, 2007: 93).

Según Quijano (1992), la colonialidad del poder consiste fundamentalmente en una colonización del imaginario de los dominados. Eso fue producto de una sistemática represión no solo de específicas creencias (ideas, imágenes, conocimientos), sino también de una sistemática represión sobre los modos de conocer y producir conocimiento. Posteriormente, esa represión se convirtió en seducción. Al principio los dominados no podían acceder al conocimiento de los dominadores. Posteriormente enseñaron conocimientos de modo parcial y selectivo. De esa manera cooptaban y daban acceso al poder en pequeños espacios a los dominados. Después de todo –continúa Quijano– finalizada la represión el instrumento principal de todo poder es la seducción. Y fue así como la occidentalización (colonización) del imaginario se impuso a los dominados. En palabras de Castro-Gómez (2005b: 59), “no se trató sólo de reprimir físicamente a los dominados sino de conseguir que naturalizaran el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad”.

La colonialidad del poder se erige entonces como la categoría clave que articula el proyecto de la red. Pero lo que permite esa categoría es avanzar hacia una analítica del poder, que más allá de referir a una estructura de control de la subjetividad y proyectar el conflicto a una dimensión epistémica, muestra que el dominio que garantiza la reproducción incesante del capital en las sociedades modernas pasa, necesariamente, por la occidentalización del imaginario (Castro-Gómez, 2005b).

Ahora bien, con su trilogía de libros no planeada de *The Darker Side of the Renaissance* (1995), *Local Histories / Global Designs* (2002) y *I Am Where I Think: Globalization, Epistemic Disobedience and the De-colonial Option*, Mignolo se convierte en uno de los más sistemáticos de todos los investigadores de la red, quienes han dado forma al proyecto coadyuvando no solo a construir su estatuto epistemológico, sino proyectándolo hacia la identificación de nuevos temas que debe asumir el proyecto, por supuesto con el aporte de todas las ideas y publicaciones de los demás miembros de la red.

El otro ha sido Escobar, quien en el Congreso en Ámsterdam en 2002 no solo bautizó el proyecto, sino que a manera personal, pero esforzándose por reflejar el espíritu de la red, puso en el centro de la discusión las ideas de modernidad, globalidad y diferencia

(Escobar, 2003). Para abordar esas tres ideas, el proyecto parte de cinco premisas fundamentales. Primera, localiza la emergencia de la modernidad en la Conquista de América (1492). Segunda, concibe al colonialismo y al desarrollo del sistema-mundo capitalista como constitutivos de la modernidad. Tercera, adopta una perspectiva global en la explicación de la modernidad por lo que ella (la modernidad) no es un fenómeno intra-europeo. Cuarta, se enfoca en los procesos de subalternización del conocimiento y las culturas generada por esa dinámica de expansión global colonial. Y finalmente, afirma la existencia de un eurocentrismo en la percepción del mundo; entendido como una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad (Escobar, 2003).

Sobre la base de dichas premisas, el pensamiento decolonial pone en cuestión el diseño colonial e imperial de la geopolítica dominante del conocimiento y la subalternización epistemológica y ontológica que dicha geopolítica ha venido promoviendo (Walsh, 2003). En ese sentido la red identifica a la poscolonialidad⁶¹ como un espacio de análisis y sus proyectos van dirigidos a revelar la lógica oculta de la colonialidad (Mignolo, 2003). En otras palabras, uno de los esfuerzos de la red se concentra en el desocultamiento (o des-encubrimiento) de la colonialidad en los actuales proyectos globales, como el de la protección de la biodiversidad y los CsT.

2.1.4 Críticas

Como cualquier otra propuesta teórica, la perspectiva decolonial no está blindada frente a las críticas. Incluso dentro de los mismos partícipes de la red hay tensiones que se hacen patentes en sus trabajos⁶². Desde afuera, sin embargo, las principales críticas están dirigidas no a la red MCD en particular, sino a las propuestas teóricas de los *estudios culturales*⁶³, poscoloniales y subalternos en general.

⁶¹ Nótese bien: no es poscolonialismo (estudios poscoloniales) sino poscolonialidad (estudios decoloniales). Esto indica la continuidad de la colonialidad desaparecidas las colonias. Pero indica también que hay una colonialidad global (ya no impuesta por la fuerza) incorporada en las distintas políticas globales del proyecto neoliberal.

⁶² Un ejemplo interesante es la distancia que toman Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez en relación al uso del posestructuralismo francés. Mientras el segundo intenta rescatar y justificar el uso de Foucault como una caja de herramientas (2007 y 2010), el primero intenta descartar y justificar el uso inapropiado de Foucault para el pensamiento decolonial, en tanto considera la teoría foucaultiana como eurocéntrica (2012).

⁶³ Según la clasificación de Beverley (2001), miembro fundador del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos creado a mediados de los 90's en Estados Unidos, ubica a la red de investigación de modernidad/colonialidad en uno de los cuatro proyectos del campo de los estudios culturales latinoamericanos. Los otros son: el proyecto sobre los estudios sobre prácticas y políticas culturales; la crítica cultural deconstructivista o neofrankfurtiana; y los estudios subalternos latinoamericanos.

Para Carlos Reynoso (2000) por ejemplo, quien centra sus críticas en la cuestión epistemológica⁶⁴ de dichas propuestas, el uso posmoderno del “todo-tiene-que-ver-con-todo”⁶⁵ que en encuentra en esos trabajos, no es más que un arrebató de abstracciones inexpertas, casi ideográficas en vez de analíticas.

Así, y después de seleccionar una serie de citas de los trabajos de culturalistas y postcoloniales, sustentando su crítica –entre otros- con trabajos autocríticos como los de Stuart Hall⁶⁶, una de las conclusiones a las que llega es que no encuentra en la “jerigonza” utilizada por ellos ninguna clase de verdadera dificultad, rigor teórico o forma de pensar innovadora, pues “el vocabulario engolado del culturismo no es un nomenclador riguroso, sino, estrictamente, una ostentación de palabrería oscura” (Reynoso, 2000: 71).

Castro-Gómez (2001 y 2003) respondiendo de manera dialógica a las críticas del libro de Reynoso, también desde la epistemología; en donde reconoce que muchas de las críticas en líneas generales, son correctas⁶⁷, demuestra que el antropólogo argentino apela a un modelo de cientificidad -la “teoría tradicional”- el cual, lejos de impulsar el quehacer de las ciencias sociales contemporáneas se convierte en un obstáculo para la transformación de las mismas (Castro-Gómez, 2001: 230).

Lo que la crítica de Reynoso le permite a Castro-Gómez es señalar que el verdadero núcleo del debate está es en el significado y el sentido de “cultura” que adoptan tanto la “teoría tradicional” como los estudios culturales. Así, el filósofo colombiano evidencia la gran diferencia que hay entre la “teoría tradicional” de las ciencias sociales y las humanidades (en la que se ubica Reynoso) y los estudios culturales (que defiende Castro-Gómez) cuando ambas toman la “cultura” como objeto de conocimiento científico.

⁶⁴ A propósito de la tendencia al uso metafórico no esclarecedor del lenguaje usado en los estudios culturales, Reynoso considera que el problema no es tanto de corrección política como de valor epistemológico. Y lo considera así, pues encuentra que los culturalistas han estandarizado el uso de una “jerga marciana”, los cuales además se jactan de ser activistas y de situarse junto al pueblo.

⁶⁵ Esta crítica tiene que ver sobre todo con el confuso concepto –según él- de “articulación” comúnmente usado por los estudios culturales y poscoloniales.

⁶⁶ Considerado como uno de los “representantes canónicos” de los estudios culturales.

⁶⁷ Castro-Gómez reconoce que los estudios culturales en los Estados Unidos manejaron temas sin demasiada profundidad metodológica. Pero como gozaban de prestigio internacional por pertenecer a la “vanguardia teórica”, hizo que proliferaran las publicaciones sin sustancia: “Basta echar una mirada a la sección “Cultural Studies” en cualquier librería mayor de los Estados Unidos para darse cuenta de que un gran porcentaje de las publicaciones carecen de rigurosidad metodológica.” (2001: 234).

La primera gran diferencia que caracteriza Castro-Gómez es que la cultura deja de ser propiedad de la antropología⁶⁸. Segunda, que la cultura deja de ser vista como un “reflejo” de las estructuras materiales de la sociedad⁶⁹. Y tercera, que la cultura deja de ser propiedad de los estudios humanísticos⁷⁰. Y es en ese contexto, producido por las actuales y complejas dinámicas de la globalización, donde los estudios culturales se convierten en un *espacio de articulación entre las disciplinas*. En dicho espacio de articulación –continúa Castro-Gómez- los estudios culturales se inscriben en lo que Boaventura de Sousa Santos ha llamado la “doble ruptura epistemológica” de las ciencias sociales⁷¹.

Grüner (2002) en cambio -desde una perspectiva marxista-, reconoce que las teorías poscoloniales son capaces de jugar un papel fundamental para la reconstrucción de la teoría crítica que el marxismo tradicional ya no puede realizar. Pero considera que el marxismo continúa siendo una matriz de pensamiento vigente para analizar nuestra realidad actual. Y al igual que Reynoso considera que las teorías poscoloniales tienen dificultades teóricas y metodológicas que necesitan resolver.

La principal dificultad de las teorías poscoloniales -según Grüner (2002)-, es que no cuentan con herramientas para un análisis concreto de las etapas, períodos y movimientos de la historia, en función de las coordenadas económicas, sociales y políticas. Herramientas que provee el análisis histórico marxista sobre el modo de producción capitalista, entendido

⁶⁸ En la compartimentalización de las disciplinas del siglo XIX, la antropología había tomado como objeto de estudio la “cultura” de las sociedades “tradicionales”. La gran diferencia con la sociología por ejemplo era que ésta tenía como objeto de estudio a la “civilización” de las sociedades “modernas”. Pero “Mantener una definición de la antropología como disciplina que trata de valores, tradiciones y costumbres *premodernas* significaría convertir la materia en una variante de los estudios museísticos, y al antropólogo en una especie de guardián del “patrimonio histórico” de la humanidad” (Castro-Gómez, 2001: 238).

⁶⁹ Muchos sociólogos tanto de tradición liberal como marxista observaron la cultura como un *epifenómeno* de la vida económica de la sociedad. Pero lo cierto es que “en el momento en que la reproducción del capital adquiere rasgos decididamente “culturales” (...) se le impone a la sociología y a la economía entrar en dominios que antes se consideraban exclusivos de otras disciplinas.” (Castro-Gómez, 2001: 238).

⁷⁰ Cuando “la producción cultural se masifica por el impacto de la globalización, entonces se hace necesario investigar no solamente los contenidos de la llamada cultura “alta” (las “grandes obras” de la literatura, de la filosofía o de las artes plásticas, donde supuestamente se hallaría contenida la “cultura” y el pensamiento del hombre en sentido estricto), sino muy especialmente la cultura llamada “popular.”” (Castro-Gómez, 2001: 238).

⁷¹ La “primera ruptura” (siglos XIX y XX) se caracterizó por la distancia que tomó del sentido común; en donde las ciencias sociales adoptaron el modelo propagado por las ciencias naturales. La “segunda ruptura”, en la que se inscribe la red MCD, apunta hacia la eliminación de la distancia frente al sentido común. “Esto significa que las ciencias sociales contemporáneas se enfrentan al desafío de acercarse hacia otras formas de producción de conocimientos, pero no para convertirlas en “objeto de estudio,” es decir para “representarlas” -como hacía la teoría tradicional- sino para comunicarse con ellas. Los estudios culturales son un punto de avanzada de las ciencias sociales hacia el reconocimiento de otras formas (locales) de conocimiento y para la promoción de un nuevo sentido común (una nueva racionalidad práctica) en el que participen todas las comunidades interpretativas” (Castro-Gómez, 2001: 239).

como un sistema mundial de dominación. La ausencia de esas herramientas -continúa Grüner- en la actual teoría poscolonial, es la debilidad de sus análisis discursivos. Y dicha ausencia, combinada con su remisión al postestructuralismo francés, produce un inevitable deslizamiento hacia los excesos de abstracción “fragmentarista” y paradójicamente deshistorizada de las filosofías “post”.

La crítica de Grüner, que se puede tomar como un llamado al diálogo de las teorías poscoloniales con el marxismo, coincide de cierta manera con la crítica que la indígena y socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui hace particularmente a la red MCD. Pero además, las críticas de la boliviana también se unen en cierto sentido con las de Reynoso. Sin embargo, es preciso aclarar que ella no defiende como él a la “teoría tradicional” de las ciencias sociales y humanas, todo lo contrario, luego su perspectiva indigenista enriquece el debate.

Rivera Cusicanqui (2006), quien desde la década de los 80’s ya era una crítica del trabajo de Aníbal Quijano, al referirse a los estudios culturales norteamericanos; los cuales han adoptado ideas de los estudios de la subalternidad, considera que dichos estudios han creado una jerga y un aparato conceptual que han alejado el debate académico de los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes.

Seguidamente, Rivera Cusicanqui refiriéndose a un miembro de la red MCD, a quien ubica -a juzgar por la referencia (Rivera, 2006[2010]: 58)- como parte de aquellos estudios culturales norteamericanos, y quien además reconoce las contribuciones de Rivera al pensamiento decolonial (Mignolo, 2002)-, considera que “Los Mignolo y compañía han construido un pequeño imperio dentro del imperio, recuperando estratégicamente los aportes de la escuela de los estudios de la subalternidad de la India y de múltiples vertientes latinoamericanas de reflexión crítica sobre la colonización y la descolonización” (Rivera, 2006: 5).

Por un lado, vemos que la crítica de Rivera va en dirección a la de Grüner, en el sentido en que éste considera que las teorías poscoloniales se han enfocado en una crítica cultural de la colonialidad, descuidando el análisis de sus condicionamientos materiales, es decir el colonialismo. En otras palabras, el peligro de «culturizar» el colonialismo -según Grüner- lleva a que el fenómeno del colonialismo se adopte como un concepto abstracto y metafísico, despolitizando así la teoría poscolonial. Esto último es precisamente la preocupación de Rivera al referirse a la distancia que toma la academia de la realidad cuando adopta una jerga y un aparato conceptual que se aleja de los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes.

Por otro lado, la crítica de Rivera se dirige a lo que señala Reynoso (con la salvedad ya expresada) en una de sus nueve preguntas que guía su crítica sistemática a los estudios culturales ¿Ha habido algún asomo de creación teórica en el interior de los estudios culturales, o viven ellos de la depredación de metodologías ocasionales tomadas de las tradiciones científicas de las que ellos reniegan?

Aunque la pregunta está dirigida a la defensa irrestricta que hace Reynoso de la “teoría tradicional”, lo cierto es que Rivera observa en Mignolo y compañía, es decir en la red MCD, si no, una depredación de metodologías, sí una especie de *extractivismo epistémico* de las propuestas teóricas ya elaboradas por las teorías poscoloniales y subalternas de India y América Latina, no sólo para presentarlas como originales sino para que estos latinoamericanos en Estados Unidos hagan una cómoda carrera académica, creando ese *pequeño imperio* académico -como lo llama Rivera-, y como ya lo había mostrado a su manera Nelly Richard (1998)⁷².

A pesar de todas esas fuertes críticas, y teniendo en cuenta lo ya expuesto estructuralmente sobre el locus de enunciación del giro decolonial, así como de la emergencia del proyecto teórico-político del proyecto de investigación MCD, y las respuestas de Santiago Castro-Gómez, se puede afirmar que el pensamiento decolonial no es ni un “refrito” del pensamiento crítico latinoamericano (es continuidad, en tanto heredero de la teología y sociología de la liberación, así como de la teoría de la dependencia), ni un extractivista epistémico, ni mucho menos es –como afirma Castro-Gómez- la sucursal latinoamericana de una compañía transnacional llamada teoría poscolonial (Castro-Gómez, 2005). Es importante señalar en este punto, que el proyecto de investigación MCD no es un cuerpo monolítico, sino es precisamente una red heteorgénea y diversa, por lo que hasta cierto punto es deshacertada la crítica de Rivera Cucicanqui, según lo comenta el miembro de la red, el profesor Ramón Grosfoguel en una entrevista:

En primer lugar, considero que cuando una red se presenta como “grupo” y hay gente prominente en ese “grupo”; en el que aparecen como si fueran los portavoces, es normal y natural que haya reacciones como la de Silvia que metan a todo el mundo en el mismo paquete (...) Los decoloniales sabemos que el latinoamericanismo en los estudios latinoamericanos-norteamericanos son estudios imperiales que toman al Otro como objeto de

⁷² A Richard le parece un acto colonial la forma en cómo se produce el conocimiento sobre el fenómeno del colonialismo en América Latina en la academia norteamericana. Su argumento es que los discursos allí producidos reflejan la lógica del colonizador y la del colonizado. Así, la academia norteamericana -entendida como una máquina de producción y validación internacional de la teoría poscolonial- se erige como colonizadora en tanto controla (monopolio) los medios discursivos que subordinan el objeto de estudio (el colonialismo en Latinoamérica y/o “lo latinoamericano”) a una economía conceptual declarada superior.

estudio y no como sujetos que piensan y producen conocimiento (...) no es lo mismo estar dentro del imperio produciendo teorías decoloniales para destruir al imperio, que estar dentro del imperio produciendo supuesta teoría decolonial para hacer una carrera exitosa dentro de las universidades del imperio. Esos son proyectos políticos muy diferentes y en eso estoy de acuerdo con la crítica que Silvia le hace a Walter Mignolo. Con lo que no estoy de acuerdo es que subsuma a toda la red en la crítica, ya que pierde de vista que la red es heterogénea y diversa y no un grupo con voceros (Entrevista aun sin publicar)⁷³.

Sin embargo, hay que tener muy presente todas las críticas hechas a la red y asumir sus debilidades, con el propósito de superarlas. En ese sentido, la misma red ha sido crítica en sus deficiencias. Arturo Escobar -por ejemplo- reconoce la poca atención que se le ha dado al análisis del patrón de poder colonial sobre las naturalezas (Escobar, 2003), de la misma manera que lo han señalado recientemente otros críticos (GESCO, 2012). Pero sobre todo, hay pocas propuestas teórico-metodológicas concretas y sistemáticas que guíen el cómo abordar los temas en torno a la colonialidad de las naturalezas. Por esa razón Beltrán (2016), quien rescata la categoría de la biocolonialidad acuñada por Cajigas-Rotundo (2007), intenta trazar un derrotero teórico-metodológico del análisis del patrón de poder colonial sobre la biodiversidad, con el propósito de mostrar cómo se puede abordar los temas relacionados con la biodiversidad.

En ese sentido y como afirma Medina (2006) -quien además sigue a Escobar (2003)-, los estudios orientados desde la perspectiva poscolonial (o decolonial como en el caso de la de la red MCD), deben aspirar a inaugurar una nueva epistemología o a constituirse en un nuevo espacio para la producción de conocimiento. Por ello, Medina considera que las investigaciones que se orientan desde esa perspectiva deben estar en capacidad como mínimo de develar rupturas epistemológicas mediante la implementación de propuestas metodológicas novedosas (Medina, 2006). En ese sentido, la presente tesis intenta aportar en el avance hacia una propuesta teórico-metodológica que sirva para

⁷³ Entrevista realizada al profesor Ramón Grosfoguel en la Universidad de California-Berkeley, en el marco de mi estancia de investigación doctoral con él en el Centro de Estudios Étnicos al cual está inscrito, en el semestre de primavera de 2015. La pregunta a la que respondió fue la siguiente: “Una de las características fundamentales de la red MCD ha sido el diálogo con múltiples corrientes críticas del pensamiento, tanto occidentales como latinoamericanas, caribeñas, africanas y asiáticas. Es decir que ha estado en la búsqueda permanente de corrientes afines e intentando entablar un diálogo con regiones del mundo con procesos de colonización similares. Sin embargo, en el texto “Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores” de Silvia Rivera Cusicanqui, se afirma que los “Mignolo y compañía”, en los que entrarías tú, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, María Lugones, Nelson Maldonado-Torres, Fernando Coronil, entre otros miembros de la red, han venido “...recuperando estratégicamente los aportes de la escuela de los estudios de la subalternidad de la India y de múltiples vertientes latinoamericanas de reflexión crítica sobre la colonización y descolonización para construir aquí en los Estados Unidos “un pequeño imperio dentro del imperio”” (Rivera-Cusicanqui, 2006: 5) ¿Qué le respondes tú a Silvia?”.

analizar el fenómeno de la colonialidad sobre las naturalezas y las culturas que viven en ellas.

2.1.5 Dinámicas

Si bien es cierto que después de la publicación del libro *el giro decolonial* la red no ha vuelto a tener ese tipo de reuniones y/o encuentros como en sus primeros años –ya descrito–, lo cierto también es que la producción individual y colectiva de los investigadores principales de la red –quienes siguen marcando un derrotero–, así como de los nuevos nodos y en general las nuevas generaciones de investigadores e investigaciones como ésta, que se han unido a la red (formal e informalmente) adoptando la perspectiva del pensamiento decolonial, han generado un efecto de bola de nieve no solo en las universidades Latinoamericanas, sino también en las universidades anglosajonas, europeas⁷⁴ e indias.

Ha sido tan importante la recepción de la perspectiva decolonial en el mundo académico de las ciencias sociales y las humanidades, que ha teniendo eco no sólo en Latinoamérica sino también -de manera dialógica- con la actual teoría crítica de occidente, así como las propuestas teóricas alternativas como *el paradigma transicional*⁷⁵ y con los actuales investigadores poscoloniales de la India.

En un primer nivel de receptividad está el hecho de que el colombiano Oscar Guardiola-Rivera, miembro de la red MCD estuviera como panelista en 2009 en la conferencia denominada 'On the Idea of Communism', dialogando como igual al lado de dos de los más importantes filósofos contemporáneos occidentales, como lo es Jacques Rancière y Alain Badiou⁷⁶. También, parte de un extenso diálogo y debate que aún mantienen el filósofo colombiano con el importante crítico cultural Eslovaco Slavoj Žižek, se documenta en el artículo denominado: “Aprender a vivir sin maestros. Slavoj Žižek en diálogo con Óscar Guardiola Rivera” (2009).

⁷⁴ Como por ejemplo el Seminario de Verano denominado “El Pensamiento Descolonial”, organizado por la Universidad Complutense de Madrid, El Escorial, Julio 24-29, 2006. O como los cursos sobre decolonialidad que ofreció este año (2014) la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB) denominado: “Decolonizing Knowledge and Power: Postcolonial Studies, Decolonial Horizons” (ver en: <http://www.dialogoglobal.com/barcelona/>), entre muchos otros ejemplos.

⁷⁵ Construido sobre el agotamiento de la modernidad y los límites de la posmodernidad propuesta por Boaventura de Sousa Santos (1995).

⁷⁶ Ver en: http://www.frieze.com/issue/article/reality_check/ Consultado 25/10/2014 12:15 a.m.

En otro nivel de receptividad, está el hecho de que en el último libro de la trilogía de Hardt y Negri (2009)⁷⁷ denominado “Commonwealth”, los autores norteamericano e italiano respectivamente, utilizan dialógicamente las ideas desarrolladas por el pensamiento decolonial de los autores latinoamericanos. Castro-Gómez (2011)⁷⁸ sintetiza en una pequeña reflexión la influencia del pensamiento decolonial en el texto de “Commonwealth”. Así, identifica que la categoría de “colonialidad del poder” –por ejemplo- es utilizada a través de las referencias hechas a Walter Dignolo y Enrique Dussel (no así directamente de Quijano quien acuña la categoría), para acoger la tesis de que las jerarquías raciales establecidas por el poder colonial son constitutivas de la modernidad. También toman las ideas de Arturo Escobar sobre el desarrollismo. Y cuando hablan de ontologías múltiples prefieren tomar las ideas del brasilero Eduardo Viveiros de Castro, antes que las del francés Gilles Deleuze. Y finalmente, la idea eurocéntrica que aparecía en el capítulo 6 de “Empire” (2000) sobre que el colonialismo pertenece a la “dialéctica” de la modernidad, es dejada atrás a favor de que el colonialismo es una constitución, mutuamente dependiente, entre modernidad y colonialidad, tesis fundamental del pensamiento decolonial.

Así mismo, a través del proyecto ALICE en Europa dirigido por Boaventura de Sousa Santos, principal investigador del Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coimbra (Portugal), convocó al Diálogo Global⁷⁹ a algunos de los más reconocidos miembros de la red MCD como Arturo Escobar y Nelson Maldonado-Torres, como panelistas principales del *Coloquio Internacional Epistemologías del Sur: Aprendizajes globales Sur-Sur, Sur-Norte y Norte-Sur* realizado del 10 al 12 de Julio de 2014.

Ese llamado al diálogo a investigadores de la red MCD latinoamericana, se refleja no solo en las memorias de dicho Coloquio (De Sousa Santos, 2015), sino también en el libro editado por Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses (2014) denominado: *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, en el que publican los investigadores miembros de la red MCD: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres y Ramón Grosfoguel. Además de Amina Mama, Dismas A. Masolo, Ebrahim Moosa, Joao Arriscado Nunes, Liazzat J. K. Bonate, Mogobe B. Ramose, Nilma Gomes, Paulin J. Hountondji,

⁷⁷ Estos dos importantes críticos teóricos marxistas publicaron su primer libro de la trilogía denominado “Empire” en 2000 y el segundo “Multitude” en 2004. Todos publicados por Harvard University Press.

⁷⁸ Ver en la página oficial de Santiago Castro-Gómez: <http://santiagocastrogomez.sinismos.com/blog/?p=210> Consultado 25/10/2014 1:20 a.m.

⁷⁹ Diálogo Global es un proyecto de investigación financiado por el European Research Council, del cual hace parte ALICE, el CES de la Universidad de Coimbra y el proyecto IDEAS.

Radha D'Souza y Shiv Visvanathan, todos provenientes de diversos países y continentes del sur global.

También resulta relevante el interés que está despertando el pensamiento decolonial en los actuales teóricos poscoloniales de la India. Esto se hace patente en el llamado al diálogo que hace la socióloga Gurminder K Bhambra⁸⁰ en su reciente libro *Connected Sociologies* (2014).

En su capítulo “Postcolonial and Decolonial Reconstructions” propone un diálogo entre la perspectiva poscolonial y decolonial. Esta socialización la presentó de manera sucinta en octubre de 2014 en el Colegio de México, en el marco del seminario permanente *Cultura y Poder*, el cual propicia el diálogo entre perspectivas teóricas.

Finalmente, en tanto uno de los esfuerzos del pensamiento decolonial se enfila hacia el desocultamiento (o des-encubrimiento) de la colonialidad en los discursos del vigente proyecto neoliberal en muchas de sus dimensiones, y la pregunta de investigación aquí planteada interroga el discurso de la protección de los CsT en Colombia como uno de esos discursos sobre la producción de la “naturaleza”, es pertinente precisar cuáles son los conceptos y/o categorías analíticas que utilizo aquí del proyecto teórico-político de la MCD para desocultar la colonialidad encubierta en dicho discurso, pero también en sus prácticas⁸¹, y cómo (metodología, siguiente capítulo) lo llevo a cabo.

2.1.6 La biocolonialidad

Si bien la categoría de la *colonialidad del poder* incluye⁸² las asimetrías de poder subyacentes en las luchas por la “naturaleza” pero no desarrollada por el autor, el proyecto teórico-político de la MCD en su ampliación de los temas de discusión, ha encontrado fundamental explicitar el análisis del patrón de poder colonial sobre las naturalezas (Escobar, 2003).

Si bien es cierto también que a través de los trabajos del mismo Escobar (1997; 1998; 1999; 2000; 2006; 2010 y 2011), así como de Lander (2000, 2002a, 2002b y 2005) y en menor medida de otros miembros de la red como Castro-Gómez (2005a y b) y Coronil

⁸⁰ Profesora adscrita al departamento de sociología de la University of Warwick (Inglaterra).

⁸¹ Recuérdese la pregunta de investigación, la hipótesis y el objetivo aquí planteado.

⁸² Según Quijano (2007: 96) “...el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción...”, entre otros como el sexo (3), la subjetividad (4), y la autoridad y sus instrumentos (5).

(2000) se ha abordado el análisis del patrón de poder colonial sobre la naturaleza, lo cierto es que Cajigas-Rotundo (2006; 2007a; 2007b; y 2008) es quien plantea la categoría analítica de la *biocolonialidad del poder* para extender y atender explícitamente el análisis de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder a la cuestión de las naturalezas.

La categoría de la colonialidad del poder de Quijano se basa fundamentalmente en el análisis de la producción de subjetividades coloniales articuladas a jerarquías raciales y epistémicas. De modo que:

Si la “colonialidad del poder” hace referencia a las asimetrías de poder presentes en las relaciones económicas, sociales, culturales, subjetivas, epistémicas y políticas entre los centros y las periferias del sistema mundo moderno/colonial que posibilita la subordinación étnica y epistémica de las poblaciones locales, es decir a las desigualdades y jerarquizaciones inscritas en esas relaciones articuladas en torno a la idea de raza – privilegiando lo blanco–, la biocolonialidad del poder pretende visibilizar esas asimetrías –o heterogeneidades estructurales– en el marco del ecocapitalismo⁸³ en su fase posmoderna/poscolonial (Cajigas-Rotundo, 2007a: 62-63).

Así, mediante la confrontación del discurso de la “episteme de la abundancia”⁸⁴ de una comunidad indígena del Amazonas colombiano frente al discurso de la “episteme de la escasez”⁸⁵, la biocolonialidad del poder no solo permite mostrar cómo opera el patrón de poder colonial sobre las naturalezas en el discurso de la biodiversidad, sino que también permite incorporar el análisis del discurso de la protección de los CsT en Colombia en el plano de la crítica a la ciencia occidental hegemónica.

De esa manera la biocolonialidad del poder hace explícita la manera en que opera el patrón de poder colonial en el discurso de la protección de los CsT en Colombia como *una forma de colonialidad*⁸⁶. Con ello posibilita la observancia del “grado” de occidentalización del imaginario sobre “la naturaleza” en aquel discurso, materializado en los proyectos, leyes, decretos y políticas sobre la protección de los CsT en el país, y cuyo discurso está también atravesado por otros discursos del orden local e internacional.

⁸³ Ese ecocapitalismo lo entiende Cajigas-Rotundo a través de Hardt y Negri (2002) como la emergencia de un nuevo sistema de relaciones económicas, culturales, jurídicas, políticas y sociales que produce el Imperio y visto como una de las dimensiones del capitalismo contemporáneo.

⁸⁴ Interpretación de las concepciones de naturaleza y biodiversidad de uno de los sectores representativos de los movimientos indígenas del trapezio amazónico en Colombia (Cajigas-Rotundo, 2007a).

⁸⁵ Sintetiza las concepciones de naturaleza de los programas de “conservación de la biodiversidad” (Cajigas-Rotundo, 2007a).

⁸⁶ Castro-Gómez (2007: 168) sostiene que “No hay una sola colonialidad del poder sino que hay muchas. Y su análisis dependerá del nivel de generalidad que se esté considerando (micro, meso o macro), así como de su ámbito específico de operación”.

Ahora bien, en tanto el nivel de generalidad del discurso de la protección de los CsT producidos por las instituciones del Estado colombiano está atravesado por discursos del orden internacional (macro), nacional (meso) y local (micro), ese discurso materializado en proyectos, leyes, decretos y políticas, se analizarán aquí desde el segundo nivel de la red de producción de la biodiversidad caracterizado por Escobar (1999) como los discursos producidos por las naciones del Tercer Mundo.

Esto se justifica porque ese “...segundo nivel de la red examinaría las articulaciones de las prácticas nacionales, internacionales y sub-nacionales; las subversiones, transferencias y mediaciones que a cada paso se llevan a cabo entre actores; y sus efectos sobre las políticas, estrategias y programas de conservación concretos” (1999: 243).

Finalmente, y acorde con ese segundo nivel de la red a analizar, se incorpora una *analítica heterárquica del poder* (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, Castro-Gómez, 2007 y 2010 y Grosfoguel, 2006 y 2014)⁸⁷. Dicho análisis heterárquico permite visibilizar aquellas articulaciones de las que habla Escobar, pero -como sugiere Grosfoguel- mostrándolas en sus múltiples relaciones de poder y de manera enredada. Así se puede dar cuenta tanto de la heterogeneidad de discursos sobre la protección de los CsT en Colombia, como de las fuerzas en tensión que hacen “modelar” un discurso oficial nacional, a partir del cual se diseñan los proyectos, leyes, decretos y políticas.

Es importante precisar entonces que el principio básico de la heterarquía es que “los regímenes más complejos emergen siempre de los menos complejos y funcionan como “aparatos de captura”, apropiándose de relaciones de poder ya constituidas previamente en los niveles microfísicos para incorporarlas a su propia lógica” (Castro-Gómez, 2007: 168).

Dado lo anterior, el análisis de la bicolonialidad del poder no se reduce al dominio económico, político, jurídico e incluso cultural (a través de los imaginarios sobre la naturaleza) que pueda ejercer un sistema supranacional de poder como el CDB sobre un país como Colombia, sino que tiene que ver también tanto con los dispositivos de regulación y normalización que operan a nivel gubernamental, como con las tecnologías de resistencia y descolonización que operan a nivel molecular (Castro-Gómez, 2007: 167-168).

En ese sentido la *analítica heterárquica del poder* permite mostrar de manera enredada los niveles: microfísico (*corpo-política*); mesofísico (*bio-política*); y macrofísico

⁸⁷ Es Ramón Grosfoguel quien por primera vez advierte de los peligros de utilizar una teoría jerárquica del poder a la hora de pensar el sistema-mundo moderno/colonial. Y afirma que el poder colonial no puede ser pensado únicamente como determinado por la relación entre trabajo y capital, sino como “un paquete enredado y múltiple de relaciones de poder” (Grosfoguel, 2006; Citado por Castro-Gómez, 2010: 287).

(*geo-política*). En el primer nivel operan las tecnologías disciplinarias, la de producción de sujetos y las “tecnologías del yo”. En el segundo la gubernamentalidad del Estado colombiano y su control sobre las poblaciones a través de la biopolítica. Y en el tercero operan los dispositivos supraestatales de seguridad (geopolítica) que promueven la “libre competencia” entre los Estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos del planeta (Castro-Gómez, 2007 y 2010).

Ahora bien, como la analítica heterárquica permite visibilizar las múltiples relaciones de poder en el discurso de la protección de los CsT, es necesario redefinir la biocolonialidad del poder, como *biocolonialidad* “a secas”. Y ese “a secas” se explica porque la biocolonialidad está atravesada por otras colonialidades además de la del poder, a saber; la colonialidad del ser; la colonialidad de género; y la colonialidad del saber (Beltrán, 2016).

Por lo tanto, a través de la *biocolonialidad* se pretende visibilizar las asimetrías de poder (heterogeneidades estructurales) que hay en la producción del discurso y las prácticas de protección de los CsT en Colombia, en el marco del ecocapitalismo y mediante una *analítica heterárquica del poder*; en donde el análisis *corpopolítico*, *biopolítico* y *geopolítico* en su complejo enredo, permitirá comprender cómo opera el nuevo patrón de poder colonial sobre la diversidad biológica y cultural en el país, a través del objeto de análisis del presente proyecto.

Capítulo III. Metodología

3.1 El palabrear

Debido a la naturaleza del proyecto MADS-PNUD-GEF (en adelante, el proyecto) analizado en los capítulos VI y VII, a saber: sus cuatro años de ejecución (2010-2014) y el análisis del proceso de construcción participativa del documento de propuesta de política pública, así como las diferencias culturales y los heterogéneos contextos en que viven los actores que participaron en el proyecto, fue necesario modificar en campo la metodología previamente concebida según las diferencias culturales del actor y su contexto.

Durante los meses de mayo, junio y julio de 2015, grabé y transcribí casi 40 horas de audio en las que hay *historias de vida* individuales y colectivas, rituales y cantos de las comunidades indígenas, negras y campesinas, registradas en los lugares de Tarapacá (Amazonas), La Cocha (Nariño), Nuquí (Chocó) y Garagoa (Boyacá)⁸⁸, así como de funcionarios del MADS, el PNUD, el SINCHI, la Universidad Nacional de Colombia y la ONG ADC⁸⁹ a quienes *escuché* en relación con su experiencia de participación en el proyecto ejecutado entre 2010 y 2014.

Además de los audios, y en el mismo orden expuesto (Tarapacá, La Cocha, Nuquí, y Garagoa), fue necesario llevar un diario en el que tomé notas de campo respecto a todos aquellos detalles que una grabadora de periodista jamás podrá captar: como las reacciones de los entrevistados en el antes, el durante y el después de las entrevistas (reacciones que

⁸⁸ Ver abajo la ubicación y descripción geográfica y poblacional de estos lugares.

⁸⁹ Asociación para el Desarrollo Campesino.

van desde gestos hasta comentarios y/o conversaciones en “off”) y que en ocasiones fueron mucho más importantes que las entrevistas en sí mismas.

Y si bien es cierto que en las historias de vida como técnica de recolección de información se contempla el uso de las notas de campo (Iniesta y Feixa, 2006), lo cierto es que muchas de esas notas las tuve que hacer “a fuerza” porque los entrevistados o no quisieron dejar registro de audio, o algunos se sentían más cómodos (sin nervios por ej.) al no ser grabados, o simplemente porque las circunstancias así lo obligaron.

Una mañana –por ejemplo, y gracias a la siempre hospitalidad que encontré en todos los lugares en donde estuve–, desperté en casa de una familia que participó en el proyecto. Dirigiéndome a la ducha me topé con el dueño de casa, con quien comencé una conversación que duró un par de horas. En dicha conversación se manifestaron sentimientos, se expresaron opiniones y se hicieron afirmaciones sin ambages frente a la experiencia vivida con el proyecto, que la entrevista formal y grabada hecha a esa misma persona no pudo recoger⁹⁰.

En otra ocasión y bajo circunstancias similares fui por la grabadora. Cuando regresé la conversación no continuó. En otra experiencia, al notar la presencia de la grabadora cambiaron el lenguaje de la conversación que sosteníamos. Y en una última experiencia la conversación se diluyó en temas menos importantes para mi objeto de análisis, razón por la cual resultó más efectivo seguir las conversaciones y tomar las notas de campo.

También se tomaron notas de campo cuando hubo largas caminatas y actividades de la vida cotidiana en donde surgieron conversaciones que llevaron a tocar el tema objeto de análisis: como cuando ayudaba a cocinar; comiendo al lado del fogón (en los lugares fríos); a trasladar víveres de la casa de una familia a otra; o como sucedió en una ocasión en la selva del Amazonas, cuando ayudé a recolectar hojas de coca para el *jiibie*⁹¹ (en lengua uitoto) o *mambe*⁹² que ese día prepararon los indígenas Ocainas para su ingesta, con el propósito ceremonial de *palabrear*⁹³ en la *maloca*⁹⁴ y responder mis inquietudes en el

⁹⁰ Conversación con el Taita Norberto, vicegobernador del Cabildo indígena Refugio del Sol, en su reserva natural en La Cocha, el 27 de mayo de 2015.

⁹¹ La ingesta del *jiibie* es parte de las prácticas de los Murui-Muina; gente del tabaco, la coca y la yuca dulce. Aquí entran por supuesto diversos pueblos de la extensa amazonia.

⁹² El *mambe* es un polvo verde oscuro que se obtiene al triturar y cernir las hojas de coca tostadas al fuego, mezcladas con ceniza de hojas de yarumo, y el cual se masca lentamente mientras se dialoga. Según Fontaine (2003) los indígenas del Amazonas usan el *mambe* como un *operador comunicativo* destinado a transformar el poder de la palabra, abriendo el camino de una comunicación que obliga al otro a la cooperación y el diálogo interpersonales. Y eso es posible gracias a la armonización de los pensamientos del maloquero o chamán (y que éste dirige) con los del invitado a la *maloca*; los pensamientos de los ancestros; los de los espíritus del bosque; y los de los demás seres míticos que invoca el chamán (Fontaine, 2003).

⁹³ Puede usarse como sinónimo de un diálogo horizontal, respetuoso y colaborativo bajo lo que podríamos denominar como *los principios del mambe* descritos por Fontaine (2003) en la anterior nota al pie, aunque no

marco de sus prácticas culturales, ya que me *ofrecieron ayuda para tejer*⁹⁵ las preguntas. En últimas, *palabrear* fue la metodología que ellos usaron para atender mis inquietudes, haciendo que la mía (mi metodología) se modificara al tiempo que me enseñaron a tejer otras preguntas.

Pero ¿Qué es eso del *palabrear*? En palabras del líder indígena Harold Rincón:

El *palabrear* sale de la palabra como verbo. En la tradición Murui-Muina, gente de tabaco, coca y yuca dulce la palabra tiene un significado que se relaciona con lo sagrado; la palabra que pronunció el padre creador (que algunos podrán asociar a Dios) para crear lo que percibimos a diario a nuestro alrededor: organismos, naturalezas... vida. Los antiguos hablan de: la palabra de *La* palabra, que es la palabra creadora. Esto quiere decir que no es aquella palabra pensada por el hombre, porque esa palabra ya estaba puesta en el mundo antes de que el hombre llegara... es la palabra del origen de las cosas. Y *palabrear* es un ejercicio que nos conduce a ella. Por esa razón mambear es un reto. Un reto que involucra el mambe y el ambil como vehículos que nos conducen a la palabra del origen. Uno puede mambear solo, aunque también en compañía porque también se trata de construir entre todos. Lo que quiero decir es que *palabrear* es sinónimo de mambear; de reflexionar, pensar, decir y organizar las ideas y enfrentar los retos cotidianos. Entendemos que el mambear es un reto-ritual donde se habla y se escucha; se teje el canasto mediante el intercambio de ideas y opiniones. Y quiero decir que como metodología para los fines de su trabajo⁹⁶ y el nuestro, el mambear con nosotros fue lo más concreto que pudo haber realizado, porque nuestro pensar es hacer y nuestro hacer es pensar. Pero recuerde que en el mambeadero no se dicen mentiras. Todo es como fluye... la palabra es el alma-voz de la reflexión y la escucha, el entendimiento y discernimiento. Además, obedece a un contexto cultural y geográfico, propio de nuestra cultura del mambear de los Murui-Muina.

Pero el *palabrear* o mambear a través del mambe tiene un elemento fundamental y axiomático sin el cual los principios descritos por Fontaine (2003) difícilmente funcionarían en la práctica del *palabrear*. Dicho axioma lo aprehendí en la experiencia con los indígenas en Tarapacá y particularmente gracias a las enseñanzas del abuelo “Churay” del pueblo indígena Bora, para quien la esencia del *palabrear* está en el aprehender a *escuchar*.

Como nosotros –afirma el abuelo “Churay”- lo primero que nos enseñan es a escuchar, usted debe asumir su niñez al respecto si quiere aprehender a escuchar para poder

en su estricto contexto cultural. Esto último quiere decir que los principios del mambe pueden utilizarse en otros contextos culturales, que fue exactamente lo que hice a partir de esa experiencia.

⁹⁴ La maloca es considerada como una institución simbolizada por un recinto residencial plurifamiliar y ceremonial que rige los intercambios de cada familia nuclear o entre diferentes familias (Fontaine, 2003). Y el maloquero es quien la dirige, es decir un mayor (abuelo, sabedor, chamán o taita) de la comunidad.

⁹⁵ El tejer puede comprenderse como una forma de hacer-construir dialógicamente la palabra (ideas, preguntas, interpretaciones etc.) bajo los principios del mambe.

⁹⁶ Aquí se dirige directamente a mí y mi trabajo.

palabrear. En ese momento comprendí por qué razón muchos pueblos indígenas en Colombia nos consideran (al resto de la sociedad nacional) sus hermanos *menores* y ellos sean por tanto nuestros hermanos *mayores*. Y una gran diferencia de asumir nuestra niñez frente al pensamiento indígena como podrían ellos también asumir una niñez frente al pensamiento occidental, es que éste último se ha impuesto de muchas formas a través de la historia: desde la violencia de la conquista y la evangelización, hasta la escuela, mientras que el primero es una invitación al diálogo y un ofrecimiento. En últimas, es una elección libre, pues yo hubiera podido elegir no aprehender a escuchar, y sin embargo no me hubieran negado la entrevista, como lo afirmaron los indígenas en Tarapacá.

Habiendo elegido ser un niño, como el propio Abuelo “Churay” alguna vez lo hizo en el seno de su comunidad Bora en el Perú hace más de 60 años, éste se dispuso a enseñarme a escuchar. Y sólo después de aprehender a escuchar pude *palabrear* a través y bajo los principios del mambe. Según el Abuelo “Churay”:

Escuchar es un aprehender haciendo y soltando para otros. A nosotros desde muy pequeños nos enseñan a escuchar. Para ello, lo que hacemos desde niños es escuchar la palabra de los mayores. Y lo primero que nos enseñan los mayores es que la palabra no es de nadie: la palabra se teje (hace-construye) entre todos y para beneficio de todos. Lo segundo que nos enseñan es que todas las palabras nos entran pero no todas nos quedan, por lo que escuchar es un acto de aprehensión. Por eso es que unos sabemos unas cosas y otros saben otras. Pero las que quedan hay que protegerlas para beneficio de todos. El trabajo nuestro entonces está en recordar lo aprehendido. Y para recordar hay que *palabrear*. Y *palabrear* para nosotros no solo significa pensar sino hacer. Y hacemos en la práctica con la tierra: manteniendo nuestras chagras, nuestra medicina etc. Luego la práctica de nuestro saber también habla por nosotros. Y como el *palabrear* es un hacer y el hacer un *palabrear* que está conectado y en constante movimiento con la tierra, escuchar significa tejer la palabra entre todos re-creándola al ritmo del movimiento de la tierra para beneficio de todos.

Así las cosas, el sentido del verbo *palabrear* y su uso⁹⁷ en este trabajo son propios de la ontología y epistemología de los Murui-Muina. Esto es así porque *palabrear*, que es sinónimo de mambear, procede del término “mambe” que significa “jiibie” en la lengua del pueblo indígena uitoto (quienes son Murui-Muina) (Areiza, 2014). Lo que quiero decir es que el reemplazo que aquí hago de “entrevistar” por *palabrear*, no es una cuestión puramente semántica y/o terminológica, sino una cuestión ontológica y epistemológica fundamental. Así, *palabrear* es un verbo cuyo sentido y significado proviene de la

⁹⁷ Algunos usos a través del texto: “palabreo” (yo), “palabrean” (ellos); “palabreamos” (nosotros); “palabré” (pasado del singular) “palabreados” (pasado del plural) etc.

epistemología indígena de los pueblos de la amazonia y su cosmogonía⁹⁸, o más precisamente de su cosmovisión⁹⁹.

Así, de acuerdo con lo anterior y siguiendo con la cuestión ontológica y epistemológica del *palabrear*, la cosmovisión del pueblo Bora al que pertenece el Abuelo “Churay”, proviene de la coca y el ambil¹⁰⁰, es decir, son pueblos Murui-Muina.

Nosotros somos hijos de la coca y el ambil –afirma el Abuelo “Churay”-: el ambil es el abuelo y la coca la abuela. Todo está en el abuelo y la abuela. Todo el pensamiento, todo el conocimiento, toda nuestra vida gira en torno a ellos, pues allí está nuestro origen. Sin ellos no somos ni podemos ser.

Así las cosas, el *palabrear* para ellos no es una simple metodología, sino la forma utilizada por antonomasia, desde hace siglos por muchos de los pueblos de la amazonia para pervivir como cultura. Luego el ofrecimiento que me hicieron ellos de enseñarme a escuchar para poder *palabrear*, no es una simple modificación metodológica sino una gran lección (enseñanza) de convivencia entre seres humanos y el entorno en que vivimos, ya que su *forma* de ver el universo (independientemente de si es mítica o no, si tiene comprobación científica o no, si es chamanismo, brujería o como sea que los científicos sociales y humanos la quieran calificar) es una gran posibilidad para que muchos universos de pensamiento puedan convivir en el mismo planeta aceptando y respetando el pluriverso de pensamientos y de relacionamientos con la tierra, siempre y cuando éstos sean en beneficio de todos.

De manera que la metodología de las historias de vida que los pueblos indígenas del amazonas de Tarapacá y yo logramos hacer, asumiéndola también como *una* enseñanza sobre las formas posibles de convivencia entre culturas y sus entornos ecosistémicos, logró no solo que la metodología de ellos (*palabrear* a través y/o bajo los principios del mambe) y la mía (las entrevistas a través de las historias de vida con sus notas de campo) se fusionaran para mejorar unas técnicas de recolección de información, sino que el permanente cuestionamiento (mediante el tejido de preguntas) que tuve sobre mi trabajo desde los diferentes contextos culturales en relación a la finalidad y/o propósito de éste “mí” trabajo, hicieron que los resultados que expongo en el capítulo siguiente, sean un producto del *palabrear* para el beneficio de la convivencia de pluriversos de pensamientos

⁹⁸ Cosmogonía procede de la raíz griega "kosmos" que significa universo y "goné" que significa generación (de producir). De modo que la cosmogonía es la producción o generación de un universo a partir de un relato de carácter mítico con el que se quiere explicar el origen del universo.

⁹⁹ El término cosmovisión es más utilizado por los pueblos indígenas en la amazonia, entre otras regiones, pero que implica una más profunda reflexión sobre los alcances de la relacionalidad entre el ser humano con su entorno en una suerte de dialogicidad constante y permanente entre el pensar-haciendo-sintiendo (Chacón, 2012).

¹⁰⁰ Líquido espeso cuya consistencia más parecida es a la miel, se obtiene de la mezcla del tabaco y la sal de monte.

y de relacionamientos con la tierra y/o el entorno ecosistémico. Es decir, un trabajo elaborado con todos y para todos los actores con los cuales palabreé sobre sus historias de vida en relación al proyecto.

A partir de la experiencia en Tarapacá, que por fortuna fue el primer lugar que visité, *palabrear* se convirtió en mi metodología, no solo más eficaz, sino en la más respetuosa *forma* (el cómo) de hacer investigación que encontré para llevar a cabo este trabajo, puesto que yo no me convertí en el “entrevistador” o “el observador participante” (sujeto) que hacía preguntas y grababa o tomaba notas con el fin de sacar información para el presente trabajo, sino que ellos también hacían preguntas en un diálogo horizontal y respetuoso con el fin de que compartiera mis conocimientos, de modo que mi presencia allá y el *palabrear* con ellos también sirviera (así fuera ínfimamente) para los fines de la comunidad.

Lo anterior quiere decir que todos los actores *palabreados* fueron *sujetos* de la investigación (y no meros objetos de la misma) en tanto ayudaron a modificar mi trabajo (esta metodología modificada es el ejemplo mismo). Así, poniendo en práctica el axioma del escuchar fue posible utilizar el *palabrear* como metodología en los demás contextos culturales sin el uso del mambe, aunque sí bajo la guía de sus principios (el del mambe): como en La Cocha; Nuquí; y Garagoa.

Pero, ¿En qué se diferencia la metodología del *palabrear* con otras metodologías etnográficas que han transitado por la investigación-acción, la reflexividad, lo colaborativo, la antropología militante, pública, activista, de la liberación -entre otras- a las cuales se acerca el *palabrear*?

3.2 Etnografías solidarias

El antropólogo James Clifford (1988) en su importante y reconocido trabajo denominado “On ethnographic authority”, afirma que los paradigmas de la experiencia y la interpretación en el trabajo etnográfico empezaron a dar paso a los paradigmas discursivos del diálogo y la polifonía. Aunque Clifford ya había venido observando ese cambio de paradigma en el trabajo etnográfico en la edición que realizó con George Marcus en “Writing culture: The poetics and politics of ethnography” (Clifford y Marcus, 1986).

De allí que antropólogos como Rappaport (2007) y Dietz (2011), desde sus propuestas de una *etnografía en colaboración* y una *etnografía doblemente reflexiva* respectivamente, ubiquen el trabajo de Clifford y los años 80’s –de maneras distintas- como

el momento crucial de bifurcación entre la etnografía experimental y una antropología militante¹⁰¹.

La etnografía experimental, considerada auto-referencial y “postmoderna” pretende –según Dietz-, a través de la estetización de la escritura (el “giro estético”), superar la dificultad del sujeto-objeto de conocimiento. Esto lo hace obviando la relación asimétrica del trabajo de campo y abandonando su discurso análogo, construyendo un discurso dialógico en el que convierte la experiencia con el Otro en una relación hermenéutica de auto-reflexión frente al Otro. En otras palabras, este es el paso de la clásica *observación participante* a una *dialéctica entre experiencia e interpretación* (Clifford, 1983). La cuestión con el giro estético es precisamente que: a pesar de mostrarse un diálogo en la escritura del texto la relación en el trabajo de campo entre el investigador y los investigados sigue siendo asimétrica.

Por su parte, la antropología militante de la que habla Dietz¹⁰², hermana-conocida de la antropología pública, activista o de la liberación pretende “liberar” y/o “empoderar” a los grupos que estudia, convirtiendo la *observación participante* en *participación militante*. Esta participación militante según Dietz se alimenta de la *intervención sociológica* y la *investigación acción participativa* (IAP), y exige un compromiso prolongado con el grupo al que el investigador coadyuva a movilizar con su direccionalidad.

La cuestión con esa perspectiva según Dietz es que la presencia permanente del “experto” antropólogo-pedagogo como “partero” o “misionero” es un síntoma de la situación colonial en las relaciones de campo entre el investigador y los investigados, aun cuando la investigación se ponga al servicio de los investigados. Cuestión además que no se soluciona con el antropólogo que siendo parte de la minoría estudiada, es tanto investigador como sujeto de la investigación, y con el cual se pretende solucionar la asimetría de campo porque se genera una élite dentro de la misma minoría estudiada que prolonga una relación colonial etnocentrista.

Al contrastar aquellas dos corrientes que se bifurcaron según Dietz en los 80’s (la etnografía experimental y una antropología militante), sostiene la tesis de que “ambas fracasan en su intento de reaccionar metodológicamente a la creciente auto-conciencia y reflexividad de los actores sociales y/o étnicos” (Dietz, 2011: 7). Tesis a partir de la cual

¹⁰¹ Tomo estos dos trabajos porque además de presentar una síntesis del debate actual sobre el trabajo etnográfico, son las propuestas más recientes y cercanas a la metodología del *palabrear* que aquí describo. Pero también porque hacen referencia (Dietz) o son producto de un intenso y largo trabajo etnográfico llevado a cabo en Colombia (Rappaport), y por tanto conocen la particularidad del quehacer etnográfico en este país ya que “en Colombia la etnografía se piensa como una actividad asumida en el campo, no necesariamente como una forma de escritura” (2007: 199).

¹⁰² Hay que decir que Dietz usa indistintamente etnografía y antropología como sinónimos: etnografía experimental Vs antropología militante.

elabora su propuesta de la doble reflexividad inspirada en la doble hermenéutica de Giddens (1995, citado por Dietz, 2011).

La doble reflexividad parte de dos premisas. La primera es que reconoce las asimetrías de poder en distintos niveles del proceso de investigación. Y la segunda es que la auto-reflexividad del actor social estudiado tiene que ser asumida y enfrentada por el investigador. Bajo esas dos premisas se pretende superar el problema de la introspección estetizante del discurso que mantiene las asimetrías en campo por un lado, y la externalización movilizante que le imprime al movimiento el investigador (“partero”) militante.

Por su parte, lo que quiere Rappaport con su propuesta de la etnografía en colaboración es transformar el espacio del trabajo de campo, que comúnmente se ha entendido como un espacio de recolección de datos, en un espacio de conceptualización, exhortando a los etnógrafos a trasladar el énfasis puesto en la etnografía como escritura (giro estético) hacia la re-conceptualización del trabajo de campo, abriendo de nuevo el debate sobre el sentido mismo de dicho trabajo.

En ese sentido la etnografía, más que un texto escrito o un método para recoger datos es un espacio en el cual los investigadores y los investigados pueden participar conjuntamente en la creación de nuevas construcciones teóricas, llevando la co-autoría propuesta por Clifford a la co-teorización propuesta por Rappaport. La co-teorización entonces no es otra cosa que la producción colectiva de conceptos entre los etnógrafos y sus interlocutores, en donde los primeros deben retomar tanto a un cuerpo de teorías antropológicas como a los conceptos desarrollados por los segundos (Rappaport, 2007: 204).

Ahora bien, sin detrimento del producto escrito el trabajo de campo se convierte en el centro de la investigación, pues la finalidad es situar los pensamientos de los sujetos investigados -denominados por Rappaport como *consultantes*- como formas paralelas de análisis, en lugar de considerarlos como simples datos etnográficos. Con ello se abre un espacio de interpretación colectiva que permite un diálogo en el campo y no solamente uno hermenéutico en el texto, convirtiendo al trabajo de campo en un espacio de co-teorización. En últimas, la etnografía en colaboración es una metodología que privilegia tanto el trabajo de campo como el producto final escrito, pero la cual comprende el campo como un espacio central para lograr una co-teorización que posibilita el diálogo en campo.

3.3 El palabrear: una etnografía solidaria

Reconociendo el trabajo de muchos años y el compromiso político y ético que está detrás de los trabajos de Rappaport y Dietz con los procesos de descolonización en Colombia y México respectivamente, considero que si bien hacen un serio y riguroso análisis de las

obras de los autores colombianos que citan mutuamente, principalmente del antropólogo Luis Guillermo Vasco y el sociólogo Orlando Fals Borda, lo cierto es que se evidencia una dificultad relacionada con la producción y validación del conocimiento.

La cuestión no está en el diálogo colaborativo que se da en campo, para el caso de Rappaport, ni está en la intención de suprimir las diferentes asimetrías de poder insertas en la relación investigativa entre el sujeto investigador y los sujetos investigados en el proceso de la doble reflexión, para el caso de Dietz, pues en efecto esas son prácticas descolonizadoras muy necesarias en los procesos investigativos en campo. El punto está en que la primera sigue mirando al norte global como el centro de la producción y validación de conocimientos, muy a pesar de que sus trabajos –en principio- y su discurso se muestren como descolonizadores. En el caso del segundo, el punto está en que al querer llevar su propuesta más allá de otras, olvida que ciertos elementos de los que propone ya están de alguna u otra forma en las propuestas de los autores y/o corrientes de las que alimenta su trabajo.

El cuestionamiento a Rappaport emerge cuando ella adscribe su trabajo colaborativo y la *experiencia* de algunos trabajos de la antropología colombiana, a la epistemología de la etnografía en colaboración; término (“colaboración”) que toma de Clifford para expresar *una de las soluciones* útiles para superar el problema del giro estético. Aunque ella lleva el debate del trabajo de campo etnográfico -indudablemente- más allá de donde lo puso Clifford, es decir, trayendo “...a la luz una nueva epistemología del trabajo de campo, en la que el campo opera como lugar para crear conceptualizaciones, en contraste con la idea de campo como espacio de recolección de datos” (Rappaport, 2007: 207).

Una de las razones que esgrime Rappaport para justificar su interés por hacer *la epistemología de la etnografía en colaboración*, es el hecho de querer *revitalizar la antropología en Estados Unidos* (2007: 200). Esto último no sería un inconveniente si en su reflexión no viera el trabajo del antropólogo Luis Guillermo Vasco como *una práctica de la etnografía en colaboración*, sino más bien como un aporte teórico *propio*¹⁰³ de la antropología colombiana a la norteamericana, independiente de que reconozca que la colaboración no es nueva ni está confinada a la antropología norteamericana:

Este intento (la etnografía en colaboración) no es nuevo en la antropología ni está confinado a la arena antropológica de Estados Unidos: se puede rastrear hasta Boas y sus colaboradores (...) y ha sido el pilar de la antropología activista afroestadounidense (...); *la practican antropólogos/as latinoamericanos que trabajan con movimientos sociales*¹⁰⁴ (...) y

¹⁰³ El debate sobre lo “propio” o la “teoría propia” en antropología ha sido debatido en Colombia, ver: Vasco, (1983); Arocha (1984); Pineda Giraldo, (2000); Correa (2005); Jimeno (2005); Caviedes (2007) y Pineda Camacho, (2007) entre otros.

¹⁰⁴ La cursiva es mía.

organizaciones no gubernamentales (...) (Rappaport, 2007: 202, citando a Lassiter, 2005; Gwaltney, 1993[1980]; Vasco, 2002; Vasco, Dagua y Aranda, 1993; y Riaño, 2006).

La cuestión de subsumir el trabajo *propio* de Vasco a un marco teórico-metodológico norteamericano (la colaboración de Rappaport [co-teorización] que pasa por la colaboración de Clifford [co-autoría]), es que la antropóloga norteamericana termina jerarquizando la producción del conocimiento antropológico norteamericano y colombiano, subordinando el segundo al primero.

De allí que se comprenda la ambigüedad en la respuesta que da Rappaport a la siguiente pregunta: ¿Ustedes creen que hay antropología colombiana o se trata de una antropología sobre Colombia?, a lo que Rappaport responde:

Creo que un caso específico es la antropología sobre la violencia, donde hay tratamientos muy específicos colombianos. Al compararla con la antropología de la violencia de los Estados Unidos se encuentra que allí se centran en los actos violentos, mientras que aquí no, pues la antropología colombiana se concentra en el contorno social de la violencia, lo que brinda más posibilidades (Tapias y Espinosa, 2010: 346).

De allí que el colombiano Cesar Tapias pregunte nuevamente a la antropóloga norteamericana sobre «nuestra» (entre corchetes) antropología: Entonces, en el área de la antropología de la violencia, ¿el objeto de «nuestra» antropología pretende comprender el contexto, lo que está en torno a esa circunstancia violenta?

Sí, hay un contexto, pero también hay toda una historia de metodologías distintas. En la Universidad Nacional de pronto no les enseñan eso, pero están preocupados por ello. Siempre hay una genealogía, una genealogía de una inserción en problemáticas sociales, que no es pura investigación, con un énfasis en el trabajo de campo como un espacio de participación que creo que es muy diferente, ¿hasta qué punto es colombiano? ¿Hasta qué punto latinoamericano? No lo sé, pero Colombia tiene sus temáticas específicas (Tapias y Espinosa, 2010: 346).

Ahora bien, apelando al mismo argumento de Rappaport sobre la necesidad de hacer una historia de las metodologías distintas, debo decir que la propuesta metodológica del “recoger los conceptos en la vida” de Vasco es distinta de la etnografía en colaboración, si hacemos una genealogía. Pero por otro lado, la propuesta de Vasco no es tan distinta de la actual etnografía en colaboración norteamericana, pues *es él junto con los indígenas guambianos* quienes han revitalizado la antropología norteamericana a través de Rappaport, porque ni los guambianos ni Vasco publican en revistas norteamericanas, y no les interesa porque el propósito de ellos (los guambianos y Vasco) ha sido siempre la subversión de una historia (ideológica y material) llena de dominación hacia los guambianos, y no el reconocimiento académico-intelectual. Y todo eso lo debe saber muy bien Rappaport, porque –según ella misma- considera a Vasco como uno de los profesores colombianos del

cual ella aprendió mucho, pues él leyó su tesis de doctorado junto con ella y le dio sus comentarios (Tapias y Espinosa, 2010), además de ser ella misma, al igual que Vasco parte del grupo de los *solidarios*¹⁰⁵.

Veamos. El “recoger los conceptos en la vida” significa,

(...) primero, que es una metodología, que se desarrolla dentro de un trabajo de solidaridad, en este caso con los indígenas guambianos y, segundo, que como el objetivo de este trabajo es fortalecer sus luchas, hacer que avancen, que crezcan, que se desarrollen, debe hacerse, como efectivamente se hizo, con los guambianos, no se trata del trabajo de un intelectual investigador universitario, es un trabajo conjunto, cuyo objetivo es solidario; y solidaridad, como ellos mismos lo plantearon en esa época, una solidaridad de doble vía, desde nuestra sociedad hacia las sociedades indígenas, pero también desde las sociedades indígenas hacia nuestra sociedad (Vasco, 2010: sin página).

Dicha síntesis se obtiene del trabajo que inicia Vasco en los 70's en guambia (Cauca, Colombia) sobre la base de la crítica marxista-maoísta, tanto a la antropología de su momento como incluso a la IAP proveniente de la sociología de Fals Borda¹⁰⁶, por supuesto de la mano con el trabajo conjunto y solidario con los guambianos. He aquí uno de los fundamentos teóricos de Vasco, que dista de los fundamentos teóricos de la etnografía en colaboración, los cuales se asocian a la herencia y trascendencia del giro estético (“posmoderno”) que critica Clifford, y el cual trasciende Rappaport pero al cual subsume el trabajo de Vasco,

Uno de los fundamentos teóricos de “recoger los conceptos en la vida” y de “conocer es recorrer” se encuentra en los planteamientos de Marx acerca de cómo, en las sociedades primitivas, la ideología y la vida real no se han separado todavía, las ideas están cargadas de materia y la materia contiene en sí misma las ideas; en nuestra sociedad, ya materia e idea se han separado como consecuencias de la división social del trabajo, con la separación entre trabajo material y trabajo intelectual, aunque eso no quiere decir que las ideas se hayan convertido en independientes de la vida material (Vasco, 2007: 42-43).

Así las cosas, es decir; teniendo en cuenta los fundamentos teóricos de la metodología del “recoger los conceptos en la vida” y el significado que el propio Vasco le da a su

¹⁰⁵ Los solidarios fue un grupo político heterogéneo no indígena, principalmente intelectuales (estudiantes, profesores e investigadores sociales) que apoyó el movimiento indígena en el Cauca que inició en la década de los 70's. En 1978 la antropóloga norteamericana Joanne Rappaport visitó por primera vez el Cauca para trabajar con los indígenas paeces (actuales nasas) en el marco de su tesis doctoral (Jaimes, 2002). Y en esa época álgida de movilización indígena Rappaport se inserta participativamente en la discusión política entre colaboradores y solidarios, sumándose a los segundos pero tiempo después colaborando con los primeros (Caviedes, 2002).

¹⁰⁶ Uno de las dificultades que encuentra Vasco en la IAP de Fals Borda, cuestión que finalmente no le preocupó por la naturaleza de su trabajo en guambia, es la cuestión de la devolución del conocimiento a las comunidades investigadas, pues Vasco junto con los guambianos estaba produciendo conocimiento y movilizándolo en el campo mismo.

trabajo, así como el sentido que tiene esa metodología etnográfica dada su adscripción al movimiento de los solidarios del contexto colombiano, la metodología propuesta por Vasco y los guambianos no puede ser parte de la epistemología de la etnografía en colaboración a donde la quiere subsumir Rappaport.

De lo que sí puede ser parte la propuesta metodológica del “recoger los conceptos en la vida” de Vasco, es de una epistemología de la *etnografía en solidaridad* propia de la antropología colombiana. Además esa propuesta es fundante en cierto sentido –ya que reconoce los aportes de la IAP de Fals Borda de los 60’s-, puesto que desde esa propuesta se han hecho posteriores trabajos solidarios valiosos (reconocidos o no por la academia) por antropólogos y líderes indígenas como el desarrollado a partir de los conflictos con la represa de Urrá (ONIC, 2002), tesis de grado como la de Tamayo (1986) que la lleva a proponer una etnografía de “doble vía” a partir de un trabajo en Jambaló (Cauca, Colombia), o el trabajo de Andrade (1994) quien afirma que una etnografía comprometida debe ir más allá de la solidaridad y convertirse en una *antropología acompañante*.

De todo lo anterior surge una pregunta gruesa para un debate que puede llevar mucho más lejos “la revitalización de la antropología norteamericana” *made in Colombia*, queriendo llamar la atención con la dificultad que ya mencioné sobre la producción y validación de conocimientos, en este caso antropológico. Como el propio Vasco lo reconoce, su propuesta metodológica la construyó *en campo y junto con* los guambianos en un proceso de confrontación de *conocimientos*¹⁰⁷ (Vasco, 2002 y 2007).

En el congreso de antropología de Medellín de 1980, cuando Rappaport apenas era una estudiante de doctorado que llevaba dos años en el Cauca, los *solidarios* presentaron los resultados de diez años de trabajo. Ellos, inspirados en la Investigación Acción Participativa (IAP) de Fals Borda propuesta en los 60’s...

...sostenían haber trascendido las dificultades prácticas de esa forma de investigación (la IAP) la cual, según explicaban, se quedaba a medias en la construcción de un conocimiento conjunto (...) entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional: indígenas y antropólogos eran investigadores y, por tanto, ambas sociedades eran un sujeto de conocimiento (...) (Caviedes, 2007: 35 citando a Vasco, 1983 y Tamayo, 1986).

¹⁰⁷ El movimiento solidario tenía una posición política, la cual se convirtió en metodología: “...para apoyar al movimiento indígena era necesario *conocer* a las comunidades indígenas y la situación de los terrajeros, pues no se trataba de apoyar *por principio* (...) *Conocer* era también una opción opuesta a una de las exigencias de la izquierda armada: aceptar *lo que nos une* para fortalecer la lucha y, una vez lograda la transformación política del país, discutir las diferencias” (Caviedes, 2002: 250). Por esa razón, con los guambianos había una confrontación permanente en todos los campos, y de esa forma “...le bajan uno los humos de <<sabio>>, le muestran que allá los que saben son ellos y que uno no da pie con bola, y que hasta resulta ingenuo y bobo” (Vasco, 2007: 36).

La pregunta es ¿La etnografía en colaboración norteamericana, o mejor, la antropología en general de los países del Norte está dispuesta no solo a reconocer (citar) la producción de los intelectuales del Sur (como hace Rappaport), sino aceptar que pueblos indígenas y/o activistas de movimientos sociales han producido conocimiento junto con antropólogos y sociólogos (entre otros), algunos con títulos universitarios y otros no; un conocimiento desde el cual los antropólogos del Norte puedan teorizar y/o aplicar teorías y/o metodologías partiendo de las propuestas elaboradas entre diversas sociedades como la de Luis Guillermo Vasco y los guambianos (la sociedad nacional colombiana y el pueblo indígena Misak [guambianos] por ejemplo)?

Si la respuesta es aceptar, no solo sería completamente descolonizadora la etnografía (la etnografía en colaboración de Rappaport está, digámoslo así, solamente descolonizada a la mitad), sino que des-centraría la producción de conocimientos universitarios de una jerarquización global establecida por las mismas ciencias sociales y las humanidades del norte, a un lugar otro que serían las propias realidades de los pluriversos existentes tanto en el norte como en el sur global. Y eso no significa -por supuesto-, perder la rigurosidad *científica* y la necesidad de hacer historia o genealogías de las metodologías.

Por todo lo dicho, hay que romper con la cadena de dominaciones y sujeciones en los dos actuales niveles de producción de conocimiento que se identifican en los trabajos etnográficos, uno de los cuales Rappaport ha roto sin duda.

Hay quienes piensan que a uno aquí no se le puede ocurrir nada, de la misma manera que a los antropólogos se nos ocurre que a los indios no se les ocurre nada. Es una cadena de dominaciones y sujeciones: frente a los extranjeros se nos ocurre que a nosotros no se nos ocurre nada y que a ellos sí, por lo cual tenemos que leerlos como único camino para poder aprender, pues ellos sí saben cómo son las cosas (Vasco, 2007: 25).

Por lo tanto, si bien es cierto que la propuesta de la co-teorización que procede de la extensa experiencia de trabajo de campo que ha hecho Rappaport en Colombia, la cual empieza a manifestarse teóricamente en 1990¹⁰⁸; más específicamente a partir de sus trabajos de 1998, 2000, 2005 y (Rappaport y Ramos, 2005), pero con más énfasis en la aplicación de la co-teorización en su último trabajo con los indígenas nasas en el Cauca (Rappaport, 2007), así como del análisis de la obra de Vasco (1973, 1975, 1980, 1983, 1985, 1987, 1994ab, 1998abc, 2002, 2003) que se supone ha hecho por su cercanía con él y a su trabajo, lo cierto es que a la co-teorización de la etnografía en colaboración le falta

¹⁰⁸ En una conversación con Joanne Rappaport y César Abadía que dirige Cesar Tapias y Nicolás Espinosa, Rappaport se refiere al libro de 1990 diciendo que: “(...) ese libro (...) era demasiado romántico (...) (pregunta Cesar Tapias) Es decir ¿Cuando usted era romántica no se planteaba el ejercicio de la colaboración? (responde Joanne Rappaport) yo lo planteaba pero no sabía cómo hacerlo” (Tapias y Espinosa, 2010: 356-357).

romper la cadena de la dominación y sujeción que se ejerce con la producción de conocimiento científico desde el Norte.

Pero, ¿En qué se acerca o aleja el *palabrear* del *recoger los conceptos en la vida* y la *co-teorización*? El *palabrear* mismo es un concepto que se recogió “*en*” y “*de*” la vida de los indígenas de la amazonia de Tarapacá *junto con* ellos mismos, con el propósito de usarla como metodología para *escuchar* sus historias de vida en relación a su experiencia con el proyecto MADS-PNUD-GEF, pero también con el propósito de aportarles con mi conocimiento a sus procesos. En ese sentido se acerca tanto a la propuesta de Vasco como a la de Rappaport. Pero se aleja de ellas porque en este caso el *palabrear* en tanto es epistemológica y ontológicamente propia de los pueblos indígenas Murui-Muina de la amazonia, sostengo que es *de* la vida de ellos y no propiamente *en* la vida de ellos. Pero también se aleja de ellas porque a diferencia de la experiencia de Vasco con los indígenas guambianos o la de Rappaport con los indígenas nasa, en mi caso fui yo el que los contactó y no ellos a mí.

Ahora bien, la distinción entre el *de* y el *en* es fundamental porque el sentido del *en* de Vasco está relacionado con la construcción conjunta (etnógrafos e indígenas) de los conceptos, relacionados sí con la vida de los indígenas pero discutido con el o los etnógrafos, solidarios o colaboradores (antropólogos, sociólogos etc.), en donde el concepto mismo ya no es tan propio de la “tradicición” o cultura indígena con la que se trabaja, pero tampoco es una elaboración propia de los etnógrafos, solidarios o colaboradores. Como dice el propio Vasco a propósito de su experiencia con los guambianos:

Ellos no necesitaban un antropólogo, necesitaban un solidario que tuviera relación con temas de antropología y pudiera trabajar con el Comité de Historia. Pero si llamaron a alguien de afuera fue porque consideraron que lo que esa persona hacía y sabía les podía aportar. Lo hicieron al considerar que se necesitaba un trabajo conjunto; en el libro se recoge lo que pienso, lo que propongo, lo que sabía hacer entonces, pero no está solo, sino que aparece en relación con lo de los guambianos, es algo conjunto. Por eso mismo, también, no se puede decir que ése sea el conocimiento tradicional guambiano del tipo que recogen los antropólogos; allí no se encuentra únicamente la palabra de los mayores tal como ellos la hablaban (2007: 43).

En cambio, el sentido que yo le doy al *en* es solo para decir que surgió en el trabajo de campo, lugar en el que por antonomasia deben surgir los conceptos asumiendo la metodología del “recoger los conceptos en la vida”, la co-teorización o el *palabrear*, y no acá desde mi escritorio en donde escribo.

Otra razón por la que el *palabrear* se acerca al trabajo de Vasco, es que el proceso que viví en campo; el aprehender a escuchar para poder *palabrear* es un intento de recoger unos conceptos en la vida de los pueblos para asirlos e ir tejiendo con ellos en un proceso de

construcción benéfica para ambas partes, y que incluso se sigue dando en la distancia, a propósito del intercambio de correspondencia que mantengo con los pueblos y comunidades para la construcción del texto.

Un punto en el que el *palabrear* se acerca más al trabajo de Rappaport al tiempo que se aleja del de Vasco es este ejercicio mismo, a saber; contrastar mi metodología con otras, pues mi trabajo no puede hacer tabula rasa. Así pues, el *palabrear* al igual que la co-teorización se puede entender "...como la producción colectiva de vehículos conceptuales que retoman tanto a un cuerpo de teorías antropológicas...", y no solamente como la producción de "...conceptos desarrollados por nuestros interlocutores" (Rappaport, 2007: 204). Trabajo que también puedo hacer aquí en mi escritorio, aunque también lo podría hacer en campo. Eso dependerá para próximos trabajos de las condiciones materiales del proyecto.

Sin embargo, como me encuentro en el mismo lugar que Rappaport en 1980, en términos de iniciación en la investigación y de compromisos hasta ahora iniciales con los pueblos de Tarapacá (principalmente, entre otros como los de La Cocha), reconozco plenamente que tanto la *co-teorización* como el *recoger los conceptos en la vida* son procesos mucho más maduros y de largo plazo que mi embrión del *palabrear* como metodología etnográfica. Yo solo estoy en la etapa de intentar hacer buena etnografía como diría Rappaport, máxime teniendo en cuenta que mi formación no es la de antropólogo y mi experiencia de trabajo de campo con comunidades viene a penas de mi investigación en la maestría que sumando hasta acá son solo seis años. Por ello coincido con ella en que...

...creo que si uno quiere colaborar, tiene que aprender primero a hacer buena etnografía. Y ese era el problema antes, los antropólogos comprometidos trabajaban en las organizaciones, y hacían buenas contribuciones pero como si de verdad no fueran antropólogos. Y lo que destaco por ejemplo del profesor Vasco es que sí hacía contribuciones como antropólogo. ¿Pero cuántos años trabajo en diferentes contextos etnográficos antes de emprender su mayor trabajo con los guambianos? Ya era un cincuentón cuando se metió a hacer eso ¿Tenía cuántos libros escritos para entonces? (Tapias y Espinosa, 2010: 360).

Por su parte, Dietz (2011) también ve dificultades en la etnografía en colaboración, aunque no es explícita su crítica a Rappaport a quien la ubica –a juzgar por cómo introduce su cita en la página 10 del artículo referenciado- al lado de Fals Borda y Vasco como referencias de los desarrollos de la IAP. El punto es que Dietz ubica la cuestión de la “colabor” –como la denomina- con movimientos sociales en la concatenación entre discurso y praxis, pues éstos transcurren en contextos altamente institucionalizados y jerarquizados. Crítica que no está lejos de la aquí elaborada, pues ésta converge en parte con la de Dietz.

Para resolver la dificultad, Dietz (2009 y 2011) plantea un modelo etnográfico tri-dimensional en el que amplía el horizonte analítico del discurso y la praxis a un tercer eje

analítico: la sintaxis. Así pues, las dimensiones semántica (discurso: centrado en el actor); pragmática (práxis: centrada en la interacción); y sintáctica (estructura social: centrada en las instituciones) conforman el modelo tri-dimensional que lo lleva a concebir una propuesta ya no de co-autoría (Clifford), ni de co-teorización (Rappaport), sino de inter-teorización adscrita a lo que él mismo denomina como una incipiente antropología intercultural.

Pero como planteaba al inicio de esta sección, la dificultad de la propuesta de Dietz (2011) está en que al querer llevar su propuesta etnográfica más allá de otras, olvida que ciertos elementos de los que propone ya están de alguna u otra forma en las propuestas de los autores y/o perspectivas de las que alimenta su trabajo.

Recordemos que la primera premisa de la doble reflexividad es que reconoce las asimetrías de poder en diferentes niveles: entre investigador, la ciencia como institución y el grupo estudiado, así como entre las sociedades del Norte y del Sur; entre el sujeto investigador y el sujeto investigado; entre la investigación como producto y sus audiencias que interactúan como “comunidades de validación” y aplicación del conocimiento científico; entre el conocimiento antropológico occidental y otras formas de conocimiento; y entre un enfoque externo-estructural del fenómeno estudiado y un enfoque interno (Dietz, 2011).

Si revisamos los trabajos de Bonilla (et., al., 1972), entre los que se encuentra Fals Borda, proponen un método que denominan como la *investigación militante*. En dicha propuesta, lo primero que hacen, después de hacer un profundo análisis entre las ciencias sociales y lo que denominan como neocolonialismo¹⁰⁹, es aceptar el origen intelectual de las propuestas metodológicas de los países del Norte y sus objetivos políticos, y con ello demostrar la estrecha relación entre lo científico y lo político en distintos niveles (de la ciencia como institución y la relación Norte-Sur¹¹⁰; entre sujeto-objeto de conocimiento¹¹¹; entre el producto de la investigación y sus audiencias¹¹²; y entre conocimiento occidental y otras formas de conocimiento¹¹³).

De manera que la investigación militante desde hace más de cuarenta años, ha venido identificado las asimetrías de poder en todos los niveles que describe Dietz, aunque en otros

¹⁰⁹ Los autores demuestran -por ejemplo- cómo La Organización de Investigaciones para Operaciones Especiales (S.O.R.O.) que es una agencia de la American University de Washington D.C., el Centro de Investigaciones Sociales (C.R.E.S.S.), la Corporación RAND y varias universidades norteamericanas llevaron a cabo investigaciones sociológicas y psicológicas así como sobre la moral y motivación del Viet-cong en Viet-nam, patrocinadas por el Pentágono de los Estados Unidos para conocer mejor al *Otro*.

¹¹⁰ Bonilla (et., al., 1972) y Fals Borda (1986).

¹¹¹ Fals Borda (1985).

¹¹² Fals Borda (1989).

¹¹³ Fals Borda y Mora-Osejo (2004).

términos y otro contexto histórico-político, excepto la última, a saber; entre el enfoque externo e interno. Pero esto es porque esta última asimetría surge como objeto de análisis a partir de las discusiones que se generan en los 80's con el giro estético.

La segunda premisa de la doble reflexividad es que la auto-reflexividad del actor social estudiado tiene que ser asumida y enfrentada por el investigador, con el propósito de superar el problema de la introspección estetizante del discurso que mantiene las asimetrías en campo por un lado, y la externalización movilizante que le imprime al movimiento el investigador (“partero”) militante por el otro. Pero en relación a esa premisa, el trabajo de Vasco representada en la obra aquí citada como parte de una epistemología de la etnografía en solidaridad que tiene sus antecedentes en la IAP, y junto con la epistemología de la etnografía en colaboración, principalmente con el trabajo de Rappaport, se ha superado el problema que señala la segunda premisa de la doble reflexividad.

Ahora bien, uno puede pensar que el aporte de la doble reflexividad es precisamente hacer una síntesis crítica como la presenta Dietz (2009 y 2011) en sus trabajos, en el que señala cuáles han sido las principales dificultades de cada propuesta referenciada y plantear la suya. Pero el punto es que analizando a profundidad el trabajo de Vasco se encuentra - quizá no de manera tan sofisticada- esa síntesis que presenta Dietz; ya que por un lado Vasco supera el problema de la etnografía militante al trascender la principal dificultad de la IAP ya señalada, y por otro tiene en cuenta los diferentes niveles en las asimetrías de poder ya señaladas, además de que no tiene ninguna dificultad con la producción y validación de conocimiento como el que sí tiene Rappaport y que aquí ya se ha señalado, puesto que ha sido una producción en campo y con los sujetos de investigación.

Dicha producción de conocimiento no se ha dado a través de la simple adscripción política de Vasco como solidario, en la que se haya hecho lo que el movimiento indígena en Guambia ha querido, ni a través de lo que los guambianos han hecho según lo que el “partero” externo ha querido que hagan, sino que la producción de conocimiento y la praxis misma se ha dado a través de la confrontación. Como lo expresa el propio Vasco:

No sé si por manera de ser o por esa base teórica del marxismo acerca de la contradicción y de la lucha, yo adopté ese criterio de la confrontación (...) yo no creo en esos cuentos de la tolerancia, que pregonan la «novísima» antropología, que todo el mundo tiene derecho, que las ideas de los demás hay que respetarlas aunque choquen de frente con las propias, y decir: no estoy de acuerdo pero respeto su opinión. Esas ideas son pura carreta burguesa, puros cantos de sirenas que enmascaran la realidad; ésta no funciona así, lo hace a través de la confrontación. Así eran las discusiones en Guambia, a veces la gente se acaloraba, a veces la gente gritaba, pero ahí, con esa confrontación, con ese enfrentamiento, avanzaba el proceso de conocer, se iba haciendo claridad sobre las cosas, cada quien se iba sabiendo más de lo que sabía por sí mismo acerca de los distintos problemas (Vasco, 2007: 36).

Lo que esto significa es que Vasco ha tenido muy presente tanto la auto-reflexividad del actor social estudiado como su enfrentamiento por el investigador, como lo sugiere Dietz. Sin embargo, eso lo inició Vasco cuarenta años antes a la propuesta de Dietz en la práctica con los solidarios, y sus primeras aportaciones teóricas ya tienen treinta años.

Ahora bien, podría decir que la metodología del *palabrear* se acerca a la propuesta de Dietz en las dos premisas que dan fundamento a la doble reflexividad, pero teniendo en cuenta que esas premisas ya han sido tomadas en cuenta décadas antes por otros autores. Así las cosas y debido a que para poder *palabrear* fue necesario aprehender a escuchar, y para ello fue previamente necesario asumir mi niñez frente al pensamiento indígena, al pensamiento campesino y al pensamiento de las comunidades negras, eso implicó un despojo momentáneo de mis estructuras de pensamiento y prejuicios para comprender el sentido de sus prácticas. Un despojo que está relacionado con la primera premisa de Dietz, y de ahí un acercamiento del *palabrear* a dicha propuesta.

Pero fue momentáneo porque para tejer el canasto a través del palabreo con los diversos pueblos y comunidades, fue necesario recurrir a mis estructuras de pensamiento y mi conocimiento para poderlo compartir con ellos en función de sus intereses. Pero también para poder debatir y confrontar los pensamientos en torno a las dificultades que suscitó mi presencia y el objetivo de mi proyecto en campo, su finalidad y los resultados esperados del mismo, de modo que mi “recolección de información” no fuera precisamente eso. En este punto el *palabrear* se acerca a la segunda premisa de Dietz, con la diferencia de que los pueblos y comunidades con las que palabree casi siempre propiciaron la confrontación (unas más que otras) y me solicitaron respetuosamente un compromiso, por lo menos de “devolución” de resultados, debido a que fui yo el que los contacté por mis intereses investigativos y no al contrario: la pregunta general de todos fue ¿Y usted que nos da a cambio?

Esto último nos habla de la formación política de los diferentes pueblos y comunidades en Colombia frente a la relación con investigadores, debido a las experiencias “buenas” y “malas” que ya han tenido previamente con antropólogos, sociólogos y otros investigadores con quienes han interactuado.

Por esa razón, a pesar de que mi vida transcurre actualmente en la Ciudad de México, de que estoy adscrito a una universidad pública en dicha ciudad gracias a una beca doctoral, mantengo lazos con los pueblos y comunidades sujetos de esta investigación para efectos de la construcción de este trabajo y futuros que se han palabreado a través de mi actual relación investigativa. Luego aquí el *palabrear* se aleja en parte de la propuesta de Dietz, al tiempo que se acerca en parte a la propuesta de Vasco.

Dietz (2011: 14) afirma que “mediante la negociación recíproca de intereses académicos y políticos, es posible generar una “novedosa mixtura de teoría y práctica” (Escobar

1993:386) que se traduce en fases de investigación empírica, de teorización académica y de transferencia a la praxis política”.

En efecto, la realización de mi trabajo fue posible gracias a la negociación recíproca entre mis intereses y los de los diferentes pueblos y comunidades. Y en ese punto me acerco a Dietz. Pero con la metodología del *palabrear* me alejo en parte, al tiempo que me acerco a la propuesta de Vasco porque las tres fases que menciona Dietz no están tan claras en mi trabajo, en tanto esas tres fases (investigación empírica; teorización académica; y transferencia a la praxis) están mezcladas, ya que en campo (investigación empírica) se hizo parte de la teorización junto con algunos pueblos y comunidades (y allí ya hay praxis), y he aquí el acercamiento con Vasco; otra parte se sigue construyendo conjuntamente a la distancia con ellos, pero otra parte es solo producto de mi trabajo.

Para concluir, el *palabrear* es una metodología epistemológica y ontológicamente propia de los pueblos Murui-Muina que invita, bajo los principios del mambe, a un diálogo de saberes interculturales que pretende romper con las asimetrías de poder; y cuya aplicación no consiste en responder las preguntas prefabricadas del investigador, sino conducirlo a rehacerlas, fundamentarlas y/o generar otras y confrontarlas en conexión con la vida del lugar y sus problemas, las cuales (las preguntas) aparecen tejidas al escuchar al otro y debatir, y en cuyo proceso ambas partes se ven no solo beneficiadas sino comprometidas en su resolución. Y en ese sentido, adscribo la metodología del palabrear a las etnografías solidarias como la del antropólogo Luis Guillermo Vasco.

Para finalizar, la naturaleza del trabajo de campo descrito tuvo efecto sobre la forma narrativa que utilicé en parte del capítulo correspondiente al trabajo de campo. Por ello, el uso de adjetivos calificativos y descripciones que en un inicio parecieran casi anecdóticas, han sido puestas en función de la comprensión del objeto de análisis.

Así, teniendo en cuenta dicha naturaleza y las modificaciones metodológicas, todos los actores palabreados dieron respuesta mediante sus *historias de vida* a las siguientes cinco preguntas consideradas claves para el objeto de estudio del presente capítulo: 1. ¿Antes de su vinculación al proyecto había oído, leído y/o participado en reuniones, discusiones u otro proyecto sobre el tema de la protección de los CTAB? 2. ¿Qué son para usted los CsT? 3. ¿Qué significa para usted proteger esos CsT? 4. ¿Desde su experiencia en el proyecto cuáles son las causas principales de la pérdida de los CsT? Y 5. ¿A partir de su experiencia en el proyecto cree que éste ayudó o no y de qué manera a la comunidad a la que pertenece a implementar, transformar y/o fortalecer prácticas de protección sobre lo que han considerado como CsT?

Pero además de esas cinco preguntas que guiaron el trabajo de campo surgieron otras. Las preguntas por supuesto no se aplicaron como un test o una simple encuesta, sino que se hicieron en medio del *palabreo*, es decir que muchas respuestas surgieron incluso sin hacer

directamente la pregunta. De manera que al mismo tiempo otras preguntas no menos importantes surgieron, algunas de las cuales se reproducen aquí por considerarlas cruciales a la hora de comprender mejor el objeto de estudio analizado. Esto último fue gracias a la enseñanza obtenida en campo por los indígenas de Tarapacá sobre el escuchar, en especial las enseñanzas del abuelo “Churay” y del líder indígena Harold Rincón (actual secretario general de la OPIAC)¹¹⁴, quienes me permitieron tejer con ellos y me enseñaron a tejer con los otros actores las demás preguntas.

Por último, quiero decir que debido a cuestiones de seguridad; como en el caso de una población en Nuquí, quienes fueron desplazados por los grupos paramilitares un año antes de que llegara el proyecto al Chocó (2009); a desplazamientos realizados por la guerrilla en la Cocha en los años 90 y que hace parte de las historias de vida de los actores palabreados; a cuestiones de conflictos de intereses entre instituciones del Estado así como entre éstas y las comunidades; para evitar poner en riesgo el puesto de trabajo de funcionarios e incluso poner en riesgo la vida de cualquiera de los actores palabreados, no se revelan nombres, excepto en casos como los arriba descritos del Abuelo “Churay” y el líder Harold Rincón en los que me veo obligado a revelar sus nombres para reconocer y/o agradecer, como en el caso de la enseñanza a escuchar.

¹¹⁴ Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana.

Capítulo IV. Emergencia de la biodiversidad

“Es el hombre civilizado el paladín de la destrucción”
La Vorágine. José Eustasio Rivera

La pregunta de investigación aquí formulada nos conduce claramente hacia la exploración de la emergencia del objeto de estudio, a saber; el discurso y las prácticas de protección de los CsT. Sin embargo, es preciso analizar primero la emergencia de la biodiversidad como discurso.

Según Pombo (1998), a partir del momento en el cual entra en vigor el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) que firmaron 168 países entre 1992 y 1993, es decir – en otras palabras- cuando se globaliza la politización de la preocupación por la pérdida de la diversidad biológica, la conservación de la diversidad biológica -dice Pombo- deja de *significar* lo que hasta el momento: *la protección de especies y ecosistemas*.

Lo singular de aquél histórico Convenio es precisamente la re-significación de la conservación. La conservación de la diversidad biológica deja de significar solamente el esfuerzo encomiado de muchos científicos; biólogos, naturalistas y en general conservacionistas por proteger las especies y ecosistemas en peligro de extinción, de manera muchas veces aislada, para convertirse en un esfuerzo conjunto entre científicos, Estados, empresa privada y fondos de cooperación y financiación, globalizado y regulado a través de una normatividad planetaria.

Siguiendo con Pombo, la conservación de la diversidad biológica se convierte “...en parte fundamental de las propuestas hacia la vinculación de ecosistemas y recursos naturales en el sistema económico y en las propuestas dirigidas hacia el logro del desarrollo sostenible”. En términos de Toro (2004) es el cambio de paradigma en la protección de la “naturaleza”; es el paso de la “naturaleza” como servicio público a la “naturaleza” como mercado; o de una “naturaleza” en estado “salvaje” a una “naturaleza” útil, en donde la ecología deviene en economía y la cual puede observarse en la retórica ambientalista del desarrollo sostenible.

En síntesis, el CDB se convierte en un dispositivo supranacional normativo para la conservación por medio del cual se hace explícita la protección de las especies y ecosistemas a través del imaginario del desarrollo sostenible¹¹⁵. Es decir que dicho dispositivo re-significa la conservación insertando los ecosistemas al sistema económico, para lo cual es necesario vincular los esfuerzos científicos con las necesidades

¹¹⁵ El núcleo de ese imaginario es: *satisfacer las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de las futuras generaciones*.

empresariales, los fondos de financiación y los Estados, en la fórmula: *conservación + desarrollo sostenible*.

Sólo a partir del CDB el término *biodiversidad* comienza a emplearse como categoría jurídica (Vallejo, 2009), de la misma manera que la categoría de conocimiento tradicional asociado a la biodiversidad (TEK en inglés, CTAB en español: pero CsT por las razones ya expuestas). Así las cosas, y aunque Vallejo afirma intuitiva pero muy resumidamente que el desarrollo conceptual de esta última categoría (CsT) estuvo ligada a los estudios de agroecología en los años 70's del siglo pasado, lo cierto es que su afirmación es mucho más compleja que una referencia al origen. Por esa razón es más preciso hacer un análisis de su emergencia, pero teniendo en cuenta la diferencia colonial, comenzando por el nacimiento del término biodiversidad.

4.1 Historia de un concepto

Existe una extensa literatura que coincide en ubicar el nacimiento de la biodiversidad como concepto en la década de los 80's del siglo pasado. Algunos autores –por ejemplo– consideran al término “biodiversidad” como un neologismo que fue creado para reemplazar otros términos como “ecosistema”, “especies en peligro”, “variedad natural”, “hábitat”, entre otros, que habían estado circulando para promocionar la conservación de la naturaleza (Nieminen, 2001 y Sarkar, 2002), y al mismo tiempo alertar sobre el peligro del considerable aumento de la extinción de ciertas especies.

Por su parte, Izco (2014) afirma que el término biodiversidad es un neologismo que procede del lenguaje científico anglosajón, resultado de la contracción de las palabras *biological* y *diversity* (*diversidad biológica*). Según él, el término diversidad biológica fue empleado por primera vez por T.E. Lovejoy en 1980¹¹⁶.

Por otro lado, hay autores que afirman que el término biodiversidad fue usado de manera estratégica (Toro, 2007), por considerar que era más efectivo desde el punto de vista mediático¹¹⁷ (Clemente, 2009), para llamar la atención al mundo entero sobre la necesidad de conservar lo antes denominado diversidad biológica (Norse, 1986; Estrella et.,al, 2005).

¹¹⁶ Lovejoy fue vicepresidente del World Wildlife Fund (WWF) cuando participó en el Primer Foro sobre BioDiversidad en los Estados Unidos en 1986, y luego del Foro se vinculó como secretario asistente de relaciones exteriores del Smithsonian Institution.

¹¹⁷ Para hacernos una idea del impacto mediático e inmediato del Primer Foro sobre BioDiversidad del cual hablaremos, es preciso recordar que al final del foro en mención se hizo una teleconferencia con una audiencia estimada en 10.000 personas ubicadas en 100 lugares distintos en universidades y colegios de los Estados Unidos y Canadá (Wilson, 1988). Además, el libro producto del foro se convirtió en un best seller y hasta 1999 contó con 14 ediciones: 3 en el primer año, 2 en el segundo y 2 en 1990. Además, el cubrimiento que tuvo de los principales periódicos y revistas del mundo difundieron el término más allá de los asistentes al foro (Challinor, 1988).

Por su parte Clemente (2009), quien afirma que la biodiversidad surge a manera de síntesis de las palabras bio (vida) y diversidad, así como los científicos españoles Diéguez-Urbeondo y García-Valdecasas (2011) entre otros, coinciden en que dicho neologismo fue introducido por Walter Rosen en 1985, en un documento preparatorio para el National Forum on BioDiversity celebrado en septiembre 21-24 de 1986 en la ciudad de Washington D.C.

De otro lado, autores como Erasga (2012) se refieren más cautelosamente a Walter Rosen como el sujeto que probablemente acuñó el término, por lo que prefieren decir que el término biodiversidad fue inventado por un grupo de biólogos conservacionistas norteamericanos.

Pero lo cierto es que el término biodiversidad fue usado por el entomólogo Edward O. Wilson¹¹⁸ en 1986 en su informe para aquél Primer Foro Nacional (norteamericano) sobre BioDiversidad, sugerido (el término) a Wilson por el entonces funcionario del Consejo de Investigación Nacional de los Estados Unidos Walter Rosen, encargado de organizar el mencionado foro que fue auspiciado por el Smithsonian Institute y la National Academy of Sciences de los Estados Unidos. El propio Wilson reconoce en el prólogo del libro *Biodiversity* producto del foro que: “he (Rosen) introduced the term biodiversity, which aptly represents, as well as any term can, the vast array of topics and perspectives covered during the Washington forum” (1988:vi).

Las palabras de Wilson no solo explican el sinnúmero de definiciones que actualmente podemos encontrar sobre el término biodiversidad¹¹⁹, sino también la complejidad y heterogeneidad de discursos¹²⁰ que empezaron a emerger en el mundo a partir de dicho foro en torno a la biodiversidad como un problema global.

Con ello se observa, por un lado; la heterogeneidad de discursos de científicos, científicos sociales, instituciones del Estado (norteamericano), ONG’s, empresas privadas y fondos de cooperación y financiación internacional desde sus inicios. Por otro lado; se observa que la cuestión de la conservación deja de ser un tema únicamente de científicos,

¹¹⁸ Profesor de la Universidad de Harvard, es considerado como el padre de la sociobiología y uno de los pensadores más influyentes del siglo XX, porque su influencia en la conservación ha “marcado definitivamente la cara de la ciencia, la filosofía, la ética, la economía y el activismo por la conservación” (FECYT, 2011:18). Ha recibido la medalla nacional de la ciencia (en Estados Unidos), y en dos ocasiones el premio Pulitzer en literatura. En 2010 recibió junto con Peter Raven el Linnaean Legacy Award, por su contribución al estudio y conservación de la biodiversidad.

¹¹⁹ Los científicos españoles Diéguez-Urbeondo y García-Valdecasas (2011), después de recopilar una gran cantidad de acepciones, llegan a la conclusión de que no es posible definirla.

¹²⁰ En el foro participaron más de 60 científicos (biólogos, naturalistas etc), economistas, expertos en agricultura, un teólogo, un filósofo, un poeta y un Nativo Americano. todos ellos líderes en prestigiosas Universidades norteamericanas, ONG’s, institutos de investigación e instituciones de cooperación y crédito como el Banco Mundial; quienes fueron convocados por la preocupación de la pérdida de la diversidad biológica en el planeta y con ello a pensar los problemas, retos y nuevas estrategias de la conservación internacional a escala global.

conservacionistas y algunas ONG's e instituciones preocupadas desde hace ya varios años por la pérdida de la diversidad biológica. Esto es así porque la cuestión de la conservación pasa a ser de interés -también- de otras disciplinas¹²¹, otras esferas y otros actores de la sociedad a nivel global.

Cabe decir que esos discursos provenían en su mayoría¹²² de especialistas de países e instituciones del Norte (principalmente de Estados Unidos¹²³). Este dato es significativo, independientemente de que fuera llamado *Foro Nacional*, ya que ese Foro hacía un llamado explícito no a una política nacional de conservación sino a una internacional de carácter global. Así las cosas, la principal dificultad en la conservación de la diversidad biológica identificada por Wilson –como para muchos otros- es su *desconocimiento*, ya que éste no permite su control.

The magnitude and control of biological diversity is not just a central problem of evolutionary biology; it is one of the key problems of science as a whole. At present, there is no way of knowing whether there are 5, 10, or 30 million species on Earth. (1988: 14).

Pero ese desconocimiento se puede contrarrestar con los avances de los *nuevos usos* que la ciencia ha venido descubriendo sobre la diversidad biológica¹²⁴. Sin embargo, dicho avance que está centrado en el inventario y/o caracterización de esa diversidad; lo que permite esos nuevos usos, debe ir acompañada de una política internacional global de *conservación y desarrollo* que sirva para los siglos venideros, pues de esa forma se podrá evitar la degradación ambiental y la pérdida de la diversidad biológica que se presenta principalmente en los países tropicales¹²⁵.

¹²¹ “Analysis of the value of preserving biodiversity requires the attention of many disciplines”. Así inicia su intervención el biólogo Hanemann, profesor de la Universidad de California-Berkeley (1988: 193).

¹²² Del total, hubo participantes provenientes de Latinoamérica y África. Aunque más precisamente de instituciones norteamericanas ubicadas o patrocinadoras de otras (instituciones) en dichos continentes: Mario A. Ramos, quien en ese entonces era el Director del Programa de Vida Silvestre del Instituto Nacional de Investigaciones Sobre Recursos Bióticos, de San Cristobal de Las Casas, Chiapas-México; Ariel Lugo, Project Leader, Institute of Tropical Forestry, U.S Department of Agriculture, Forest Service, Southern Forest Experiment Station, Rio Piedras, Puerto Rico; Gilberto Ocana, Ira Rubinoff, Nicholas Smythe y Dagmar Werner del Iguana Management Project Smithsonian Tropical Research Institute, Balboa, Panamá. Por África: Brian U. Huntley, Director, National Programme for Ecosystem Research, Council for Scientific and Industrial Research, Pretoria, South Africa.

¹²³ Por Europa: J. Trevor Williams, Director, International Board for Plant Genetic Resources, c/o Food and Agriculture Organization, Rome, Italy y James E. Lovelock, Launceston, Cornwall, United Kingdom.

¹²⁴ Para Wilson -como para la mayoría de científicos hoy-, cada especie en la tierra *representa* un repositorio de una inmensa cantidad de información genética. Información que puede valorarse gracias a los nuevos desarrollos científico-tecnológicos.

¹²⁵ Según Wilson hay dos razones científicas que llevan a biólogos evolucionistas y conservacionistas a enfocarse en las selvas tropicales: la primera es que si bien es cierto que dichos hábitats cubren solo el 7% de la superficie terrestre del planeta, lo cierto es que en esos hábitats se encuentra la mitad de las especies de la biota mundial. La segunda es que esas selvas se vienen destruyendo rápidamente, y con ello extinguiéndose miles de especies.

Por su parte, en la orilla opuesta se encuentra el análisis del también reconocido biólogo y conservacionista norteamericano David Ehrenfeld¹²⁶. Debido a que la propuesta de Wilson y la convocatoria del Foro condujo el debate hacia la necesidad de re-pensar la valoración económica de la biodiversidad¹²⁷, Ehrenfeld se pregunta en el título de su conferencia, “Why put a value on biodiversity?” (Ehrenfeld, 1988: 212).

En su respuesta argumenta que hay dos dificultades prácticas en la asignación de valor a la diversidad biológica. La primera es para los economistas y la segunda para los conservacionistas. A los primeros, después de comprobarles que no es posible descifrar el verdadero valor económico de cualquier especie de la diversidad biológica existente, debido a que no sabemos suficiente sobre cualquier gen, especie, o ecosistema, les pregunta: “how do we deal with values of organisms whose very existence escapes our notice?” (Ehrenfeld, 1988: 214). Por ejemplo, antes de que apreciemos completamente el rol vital que juega la simbiosis micorriza¹²⁸ en la vida de muchas plantas, se pregunta Ehrenfeld: “what kind of value would we have assigned to the tiny, threadlike fungi in the soil that make those relationship possible?” (Ehrenfeld, 1988: 214).

La segunda dificultad práctica con la asignación de valor a la diversidad biológica va dirigido a los conservacionistas, aunque relacionado con la anterior. Así, sin negar el inminente peligro ecológico del planeta ni menospreciar el trabajo de los conservacionistas (él mismo es uno de ellos) al tratar de valorar la dimensión del problema, Ehrenfeld quiere “...find a sound footing outside the slick terrain of the economist and their philosophical allies” (Ehrenfeld, 1988: 215).

Lo que le preocupa a Ehrenfeld es que la conservación se convierta en uno más de esos discursos que se anclan a la idea de que nuestras vidas están dominadas por las manifestaciones económicas y sus “hidden processes”, pues ve con preocupación el hecho de que:

...we conservationists have begun to justify our efforts on behalf of diversity in economic terms (...) It does not occur to us that by assigning value to diversity *we merely legitimize the*

¹²⁶ El autor de *La arrogancia del humanismo* (1978) es profesor de biología de la Rutgers University, y considerado como uno de los precursores de la biología de la conservación del siglo XX.

¹²⁷ Si bien se abordaron doce (12) temas distintos: Challenges to the preservation of biodiversity; human dependence on biological diversity; diversity at risk: tropical forests; diversity at risk: the global perspective; the value of biodiversity; how is biodiversity monitored and protected; science and technology; how can they help?; restoration ecology; can we recover lost ground?; alternatives to destruction; policies to protect diversity; present problems and future prospects; y ways of seeing the biosphere, lo cierto es que todos esos temas giraron en torno a la relación *conservación-desarrollo*, tal y como Wilson lo planteó.

¹²⁸ En su artículo científico “Las micorrizas: una relación planta-hongo que dura más de 400 millones de años”, el biólogo Mario Honrubia (2009) define a la micorriza como una simbiosis no necesariamente mutualística, para incluir las relaciones tróficas de hongos micorrícicos con plantas “inferiores” y plantas aclorofílicas. Como relación simbiótica, la planta recibe del hongo principalmente nutrientes minerales y agua, y el hongo obtiene de la planta hidratos de carbono y vitaminas que él por sí mismo es incapaz de sintetizar mientras que ella lo puede hacer gracias a la fotosíntesis y otras reacciones internas.

process that is wiping it out, the process that says, "The thing that matters in any important decision is the tangible magnitude of the dollar costs and benefits"¹²⁹ (Ehrenfeld, 1988: 213).

Ehrenfeld, reproduciendo la preocupación de uno de los fundadores de la moderna biología molecular, el bioquímico Erwin Chargaff respecto a: "the direction taken by modern scientific research", en la que incluye a la conservación, finaliza su intervención afirmando que: "I cannot help thinking that when we finish assigning values to biological diversity, we will find that we don't have very much biological diversity left" (Chargaff, 1978, p. 121, citado por Ehrenfeld, 1988: 216).

Sin embargo, Wilson ve con buenos ojos la nueva alianza entre conservación y desarrollo: "Fortunately, both scientists and environmental policy makers have established a solid linkage between economic development and conservation" (1988: 14). Nueva alianza que Wilson ratifica en *Biodiversity II*; libro en el que muestra cómo la biodiversidad se ha convertido en uno de los temas centrales de la preocupación científica y política en todo el mundo desde Río 92. Por esa razón, es decir, por ser la biodiversidad un tema central de políticos y científicos en todo el mundo, el libro envía un mensaje central a todos ellos:

The central message of this volume is (...) that the potential benefits of knowing and conserving this biodiversity are too great and the costs of losing it are too high to take a path of least resistance (...) this volume suggests that there is a cost-effective and feasible way of approaching the conservation of the world's biological resources. The key to a cost-effective solution to the biodiversity crisis lies in the collaboration of museums, research institutions, and universities; the pooling of human and financial resources; and the shared use of physical and institutional structures that are already present (Wilson, 1997: 2 y 3).

Más recientemente, el profesor honorario y conservador del museo de zoología comparada en la Universidad de Harvard, Edward O. Wilson, ha declarado que "...con muy poco dinero se podrían proteger áreas relativamente pequeñas donde existe la biodiversidad más rica..."¹³⁰, razón por la cual insiste en "...que en un momento dado se produzca un viraje decisivo, a partir del cual los medios de información lo pongan sistemáticamente en primer plano (la pérdida de biodiversidad) –al igual de lo que ocurre con el cambio climático– y los dirigentes políticos lo mencionen en sus discursos"¹³¹

Lo cierto es que Ehrenfeld quería mostrarle a Wilson y otros conservacionistas el peligro de fetichizar el trabajo taxonómico (recuérdese que la principal dificultad en la

¹²⁹ La cursiva es mía.

¹³⁰ Nota de prensa de El País de España, en el marco del premio Fronteras del Conocimiento, de la Fundación BBVA entregado a Edward O. Wilson en 2011.

Ver: http://sociedad.elpais.com/sociedad/2011/02/08/actualidad/1297119608_850215.html

¹³¹ Entrevista titulada: "La pérdida de biodiversidad es una tragedia". Ésta fue realizada por la UNESCO a Edward O. Wilson en el año internacional de la biodiversidad (2010). Ver: http://www.unesco.org/new/es/media-services/single-view/news/edward_o_wilson_the_loss_of_biodiversity_is_a_tragedy/#.Vvb3R6d97IU

conservación de la diversidad biológica para Wilson es su desconocimiento) y el afán por conocer y dar cuenta de toda la compleja diversidad biológica, principalmente de ese 7% de la biomasa terrestre (los países del trópico), sobre todo si se liga ese trabajo con propósitos económicos, que según Ehrenfeld -siguiendo a Chargaff- se refiere to “the direction taken by modern scientific research”.

Finalmente, David Challinor en el epílogo, en un intento de recoger todas las perspectivas y sintetizar las dificultades, afirma que: “All forum participants stressed the need to maintain biodiversity, and a consensus soon emerged that the greatest threat to this goal today is from human activities” (Challinor, 1988: 493). Pero, inmediatamente después apunta lo siguiente:

Human populations are expanding most rapidly in the tropics-the very area where biodiversity is the greatest (...) the key to a more permanent equilibrium and therefore the long-term preservation of biodiversity *will depend on effective population control in the tropical Third World*. Some governments and many organizations are already working on this goal, *but population control is a highly charged political and cultural issue* not likely to be resolved until the incentive for large families disappears throughout the world¹³² (Challinor, 1988: 493-494).

La problemática afirmación de Challinor, que no es realmente de él sino una de las principales conclusiones identificadas en el Foro, tiene -como él mismo lo reconoce- una altísima carga política y cultural. En razón a ello, autores como Toro (2004) explican la emergencia del discurso de la biodiversidad, como el paso de cuestionamientos propiamente científicos derivados de la teoría de la evolución, a objetivos geopolíticos e industriales, de la misma manera que Delgado Ramos (2015)¹³³ también lo ha planteado.

Pero, apelando al marco teórico aquí propuesto y a la naturaleza misma del problema (a juzgar por la afirmación de Challinor), el naciente discurso de la biodiversidad no sólo puede comprenderse en términos geopolíticos y geoeconómicos como lo plantea Toro y Delgado Ramos, sino también debe entenderse en términos geoculturales y de manera enredada¹³⁴.

Esto resulta así, porque de la emergencia de la biodiversidad como discurso surge también un cuestionamiento epistémico. Así las cosas, la re-significación de la conservación de la diversidad biológica leída a partir de esa emergencia como *protección de la biodiversidad*, se convierte en un problema, además de científico, en geopolítico, geoeconómico y geocultural.

¹³² La cursiva es mía.

¹³³ La temática abordada en el libro *Biodiversidad, desarrollo sustentable y militarización*, y cuya primera edición es de 2004, es la apropiación de la biodiversidad y el conocimiento asociado.

¹³⁴ Término utilizado por Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) para dar cuenta de la compleja interrelación entre esas tres esferas, lo que hace difícil afirmar que una determina a la otra, como podría decirse desde otros marcos de referencia.

La dimensión geocultural aparece en el fundamento epistémico de la protección de la biodiversidad. Dicha dimensión geocultural se observa claramente en uno de los argumentos epistemológicos que se presentan desde la sociobiología, y que dan sustento a aquella conclusión del Foro expresada por Challinor:

The problems of human beings in the tropics are primarily biological in origin: overpopulation, habitat destruction, soil deterioration, malnutrition, disease, and even, for hundreds of millions, the uncertainty of food and shelter from one day to the next (Wilson, 1988: 14).

De esta manera se abre la problematización de la biodiversidad al escenario geocultural, en tanto la explicación sobre las dificultades de la sobrepoblación, la destrucción del hábitat, el deterioro de los suelos, la malnutrición, las enfermedades etc., y que se identifican como causantes de la pérdida de la diversidad biológica, son básicamente socio-biológicos. Y más, cuando se afirma que esas dificultades son causadas por los seres humanos de los trópicos, pues se está diciendo: no de todos los seres humanos sino de los pobres. Esta última afirmación hace enredar la dimensión geocultural con la dimensión geopolítica. Y esa problematización geocultural y geopolítica se enreda con la geoeconómica cuando se afirma que: “These problems can be solved in part by making biological diversity a source of economic wealth” (Wilson, 1988: 14).

El cuestionamiento de manera enredado se puede plantear de la siguiente manera: ¿Qué se necesita para controlar la sobrepoblación de aquellos seres humanos malnutridos, enfermos y hambrientos que viven en los países tropicales, de modo que no sigan destruyendo la diversidad biológica que tiene un valor fundamental para la supervivencia de las generaciones presentes y futuras, y al mismo tiempo puedan ellos beneficiarse económicamente del uso que los nuevos desarrollos científicos puedan hacer de los recursos biológicos disponibles en los trópicos, aunque teniendo en cuenta que los países tropicales son soberanos pero indispensables para una política global de protección de la biodiversidad?

La respuesta es el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB). Es decir, una política global de protección de la biodiversidad que permita no solo acceder *legalmente* a los recursos biológicos y genéticos (en adelante biogenéticos)¹³⁵, sino que también tenga en cuenta una distribución justa y equitativa de los beneficios derivados del uso sostenible de esos recursos, ya que dichos recursos son de soberanía de los Estados de los países tropicales y sus pobladores. Con ello no solo se contribuye a la conservación y el desarrollo, sino a la paz de la humanidad.

¹³⁵ Según Nemogá (2010), a propósito del acceso a los recursos biológicos y genéticos y de la división inapropiada que hace la normatividad en Colombia sobre esos dos términos, sugiere el término recursos biogenéticos, ya que quien accede al recurso biológico puede acceder al genético. Esta es la discusión sobre los Permisos con Fines de Investigación Científica (PEFIC) y los contratos de Acceso a Recursos Genéticos (ARG) en el país. Propuesta que se hace en el país casi 20 años después del surgimiento del CDB alrededor del debate de la legalidad e ilegalidad de la investigación científica en Colombia.

Así precisamente rezan los objetivos del CDB, los cuales inauguran un nuevo pacto global que "...fortalecerá las relaciones de amistad entre los Estados y contribuirán a la paz de la humanidad" (CDB, 1992: preámbulo): (1) Conservar la diversidad biológica; (2) Utilizar sosteniblemente sus componentes y (3) Hacer una participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos, mediante, entre otras cosas, un acceso adecuado a esos recursos y una transferencia apropiada de las tecnologías pertinentes, teniendo en cuenta todos los derechos sobre esos recursos y a esas tecnologías, así como mediante una financiación apropiada (CDB, 1992: Art. 1). ¿Pero, cómo se llegó a ese Convenio?

4.2 El CDB

La preocupación por la conservación a escala planetaria se puede rastrear hacia finales de la segunda guerra mundial con el surgimiento de La Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN/IUCN), nacida en 1949 con el nombre de Unión Mundial para la Conservación. Sin embargo, y a pesar de las diferentes interpretaciones que hay en torno al nacimiento del Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB), existe consenso en que el principal antecedente de la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro en 1992, evento histórico en el que nace oficialmente el CDB, tiene lugar en la Conferencia de la ONU sobre el *Medio Humano* celebrada en Junio de 1972 en Estocolmo, marco en el que nace el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) (Gómez, 1992; Rodríguez, 1994; Jankilevich, 2003).

Pero más exactamente, lo que sucede hacia principios de los 70's es un proceso de globalización del ambientalismo con miras a resolver las dificultades humanas de la degradación ambiental, pero *a través del conocimiento científico*, la participación internacional y –como se reconocerá más adelante- *la co-laboración de los nativos ecológicos*¹³⁶, dando esperanza así a la resolución de la crisis ambiental y a la continuidad del desarrollo (Ulloa, 2001, 2004 y 2005).

Así, reconociendo la degradación ambiental del planeta y los recursos limitados del mismo que economistas ecologistas empezaban a señalar (Georgescu-Roegen, 1971; Daly, 1973), en la Conferencia de Estocolmo 72 se discutió el modelo de desarrollo apropiado que los países de todo el mundo debían adoptar para armonizar ecología y economía. A

¹³⁶ "La noción del nativo ecológico (como una categoría homogeneizante) es un desarrollo de la construcción colonial del "otro" dentro del pensamiento occidental, y es reproducida en las representaciones ambientales existentes sobre los pueblos indígenas de manera general. Las representaciones asociadas a la idea del nativo ecológico se han consolidado con el surgimiento de la conciencia ambiental, en la cual los indígenas viven en armonía con su ambiente o están "mejores adaptados" que los occidentales. Las imágenes que representan al nativo ecológico son múltiples, sin embargo, en los discursos ambientales hay dos ideas básicas que las sustentan: el "otro" como parte de la Madre Naturaleza, y el "otro" como parte del desarrollo sostenible. Ambas representaciones reproducen los discursos coloniales del "necesitado" o del "incivilizado" al situar a los indígenas como "buenos salvajes", lo cual a su vez sitúa sus territorios y recursos bajo la idea inevitable de salvación y protección" (Ulloa, 2005: 90).

partir de allí se establecieron los primeros principios básicos necesarios para llevar a cabo una *gestión racional* del medio ambiente a escala planetaria.

Pero sólo hasta noviembre de 1988, 8 meses después de salir la primera edición del libro *Biodiversity* resultado del Foro Nacional de Biodiversidad en Washington, el PNUMA convocó a un grupo de expertos sobre la diversidad biológica para explorar la necesidad de un convenio internacional sobre la biodiversidad. En ese momento, aquel grupo de expertos concluyó que los convenios existentes relacionados con la conservación no respondían a las nuevas necesidades de la conservación global. Esto es, a la necesidad de protección que demanda la biodiversidad, considerada ahora como fundamental para el desarrollo económico y social de la humanidad de las generaciones presentes y futuras¹³⁷.

Seis meses después (mayo de 1989), los expertos del PNUMA determinaron la necesidad de construir un Grupo de Trabajo *ad hoc* de Expertos Técnicos y Jurídicos para que elaboraran un instrumento jurídico internacional para la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica, es decir, de todas las formas de vida que hay en el planeta. Y durante el segundo semestre de ese mismo año se dio un proceso de negociación en la Asamblea General de las Naciones Unidas que concluyó con la expedición de la resolución 44/228 del 22 de diciembre de 1989, a través de la cual se instaba a celebrar una reunión mundial sobre temas de desarrollo y medio ambiente, y que concluyó en la convocatoria a la Conferencia de la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro en 1992.

Ya para febrero de 1991, el Grupo de Trabajo *ad hoc* adquirió el nombre de Comité Intergubernamental de Negociación. Su trabajo culminó el 22 de mayo de 1992 en Kenia en la Conferencia de Nairobi, en la que se aprobó el texto del Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB). Y en el marco de la Cumbre de la Tierra, considerado como el evento político internacional más significativo de la historia (Jankilevich, 2003) se discutió el texto del CDB¹³⁸ con la participación de 120 jefes de Estado¹³⁹.

A partir de allí quedó abierto el Convenio para que los países lo firmaran (desde el 5 de junio de 1992 hasta el 4 de junio de 1993)¹⁴⁰. En ese periodo firmaron 168 países dentro de los cuales se encuentra Colombia¹⁴¹. Pero paradójicamente el país que vio nacer el

¹³⁷ Esto último no es otra cosa que la preocupación expresada por las Naciones Unidas en “Nuestro Futuro Común”, cuando en el Informe Brundtland se adopta la idea del *desarrollo sostenible: satisfacer las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de las futuras generaciones* (ONU, 1987).

¹³⁸ Existen otros cuatro documentos discutidos en la Cumbre: la Declaración de Río de Janeiro o Carta de la Tierra; la Agenda 21; la convención marco sobre cambio climático; y la Declaración de principios para la ordenación sostenible de los bosques.

¹³⁹ A diferencia de Estocolmo 72 en la que participaron solo 2 jefes de Estado.

¹⁴⁰ El Convenio entró en vigor el 29 de diciembre de 1993.

¹⁴¹ Colombia ratificó el Convenio mediante la ley 165 de 1994.

primer Foro sobre Biodiversidad e incentivó esa política global de conservación y desarrollo, a saber; los Estados Unidos¹⁴², no hace Parte del Convenio¹⁴³.

La anterior paradoja revela la tensión que provocó la discusión del texto del Convenio. Esa tensión demuestra que a pesar de que el CDB es un instrumento jurídico internacional concebido por expertos científicos, jurídicos y técnicos de países del norte global para controlar la población (sobrepoblación) y los recursos que provee la diversidad biogenética (extinción) en los países del sur global (principal y mayoritariamente tropicales)¹⁴⁴, y al mismo tiempo aprovechar comercialmente esos recursos, el CDB también permitió que los países del Sur resignificaran el discurso de la biodiversidad y se movilizaran en contra de los países del Norte logrando modificar el texto base.

Desde 1989 los expertos que elaboraron el instrumento jurídico preliminar del CDB comenzaron a tomar en consideración *la necesidad de compartir los costos y los beneficios entre los países desarrollados y los países en desarrollo*, así como *los medios y la modalidad para apoyar las innovaciones de las comunidades locales*, debido a las presiones de los representantes de los países tropicales que participaron en las reuniones previas a la Cumbre de la Tierra. En aquellas reuniones previas los expertos concluyeron que: tanto los *costes* derivados de las acciones para lograr una biodiversidad sostenible como los *beneficios*¹⁴⁵ y los medios para apoyar a las comunidades locales, debían ser compartidos entre los países desarrollados y aquellos en vías de desarrollo.

Pero detrás de esas conclusiones previas a la Cumbre de la Tierra se identifican dos perspectivas diametralmente opuestas. La primera apoyaba la no concesión de Derechos de Propiedad Intelectual (DPI) sobre los recursos de la biodiversidad a los países tropicales. La

¹⁴² La Agency for International Development de los Estados Unidos (USAID) ha reconocido que la destrucción de los bosques tropicales húmedos es uno de los problemas ambientales más importantes para el resto de siglo y el próximo (Departamento de Estado de los Estados Unidos, 1985). Por ello, con las enmiendas a la Ley de Asistencia Exterior de 1980, 1983 y 1986, el Congreso de los Estados Unidos promovió el desarrollo de una estrategia para la conservación de la diversidad biológica en los países tropicales.

¹⁴³ La Conferencia de las Partes (COP) es el máximo órgano del Convenio. Allí se hacen presente los representantes de todos los países que han ratificado el Convenio. En Rio 92 Estados Unidos no firmó el Convenio argumentando el Presidente Bush (padre) que atentaba contra el interés nacional (Rodríguez, 1994), y lo hacía fundamentalmente para proteger su agroindustria (Nemogá, 2011). Pero al año siguiente con Clinton como presidente se firmó el Convenio, aunque nunca lo han ratificado. Esto quiere decir que no es una de las Partes del Convenio. Sin embargo, Estados Unidos ha participado en todas las Conferencias de las Partes (COP) en calidad de “observador”: desde la primera celebrada en diciembre de 1994 en las Bahamas (COP 1) hasta la celebrada en la República de Corea en octubre de 2014 (COP 12). Esa calidad de observador le permite participar de las deliberaciones de las reuniones, pero con la ventaja de que lo que allí se apruebe no lo vincula jurídicamente (Ver Artículo 6 de las COP). Actualmente son Partes 193 países.

¹⁴⁴ Los países que tienen una alta diversidad biológica coinciden en ser los que tienen una alta diversidad cultural (Posey, 1999). Pero dichos países diversos biológica y culturalmente también coinciden en ser los países más pobres del planeta (Beltrán, 2016).

¹⁴⁵ Recordemos la advertencia que hacía el biólogo norteamericano Ehrenfeld, a propósito de hablar de una conservación en términos de costo-beneficio.

otra sí apoyaba la concesión. Pero debido al afán de lograr un consenso, los artículos en cuestión (Art. 16 del Convenio) tuvieron que ir siendo *atenuados*, razón por la cual el documento base del CDB no quedó claro en materia de DPI a juicio de algunos industriales norteamericanos (Rodríguez, 2015).

Lo anterior se hace patente con la carta dirigida al entonces Presidente de los Estados Unidos George Bush, días antes de su viaje a Río de Janeiro, por G. Kirk Raab, President and Chief Executive Officer of Genentech, Inc., Industria biotecnológica ahora miembro del The Roche Grup, quien le dice al presidente de su país lo siguiente:

Sadly, the proposed Convention runs a chance of eroding the progress made in protecting American intellectual property rights. The vague language relating to ‘technology transfer’ and equitable sharing appear to be code words for compulsory licensing and other forms of property expropriation (Usdin, 1992: 9).

Respondiendo a esa preocupación, los Estados Unidos toma la posición de proteger su industria biotecnológica por encima de la preocupación global por la protección de la biodiversidad, justificando así su ausencia del Convenio como una de las Partes. Con esa posición política, los Estados Unidos subsumen la protección de la biodiversidad a la cuestión económica, preocupación que había expresado el biólogo Ehrenfeld. Esto, independientemente de que otras potencias del norte global como Japón, Francia, Gran Bretaña y Alemania firmaran el Convenio. Como lo asegura Godown, uno de los líderes de la industria biotecnológica norteamericana, al poner en duda *los motivos* que llevaron a esos países a firmar el Convenio, porque: “The other developed countries with an advanced position in biotechnology certainly [signed it] with tongue in cheek” (Usdin, 1992: 8). Ya que: “Britain and other countries have reserved the right to interpret the agreement in ways that ran counter to its language” (Usdin, 1992: 9).

Así las cosas, si la cuestión es de interpretación; asociada tanto al lenguaje *vago*¹⁴⁶ del Convenio como a la reserva que se arrogaron los países desarrollados como Inglaterra (con una posición avanzada en biotecnología) de ejercer su derecho a la interpretación del Convenio, entonces hay que interpretar el lenguaje del CDB a partir de la tensión en la que finalmente emerge. Dicha tensión se presenta entre los países del norte global; avanzados biotecnológicamente y con recursos financieros, y los países del sur global; con alta diversidad biogenética y cultural, pero pobres y sobrepoblados. Por lo tanto, es preciso analizar más detalladamente *los motivos* que llevaron a construir dicho instrumento jurídico (el CDB) que actualmente 193 países han firmado, a través del análisis de la tensión norte-sur.

4.2.1 La episteme del CDB

¹⁴⁶ “The vague language relating to ‘technology transfer’ and equitable sharing...”, que ejemplifica el ejecutivo de la industria biotecnológica G. Kirk Raab.

La problematización geocultural en el Convenio se hace a partir del fundamento epistemológico de la perspectiva adoptada por el CDB para proteger la biodiversidad. Dicho fundamento epistemológico procede de las perspectivas de científicos conservacionistas como Edward O. Wilson, dejando de lado otras perspectivas científicas como la del conservacionista Ehrenfeld (antes referenciados).

Veamos. Este es el motivo que justificó la creación del CDB:

Los recursos biológicos de la tierra son fundamentales para el desarrollo económico y social de la humanidad. Como consecuencia, existe un reconocimiento cada vez mayor de la diversidad biológica como bien mundial de valor inestimable para la supervivencia de las generaciones presentes y futuras. Al mismo tiempo la amenaza que pesa actualmente sobre las especies y los ecosistemas nunca ha sido tan grave. En efecto, la extinción de especies causada por las actividades del hombre continúa a un ritmo alarmante¹⁴⁷.

En respuesta a lo anterior, el PNUMA convocó al Grupo Especial de Expertos sobre la Diversidad Biológica en noviembre de 1988 (ya descrito), ocho meses después de la primera publicación del libro *Biodiversity*. El punto es que cuando se afirma que la extinción de especies es causada por las actividades del hombre, lo que se está diciendo es que no son todos los seres humanos los que causan dicha extinción, sino los pobres, hambrientos y enfermos que viven en los trópicos, como lo sostiene científicamente Edward Wilson (1988: antes referenciado).

Sin embargo, al mismo tiempo que se señala a los pobres, hambrientos y enfermos del trópico como causantes de la pérdida de la diversidad biológica, se hace un llamado a los expertos encargados de planear el futuro de la biodiversidad, para que dialoguen con la diversidad cultural que vive en el trópico rural, porque esos pobres, aunque no todos, saben lo que significa vivir con la biodiversidad por largo tiempo. Además, ese llamado se hace porque dichos habitantes rurales podrían *co-laborar* en las nuevas estrategias de conservación y utilización sostenible de los recursos biogenéticos que se encuentran en sus territorios. Wilson lo expresa de la siguiente manera:

There is a need for detailed dialogue and collaboration between those of us who plan the future of biodiversity from afar and the culturally diverse rural people who know what it means to live with biodiversity for the long term (1991: 759).

Nótese en el discurso una doble clasificación de los pobres. En primer lugar, están los seres humanos pobres del trópico que son los causantes de la pérdida de la diversidad biológica; y en segundo lugar aquellos seres humanos, pobres también, pero a quienes les reconocen un conocimiento *asociado* a la biodiversidad por ser ellos quienes han logrado vivir con la biodiversidad por largo tiempo, o en otros términos, por *tradicición*.

La cuestión aquí es que el CDB al adoptar la perspectiva de científicos conservacionistas como la de Wilson, inevitablemente termina clasificando a los humanos de la siguiente

¹⁴⁷ En: Introducción a la Historia del Convenio <http://www.cbd.int/history/>

manera: por un lado, están los seres humanos que conocen científicamente el problema de la pérdida de la diversidad biológica, y por tanto pueden planear su futuro; y por el otro están los seres humanos que conocen por tradición lo que significa vivir con la biodiversidad, y por tanto pueden informar qué pasa (sobre la pérdida y/o extinción de especies) y qué hay (inventario) específicamente en sus territorios. Pero al mismo tiempo, a propósito de la doble clasificación, están los ricos y los pobres o los desarrollados y los que están en vía de desarrollo.

Los primeros, arriba en la clasificación y/o jerarquización, son los poseedores de un conocimiento experto, es decir, aquellos que tienen un conocimiento científico, técnico, jurídico y económico¹⁴⁸. Según Wilson, son ellos los llamados a planear el futuro de la protección de la biodiversidad, pues el trabajo está por hacer. Por esa razón en el CDB se es consciente de:

...la general falta de información y conocimientos¹⁴⁹ sobre la diversidad biológica y de la urgente necesidad de desarrollar capacidades científicas, técnicas e institucionales para lograr un entendimiento básico que permita planificar y aplicar las medidas adecuadas (Preámbulo CDB, 1992).

Los segundos, a quienes los primeros les reconocen un conocimiento “tradicional”, pero específicamente asociado a la biodiversidad por vivir largo tiempo con ella, se consideran co-laboradores: ya sea para el levantamiento de información que conduzca a la elaboración de los planes, o para la ejecución de los mismos, pero no son considerados planificadores. Y esa co-laboración secundará y/o coadyuvará tanto a la protección de la biodiversidad, como a la resolución de la pobreza. Pero no solo la pobreza de los co-laboradores, sino también la de esos Otros que ni siquiera saben lo que es vivir con la biodiversidad. Esto último se hará, según lo plan(t)eado en el Convenio, mediante una distribución justa y equitativa de los beneficios derivados de la utilización de los recursos biogenéticos y los conocimientos “tradicionales” asociados. Por esa razón en el CDB se reconoce que hay una:

...estrecha y tradicional dependencia de muchas comunidades locales y poblaciones indígenas que tienen sistemas de vida tradicionales basados en los recursos biológicos, y la conveniencia de compartir equitativamente los beneficios que se derivan de la utilización de los conocimientos tradicionales, las innovaciones y las prácticas pertinentes para la conservación de la diversidad biológica y la utilización sostenible de sus componentes (Preámbulo CDB, 1992).

Ahora bien, el ocultamiento de lo deducido en el motivo del CDB, a partir de su fundamento epistémico, es comprensible, por el hecho de que resultaría problemático que los países biodiversos firmaran un Convenio en el que se les señale como responsables de

¹⁴⁸ Recordemos una cita anterior: “Fortunately, both scientists and environmental policy makers have established a solid linkage between economic development and conservation.” (Wilson, 1988: 14).

¹⁴⁹ Recordemos que para muchos científicos como Wilson la principal dificultad es el desconocimiento de la diversidad biológica que hay en el planeta.

la pérdida de la diversidad biológica. Pero lo que sí se señala es que: “...los Estados son responsables de la conservación de su diversidad biológica y de la utilización sostenible de sus recursos biológicos” (Preámbulo CDB, 1992). Por lo tanto, el fundamento epistémico-científico que da fundamento a la política global, queda oculto en el instrumento jurídico. Aunque en el Convenio se dice de manera matizada que hay una preocupación:

...por la considerable reducción de la diversidad biológica como consecuencia de determinadas actividades humanas (...) (por lo que es)...vital prever, prevenir y atacar en su fuente las causas de reducción o pérdida de la diversidad biológica (Preámbulo CDB, 1992).

Pero, ¿Si son determinadas actividades humanas las que han causado la pérdida de la diversidad biológica, y se hace responsable a cada Estado de la conservación y utilización sostenible de su diversidad biológica, al tiempo que se reconoce la estrecha y tradicional dependencia de muchas comunidades locales y poblaciones indígenas que tienen sistemas de vida “tradicionales” basados en los recursos biológicos, y por tanto cada Estado podría aplicar una estrategia nacional de conservación, para qué un Convenio internacional a escala planetaria? Parte de la respuesta está en que los expertos, es decir aquellos quienes exhortaron la elaboración de una política y una normatividad global para proteger la biodiversidad y quienes la hicieron, llevaron a todas las Partes (países) del Convenio a tomar consciencia de que:

...la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica tienen importancia crítica para satisfacer las necesidades alimentarias, de salud y de otra naturaleza de la población mundial en crecimiento, para lo que son esenciales el acceso a los recursos genéticos y a las tecnologías, y la participación en esos recursos y tecnologías (Preámbulo CDB, 1992).

Nótese allí el por qué y para quién es útil un Convenio internacional planetario de conservación y desarrollo sostenible. Cuando la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica se interpreta como una cuestión que afecta a toda la población mundial, se está universalizando el problema: es una cuestión que nos incumbe a todos. Pero cuando seguidamente se afirma la necesidad esencial del acceso a los recursos genéticos y las tecnologías, se particulariza la solución, al tiempo que se universaliza esa particularidad. A eso es lo que Dussel (1994: 31) denomina como eurocentrismo¹⁵⁰.

La cuestión con la universalización del problema de la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica y la universalización de su solución¹⁵¹, es que, si bien la pérdida de la biodiversidad afecta a todos los seres humanos, lo cierto es que no todos los seres humanos pueden acceder a los recursos biogenéticos de la forma en la cual se ha resignificado la conservación de la biodiversidad; ni siquiera aquellos que saben lo que es vivir con la biodiversidad. ¿Quiénes lo pueden hacer? La respuesta es: quienes

¹⁵⁰ Lo que Dussel quiere decir con “eurocentrismo”, es que éste se hace patente (adquiere significado) cuando una particularidad tiene pretensión de universalidad sin una fecundidad de alteridad.

¹⁵¹ Esto es un ejemplo de lo que denomina Boaventura de Sousa Santos (2009) como: un localismo globalizado.

resignificaron la conservación de la diversidad biológica como un elemento fundamental para el desarrollo sostenible, a saber; quienes poseen la biotecnología y el conocimiento experto.

Mediante las nuevas biotecnologías, los expertos pueden acceder a los recursos biogenéticos con la co-laboración de los que poseen el conocimiento “tradicional”. Son los expertos quienes pueden dar solución la pérdida de la biodiversidad. Solución concebida como la esperanza para el desarrollo sostenible de las generaciones presentes y futuras. De esta manera, el CDB al particularizar la solución impone la re-significación de la conservación en un primer momento¹⁵²; eliminando no solo otras formas de interpretar las dificultades en torno a la pérdida de la biodiversidad y con ello otras formas de solucionar esa pérdida, sino que a su vez obliga a las Partes a permitir el acceso a la biodiversidad. Esto se observa cuando en el Artículo 15.2 se afirma que:

Cada Parte Contratante procurará crear condiciones para facilitar a otras Partes Contratantes el acceso a los recursos genéticos para utilizaciones ambientalmente adecuadas, y no imponer restricciones contrarias a los objetivos del presente Convenio.

Pero en realidad, quienes no pueden imponer restricciones al acceso son los países pobres pero biodiversos, aquellos “en vía de desarrollo”. Mientras que los países que pueden acceder son los avanzados biotecnológicamente. En otras palabras, los países del sur global (biodiversos) tienen el deber, al firmar y ratificar el Convenio, de permitir el acceso a los países del norte global (avanzados biotecnológicamente). Aunque es preciso decir que dicho marco jurídico internacional, anclado a cada legislación nacional, también abre posibilidades a diversos actores de reivindicar derechos sociales, ambientales y culturales al interior de las naciones.

La otra parte de la respuesta al para qué un Convenio internacional a escala planetaria, está en la cuestión geopolítica, la cual se enreda con la anterior (geocultural). Así, la cuestión geopolítica se encuentra en la Estrategia Global Para La Biodiversidad (EGB), la cual tiene como propósito *respaldar* al CDB. El PNUMA, junto con el Instituto de Recursos Mundiales (IRM); la Unión Mundial para la Naturaleza (UICN), en consulta con la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO); y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), inició en 1989 –paralelo a la realización del instrumento jurídico del CDB- un proceso de estudios que concluyó en un plan de acción *inmediato*. Este plan se concibió, dada la urgencia que invocaba la preocupación por la pérdida de la diversidad biológica tan alarmante y expuesto por muchos científicos expertos en el tema, como una guía para los decisores de política ambiental de todos los países del planeta.

¹⁵² Como se verá más adelante, los procesos de negociación y tensión llevan a problematizar esa re-significación. Por esa razón tanto la re-significación de la conservación como la re-significación del Otro, se conciben aquí como un proceso relacional y dinámico. No son significados estáticos. Por ello se habla de un primer momento. Lo anterior no contradice la interpretación de la existencia de una imposición. Lo que hace es concebir la imposición como movimiento constante, es decir, una imposición relacional y dinámica.

Dicho proceso de estudios duró 30 meses, durante los cuales se hicieron seis seminarios y en el que participaron más de 500 expertos de todo el planeta, aunque, dicho sea de paso, la mayoría eran procedentes del norte global¹⁵³. Ese proceso concluyó en una *Estrategia Global Para La Biodiversidad. Guía para Quienes Toman Decisiones*, la cual brinda un panorama general de las medidas necesarias para atender las necesidades de conservación de la biodiversidad a escala mundial (PNUMA-IRM-UICN, 1992).

En el prólogo que firman James Gustave Speth, Presidente del Instituto Mundial de Recursos Naturales (IRM); Martin W. Holdgate, Director General de la Unión Mundial para la Naturaleza (UICN); y Mostafa I. Tolba, Director Ejecutivo del PNUMA, anunciaron que:

Nuestra primera preocupación consiste en respaldar la elaboración y ratificación de la Convención sobre Diversidad Biológica. El mundo necesita un instrumento y un programa de acción y de inversiones internacionales permanentes que ayuden a los gobiernos y a las comunidades locales a preservar, estudiar y usar razonablemente la biodiversidad de la Tierra (PNUMA-IRM-UICN, 1992:).

Además de respaldar científicamente al *instrumento* jurídico del CDB, el *programa de acción* al marcar el derrotero que deben seguir gobiernos y comunidades locales a través de: *preservar, estudiar y usar* la biodiversidad, la EGB se erige como el “ABC” de la conservación en el planeta; una guía para las futuras Estrategias Nacionales de conservación. Y en aras de justificar la necesidad de un Convenio internacional a escala planetaria, la EGB identificó *a nuestro modo de vida* como la causa esencial de la crisis de la biodiversidad:

Las causas esenciales de la crisis de la biodiversidad no están “afuera” en el bosque ni en la sabana, sino que se encuentran arraigadas en nuestro modo de vida. Yacen en las cifras demográficas, en la manera en que la especie humana ha ampliado cada vez más su espacio ecológico y se ha apropiado en forma cada vez más de la productividad biológica de la tierra, el consumo excesivo e insostenible de recursos naturales, la continua reducción del número de productos comercializados provenientes del agro y la pesca, sistemas económicos que no adjudican un valor adecuado al medio ambiente, estructuras sociales inadecuadas y fallas de los sistemas jurídicos institucionales (PNUMA-IRM-UICN, 1992:).

Ahora bien, nótese en el discurso en primer lugar, el señalamiento de prácticas irresponsables, asociadas a la tensión Norte-Sur. Así, al reconocer que *nuestro modo de vida*; tanto de los que viven en el norte global (el consumo excesivo e insostenible de recursos naturales) como los que viven en el sur global (las cifras demográficas) son causantes de la crisis de la biodiversidad¹⁵⁴, se justificaba respaldar un Convenio

¹⁵³ Esto se comprueba, en efecto, con la procedencia y adscripción institucional de dichos participantes. Para ello se puede consultar el documento citado y las memorias de dichos seminarios.

¹⁵⁴ Pero también se señalan prácticas irresponsables que se tienen por igual tanto en el norte como en el sur global: la manera en que en ambas latitudes ha ampliado cada vez más su espacio ecológico y se ha apropiado en forma cada vez más de la productividad biológica de la tierra, por ejemplo.

internacional a escala planetaria, pues el objetivo era y es salvar al planeta en beneficio de la humanidad presente y futura.

En segundo lugar, el anterior argumento científico expuesto; sobre que las causas esenciales de la pérdida de la biodiversidad están asociadas a la pobreza y la sobrepoblación, propias de los países del sur global, en la EGB se presentan como causas asociadas a otras generadas por los países del norte global. Por ejemplo, en la primera de las seis causas básicas del deterioro de la biodiversidad identificada como *la aceleración insostenible del crecimiento de la población* (sur global) y *del consumo de los recursos naturales* (norte global) se afirma que:

El ritmo y la magnitud de ese crecimiento y las dimensiones futuras en que se estabilizará la población mundial (...) dependerán de las medidas sociales y económicas que se adopten; especialmente del ritmo del desarrollo económico de los países en desarrollo (PNUMA-IRM-UICN, 1992:).

En esa primera causa también se afirma que:

El excesivo consumo de minerales y otros recursos no renovables, y un grosero abuso y desperdicio de energía, especialmente por parte de los países industrializados, agravan esos problemas. Los países desarrollados son los principales responsables de esas repercusiones, por lo cual es necesario que establezcan rápidamente un estilo de vida más sostenible (PNUMA-IRM-UICN, 1992: 10).

Por esa razón los expertos en dicha EGB reconocen que la biodiversidad corre peligro no solo en los países del sur global sino también en los países del norte global: “Los bosques tropicales no son en modo alguno los únicos lugares en que la biodiversidad corre peligro” (EGB, 1992: 7)¹⁵⁵. Sin embargo, obsérvese el énfasis que hace el World Resources Institute (WRI, 1992: 127), en donde la balanza de la crisis de la biodiversidad se pone más en un lado que de otro:

la deforestación del trópico es la mayor fuerza detrás de la crisis, pero la destrucción de humedales, arrecifes coralinos y bosques de la zona templada también juegan un papel importante (PNUMA-IRM-UICN, 1992:).

La cuestión allí es que detrás de esa mayor fuerza sigue estando la pobreza y la sobrepoblación de los países del trópico (sur global). En razón a ello los expertos de la EGB hicieron un llamado a la colaboración internacional, dado el carácter mundial de la crisis de la biodiversidad y la falta de recursos nacionales en muchos países.

¹⁵⁵ En la EGB se reconoce que entre 1977 y 1987 se perdieron 1.6 millones de hectáreas de bosques templados. Se reporta que 34 especies de poblaciones singulares de plantas y vertebrados se extinguieron en los Estados Unidos. Y en Europa la diversidad de especies de hongos se redujo en un 50% o más en los últimos 60 años. En 1990 la nutria se extinguió en los Países Bajos. En 1991 Gran Bretaña declaró extinguido el murciélago de orejas de ratón.

Sin embargo, y aceptando¹⁵⁶ la razón de los expertos de que tanto el norte (auto-reconocimiento) como el sur global tienen responsabilidad en la crisis de la biodiversidad, la cuestión geopolítica que subyace en ese auto-reconocimiento de responsabilidades por parte de los países del norte global en la crisis de la biodiversidad, es que en la EGB se oculta el interés real que hay detrás de la forma particular pero universalizada de solucionar la crisis. Como ya se dijo: la solución universalizada es el acceso a los recursos biogénéticos y el conocimiento “tradicional” que se encuentra en los países del sur global y biodiversos, pues es allí donde se concentra, según las cifras científicas antes expuestas, el mayor porcentaje de la biodiversidad del planeta, fundamental para la actual industria biotecnológica. Y en esto último entra la cuestión geoeconómica a enredarse con la cuestión geopolítica y geocultural.

Ahora bien, mediante las ochenta y cinco (85) medidas que se propusieron en la EGB, se hizo un llamado a todos los países y pueblos para conservar la biodiversidad mundial en beneficio de la humanidad actual y de las venideras. Pero cinco (5) de ellas, los expertos las identificaron como acciones catalizadoras que podían ejecutarse rápida y económicamente para -según sus planes- *desencadenar una cascada de medidas ulteriores de diversos sectores de la economía e instituciones de los Estados-nación.*

La primera medida catalizadora clave para la conservación de la biodiversidad, y que todos los países del mundo debían adoptar -y la más importante- según lo planeado en dicha Estrategia Global Para La Biodiversidad, era la adopción del CDB, no solo porque las otras cuatro medidas están estrecha y directamente vinculadas con ella, sino porque: *a menos que se adopte ese marco legal internacional no se podrá lograr una reacción internacional a la crisis actual.*

La segunda medida catalizadora fue hacer que la Asamblea General de las Naciones Unidas designara al periodo 1994-2003 como la Década Internacional de la Biodiversidad, con el fin de hacer un seguimiento y evaluación permanente a los gobiernos y pueblos, una vez adoptaran la primera medida.

La tercera era crear un Panel Internacional sobre Conservación de la Biodiversidad; conformado por representantes gubernamentales, científicos, organizaciones cívicas, empresas, entidades de las Naciones Unidas y ONG's para ampliar la participación de actores en las decisiones internacionales referentes a la biodiversidad. Su tarea consistiría en:

...elaborar listas prioritarias de especies, lugares y ecosistemas en peligro, y a brindar asesoramiento sobre prioridades internacionales en materia de investigación, financiamiento y acción (PNUMA-IRM-UICN, 1992:).

¹⁵⁶ En principio, y sin debatir ese punto, pues es tan problemático que daría perfectamente para otra tesis doctoral.

Cuarta, establecer una red de alerta temprana. Y la quinta y última medida catalizadora tenía como propósito la inserción de la conservación de la biodiversidad en los procesos nacionales de planificación. Así las cosas, y debido a que Colombia firmó y ratificó el instrumento del CDB y ha tenido en cuenta la guía del EGB, eso ha desencadenado en el país una cascada de transformaciones institucionales -de las cuales se hablará en los capítulos siguientes-, muy a pesar de que en la Cumbre de la Tierra el llamado a la solidaridad global que hicieran los expertos, fracasara.

Dicho fracaso se debió a que los países del norte global, aunque reconocieron que sus modelos de desarrollo y sus modos de vida son también parte de las causas de la crisis de la biodiversidad, que derivó en un compromiso financiero de nuevos y más recursos hacia los países del sur global biodiverso, lo cierto es que los países del norte global no solo no cumplieron con dicho compromiso, sino que los programas dirigidos a transformar las formas de vida de los países del norte global, tuvieron un carácter fundamentalmente cosmético (Rodríguez, 1992).

Sin embargo, es ese lenguaje economicista el que le preocupaba al biólogo norteamericano Ehrenfeld. Y dicho lenguaje -como he referenciado- ha sido legitimado epistemológicamente por científicos conservacionistas que influyeron en la dirección que tomó el CDB.

4.2.2 La resignificación de la conservación y el Otro

Adoptando la perspectiva epistemológica descrita, el CDB se convierte en el principal instrumento internacional para el desarrollo sostenible, fungiendo como catalizador de la re-significación de la conservación de la diversidad biológica y de las estrategias coloniales de representación del Otro que vive en los países megadiversos. A partir de la clasificación y/o jerarquización humana que adopta¹⁵⁷ el CDB: entre quienes poseen un conocimiento experto y quienes poseen un conocimiento “tradicional” (cuestión geocultural)¹⁵⁸, así como entre pobres y ricos de países del norte y del sur global -respectivamente- (cuestión geopolítica)¹⁵⁹, comienza no solo a sintetizar las preocupaciones expresadas en otros tratados, convenios y principios sobre la conservación, sino a convertirse en un instrumento internacional global que permite materializar la idea del desarrollo sostenible (cuestión geoeconómica)¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Como ya se dijo, el CDB adopta una perspectiva conservacionista. Pudo haber adoptado otra.

¹⁵⁸ En donde se reconoce que por “tradicición”, hay seres humanos que saben lo que significa vivir con la biodiversidad.

¹⁵⁹ En donde se reconoce que la pobreza y la sobrepoblación de los países del sur global, junto con el estilo de vida de los países del norte global, son causas esenciales de la crisis de la biodiversidad.

¹⁶⁰ En donde se reconoce que *la* fórmula para proteger la biodiversidad es el vínculo entre conservación y desarrollo económico.

Dado lo anterior, el CDB se configura en un complejo enredo geocultural, geopolítico y geoeconómico, y en consecuencia, en un *dinámico* dispositivo de seguridad y vigilancia de la vida –no solo humana- a escala planetaria. Y debido al alcance planetario del CDB (193 países suscritos), la ONU considera a ese Convenio como el principal instrumento internacional para el desarrollo sostenible (ONU, 2014). En ese sentido, dicho instrumento sirve: en primer lugar, como catalizador de la re-significación de la conservación; y en segundo lugar, paralelo y enredado con el primero, como catalizador de la re-significación del Otro que vive en los trópicos. Respecto a lo primero, solo debe recordarse una parte *del motivo* (sección anterior) que llevó a la elaboración del instrumento jurídico-normativo del CDB, pues allí se encuentra la esencia de la re-significación de la conservación: los recursos biológicos de la tierra son considerados fundamentales para el desarrollo económico y social de la humanidad (...) como bien mundial de valor inestimable para la supervivencia de las generaciones presentes y futuras.

Ese motivo es el que sintetiza entonces la re-significación de la conservación, entendida por todo lo hasta aquí dicho como: la inserción de los recursos biogenéticos de la tierra al desarrollo económico y social de la humanidad, bajo el principio de su uso sostenible; planeada (la inserción) y vigilada¹⁶¹ por expertos a través de una normatividad internacional (CDB) y una estrategia global (EGB), de modo que se asegure la supervivencia de la vida (humana y no humana) presente y futura en el planeta.

Lo anterior significa que: a través del CDB y su respaldo científico explícito¹⁶² (la EGB), el Convenio se convierte en catalizador de la re-significación de la conservación, al permitir la materialización del desarrollo sostenible, gracias a su instrumentalidad normativa, ya que tiene la fuerza jurídica necesaria y suficiente para hacer cumplir las *obligaciones* que adquirieron todos los Estados-nación al firmarlo y ratificarlo. De esta manera el CDB *universaliza* al desarrollo sostenible como *la* solución a la crisis de la biodiversidad.

Respecto a lo segundo, debido a que en los países tropicales existen seres humanos que por *tradición* han sabido vivir con la biodiversidad, en tanto han convivido con ella conservando la diversidad biogenética por largo tiempo, aunque amenazada por la pobreza y la sobrepoblación, pueden tener la clave para salvar a esos otros seres humanos, que por sus estilos de vida *modernos* -lo han reconocido-, no han sabido vivir con la poca biodiversidad que en suerte les correspondió, ni con la biodiversidad que históricamente han explotado fuera de sus países. Pero esos últimos seres humanos han tomado conciencia, gracias a los avances de las ciencias (ciencias naturales, biología, biología molecular, ingeniería genética, etc.), sobre la importancia y urgente necesidad de proteger la biodiversidad que nos queda, pues es fundamental para asegurar la supervivencia presente y futura, no sólo de unos seres humanos u otros, sino de la vida de todo el planeta.

¹⁶¹ Respecto a la *vigilancia*, no abordado antes, se desarrollará más adelante en esta sección.

¹⁶² El implícito es el que ya se puso en evidencia anteriormente mediante el develamiento de su fundamento epistemológico. Por supuesto y como se ha expresado, en sintonía con el explícito.

Así, los beneficios que produzca el uso sostenible de los recursos biogenéticos y del conocimiento “tradicional” de aquellos seres humanos que han sabido vivir con la biodiversidad, son de doble naturaleza, aunque interrelacionados. El primero, es el beneficio económico del uso sostenible de dichos recursos, los cuales -distribuidos justa y equitativamente- servirán para erradicar la pobreza, eliminando una de las principales causas de la crisis de la biodiversidad. El segundo, derivado del primero, es el beneficio de la conservación, ya que al tiempo que se usan sosteniblemente los recursos, se protege la biodiversidad.

Pero dichos beneficios se logran sólo con ayuda de los expertos, quienes saben lo que es incorporar los recursos biogenéticos al desarrollo económico mundial y de manera sostenible. Y esos beneficios conducidos por los expertos, permiten a su vez erradicar los antiguos estilos de vida insostenibles, eliminando así otra de las causas de dicha crisis. Pero para lograr esos beneficios, los expertos necesitan antes conocer¹⁶³ qué hay en los territorios biodiversos, de modo que puedan planear la manera más conveniente de usar-conservar los recursos (biogenéticos y el conocimiento “tradicional” asociado) conocidos.

Bajo esa lógica descrita, es posible comprender la re-significación del Otro que vive en los trópicos. Como lo muestra Ulloa (2005), en la concepción del desarrollo económico el *Otro* era concebido como aquél que debía transformarse. O como lo muestra Castro-Gómez (2005) al Otro debía ayudársele en la transición de la “tradicición” a la “modernidad”. Mientras que en la concepción del desarrollo sostenible el Otro tiene que *conservar* sus “tradiciones” ambientales (Ulloa, 2005). De acuerdo con lo anterior, resulta comprensible que el CDB haya incorporado en su normatividad la conservación y/o protección de las “tradiciones” ambientales de comunidades indígenas y locales. Así, el Convenio establece que Cada Parte:

Con arreglo a su legislación nacional, respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente (Art. 8j).

Pero la participación o co-laboración de quienes saben vivir con la biodiversidad, en tanto tienen tradiciones ambientales importantes para la conservación y utilización sostenible de la diversidad biogenética, se reduce a la utilidad práctica de su experiencia. Por esa razón Castro-Gómez (2005b) afirma que el reconocimiento de los conocimientos “tradicionales” no es epistémico sino pragmático, ya que el conocimiento experto se concibe como el único pensamiento válido, en tanto el reconocimiento que hace éste del

¹⁶³ Nuevamente: hay que tener presente que la principal dificultad de la crisis de la biodiversidad, según la perspectiva adoptada por el CDB, es su desconocimiento. Una cosa es la principal dificultad, y otra cosa, las principales causas.

primero mantiene la vieja distinción entre doxa y episteme. Y es a esto a lo que Grosfoguel (2012) denomina como *racismo epistémico*¹⁶⁴, cuestión ésta que queda por explorar, terminada esta tesis.

Por eso no hay un diálogo epistémico horizontal entre conocimiento experto y conocimiento “tradicional”, sino un diálogo -como lo concibe Wilson (1991)- entre episteme y doxa, con el propósito de documentar esta última con fines de conservación y utilización sostenible de la biodiversidad. Esto queda más claro con la siguiente conclusión de Ulloa (2005: 104), a propósito del significado que tiene el reconocimiento del conocimiento indígena,

...el conocimiento indígena ha sido reconocido como válido y esperanzador con relación al medio ambiente y esto ha repercutido en una aparente autonomía para manejar sus territorios, pero está sujeta a la inclusión de proyectos de explotación sostenible que hacen parte de ideologías occidentales. En cierto sentido se les dice “ustedes son los que saben, pero nosotros les enseñamos la manera de hacerlo”.

Con esto no solo queda clara la distinción entre doxa y episteme que se mantiene en el reconocimiento del conocimiento “tradicional” y la finalidad de ese reconocimiento, sino también la nueva estrategia colonial que hay detrás de la re-significación del Otro que vive en los trópicos. He ahí el contexto singular alrededor del cual emerge el discurso de la protección de los conocimientos “tradicionales” asociados a la biodiversidad (y que vuelvo a denominar CsT en adelante). Así, el CDB se convierte en catalizador de la re-significación de la conservación y del Otro que vive en los trópicos.

Pero además de ser el CDB el catalizador de la re-significación de la conservación y del Otro que vive en los trópicos, dicho instrumento se perfila como un complejo y dinámico dispositivo de seguridad y vigilancia de las poblaciones (de la vida) –no solo humana- a escala planetaria, ya que a través de la cuarta medida catalizadora de la EGB que respalda científicamente al CDB, se propone vigilar la vida en peligro del planeta al establecer una red mundial de alerta temprana, en tanto su objetivo es:...monitorear los peligros inminentes a la biodiversidad y movilizar medidas correctivas al respecto. El punto con ese objetivo es que: esa red reforzaría el Sistema de Vigilancia de la Tierra, según lo recomendado por la Asamblea General de la ONU. La cuestión es que esa red de vigilancia, monitoreada por expertos¹⁶⁵ del norte global, convierte al CDB junto con la EGB y los demás instrumentos asociados con la protección de la biodiversidad, en una compleja y

¹⁶⁴ El racismo epistémico se refiere a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales son considerados a priori como superior a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales. Es cuando de manera automática el conocimiento occidental se considera universalmente válido para todos los contextos y situaciones en el mundo.

¹⁶⁵ El World Conservation Monitoring Centre (WCMC) está adscrito al PNUMA y tiene base en Cambridge (UK). Esa red de vigilancia, que es un brazo de la Division of Early Warning and Assessment (DEWA) es monitoreado por más de cien expertos de países del norte global.

dinámica red de seguridad y vigilancia de la vida –no solo humana- que opera como un dispositivo ecogubernamental¹⁶⁶ a escala planetaria.

La cuestión con ello es que el conocimiento experto termina valorando y evaluando bajo criterios de sostenibilidad económica y ambiental (desarrollo+conservación) la vida en peligro del planeta, eliminando de ese modo la complejidad geocultural, geoeconómica y geopolítica que subyace en todos los fenómenos asociados a la crisis de la biodiversidad, evidenciando así las relaciones de saber-poder que ejercen los expertos sobre el Otro; a pesar de las negociaciones, conflictos y acuerdos a que lleguen las Partes (países del norte vs países del sur global). De hecho, aquél dispositivo de seguridad y vigilancia planetario es dinámico, precisamente porque los procesos de negociación y conflicto con el Otro (tensión norte-sur) le permiten re-editarse (“actualizarse” con los contradiscursos) casi constantemente.

Todo lo anterior demuestra que hay una relación y mutua dependencia entre las tecnologías de ordenamiento de signos (voluntad de saber-arqueología) y las tecnologías de gobierno sobre las poblaciones (voluntad de poder-genealogía). Dicha relación y mutua dependencia está implícito en el trabajo de autores como Nieto (2000) que analiza las expediciones botánicas implementadas como política imperial desde el siglo XVI por el Imperio Español a sus colonias. Con dicha relación, Nieto da cuenta del proceso de apropiación de “la naturaleza” a través de la traducción del lenguaje de los nativos de América al lenguaje científico; utilizando la historia, la filosofía y la sociología de la ciencia.

Pero también se encuentra implícita aquella relación y mutua dependencia en el trabajo de Toro (2004), cuando a través de un esfuerzo interdisciplinar (historia ambiental, sociología, y poscolonialidad, entre otras) de análisis de políticas públicas, analiza la política de biodiversidad en Colombia.

Sin embargo, la relación y mutua dependencia entre las tecnologías de ordenamiento de signos y las tecnologías de gobierno sobre las poblaciones está explícito en Castro-Gómez (2011), cuando -utilizando a Foucault- analiza la Historia Natural¹⁶⁷ de Occidente en relación a Linneo y Buffon como una geopolítica del conocimiento, ligada a la expedición botánica en el Nuevo Reino de Granada. Pero en relación y mutua dependencia con la razón de Estado del gobierno Borbón del siglo XVIII.

Pero, si bien es cierto que ese trabajo referenciado de Castro-Gómez (2011) sobre la Historia Natural de Occidente del siglo XVIII, ligada a la expedición botánica en el Nuevo Reino de Granada, no es más que un pequeño artículo, a manera de continuidad analítica de

¹⁶⁶ Para ver la definición de nuevo del término *ecogubernamentalidad*, remitirse a la nota al pie No. 18.

¹⁶⁷ Para evitar generalizaciones sobre la Historia Natural, el autor tiene en cuenta las distintas posiciones dentro de ella, como aquí también se ha hecho notar respecto a las diferentes posiciones que surgieron tras la emergencia del discurso de la biodiversidad, razón por la cual tanto a Castro-Gómez como en este trabajo lo que interesa es *el funcionamiento diferencial de las enunciaciones*.

su más amplio trabajo de su libro *la hybris del punto cero* (2005), en donde advierte (en el artículo) no referenciar de nuevo sus fuentes, pues sólo le interesa precisar algunos asuntos de orden metodológico, lo cierto es que en ninguno de los dos trabajos queda claro, metodológicamente hablando, su proceder, más allá de las categorías y la perspectiva utilizada: ¿Cómo lleva a cabo su investigación?

En una crítica que hace Medina (2006) a Castro-Gómez (2005), se vislumbra una de las debilidades del trabajo de éste, y que en esta tesis se toma en cuenta para intentar superarlas. Debilidades que se encuentran en los trabajos de algunos de los miembros de la red MCD. En primer lugar, Medina (2006) que es historiadora, afirma que las fuentes de Castro-Gómez (2005) son secundarias (provenientes de los Estudios Sociales de la Ciencia), lo que genera problemas al confrontar su propuesta con los exhaustivos trabajos históricos sobre el tema que trata el autor. En segundo lugar, la crítica va dirigida a que: si él asume su trabajo desde la perspectiva poscolonial, en donde se supone, las voces de los subalternos habitan en el cuerpo y en las márgenes del texto, y cuyas voces es posible recuperar mediante el uso de técnicas retóricas desarrolladas por la crítica literaria, se pregunta Medina, ¿Siendo éste el proyecto central de los investigadores poscoloniales (recuperar la voz del subalterno), por qué Santiago Castro ignora a los sujetos subalternos como lugares de enunciación? Esta pregunta la hace, a pesar de que Castro-Gómez en su epílogo señala que: aunque la referencia a los «conocimientos subalternos» está en el corazón mismo de la teoría poscolonial, este tema no fue plenamente abordado en su trabajo. Aunque Medina (2006) también reconoce que la aproximación de Castro-Gómez (2005) no tiene muchos antecedentes conocidos en Colombia y, por tanto, es novedosa.

Veamos ahora, cómo los emergentes discursos de la protección de la biodiversidad y la protección de los conocimientos “tradicionales” asociados (CsT), al ser adoptados y adaptados al contexto colombiano, no solo desencadenan en el país una cascada de transformaciones institucionales encaminadas a proteger la biodiversidad y los CsT en Colombia, sino también esas transformaciones institucionales y a través de ellas -principalmente- co-laboran en el proceso de mundialización¹⁶⁸ de dichos discursos, tras la firma y ratificación del CDB por parte de Colombia. Posteriormente, en los capítulos sobre el trabajo de campo, se intenta superar las debilidades del trabajo de Castro-Gómez reseñada por Medina (2006), y que los estudios decoloniales -parafraseando a la historiadora colombiana- deben asumir para aportar a esa una nueva epistemología que la red MCD exhorta a producir, o a posibilitar un nuevo espacio para la producción de conocimiento. Esto -parafraseando nuevamente a Medina-, porque las investigaciones que se orientan desde la perspectiva decolonial deben estar en capacidad de develar rupturas epistemológicas mediante la implementación de propuestas metodológicas novedosas.

4.3 La biodiversidad en Colombia

¹⁶⁸ Para ver la definición de nuevo del término *mundialización*, remitirse a la introducción.

Desde 1988 cuando el científico y consultor en ambiente y desarrollo, el británico Norman Myers¹⁶⁹, publica en su famoso artículo “Threatened biotas: 'hot-spots' in tropical forests” en el que presenta los primeros 25 *hot-spots*¹⁷⁰ del planeta, Colombia comienza a aparecer en las listas de los países ahora considerados megadiversos y tras ello, se empieza a redefinir la atención que la comunidad científica internacional siempre había tenido sobre algunas zonas del país ricas en diversidad biológica, de acuerdo a la re-significación de la conservación.

Antes de 1990 en Colombia no existen publicaciones de artículos y/o libros científicos, ni leyes, normas o decretos que hagan referencia explícita al término “biodiversidad”¹⁷¹. Sin embargo, en 1989 aparecen en el diario El Tiempo¹⁷² las primeras referencias al término biodiversidad¹⁷³ y con ello el inicio de una movilización mediática del término, previo a la Cumbre de la Tierra celebrada en 1992 en donde Colombia firmó el CDB.

Ahora bien, como los medios masivos de comunicación han jugado un rol protagónico en la interpretación y reconstrucción del concepto de biodiversidad, coadyuvando de esa forma a transformar las realidades sociales y políticas de la idea de “naturaleza” (Weber y Schell, 2001), es pertinente observar cómo han dado *recepción* dichos medios al concepto de biodiversidad en el país. Así, en una primera descripción del primer artículo de prensa se reconoce fácilmente las referencias a la exuberancia casi prístina, la riqueza biológica inconmensurable que por suerte posee Colombia, y el importante laboratorio natural que representa tanta diversidad para la ciencia:

Antes que los dinosaurios poblaran la tierra y que la Cordillera de los Andes emergiera del océano y Suramérica se desprendiera de África y el mar del Amazonas se convirtiera en río, antes del principio, antes del hombre, estaba la Sierra de la Macarena (...) la Sierra guarda en su memoria más de 1.800 millones de años de evolución (...) Para sobrevivir al colosal desprendimiento de las masas continentales, las glaciaciones, los diluvios y las erupciones volcánicas, millares de especies vegetales y animales buscaron refugio en la isla de la Macarena. En medio del cataclismo, siglo tras siglo, se convirtió en una especie de arca de Noé o escampadero biológico (...) Semejante laboratorio natural...

¹⁶⁹Senior fellow de la ONG ambientalista norteamericana World Wildlife Found.

¹⁷⁰ Se le denominan hot-spots o puntos calientes, a los ecosistemas terrestres georreferenciados con alta diversidad biológica. Años más tarde el mismo Myers aumentará a 34 dichos puntos calientes.

¹⁷¹ Para hacer esa afirmación se revisó la plataforma ScienTi de Colciencias, que reúne las publicaciones de todos los investigadores del país inscritos en la plataforma. De la misma manera se consultó la base de datos del congreso de la república, con respecto a las leyes, normas y decretos, y se hizo un trabajo de archivo en relación a las publicaciones de prensa.

¹⁷² Principal diario colombiano de circulación nacional.

¹⁷³ El primer artículo se titula: “La sierra de la macarena, botín en disputa: Laboratorio de vida...y muerte” (30 de julio); El segundo: “Colombia, líder en protección amazónica” (21 de noviembre); y el tercero y último: “El vulnerable reino de la bio-diversidad: Colombia superpotencia biótica” (24 de diciembre).

Posteriormente, en un apartado denominado “Monumento a la ciencia” se sugiere el promisorio beneficio económico que traería para el país la incorporación de esa exuberante e incommensurable diversidad biogenética al desarrollo económico del país, específicamente a la industria farmacéutica:

En sus riberas (del río caño cristales) florece una alta diversidad de orquídeas (...) un banco impresionante de leguminosas (...) y otras 4.600 especies de plantas, la mayoría apta para la industria farmacéutica.

En dicha sugerencia se observa que se adopta la re-significación de la conservación promovida con fuerza por el conocimiento experto, fundamentalmente desde 1988. Y más adelante se dice en el mismo artículo que:

En su millón 131 mil 300 hectáreas palpita una milenaria biblioteca viviente, un banco de información genética tan valioso como pudiera serlo una comuna de cavernícolas, adaptada por instinto de conservación a todos los avatares de la historia de la humanidad.

Con esa magnificencia en el lenguaje se adopta también la idea de la urgente necesidad de documentar la diversidad biogenética existente en el país, *como pudiera serlo una comuna de cavernícolas, adaptada por instinto de conservación*. Frase, esta última, que curiosamente suena a la pronunciada por el conservacionista Wilson (ya citada) sobre: *aquellos seres que han sabido vivir con la biodiversidad por largo tiempo*. Luego es necesario rotular cada libro (especie-gen) de esa biblioteca viviente, no solo para vigilar su existencia (conservarla con especial atención), sino también para utilizarla incorporándola al desarrollo económico del país, razón por la cual *se muestra como valiosa*.

Sin embargo, y a pesar de que la conciencia científica sobre la importancia de la Sierra de la Macarena y su representación como *tesoro biológico*, empezó a formarse en el país cincuenta años antes a la publicación de ese artículo de prensa¹⁷⁴, aunque *siempre* bajo la iniciativa de científicos extranjeros que, desde muy temprano, organizaron expediciones a la zona (Mosquera, 1989: 480), lo cierto es que la representación de esa misma Sierra, y en general de los llamados *recursos naturales* del país, cambió.

El punto es que: más allá de seguir reafirmando en el artículo de prensa que es la comunidad científica internacional la que siempre ha estado interesada en la diversidad biológica de la zona, y reafirmando con ello su importancia biológica para la ciencia (elementos de una representación pasada de los recursos naturales), lo que sucede es que desde “la primera vez” que aparece el término biodiversidad en el país, ya se observa el link entre el uso de los recursos biogenéticos y el desarrollo económico. Es decir, parte de la re-significación de la conservación. Y sólo parte, porque el término sostenibilidad allí

¹⁷⁴ Con la Ley 52 de noviembre de 1948 se declaró la Reserva Natural La Sierra denominada La Macarena y se creó la Estación biológica José Jerónimo Triana (Molano, 1971). Y con la Ley 163 del 30 de diciembre de 1959 La Sierra de La Macarena se declara como monumento nacional por su importancia científica (Artículo 5).

aun no aparece, o no se cuestiona el modelo económico vigente. Por esa razón el artículo concluye diciendo que:

Si Colombia, por estar en el trópico, posee la mayor diversidad de especies animales y vegetales por unidad de superficie en el mundo –según la comunidad científica internacional-, la Macarena es el clímax de esa biodiversidad.

Pero la re-significación de la conservación aparece más elaboradamente 5 meses después al artículo referenciado (Julio). El 24 de diciembre de 1989 en otro artículo de prensa, se afirma la necesidad de *replantear los patrones locales de desarrollo*, a propósito de la riqueza biogenética que tiene el país y el interés de la ciencia mundial por ella:

En un diminuto rincón del planeta llamado Colombia habita cerca del 10 por ciento de la biota (suma de fauna y flora) existente en el mundo. Singular record que despierta la atención de la ciencia mundial, polémica nacional y un urgente replanteamiento de los patrones locales de desarrollo.

Pero dicho artículo, que sugiere replantear los patrones locales de desarrollo en función de los recursos biogenéticos que posee el país, comienza a marcar la dirección de la discusión no solo hacia la re-significación de la conservación -hasta el momento en proceso de mundialización-, sino que reproduce -en el discurso- la jerarquización entre los seres humanos del Norte y los seres humanos del sur global. Una jerarquización marcada por la diferencia entre países avanzados biotecnológicamente (“cerebros”) pero pobres en recursos biogenéticos y países ricos en biodiversidad como Colombia, pero pobres biotecnológicamente.

Dicen que Dios le da pan al que no tiene dientes. Sólo Él sabe qué habría hecho Japón, por ejemplo –pobre en recursos pero rico en cerebros- si ostentara el record (¿inverso?) que hoy demuestra Colombia.

Ya para 1990 se encontraron 11 publicaciones, para 1991 33 y para el año de la Cumbre de la Tierra 106, en las cuales se puede observar: tanto una *popularización* del término biodiversidad, reflejado en la variedad de temas en los que se incluye, así como una diversificación de autores¹⁷⁵. En 1989 los artículos referían específicamente a resaltar

¹⁷⁵ En 1989 de los tres encontrados, dos fueron escritos por Ángela Sánchez, redactora del periódico. Y en 1991 por ejemplo, ya publican el expresidente colombiano Belisario Betancour y el presidente de ese momento César Gaviria Trujillo, quienes toman como centro de discusión en sus artículos el tema de la biodiversidad en Colombia, pero ya no solo paisajísticamente sino políticamente. Así, la discusión política de la biodiversidad se centra en la deuda ecológica en ambos. La discusión de la deuda ecológica se sintetiza en el reclamo que los países del Sur hacen a los del Norte, frente al adeudo histórico que tienen éstos con aquellos por los servicios ecológicos prestados, y la necesidad de poner entonces en la mesa de discusión el “cruce de cuentas” con la deuda externa adquirida por los países latinoamericanos fundamentalmente en la década de los 80’s (crisis de la deuda). Sin embargo, las acciones concretas tomadas por el gobierno Gaviria demuestran la incoherencia con sus críticas de la deuda ecológica, pues cuando el presidente Gaviria presentó su Estrategia de Biodiversidad en 1993, anunció que los recursos provendrían de un crédito solicitado al Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) por 160 millones de dólares. Esto es

el “record” y “el clímax” de la biodiversidad que ostenta Colombia -por ejemplo-, mientras que desde 1990 y en adelante el término empieza a moverse en otros temas en los que la biodiversidad no es el centro de la discusión, como por ejemplo el tema del narcotráfico¹⁷⁶. De esta forma se puede observar cómo los medios masivos de comunicación han influido en la construcción social de significados sobre la biodiversidad (Núñez, et., al., 2003) en Colombia.

Por su parte, el significado que las ONG’s le dieron en un comienzo al discurso de la biodiversidad en Colombia, se identifica en el Congreso Ecológico realizado en Paipa Boyacá en 1990, cuando se pronunciaron (más de 350 de ellas) casi unánimemente por:

La urgente necesidad de incluir la variable ambiental en los procesos de desarrollo económico, así como de proteger la biodiversidad o multiplicidad de formas de vida en la que Colombia es líder.

Nótese aquí en primer lugar que el uso de la expresión “biodiversidad” o “multiplicidad de formas de vida” refleja la inseguridad frente al uso del reciente concepto de biodiversidad, pero también cómo tímidamente incursiona el término en dichas organizaciones, aunque después se popularizará y empezará a usar sin ambages. Y en segundo lugar se puede observar cómo las ONG’s en Colombia también adoptan la resignificación de la conservación promovida por los países del norte global.

Para esa misma época (1990), en las instituciones del Estado se estaban desarrollando dos discusiones paralelas pero interconectadas en el plano ambiental. La primera fue la discusión previa a la suscripción del CDB; y la segunda, la discusión en la Asamblea Nacional Constituyente previa al pacto político entre diferentes y nuevos actores sociales que se consagró en la nueva “Constitución verde” de Colombia.

El Instituto Nacional de los Recursos Naturales Renovables y Ambientales (INDERENA), la principal institución del Estado Colombiano en materia ambiental en ese momento, presidió los debates de la élite intelectual y política al interior del país que permitieron definir la posición que se llevaría a las discusiones del CDB¹⁷⁷. Pero dicha

parte de lo que denominamos más adelante como el encubrimiento del discurso ambiental del Estado colombiano.

¹⁷⁶ En 1991, Constanza Cubillos Reyes escribe un artículo titulado “Glifosato: Cara y Sello” en el que la biodiversidad no es el centro de la discusión sino la implementación del Glifosato en Colombia para la erradicación de los cultivos ilícitos, pero en el que hace referencia a las palabras del Ministro de Salud de ese entonces, quien asegura que: “necesariamente la biodiversidad del país se vería afectada por las condiciones de no selectividad del glifosato, ya que cerca a estos cultivos se encuentran bosques naturales legendarios y zonas de preservación por su gran riqueza”.

¹⁷⁷ La comisión que estuvo en las cuatro conferencias preparatorias a la Cumbre de Rio 92 y las doce conferencias que llevaron a Colombia a firmar el CDB, estuvieron presididas por el embajador Enrique Peñalosa e integrada por los Ministros de Relaciones Exteriores Nohemí Sanín y Luis Fernando Jaramillo; Armando Montenegro, jefe del Departamento Nacional de Planeación (DNP); El gerente y exgerente del INDERENA, Manuel Rodríguez y Julio Carrizosa respectivamente; el industrial José Fernando Izasa; Luis Eduardo Mora, presidente de la Academia de Ciencias; así como Mario Calderón Rivera (exdirector del

posición fue influenciada por las discusiones que fundamentaron la nueva Constitución Política de Colombia de 1991, la cual define a Colombia como un país pluriétnico y multicultural y el cual tiene la obligación de proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación (Constitución Política de Colombia, 1991).

A su vez, la nueva Constitución Política de Colombia se vio influenciada en sus debates de la Asamblea Nacional Constituyente por las discusiones preparatorias al CDB, y la decisión política del gobierno Gaviria en 1990 de crear el Ministerio del Medio Ambiente¹⁷⁸. Esto fue posible porque algunos parlamentarios, funcionarios de las Cancillerías, el INDERENA, el Departamento Nacional de Planeación (DNP) y miembros de ONG's participaron simultáneamente en los tres eventos políticos (Rodríguez, 1994).

Esos tres procesos políticos paralelos configuran el contexto histórico-político de la incorporación del discurso de la biodiversidad en Colombia. Esos tres procesos desembocaron en una cascada de medidas, disposiciones, leyes, instituciones y en general, reestructuraciones jurídicas necesarias para incorporar la biodiversidad al desarrollo económico del país.

Lo que hay que precisar es que detrás del discurso de la democracia participativa multiculturalista¹⁷⁹ y el fortalecimiento de la paz¹⁸⁰, el poder Ejecutivo logró dar legitimidad al naciente proyecto social y jurídico necesario para conducir al país hacia “*El nuevo paradigma neoliberal del desarrollo*” (Jiménez, 2006). Con ello se puede comprender que los tres procesos políticos que culminaron con la creación del Ministerio del Medio Ambiente, la firma del CDB en la Cumbre de la Tierra y la nueva Carta Política, fueron elementos de un mismo propósito, a saber; la incorporación de la biodiversidad de Colombia al nuevo paradigma del desarrollo sostenible.

En la Constitución de 1991 se adopta por primera vez y en términos jurídicos el concepto de “desarrollo sostenible”, cuando al hacer uso explícito del término en su Artículo 80 describe cuál es el objetivo de la planificación del manejo y aprovechamiento de los recursos naturales en el país: *El Estado planificará el manejo y el aprovechamiento de los recursos naturales, para garantizar su desarrollo sostenible, su conservación, restauración o sustitución.*

Por su parte, la Ley 99 de 1993 al crear el Ministerio del Medio Ambiente elevó la jerarquía política de la gestión ambiental en el país que hasta entonces estaba bajo la

Banco Central Hipotecario y expresidente de la Cámara de Comercio de Manizales) y el ambientalista Gustavo Wilches (Considerado en ese momento como una de las máximas autoridades ambientales del país).

¹⁷⁸ En diciembre de 1990 el poder ejecutivo ordenó al Departamento Nacional de Planeación (DNP) y al INDERENA la elaboración de un proyecto de ley que contemplara la creación de dicho Ministerio.

¹⁷⁹ Mediante el cual se abrió la participación de los movimientos indígenas y negros al escenario político nacional.

¹⁸⁰ Reflejado en las negociaciones de paz con el movimiento guerrillero del M-19 que condujo a su desmovilización e incorporación al escenario político nacional.

responsabilidad del INDERENA, un Instituto adscrito al Ministerio de Agricultura. Así, dicha Ley al reordenar el Sector Público encargado de la planificación, gestión y conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables, le otorga al tema de la biodiversidad una silla en el poder Ejecutivo. Materialmente, eso significa que la planificación, gestión y conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables, ahora resumido en la protección de la biodiversidad -como veremos-, tiene participación tanto del Consejo de Ministros del poder Ejecutivo, como en el Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES), y con derecho a voz y voto (Artículo 8). Y de acuerdo a ese reordenamiento, dicha Ley organiza el Sistema Nacional Ambiental (SINA)¹⁸¹.

Con el Artículo 1, numeral 1 de la Ley 99 de 1993 el Estado colombiano está no solo siendo fiel al Artículo 80 de la Constitución, sino adoptando los principios *universales* del desarrollo sostenible expresados en la Declaración de Río en 1992:

El proceso de desarrollo económico y social del país se orientará según los principios universales y del desarrollo sostenible contenidos en la Declaración de Río de Janeiro de junio de 1992 sobre Medio Ambiente y Desarrollo.

Pero lo que también hace la Ley 99 de 1993 con su Artículo 3, es definir el concepto de desarrollo sostenible, particularidad que no había sido explicitada en la Constitución de 1991:

Se entiende por desarrollo sostenible el que conduzca al crecimiento económico, a la elevación de la calidad de la vida y al bienestar social, sin agotar la base de recursos naturales renovables en que se sustenta, ni deteriorar el medio ambiente o el derecho de las generaciones futuras a utilizarlo para la satisfacción de sus propias necesidades.

Con el numeral 2 del mismo Artículo 1 no solo se utiliza por primera vez jurídicamente el término “biodiversidad”, sino se reafirma su vínculo con el término jurídico de desarrollo sostenible ya definido, y se reconoce el interés que tiene la biodiversidad del país para la humanidad: *La biodiversidad del país, por ser patrimonio nacional y de interés de la humanidad, deberá ser protegida prioritariamente y aprovechada en forma sostenible.*

Ahora bien, el Estado Colombiano siguiendo las disposiciones del CDB toma conciencia de la falta de información y conocimientos sobre la diversidad biogenética del país y la necesidad de desarrollar capacidades científicas, técnicas e institucionales para lograr un entendimiento básico que permita planificar la conservación y hacer un uso sostenible de la misma, tal y como se describe en el preámbulo del CDB.

En respuesta a ello, la Ley 99 de 1993 a través de sus Artículos 17¹⁸², 18¹⁸³, 19¹⁸⁴, 20¹⁸⁵ y 21¹⁸⁶, crea el apoyo científico y técnico necesario para *respaldar* al Ministerio del Medio

¹⁸¹ Es el conjunto de orientaciones, normas, actividades, recursos, programas e instituciones que permiten la puesta en marcha de los principios generales ambientales contenidos en la Ley (Artículo 4).

¹⁸² Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales (IDEAM).

Ambiente, además de solicitar el apoyo de las universidades públicas y privadas, explícitamente del Instituto de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional y de la Universidad de la Amazonía.

Por otra parte, la convocatoria a la Cumbre de la Tierra celebrada en Rio 92, generó una movilización masiva de empresas multinacionales en torno al discurso de la biodiversidad. Dicha movilización la representa la "Carta de las Empresas para el Desarrollo Sostenible", publicada en abril de 1991 en la "Segunda Conferencia Mundial sobre Gestión Ambiental". Esa conferencia fue organizada por la Cámara de Comercio Internacional y asistió medio millar de presidentes de empresas multinacionales. De la misma manera en Colombia, a través del "Consejo Empresarial Colombiano para el Desarrollo Sostenible", se movilizaron en 1992 los primeros 20 empresarios colombianos que fundaron dicho Consejo; en torno al reciente discurso de la protección de la biodiversidad, adoptando los principios del desarrollo sostenible (Rodríguez, 1994).

De otro lado, la comunidad académico-científica también se hizo notar en la adopción, adaptación y movilización del discurso en Colombia a partir del Primer Seminario Internacional sobre Biodiversidad, organizado por la Fundación Alejandro Ángel Escobar¹⁸⁷ y la Revista Ecológica, en la que colaboró la Fundación Friedrich Ebert-Fescol.

En ese Primer Seminario Internacional sobre Biodiversidad celebrado en Colombia, 20 expertos¹⁸⁸ nacionales e internacionales de instituciones de educación superior y de diversas disciplinas académicas, ONG's, institutos de investigación, empresas privadas e instituciones del Estado, se reunieron en Bogotá los días 28 y 29 de Octubre de 1992 (solo 4 meses después de la Cumbre de la Tierra), para discutir temas que iban desde la política nacional de la biodiversidad hasta la valoración económica de la misma, pasando por los temas de patentes, los desarrollos biotecnológicos después del CDB, la diversidad ecosistémica en Colombia y los CsT, entre otros.

En 1993 se publicaron las memorias de dicho Seminario bajo el título "Nuestra Diversidad Biológica". En dicho texto aparece una cuestión que es transversal a todas las

¹⁸³ Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras "José Benito Vives de Andreis" (INVEMAR).

¹⁸⁴ Instituto de Investigación de Recursos Biológicos "Alexander von Humboldt".

¹⁸⁵ Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas "SINCHI".

¹⁸⁶ Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico "John von Neumann".

¹⁸⁷ Esta fundación es la misma que llevó a Bogotá años después (en agosto de 2007) al científico y activista conservacionista norteamericano Edward Wilson, para inaugurar la Cátedra Colombia Biodiversa.

¹⁸⁸ Martha Cárdenas (Subdirectora Fescol); Alwin Gentry (Conservation International Missouri Botanical Garden); Germán Andrade (Fundación Natura); Andrés Etter (Instituto de Estudios Ambientales, Universidad Javeriana); Rosángela Calle (Profesora de la Universidad de Antioquia); Fernando Casas (Coordinador Nacional del Proyecto Biopacífico); Rodolfo Quintero y Gabriel Iturriaga; Guillermo Castaño; Francois Correa (Antropólogo, profesor de la Universidad Nacional de Colombia); Kenton Miller; Roderic Mast, Jose Vicente Rodríguez, Raquel González y Russell Mitermeier; Ricardo Torres; Jeffrey McNeeley; Manuel Rodríguez (Gerente del INDERENA); Jorge Hernández; y Eduardo Sarmiento Palacio (Economista, profesor de la Universidad de los Andes).

incógnitas expresadas, a saber; la preocupación por cómo *asumir (adoptar-adaptar)* el nuevo discurso de la biodiversidad en el país. Dicha preocupación se refleja en una de las preguntas que se plantearon en ese Primer Seminario: *¿Cómo se asumirá el uso internacional y nacional de la biodiversidad sin que países como Colombia terminen regalando su patrimonio natural?* A pesar de la diversidad de autores y procedencia institucional, y con ello una heterogeneidad de discursos, en la presentación que hace Martha Cárdenas en dicho texto se señala el objetivo fundamental del Seminario:

...estamos generando un espacio de reflexión con el fin de proponer alternativas para que esta inmensa riqueza biológica se traduzca en riqueza social. Y que se la conozca, conserve y use en beneficio de la calidad de vida de la población.

Teniendo en cuenta ese objetivo, en el que claramente se adoptan los tres principios fundamentales del CDB, a saber; *conocer, conservar* y *usar* la diversidad biológica, se hicieron preguntas que instaban a pensar en quiénes serían beneficiados en esa nueva lógica global de la conservación en la que entraba el país, y cómo poder sacar provecho en beneficio de la *población* colombiana:

¿De quién es la biodiversidad y quién se beneficia de ella? ¿Lo hacen las comunidades que tradicionalmente han vivido en medio de la diversidad biológica? ¿Es del Estado? ¿De los científicos que tienen información sobre su existencia? ¿O de la empresa privada, que hasta el momento ha sido la que más alto benefició a obtenido de ella?

Si bien todas esas preguntas ya habían estado en la mesa a nivel internacional, fueron importantes para problematizar la incorporación del discurso de la biodiversidad en Colombia. Sin embargo, en el Seminario surgió un cuestionamiento que permitió aterrizar aún más aquellas preguntas al contexto colombiano. Con diagnósticos nacionales presentados en el Seminario, se confirmó la tesis planteada por los expertos internacionales de que las regiones biológica y culturalmente diversas coinciden en ser las más pobres en el país. Pero también observaron que esas zonas tienen el mayor conflicto histórico-social en Colombia. Eso significa que no sólo la pobreza, la diversidad biológica y la diversidad cultural coinciden con las zonas biodiversas en Colombia¹⁸⁹ -como los expertos internacionales han dicho de manera generalizada-, sino también coinciden con las regiones que tienen un histórico y complejo conflicto social de violencia, en donde la ausencia y el olvido del Estado ha sido la norma. Por ello surgió la pregunta de: *¿Cómo se contempla la articulación de la variable social con la investigación científica y ambiental en tales regiones?*

Al responder la paradójica pregunta de por qué en el país de la megadiversidad interesa poco la conservación de la biodiversidad, el entonces gerente de la principal institución ambiental del Estado Colombiano (INDERENA)¹⁹⁰ Manuel Rodríguez, quien reconoce la preocupante pérdida de la diversidad biológica en Colombia, explica que ese poco interés

¹⁸⁹ Además de la Sierra de la Macarena que ya se mencionó, están la Sierra Nevada de Santa Marta, Los Andes, La Amazonía y el Chocó biogeográfico.

¹⁹⁰ Instituto Nacional de los Recursos Naturales Renovables y Ambiente.

es debido entre otras razones a que la biodiversidad es un concepto foráneo y su conservación una prioridad de los países del Norte.

Pero reconociendo los beneficios que traería para el país esa conciencia ambiental foránea, en términos del desarrollo económico y de conservación del país, Rodríguez afirma que es necesario *adaptar* ese discurso a la realidad del país.

...la conservación y uso sostenible de la biodiversidad ha sido un concepto de difícil digestión por los países del Sur debido a que ha sido predominantemente desarrollado en los países del Norte. Que sean los países industrializados quienes hayan desarrollado el concepto y señalado su prioridad en la agenda internacional es en parte expresión del hecho de que estas son sociedades que ya han satisfecho sus necesidades económicas y sociales básicas, y que por consiguiente pueden plantearse otras necesidades superiores. Además, son sociedades que en el proceso de alcanzar sus actuales niveles de desarrollo causaron graves daños al ambiente, provocando un significativo declive de su propia biodiversidad. Su alto nivel científico y tecnológico les ha permitido comprender la importancia que tiene para su futuro detener los procesos de declive de la biodiversidad, que hoy se presenta predominantemente en los países en desarrollo. En síntesis, y aunque parezca paradójico, la biodiversidad y su conservación es un concepto y una prioridad de origen foráneo a los países de la megadiversidad. Lo que significa que éstos, para asumirlo, deban adaptarlo a sus propias realidades (Rodríguez, 1993: 257).

A propósito de adaptar el discurso de la protección de la biodiversidad a la realidad colombiana, Rodríguez reconoce que Colombia es una nación agobiada por la violencia. Por esa razón el valor por la conservación de la biodiversidad en Colombia pareciera ser un absurdo, ya que la conservación de la biodiversidad significa ante todo el respeto a la vida, y en Colombia ni siquiera la vida humana se respeta. Por eso, y en dirección a adaptar el discurso de la protección de la biodiversidad a la realidad colombiana, el funcionario del Estado se hace una pregunta fundamental: ¿Qué significado adquiere en este contexto la conservación de la flora, la fauna, los ecosistemas y la diversidad genética?

A pesar del afinado diagnóstico que hace Rodríguez sobre la realidad colombiana, haciendo un llamado a re-significar el discurso foráneo de la protección de la biodiversidad, de modo que pueda adaptarse a las realidades del país, para el funcionario del Estado y quien permanentemente hace referencias a los trabajos del conservacionista norteamericano Edward Wilson -adoptando indiscutiblemente su perspectiva-, la protección de la biodiversidad significa para él, en últimas, el mejor negocio. Por esa razón afirma que:

Tenemos que hacer comprender a nuestros grupos dirigentes que la conservación y uso sostenible de la biodiversidad puede llegar a convertirse para el país en su mejor negocio. En épocas de apertura es necesario entender sus enormes potenciales como fuente de nuevos productos agrícolas y farmacéuticos y como base estratégica para una industria de exportación (Rodríguez, 1993: 268).

El anterior significado de Rodríguez legitima el resignificado de la conservación que han venido sosteniendo los expertos internacionales (como Wilson) que dan sustento a la

perspectiva del CDB, pero con la diferencia de que se hace un llamado a los grupos dirigentes del país para que comprendan que las regiones que históricamente han sido olvidadas por ellos, ahora de interés internacional, son el mejor negocio para el país.

De otro lado, en “El significado de la biodiversidad” que el experto norteamericano Alwin Gentry presentó para el Seminario, comienza diciendo lo siguiente:

...la biodiversidad, en su sentido más aceptado, se refiere a la riqueza de especies de un área dada, a la cual los biólogos hemos otorgado el mayor interés, aunque éste, generalmente, no sea compartido por los políticos. Por esta razón, siempre he querido encontrar al hombre que inventó este concepto para felicitarlo porque de esta manera maximizó y concentró el concepto de diversidad de especies en una sola palabra: “biodiversidad” (Gentry, 1993: 13).

Haciendo ref(erencia) al trabajo de Edward Wilson, Gentry continúa su intervención haciendo alusión a la principal dificultad en la protección de la biodiversidad y que ya identificara (como lo describimos más arriba) Wilson, a saber; su desconocimiento.

Sabemos bastante menos de nuestro planeta y de su biología que de la superficie de la Luna o aun de Marte (...) Colombia es uno de los países donde esto es más palpable (Gentry, 1993: 15 y 16).

Ofreciendo datos científicos sobre la inconmensurable¹⁹¹ riqueza biológica *para la ciencia* sobre los bosques tropicales que hay en países como Colombia, y presentando ejemplos de cómo hay “...plantas muy importantes para las comunidades que son totalmente desconocidas para la ciencia y en serio peligro de desaparecer”¹⁹², Gentry identifica que: “El problema está en que sabemos que estamos perdiendo del mundo su biodiversidad, aún desconocida” (1993: 18).

Pero, en lo que parece una contradicción en el discurso, Gentry encuentra su justificación no solo a la re-significación de la conservación (incorporar la biodiversidad al desarrollo económico) sino a su necesaria adopción para Colombia. Así, si se sigue que la

¹⁹¹ Hay aproximadamente 30 millones de especies de insectos en los bosques tropicales, que junto con otras especies animales la cifra puede superar los 100 millones. Aunque en realidad –afirma Gentry- con otros mecanismos de evaluación, como por ejemplo el análisis basado en la correlación existente entre los animales de gran tamaño (ej. Los elefantes que tienen pocas especies) con los más pequeños (como los roedores que son más diversos), podría hacer pensar que los insectos estarían subdivididos en mayor cantidad de especies (por ser más pequeños), por lo que su número sería casi incalculable.

¹⁹² Al contar un caso anecdótico de la clase que dio en la Universidad Nacional de Colombia mediante la cual hicieron una salida a la Reserva La Planada y de donde colectaron varias aráceas y un caso de un árbol en Ecuador, se puede observar cómo opera la ciencia occidental, cuando al nombrar una planta nueva para el Nuevo Mundo se “descubre” una nueva especie y se inferioriza el nombre común que tiene la planta localmente: “Allí seleccionamos al azar, muestras de 14 especies de anturios para observar su diversificación. De éstas 2 tenían nombres y 12 no habían sido identificadas. Es decir, la ciencia no había descubierto la gran mayoría”. Y sobre el caso de Ecuador dice: “...una especie de árbol del Río Palenque, de alto valor económico y descubierta cuando descubrimos la flora de la región, representa un género nuevo para el Nuevo Mundo (...) Conocida como “caoba”, era confundida hasta de familia”.

dificultad de la conservación de la diversidad biológica está en su desconocimiento, pero al mismo tiempo se afirma que sería imposible documentar tan inconmensurable riqueza biológica ¿Por qué afirma Gentry que es posible documentar el valor económico de la biodiversidad?

Lo que se observa allí en primer lugar, es que es sobre la base de la previa identificación de los usos de la diversidad biogenética de los seres humanos que viven en los países tropicales (los que han sabido vivir con la biodiversidad), la manera en la cual a la ciencia le es más expedito investigar los posibles usos biotecnológicos de esa biodiversidad.

En segundo lugar, es que son las posibilidades de documentar el valor económico de la diversidad biogenética, el *único argumento atractivo válido* que usan los conservacionistas para convencer a políticos y empresarios de los beneficios que traería para sus intereses el incorporar la biodiversidad en el desarrollo económico, y con ello poder vender la práctica de la conservación de especies como *el mejor negocio*. Así lo expresa Gentry:

¿Sería posible documentar el valor económico de estos frutos? Sí hay posibilidades. Y son ellas las que se deben argumentar ante los políticos y los economistas, para quienes los valores éticos y estéticos de la biodiversidad no son tan importantes como los económicos y especulativos (1993: 21-22).

Por esa razón, para el biólogo norteamericano e investigador del Jardín Botánico de Missouri, la biodiversidad significa incorporar la diversidad biogenética al desarrollo económico para protegerla. Y ese fue el significado que prevaleció en la mayoría de las intervenciones de los demás expertos internacionales y nacionales sobre la biodiversidad en el país, a pesar de los cuestionamientos (arriba mencionados) que guiaron el Seminario y la heterogeneidad de discursos que se plantearon.

Cabe destacar, sin embargo, posiciones excepcionales como la de los antropólogos colombianos Guillermo Castaño y Francois Correa, ya que sus perspectivas en el debate son diametralmente opuestas a la de esa mayoría que termina adoptando la tendencia del discurso internacional sobre la re-significación de la conservación, de la misma manera en que el debate en el Foro sobre BioDiversidad llevado a cabo en Washington se identificaron las posiciones discursivas y confrontadas entre Edward Wilson y David Ehrenfeld. Pero dada la pertinencia de las perspectivas de Castaño y Correa para la emergencia del discurso de la protección de los CsT en Colombia, se abordarán en lo que sigue.

Capítulo V. Conocer, conservar y usar los CsT

Como ya se mostró, la globalización del ambientalismo iniciada en la década de los 70's no solo llevó a la re-significación de la conservación, sino a la re-significación del Otro conocido como nativo ecológico. Sin embargo, para comprender mejor la re-significación del nativo ecológico y el interés que surgió en Colombia por proteger sus CsT, tras las disposiciones del CDB en su artículo 8j, es preciso comprender la singularidad de la emergencia del nativo ecológico.

5.1 El nativo ecológico

Según Rajagopal (2005) el “interés nativo” en el derecho internacional nació con la invención del sistema de Mandato en la Liga de Naciones en 1919, antecedente de lo que conocemos hoy como la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Una tesis importante

de Rajagopal es que dicho sistema de Mandato se convirtió en el vínculo institucional en la transición entre el colonialismo explotador (imperialista) y el colonialismo cooperativo (desarrollo), transformando a su vez el humanitarismo de dominación con rostro (los países colonizadores) en un humanitarismo de gobierno internacional “objetivo” y “neutral” sin rostro (las instituciones internacionales como nuevo actor).

Para dicha transición fue necesario un cambio en el lenguaje. Así, conceptos como "bienestar" y "desarrollo" comienzan a ser utilizados en la Liga de Naciones con un sentido paternalista. Ese nuevo lenguaje y su sentido se expresa cuando la Liga se atribuye la responsabilidad de la transformación humanitaria a la que tenían que conducir a los pueblos no occidentales, es decir, cuando planeaban llevarlos de la "tradición" a la "modernidad". Pero el objetivo de fondo era transformar a los “nativos”, a través de su estudio, en recursos económicos productivos en lugar de ser brutalmente explotados, porque ya se empezaba a considerar que el colonialismo era económicamente ineficiente y políticamente inestable (Rajagopal, 2005: 84-85).

Trazado aquél objetivo, en la Liga emergió una nueva “ciencia de la administración colonial” necesaria para el estudio del “nativo” con el fin de buscar su “bienestar y desarrollo”. Sus resultados tuvieron implicaciones no solamente jurídicas para la consolidación de un nuevo derecho internacional, sino también políticas, económicas, sociales y psicológicas (Rajagopal, 2005: 88-89). Ese giro en el derecho internacional; de un sistema de normas a una ciencia de la administración, es la precursora del desarrollo como ciencia, o más exactamente, precursora del desarrollo como objeto de estudio de la ciencia económica y de la práctica política internacional tras la segunda guerra mundial y condensado en las prácticas de la ONU.

Por eso hoy, la mayor organización internacional de gobierno global conocida como la ONU, fundada en 1945 y considerada como un organismo global “objetivo” y “neutral”, es en realidad la versión sofisticada del proyecto Euro-norteamericano de control geoeconómico, geopolítico y geocultural de las excolonias con ayuda de la ciencia, y cuyo propósito fundamental es proteger y promover la política e intereses económicos del capital y los Estados democráticos liberales (Kneen, 2009).

Ahora bien, recordemos que la ONU a través del PNUMA es quien convoca la creación del CDB y convierte a ese tratado en el principal instrumento internacional para el desarrollo sostenible (macro-geopolítica). Sin embargo, es preciso dar cuenta de los procesos de agenciamiento que ha generado a nivel de los Estados (meso-biopolítico); como la posición que adoptan los países del Sur al interior de sus naciones, la contextualización y movilización del discurso, y a nivel de los diversos pueblos y comunidades (micro-corporal); como las prácticas que han adoptado y las resignificaciones que han generado, porque como ya se dijo más arriba es una imposición relacional y dinámica.

Por su parte, en la década de los 80's emerge el interés por parte de los países del Norte por los "conocimientos tradicionales" de los pueblos indígenas, particularmente por aquellos asociados al medio ambiente, porque el objetivo era comprender mejor los procesos de desarrollo y su relación con el ambiente (Brokensha, et., al., 1980).

Entonces, lo que antes era un tema marginal de investigación para la Antropología, la Ecología Cultural, la Etnociencia, la Etnobotánica y la Agroecología -principalmente-, es decir, las formas y maneras de conocer de los pueblos indígenas, comienza a adquirir reconocimiento en la misma época de la Comisión (1983) y el Informe (1987) Brundtland en donde emerge el discurso del desarrollo sostenible. Lo que sucede es que paralelamente al discurso del desarrollo sostenible que es transversal a todos los programas de la ONU, comienza a incorporarse en su lenguaje oficial el término Traditional Ecological Knowledge (TEK).

Dicha incorporación se hace bajo la idea de que los TEK hasta el momento no habían sido valorados; en tanto que ellos pueden contribuir a la conservación de la naturaleza y al desarrollo sostenible. Por esa razón, organizaciones internacionales como la Unión Internacional para la Conservación (IUCN), fundaron grupos de trabajo como el Traditional Ecological Working Group (Spak, 2005).

Tras la proliferación de este tipo de grupos de trabajo en diferentes organizaciones internacionales preocupadas por la conservación y el desarrollo sostenible, no solo se popularizó el término TEK, sino que se empezó a ampliar el conocimiento científico sobre ellos, convirtiéndolos en objeto de estudio para obtener "alternativas" de conservación y justificación a las posibilidades del desarrollo sostenible. Así, las organizaciones internacionales encargadas del tema de la conservación y el desarrollo sostenible comienzan a incorporar en su lenguaje oficial el término Traditional Ecological Knowledge (TEK), y de esa forma se moviliza globalmente el discurso de los TEK o CTAB para los hispanohablantes, pero aquí utilizado como CsT.

Pero lo cierto es que a través del estudio que hace el conocimiento científico sobre los "conocimientos tradicionales" única y exclusivamente importantes para la conservación y el desarrollo sostenible, así como mediante la movilización global de ese discurso, se comienza a reconocer los beneficios económicos que pueden brindar los CsT para la amplísima industria química, farmacéutica, cosmética, agroquímica etc¹⁹³, y en general para la industria biotecnológica, que es el sector económico en donde yace la apuesta científica por el desarrollo sostenible y donde finalmente se materializa el uso de los CsT (CEPAL, 2005).

¹⁹³ Existen numerosas especies de uso conocido por las comunidades locales para la producción de fármacos; vacunas; biofertilizantes; biopesticidas; cosméticos; cultivos transgénicos; enzimas industriales; biocombustibles etc. (CEPAL, 2005).

Lo anterior significa que los CsT se hicieron visibles no solo por reconocer en ellos la clave de la armonía entre humanos y “naturaleza”, para consolidar el nuevo proyecto planetario del desarrollo sostenible, sino que se hicieron visibles en la medida en que emergieron como "nuevos bienes jurídicos" susceptibles de ser explotados económicamente y que posee por tanto los "nuevos sujetos de derecho" (Caldas, 2004)¹⁹⁴. Y por supuesto los nuevos sujetos de derecho son aquellos seres humanos que saben lo que es vivir con la biodiversidad.

Cuando el CDB define jurídicamente la categoría de “diversidad biológica” la transforma en “recursos biológicos”, y al convertir la diversidad biológica en recursos, dota de significado económico a la diversidad biológica y sus componentes, posibilitando de esa manera su apropiación legal. La siguiente es la definición científica que adopta el CDB:

Por "diversidad biológica" se entiende la variabilidad de organismos vivos de cualquier fuente, incluidos, entre otras cosas, los ecosistemas terrestres y marinos y otros ecosistemas acuáticos y los complejos ecológicos de los que forman parte; comprende la diversidad dentro de cada especie, entre las especies y de los ecosistemas (Artículo 2, Términos utilizados).

Y esta es la definición jurídica:

Por "recursos biológicos" se entienden los recursos genéticos¹⁹⁵, los organismos o partes de ellos, las poblaciones, o cualquier otro tipo del componente biótico de los ecosistemas de valor o utilidad real o potencial para la humanidad (Artículo 2, Términos utilizados).

En el instante en que el CDB otorga derechos sobre esos recursos y sus componentes a los Estados Partes; los científicos y/o Universidades, Institutos y Centros de Investigación, la industria biotecnológica; y las comunidades que saben lo que es vivir con la biodiversidad, bajo la lógica de una “utilización sostenible”¹⁹⁶, concita a cada uno de esos actores a defender sus derechos y por ende a crear mecanismos e instrumentos de protección.

Cuando el CDB en su artículo 10c considera a los CsT como un componente de la diversidad biológica fundamental para la utilización sostenible de los recursos biológicos,

¹⁹⁴ “quien puede tener es sujeto de derecho, pero solamente será sujeto en la medida en que tenga. Es la propiedad la que cualifica al sujeto” (Cortiano, 2001: 80 citado por Caldas, 2004).

¹⁹⁵ “Por "recursos genéticos" se entiende el material genético de valor real o potencial” (Artículo 2, Términos utilizados).

¹⁹⁶ “Por "utilización sostenible" se entiende la utilización de componentes de la diversidad biológica de un modo y a un ritmo que no ocasione la disminución a largo plazo de la diversidad biológica, con lo cual se mantienen las posibilidades de ésta de satisfacer las necesidades y las aspiraciones de las generaciones actuales y futuras” (Artículo 2, Términos utilizados).

sugiere que Cada Parte Contratante en el Convenio, en la medida de lo posible y según proceda¹⁹⁷:

Protegerá y alentará la utilización consuetudinaria de los recursos biológicos, de conformidad con las prácticas culturales tradicionales que sean compatibles con las exigencias de la conservación o de la utilización sostenible.

De manera que con los Artículos 8j (ya citado) y el 10c del CDB, se dota de significado económico al uso de los CsT¹⁹⁸. De esa manera los CsT se introducen al sistema económico como un componente de la diversidad biológica resignificada como recurso. Y si seguimos esa lógica, aun cuando no se diga en ninguna parte -porque lo que se hace es ocultarlo-, se puede deducir que el CsT, en la lógica de la utilización sostenible de los recursos biológicos, es no solo un componente sino también es en sí mismo un recurso.

Por esa razón, es decir en tanto los CsT son considerados un recurso más en el nuevo modo de producción biológico (Edelman, 1999 y Heineke, 2002) del actual régimen de acumulación de capital del siglo de la biotecnología (Rifkin, 1999), es que resulta lógico y comprensible la re-significación del nativo ecológico y el surgimiento de un discurso de protección de los CsT.

Lo anterior resulta problemático, porque como ya se dijo, no hay un diálogo inter-epistémico en el que se reconozca al nativo ecológico en sí mismo. Lo que hay es un reconocimiento encubridor de la utilidad práctica de esos conocimientos que sirven para consolidar el proyecto planetario del desarrollo sostenible. Así, bajo ese marco universal de referencia del paradigma del desarrollo sostenible y lo planeado por los expertos en biodiversidad, se pretende enseñar a los nativos ecológicos la manera en que deben aplicar sus propios conocimientos. Y de esa manera se concibe al CsT como inferior (cuestión geocultural).

Pero lo que también se oculta con ese reconocimiento encubridor es una clasificación que está en el orden de la división internacional del trabajo (cuestión geoeconómica)¹⁹⁹. En el momento en que la industria mundial biotecnológica de los países del norte -y esto se hace cuando cada Parte firma y ratifica el Convenio- convierte a los países del Sur y megadiversos como Colombia en proveedores de recursos biológicos y de CsT, al mismo

¹⁹⁷ Aunque no se diga explícitamente, se refiere a los países del Sur: pobres pero megadiversos. Es decir aquellos países que tienen comunidades que saben lo que es vivir con la biodiversidad y no tienen ni recursos financieros ni tecnológicos para aprovechar los recursos de la biodiversidad. De aquí que se pueda hacer la distinción entre países desarrollados biotecnológicamente y países proveedores de recursos biológicos.

¹⁹⁸ Sobre todo cuando al final del Artículo 8j se dice que con arreglo a su legislación nacional, Cada Parte Contratante "...fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente".

¹⁹⁹ "Quienes consideran la diversidad biológica como simple materia prima hablan desde un punto de vista antinatural y racista, ya que conciben carentes de valor a la propia naturaleza y al trabajo de los pueblos del Tercer Mundo" (Shiva, 2008: 12).

tiempo los está incorporando en el modo de producción biológico, en donde el dueño del capital y quien posee la biotecnología es quien decide qué hacer y cómo utilizar esos recursos, aunque de manera *legal*.

En esa dinámica geoeconómica los nativos ecológicos toman el lugar de trabajadores asalariados, aun cuando no haya una relación laboral-contractual; ya sea a través de los contratos de bioprospección en los cuales el CsT es usado (Beltrán, 2013 y 2016); a través de utilizarlos como “guardianes del bosque” (PNUMA, 2003) y transferirle recursos a la comunidad mediante la figura del pago por los servicios ambientales de los bosques (Ruíz, García y Sayes, 2007); o a través de proyectos de conservación como el “Proyecto para la Conservación de la Biodiversidad en el Chocó Biogeográfico” en Colombia lanzado en 1993 (Casas, 1994), y al cual me referiré en la siguiente sección.

Por esa razón la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos se contempla como uno de los tres objetivos del CDB²⁰⁰. De ese modo se garantiza que los países del sur y megadiversos así como los nativos ecológicos, reciban una compensación justa y equitativa por el uso de sus recursos (biogenéticos y el CsT). En ese sentido habría, en términos de Habermas, un proceso de inclusión del otro (1999).

Pero lo que aquí se problematiza no es si son incluidos o no los nativos ecológicos al proyecto planetario de la conservación y utilización sostenible de la biodiversidad. Lo que se quiere es desocultar en el discurso de la protección de los CsT el nuevo patrón de poder colonial sobre las naturalezas y las culturas, el cual opera a través de la clasificación de los humanos en jerarquías de superioridad e inferioridad mediante artilugios epistémicos que llevan a prácticas de dominación y control concretas, aunque agenciadas y dinamizadas, a nivel biopolítico (meso-nacional) y corpopolítico (micro-local).

Así las cosas, en términos de Dussel (1994) se puede afirmar que no hay ningún contacto humano en el reconocimiento o la inclusión del Otro (nativo ecológico) en el proceso de re-significación de la conservación de la biodiversidad. En otras palabras, el reconocimiento encubridor del nativo ecológico es una clasificación humana, en la medida en que la humanidad del que sabe lo que es vivir con la biodiversidad se inferioriza. Y esto sucede cuando el conocimiento experto sobre la biodiversidad se impone como universal y necesario para el resto de conocimientos y mundos (culturas); al tratar de erigir al desarrollo sostenible como el único paradigma válido que puede salvar al planeta de la crisis de la biodiversidad, que es lo que se devela en el discurso de la protección de los CsT nacido tras el pacto global del CDB.

²⁰⁰ Los otros dos objetivos son la conservación de la diversidad biológica y la utilización sostenible de sus componentes (CDB, 1992: Artículo 1).

Por esa razón las palabras de Aimé Césaire no son de un pasado colonial anacrónico, sino que son vigentes en la medida en que se desocultan las nuevas estrategias de colonización, específicamente sobre las naturalezas, y que permite comprender la biocolonialidad, pues se evidencia que en el discurso de la protección de los CsT no hay...

Ningún contacto humano, sólo relaciones de dominación y de sumisión que transforman al hombre colonizador en vigilante (...) y al hombre nativo en instrumento de producción (2006: 20).

5.2 Emergencia de los CsT

Entre 1989 que aparece el término biodiversidad en el país y 1994 en que Colombia ratifica el CDB con la Ley 165, la discusión sobre la protección de los CsT fue escasa, a excepción de algunas marginales –pero trascendentales– referencias en los debates académicos y políticos. De hecho, los pueblos indígenas que son los principales actores al considerarlos algunos como los “originales” nativos ecológicos, estuvieron casi ausentes en esos debates. Ni que decir de las comunidades negras y campesinas, las cuales empezaban hasta ese momento a ser un referente en los debates académicos sobre los CsT. Sin embargo, debido al contexto histórico-político arriba descrito en el que se inserta el discurso de la biodiversidad en el país, las comunidades negras son las que toman cierto protagonismo en el discurso de los CsT, utilizándolo y resignificándolo en sus estrategias de movilización alrededor de su autoreafirmación étnica y el reciente reconocimiento como tales por parte del Estado Colombiano a través de la Ley 70 de 1993; mediante la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política de 1991.

La escasa discusión sobre la protección de los CsT en ese periodo (1989-1994) se evidencia por un lado, por la ausencia de líderes de pueblos indígenas, comunidades negras y campesinas en la delegación que llevó el gobierno Gaviria a Rio 92 y sus debates preparatorios, muy a pesar de la visible presencia de representantes indígenas y la -hasta ese momento- reducida presencia de comunidades negras en los escenarios políticos que abrió la Asamblea Nacional Constituyente y la nueva Constitución Política de 1991, escenarios que estuvieron acompañados del discurso de la democracia participativa y el multiculturalismo.

Por otro lado, y relacionado con la anterior, la escasa discusión obedece también al corto margen de tiempo que dio la convocatoria que hizo el PNUMA a Colombia para que preparara su posición en Rio 92 (2 años). Esto provocó que las discusiones se concentraran en los debates de la biodiversidad en términos generales y estratégicos desde el punto de vista económico (recopilando datos sobre el conocimiento que se tenía de ella; invitando a expertos internacionales en biodiversidad para que nos “enseñaran” sobre el valor de la biodiversidad; haciendo cuentas con las primeras valoraciones económicas sobre su stock; etc.). Por eso en los debates se hizo particular énfasis en cómo Colombia que despertaba en 1989 siendo rico potencialmente por el hecho de ser uno de los países -junto con México y

Brasil- más megadiversos del planeta, podría beneficiarse de su biodiversidad. Y ese direccionamiento de la discusión puso al debate sobre la protección de los CsT en un nivel marginal y por tanto de menor importancia.

En el discurso internacional los nativos ecológicos, es decir aquellos quienes han sabido vivir con la biodiversidad, son principalmente indígenas. Sin embargo, en el CDB se acuña la categoría de comunidades locales²⁰¹ para ampliar el espectro de sujetos de derecho a aquellos Otros quienes también han sabido vivir con la biodiversidad por largo tiempo.

En los inicios de los debates sobre el discurso de la protección de los CsT en Colombia se mencionan a campesinos y a aquellas comunidades que tienen una identidad étnica, a saber; indígenas y negros. Aunque más precisamente se hace referencia al conocimiento que dichas comunidades poseen sobre la diversidad biológica, y no precisamente sobre la necesidad o no; los mecanismos adecuados; y/o las posibles estrategias de proteger dichos conocimientos.

Por ejemplo, el antropólogo Guillermo Castaño en el Primer Seminario sobre Biodiversidad en Colombia en 1992, habló sobre “El manejo de la biodiversidad por parte de las comunidades campesinas de la región central del Valle del Cauca”. Al intentar – como él mismo dice- asimilar el concepto de biodiversidad en los términos de los campesinos de la región central del Valle del Cauca; quienes tienen una marcada influencia por las culturas indígenas Emberas y Katíos y por tanto conservan algunos saberes, el antropólogo encuentra varios conceptos similares a la biodiversidad, pero de los cuales referenciaré solo uno.

El concepto de “monte” es considerado por esos campesinos como el lugar en donde se puede obtener casi todo lo necesario para la vida (alimentos; plantas medicinales; plantas del jardín; fuentes de energía; bejucos para organizar cestas; animales; leña; maderas para construir; madera fina; madera basta; maderas para hacer utensilios como platos, cucharas, etc., y agua). Y como del “monte” proviene casi todo, el carácter que adquiere ese “recurso” es el de inagotable. Por esa razón Castaño (1993: 148) afirma que para esos campesinos,

La relación de pérdida del recurso no existe, en su reemplazo está la relación de alejamiento o distancia para conseguirlo. Así por ejemplo la desaparición de una especie en las cercanías es simplemente tenida en cuenta por las distancias mayores a recorrer para obtenerla.

Además, dichos campesinos tienen mitos ancestrales protectores del monte. Entre ellos están La Madremonte, El Hojarasquín, El Bracamonte y los Fantasmas del Agua, entre otros. Según sus estudios antropológicos en la zona le permiten afirmar que:

²⁰¹ El término se encuentra en el preámbulo y en el Artículo 8j, ambos ya citados.

Estos mitos cumplen con la función de impedir el impacto dramático sobre el bosque; algunos llegan a regular hasta el número de animales que pueden ser cazados en un área determinada” (Castaño, 1993: 148).

Castaño también da cuenta de los conocimientos que tienen dichos campesinos que son importantes para la conservación de los recursos hídricos. Ellos saben el papel que cumplen más de 20 especies de plantas consideradas como “atravesadas de agua” fundamentales para la preservación de las aguas. De hecho, en los nombres que le otorgan a algunas de esas plantas está el significado y función protectora de las aguas, como es el caso de “el nacedero”; “los balsos”; “los chilco lechudos”, entre otros. Pero también conocen cuáles son las plantas “secadoras del agua”, como los eucaliptos, pinos y cipreses.

Después de hacer una detallada descripción de los usos “sostenibles” de la gran mayoría de los recursos que provee el monte para la vida de los campesinos, Castaño (1993: 170) señala “Los atentados contra la biodiversidad”, y el primero de ellos es: negar la conservación de la biodiversidad con la cultura.

Reorganizando (reescribiendo) y/o redefiniendo esa contundente frase, sería más preciso decir que: atentar contra las culturas (en plural) que poseen una ciencia o saber ecológico es atentar contra la conservación de la biodiversidad. Por esa razón Castaño (1993: 170), poniendo los puntos sobre las íes en el debate, afirma que:

...no solo se trata del manejo y manipulación de los recursos genéticos para permitir el futuro de generaciones de seres vivos, sino fundamentalmente la recuperación de la cultura de los mismos.

Con dicha afirmación Castaño no solo cuestiona el interés y finalidad de la nueva estrategia de la conservación planetaria; el acceso a los recursos biogenéticos y la conservación de los mismos para las futuras generaciones, sino también advierte que de lo que se trata fundamentalmente es de recuperar las culturas si se quiere pensar en serio la conservación de la biodiversidad.

Por esa razón, Castaño señala lo que considera son las causas de la degradación ambiental y la pérdida de la biodiversidad en la zona del Valle del Cauca, las cuales concibe como un atentado contra la cultura. Dentro de esas causas están: la contaminación producida por la agroindustria (uso de fertilizantes y plaguicidas como el glifosato); las políticas homogeneizadoras de los procesos productivos agropecuarios (desde la estimulación de los monocultivos hasta la narco-reforma agraria que incorpora cada vez más tierras en pradera para la ganadería extensiva, pasando por la apropiación de los recursos hídricos, entre otros); los impactos de los megaproyectos (construcción de grandes obras como represas y carreteras), entre otras. Con ello demuestra cómo son todas esas acciones conjuntas las que han llevado a que el conocimiento sobre la biodiversidad de los abuelos²⁰² y abuelas²⁰³ campesinas de la zona, que tienen un gran acervo cultural, se vaya

²⁰² Ellos conocen cerca de 800 nombres de plantas y animales que hacían o hacen parte de su medio; saben el comportamiento fenológico de casi todos los árboles que conoce.

perdiendo de generación en generación²⁰⁴ y con ello el conocimiento cultural de la biodiversidad.

Por ello, Castaño (1993: 173) lanza a todos los asistentes del Seminario la siguiente pregunta: cuando el conocimiento cultural de la biodiversidad haya sido borrado definitivamente, y reemplazado por el bárbaro autómeta, ¿En qué sitio de la evolución estaremos? Y finaliza su intervención llamado a la reflexión a todo los expertos internacionales y nacionales sobre la biodiversidad que se encontraban en el Seminario diciéndoles: “...hombres como ustedes pueden hacer que la defensa de la biodiversidad no sea obra de unos pocos, sino la acción reflexiva de las comunidades que la han utilizado y han conservado (...).”.

La intervención de Castaño permite observar la cuestión geocultural en el naciente discurso de la protección de los CsT en el contexto colombiano. Cuando el antropólogo advierte sobre el peligro de extinción en el que se encuentra -al igual que la biodiversidad- el conocimiento cultural de la biodiversidad asociado al monte que poseen las comunidades campesinas de la región central del Valle del Cauca, debido a las causas arriba mencionadas y asociadas a los monocultivos de la mente (Shiva, 2008)²⁰⁵, Castaño no está abogando porque se incluyan a las comunidades que han utilizado y conservado el monte en el proyecto de protección de la biodiversidad, y propuesta por unos pocos, denominado desarrollo sostenible. La inclusión no es la dificultad. Pero por lo que sí está abogando, es porque la acción reflexiva de esas comunidades sea parte activa en la construcción misma de la obra en defensa de la biodiversidad (monte, chagra, territorio, mama pacha, pacha wasi, etc.,).

Lo anterior cambia profundamente los términos del debate planteado en el discurso internacional, ya que la re-significación del Otro no debe hacerse sobre la base del reconocimiento de una doxa útil para el desarrollo sostenible, sino sobre la base del reconocimiento del Otro como iguales epistémicamente, en donde el conocimiento de aquellas comunidades que han sabido vivir con la biodiversidad sean parte reflexiva. Y si se quiere, que sean; planificadores, gestores y hasta vigías del monte, pero de manera autónoma y en defensa de su monte, de manera que no se inferioricen sus conocimientos ni se subestime su autogestión.

Las implicaciones de esa interpretación es que si las comunidades campesinas de la región central del Valle del Cauca deciden autónomamente, es decir, a partir de la reflexión

²⁰³ Las abuelas reconocen cerca de 800 a 1000 plantas medicinales y ornamentales.

²⁰⁴ La generación siguiente mantiene entre un 25 y 35% de ese conocimiento, mientras que la generación que sigue (los hijos de ésta y nietos de aquella) mantienen solo un 5% de ese acervo cultural.

²⁰⁵ La ecofeminista Vandana Shiva, haciendo un análisis sobre las causas de la pérdida de la biodiversidad, plantea la tesis de que detrás de la homogeneización en las formas de cultivar la tierra (monocultivos) hay una falta de diversidad en los modos de pensar y vivir. Dichos monocultivos en tanto modelos universales hacen creer que el pensamiento científico moderno es ‘abierto’ y el conocimiento local ‘cerrado’. Pero según Shiva, son los sistemas occidentales de conocimiento los que se cierran a las alternativas, alimentando de esa manera su monocultivo de la mente, al tiempo que hacen desaparecer las alternativas locales.

que les permite sus conocimientos sobre el monte (biodiversidad), en diálogo horizontal con los expertos y sus conocimientos científicos, que la mejor decisión para evitar la pérdida de la biodiversidad en su territorio es el alejamiento (por ejemplo), es su decisión la que debería valorarse como la mejor (no superior) opción, aun si ella va en contra de la opinión de los expertos. O en su defecto, que su decisión en diálogo con los expertos considere que la mejor opción es la que sugieren estos últimos, o una combinación de las dos reflexiones. Pero ya no más la imposición de unos pocos con una concepción universalista que aplique para todos los seres humanos y todos los contextos y culturas. Eso fue lo que quiso decir Castaño. Y Con ello, el antropólogo colombiano pone en evidencia la cuestión geocultural en el discurso de los CsT en Colombia, al afirmar el hecho de que atender contra las culturas es atender contra la protección de la biodiversidad.

Esto último implica también que las prácticas de alejamiento, o cualquier aplicación autónoma de su conocimiento sobre la conservación de la biodiversidad, debe darse sobre la base de la permanencia de las comunidades en sus territorios, pues son éstos una garantía de la pervivencia de sus conocimientos y al mismo tiempo una garantía de conservación de la biodiversidad, develando de esa manera que la defensa del territorio es un mecanismo de protección de los CsT, y no una simple documentación de la doxa útil, como los expertos internacionales habían venido planteando en el discurso de los CsT. Y esto último no es otra cosa que la estrecha relación entre biodiversidad, territorio y cultura.

Bajo ese estrecho vínculo entre biodiversidad, territorio y cultura, las comunidades negras del Pacífico colombiano movilizaron un discurso sobre los CsT. Pero antes recordemos que los tres procesos políticos que culminaron con la nueva Carta Política en 1991, la firma del CDB en la Cumbre de la Tierra en 1992 y la creación del Ministerio del Medio Ambiente en 1993, fueron necesarios para incorporar la biodiversidad de Colombia al nuevo paradigma del desarrollo sostenible.

En medio de ese contexto histórico-político del país, que a su vez es producto de un doble movimiento histórico mundial, a saber; la conservación de la diversidad biológica como un problema global y el surgimiento de un discurso culturalista y multiétnico, ambos producidos a finales de los 80's, aconteció la reglamentación jurídica del artículo 55 transitorio²⁰⁶ de la Constitución de 1991, materializada en la ley 70 de 1993.

El acontecimiento histórico de la ley 70 de 1993, es entonces producto tanto de la movilización negra que organizó su lucha alrededor de la alteridad cultural y el referente étnico, dejando las viejas luchas por la discriminación (Escobar, 1997 y Restrepo, 1997), como de las estrategias nacionales por la protección de la biodiversidad. Es en ese doble proceso histórico-político como se comprende la manera en la cual las comunidades negras

²⁰⁶ Este artículo transitorio de reconocimiento a las comunidades negras expresa que: "...el Congreso expedirá, (...), una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley" (Constitución Política de Colombia, 1991).

adoptan, movilizan y resignifican el emergente discurso de la protección de los CsT en el país.

Cuando el Estado colombiano empieza a reconocer la singularidad cultural de las comunidades negras y su ancestralidad común con el continente africano, se empiezan a reconocer sus prácticas culturales tradicionales (Restrepo, 1997). Dicho reconocimiento institucional es único en la historia de Colombia, ya que ni en la época colonial, ni en la republicana hasta 1991 la categoría de "negro" era concebida como una identidad social, y por tanto no había sido institucionalizada en la misma forma que la identidad de "indio" (Wade, 1994).

La región del Pacífico colombiano²⁰⁷ y sus habitantes²⁰⁸ negros e indígenas -principalmente- eran considerados como atrasados económica y culturalmente y reducida la región a productora de materia prima (Friedmann y Arocha, 1984). Pero en el nuevo contexto histórico-político, la región del Pacífico y sus habitantes son reconocidos y resignificados como ricos potencialmente. Eso se presenta porque en esa región no solo se encuentra una de las mayores riquezas biológicas del planeta, sino unos seres humanos con un conocimiento "tradicional" que les ha permitido vivir con la biodiversidad por largo tiempo, y cuyas tradiciones ambientales es preciso documentar y proteger para la conservación de la biodiversidad del país. Tal fue el proceso de re-significación, que el Pacífico se fue convirtiendo en un eje mundial del comercio y la geopolítica (Wade, 1995).

En ese proceso de re-significación que hace el Estado colombiano a través de sus instituciones; sobre un territorio y unas comunidades antes olvidadas, impulsó un modelo cultural de conservación de la biodiversidad. Como lo dijo Correa (1993:175 y 176) en el primer Seminario sobre Biodiversidad en Colombia, dicho modelo cultural de conservación se da tras resignificar:

La negación de la particularidad de los grupos étnicos, de sus procesos históricos de desarrollo, su participación en la conformación de la nación colombiana, la desposesión de sus territorios o su marginamiento debido a su desinterés económico que progresivamente adelantos técnicos permiten su "descubrimiento".

Por esa razón Correa dice seguidamente que el reciente...

...reconocimiento de sus experiencias y conocimientos acumulados más allá de la historia del surgimiento de la sociedad nacional, de su capacidad para utilizar el medio ambiente de manera sostenida con modelos de impacto de pequeña escala, reorientan sus relaciones con el Estado convirtiéndose en apoyo de la política.

²⁰⁷ Esta región es -principalmente- una gran franja de bosque tropical húmedo que va desde Panamá hasta Ecuador (de norte a sur) y desde la costa pacífica hasta la cordillera occidental (de occidente a oriente).

²⁰⁸ En ese momento histórico las cifras son de aproximadamente 900.000 habitantes; de los cuales 800.000 son negros, y 50.000 son indígenas; el restante, colonos blancos y/o mestizos.

Por lo tanto, los grupos étnicos en Colombia ahora resignificados para el caso de los indígenas²⁰⁹ y reconocidos por primera vez para el caso de los negros²¹⁰, detentan -en palabras de Correa- preciosos conocimientos sobre su medio ambiente, cuyo acervo debe ser conservado o recuperado para Occidente.

Eso fue lo que motivó al Estado colombiano a reconocer y resignificar a los grupos étnicos negros e indígenas respectivamente, y a llevar a cabo un modelo cultural de conservación de la biodiversidad. Pero la formulación de una política ambiental de reserva de territorios étnicos como la ley 70 de 1993, la cual entregó territorios a las comunidades negras del pacífico, se hizo con el propósito de que negros e indígenas desempeñaran el papel de guardianes “naturales”²¹¹ de la biodiversidad, siendo contradictorio con lo planteado en la Carta Política de 1991.

Con la Constitución de 1991 se reconocen derechos étnicos y territoriales a negros e indígenas. Y mientras en la Constitución se consagra la autonomía que tienen dichos grupos sobre su futuro, la garantía en la apropiación de sus territorios y la posibilidad de formular sus propios planes de vida²¹² de acuerdo con el control autónomo de sus recursos, la política ambiental colombiana quiere convertirlos en guardianes de la biodiversidad.

En otras palabras, la política ambiental que tiene bases tanto en la Constitución en su Artículo 80 como en la Ley 99 de 1993, le dice a las comunidades, contrario al derecho a la autonomía de los grupos étnicos que la misma Constitución les ha otorgado al concebirse como una nación pluriétnica y multicultural, que la mejor opción es la del desarrollo sostenible. Por tanto, sus planes de vida deben adaptarse al modelo económico adoptado Constitucionalmente, es decir, el del desarrollo sostenible.

Por esa razón, la entrega de tierras a las comunidades negras del Pacífico no fue una cuestión de reconocimiento unilateral por parte del Estado, e incluso una pura conquista del movimiento negro en Colombia, sino que como muchos piensan (Casas, 1995; Wade, 1996; Hoffmann, 1998; y Rivas, 2000), fue una estrategia política concebida para garantizar no la protección de la biodiversidad y los CsT por sus valores intrínsecos, sino para preparar al país en su ingreso a la nueva geopolítica mundial, propiciado por el emergente discurso de la biodiversidad y el desarrollo sostenible (Rivas, 2000).

²⁰⁹ Resignificado porque ya se les reconocía como “indios”, categoría que permitía otorgarles una identidad institucionalizada. Desde la colonia eran considerados como grupo étnico.

²¹⁰ Reconocidos porque no se les reconocía como “negros” institucionalmente. Solo a partir de la Constitución de 1991 son considerados como grupo étnico. Aunque ese reconocimiento se da a través de la misma resignificación otorgada a los indígenas.

²¹¹ Según Correa (1993), la idea de guardianes “naturales” de la biodiversidad responde a la conceptualización del desarrollo sostenible. Dicha conceptualización permite acomodar la asimetría de las relaciones sociales en la separación que Occidente hace entre sociedad/naturaleza. Y como ya se citó, más adelante el PNUMA (2003) denomina a los nativos ecológicos como “guardianes del bosque”.

²¹² Los “planes de vida” es la categoría usada por indígenas para subvertir la categoría de “proyectos” y/o “planes de desarrollo”.

Teniendo en cuenta ese movimiento estratégico-político se comprenden las palabras del entonces presidente Cesar Gaviria, cuando afirmó que la reglamentación del artículo 55 transitorio,

...permitirá la protección de la cultura negra colombiana y da un paso para la protección del patrimonio biológico de la nación, mediante la entrega de tierra en el litoral pacífico a las comunidades negras (Nota de prensa, 7 de junio de 1993).

Dicha interpretación del movimiento estratégico-político toma fuerza cuando se afirma que el Estado colombiano,

...reconoce el derecho de las comunidades indígenas y afrocolombianas a la propiedad de sus territorios *como incentivo para la conservación y el uso sostenible* de sus ricos pero frágiles recursos naturales (Ministerio de Relaciones Exteriores, 1996: 136 citado por Rivas, 2000)²¹³.

Ahora bien, sin la intención de calificar como “buena” o “mala” la estrategia del Estado colombiano, sin ponderar las nuevas reclamaciones del movimiento negro en Colombia como acertadas o no, pero reconociendo el papel encubridor de las declaraciones ambientalistas del Estado colombiano (Fajardo y Mondragón, 1997), lo importante es que hay un singular contexto en el que el discurso de la protección de los CsT emerge, y con ello, nuevas posibilidades de agenciamiento que permiten observar cómo operan las relaciones de saber-poder en dicho discurso y sus prácticas.

Arturo Escobar (1998 y 1999) por ejemplo, muestra cómo el movimiento de comunidades negras del pacífico colombiano (el PCN) logró apropiarse del discurso de la biodiversidad para re-significarlo de acuerdo a sus conocimientos y prácticas con el territorio. Así, la identidad de las comunidades negras es vista por ellos mismos como anclada en prácticas y formas de conocimiento “tradicionales” y como un proyecto de construcción cultural y política siempre cambiante. Por ello, los activistas del PCN mediante el proceso de negociación con el equipo del Proyecto Biopacífico, introdujeron innovaciones conceptuales en donde definen la biodiversidad como: territorio más cultura.

Pero uno de los primeros procesos de agenciamiento frente al discurso de la protección de los CsT, fue dado por los pueblos indígenas de la amazonia a través de la COICA²¹⁴ en 1994. En una reunión regional con el PNUD sobre Derechos de Propiedad Intelectual y Diversidad Biológica, la COICA se pronunció frente a la protección de los CsT afirmando que hasta el momento lo que ha habido es un diálogo de sordos entre el pensamiento occidental y el pensamiento indígena. El pensamiento de la COICA sostiene esa afirmación, porque considera que los sistemas de propiedad intelectual predominantes reflejan una concepción y una manera de proceder colonialista, racista y usurpadora. Colonialista, porque se quieren imponer los sistemas de propiedad intelectual de los países desarrollados a fin de apropiarse de los recursos de los pueblos indígenas. Racista, porque

²¹³ La cursiva es mía.

²¹⁴ Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica. Dentro de esta organización regional, se encuentra la OPIAC (Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana).

los países desarrollados interesados en los conocimientos indígenas minimizan su valor. Y usurpadora, porque en esencia dichas prácticas constituyen un robo. Por esas razones la COICA considera que:

Debe idearse un sistema de protección y reconocimiento de nuestros recursos y nuestro conocimiento que esté de acuerdo con nuestra concepción del mundo y contenga fórmulas que, en el corto y mediano plazo, impidan que los países del Norte y otros países se apropien de nuestros recursos (Reproducido en: Tobón, 2007: 113-114).

Ahora veamos cómo procede el Estado colombiano frente a la protección de los CsT, y cómo continúan respondiendo -agencialmente hablando- los diferentes actores involucrados e interesados en el debate en el país.

5.3 Prácticas de protección y agencias

A partir de 1995, el Estado colombiano inicia un proceso de adopción y adaptación del discurso de la protección de los CsT en sus instituciones. Esto lo lleva a cabo mediante la incorporación de artículos referentes al tema en leyes y decretos, así como en su Política Nacional de Biodiversidad. Pero también mediante investigaciones que realizan sus recién creados Institutos de investigación como el Humboldt o el propio Ministerio de Medio Ambiente (actual MADS). Sin embargo, sólo hasta 2008 El Estado colombiano concibe crear una política dedicada exclusivamente al tema de la protección de los CsT. Pero durante ese periodo (1995-2008), diferentes actores en el país; desde congresistas indígenas hasta investigadores universitarios, pasando por diversas comunidades y ONG's en el país, han expresado sus posiciones epistémicas y políticas en torno al tema de la protección de los CsT.

En Colombia existe una gran cantidad de normas aplicables a la protección de los CsT. Entre ellas están: el Artículo 7 y el párrafo del artículo 330 de la Constitución Política; la Ley 165 de 1994 (Convenio de diversidad Biológica); la Decisión 391 de 1996; el numeral 3 del artículo 7 y el numeral 2 del artículo 15 de la Ley 21 de 1991 (Convenio 169 de la OIT); los artículos 17 y 44 de la Ley 70 de 1993; el numeral 1 del artículo 35 del Decreto 1745 de 1995; el Decreto 309 de 2000 y el artículo 76 de la Ley 99 de 1993 (Vallejo, Nemogá y Rojas, 2009), así como otras leyes ordinarias e instrumentos internacionales (de derechos humanos, comerciales [TRIP²¹⁵, UPOV²¹⁶], culturales [UNESCO²¹⁷] etc.) que aplican a la protección de los CsT, y que han sido caracterizadas por otros autores en estudios jurídicos especializados como el de Vallejo (2009).

²¹⁵ Trade Related Intellectual Property

²¹⁶ Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales

²¹⁷ Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Sin embargo, es importante resaltar que la ley 191 de 1995 que dicta disposiciones sobre las Zonas de Frontera²¹⁸, es una de las primeras leyes de la República que expresa claramente el interés por la protección de los CsT. En su artículo 8 se afirma que:

El Estado protegerá el conocimiento tradicional asociado a los recursos genéticos que las comunidades indígenas y locales hayan desarrollado en las Zonas de Frontera. Igualmente cualquier utilización que se haga de ellos, se realizará con el consentimiento previo de dichas comunidades y deberá incluir una retribución equitativa de beneficios que redunden en el fortalecimiento de los pueblos indígenas.

Dicha ley tiene por objeto establecer un régimen especial para las Zonas de Frontera, con el fin de promover y facilitar su desarrollo económico, social, científico, tecnológico y cultural (Artículo 1). De manera que los CsT no son el objeto de la ley. Pero éstos son incluidos allí porque uno de sus objetivos es la preservación y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales y del ambiente en esas zonas (Artículo 2).

Ahora bien, en el párrafo del Artículo 2, la ley afirma que para la consecución de los anteriores objetivos Colombia celebrará los tratados o convenios que sean del caso con los países vecinos. De allí que el Estado colombiano estuviera interesado en la elaboración de la Decisión 391 de 1996 con los demás miembros de la Comunidad Andina de Naciones (CAN), en tanto Colombia comparte frontera con todos los demás países de la CAN (Venezuela, Perú, Ecuador y Bolivia), excepto Bolivia.

La Decisión 391 de 1996 es el Régimen Común sobre Acceso a los Recursos Genéticos de la CAN. Esa Decisión tiene como objeto regular el acceso a los recursos genéticos de los Países Miembros y sus productos derivados, con el fin, entre otros, de sentar las bases para el reconocimiento y valoración de los recursos genéticos y sus productos derivados y de sus componentes intangibles asociados, especialmente cuando se trate de comunidades indígenas, afroamericanas o locales (Artículo 2b).

Ahora bien, el componente intangible es definido en la Decisión no sólo como conocimientos o innovaciones (elementos abstractos y/o intangibles), sino también como prácticas asociadas a los recursos biológicos y genéticos. Éstas, entendidas en el sentido del CDB, a saber; como prácticas que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica (CDB, Artículo 8j). Por esa razón, el componente intangible es definido en la Decisión como: todo conocimiento, innovación o práctica individual o colectiva, con valor real o potencial, asociado al recurso genético, o sus productos derivados o al recurso biológico que los contiene, protegido o no por regímenes de propiedad intelectual (Artículo 1).

²¹⁸ Las Zonas de Frontera son definidas como: “aquellos municipios, corregimientos especiales de los Departamentos Fronterizos, colindantes con los límites de la República de Colombia, y aquéllos en cuyas actividades económicas y sociales se advierte la influencia directa del fenómeno fronterizo” (Artículo 4).

Es importante decir que el término afroamericano aparece en aquella Decisión regional, principalmente por la influencia de la legislación colombiana que ha reconocido a los afrocolombianos como comunidades étnicas. En ese sentido, los demás países de la CAN reconocen también -mediante la Decisión- a los afrodescendientes en sus países, como sujetos de derechos y de protección.

Pero la Decisión 391 de 1996 se construye -fundamentalmente- bajo el objetivo, fines y conceptos arriba descritos (entre otros), porque los países miembros consideran que la diversidad biológica, los recursos genéticos, el endemismo y rareza, así como los conocimientos, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas, afroamericanas y locales asociados a éstos, tienen un valor estratégico en el contexto internacional. Por esa razón,

Los Países Miembros, de conformidad con esta Decisión y su legislación nacional complementaria, reconocen y valoran los derechos y la facultad para decidir de las comunidades indígenas, afroamericanas y locales, sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales asociados a los recursos genéticos y sus productos derivados (Artículo 7).

Finalmente, una de las disposiciones transitorias de la Decisión convocó a los países miembros de la CAN a elaborar una propuesta para establecer un régimen especial o una armonización de las normas vigentes en cada país, orientado a fortalecer la protección de los CsT de los sujetos de derechos, a saber; indígenas, afroamericanos y comunidades locales. Así lo expresa la Decisión:

La Junta elaborará, dentro de un plazo de tres meses posteriores a la presentación de estudios nacionales por los Países Miembros, una propuesta para establecer un régimen especial o una norma de armonización, según corresponda, que esté orientado a fortalecer la protección de los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales de las comunidades indígenas, afroamericanas y locales, de conformidad con lo establecido en el artículo 7 de la presente Decisión, el Convenio 169 de la OIT y el Convenio sobre la Diversidad Biológica (octava disposición transitoria).

El estudio de Colombia, elaborado por Paola Ferreira y María del Pilar Pardo Fajardo, investigadoras del Instituto Humboldt, y financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo, se presentó ante la CAN en 2001. En dicho estudio nacional la protección, recuperación y difusión de conocimientos y prácticas “tradicionales” se asumieron no sólo con el establecimiento de un sistema de protección de dicho conocimiento, sino que también se propuso fortalecer la capacidad de los grupos “tradicionales” para la conservación y uso sostenible de la biodiversidad (Ferreira y Pardo-Fajardo, 2001).

En el año 2002, la CAN elaboró una Estrategia Regional de Biodiversidad para los Países del Trópico Andino, alimentado con los estudios nacionales de todos los países

miembros, mediante la Decisión 523 y la creación de la Mesa de Trabajo sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, mediante la Decisión 524. Una de las propuestas surgidas en aquella Mesa de Trabajo fueron los Elementos para la Protección Sui Generis de los Conocimientos Tradicionales Colectivos e Integrales desde la Perspectiva Indígena. El texto que publicó la Secretaria General de la CAN en 2004, es un documento consensuado por el Grupo de Trabajo de Expertos Indígenas sobre Conocimientos Tradicionales de la Comunidad Andina de Naciones (CAN). En dicho documento, el Grupo de Trabajo de Expertos Indígenas concluye y recomienda que para una protección efectiva de los CsT debe optarse por los sistemas propios y ancestrales de los pueblos indígenas.

Probablemente por esa conclusión y recomendación, que contradice el objetivo mismo de una protección sui generis (y el título mismo del trabajo que el Grupo de Expertos Indígenas utilizó), en tanto abarcadora para la región (la CAN), en el prefacio de dicho trabajo se afirma que las opiniones contenidas en el documento son responsabilidad del autor, Rodrigo de la Cruz, indígena del pueblo kichwa/kayambi del Ecuador, en calidad de Coordinador Regional del Grupo de Expertos Indígenas, y por tanto no comprometen a la CAN. Los demás indígenas miembros del Grupo de Trabajo de Expertos Indígenas que trabajaron en dicho documento fueron: Gabriel Muyuy Jacanamejoy del pueblo indígena inga de Colombia; Alfredo Viteri Gualinga y Germán Flores del pueblo indígena kichwa/amazonía y kichwa/otavalo del Ecuador respectivamente; Jaime González Humpire del pueblo indígena guaraní de Bolivia; José Gregorio Mirabal Díaz del pueblo indígena Kurripaco de Venezuela; y Robert Guimaraez del pueblo indígena shipibo de la Amazonía del Perú. Aunque al mismo tiempo se presenta el documento como auspiciado por la CAN y la Corporación Andina de Fomento (CAF), quienes, en apoyo al desarrollo de un marco normativo regional para la protección de los conocimientos relacionados con la biodiversidad, financiaron al Grupo de Trabajo de Expertos Indígenas. Esto explica en parte, que actualmente no exista tal marco normativo regional para la protección de los CsT.

Después de la Decisión 391 de 1996, se suma a esa serie de normatividades que va acumulando el Estado colombiano frente al tema de la protección de los CsT, una Política Nacional de Biodiversidad (1997). Esa política es fundamental porque proporcionó el sentido de la protección de esos CsT en el país. Y a partir de ello (del sentido) proveyó las directrices en torno al cómo protegerlos (los CsT) y para qué.

Ahora bien, dicha política es elaborada por el Ministerio del Medio Ambiente, el Departamento Nacional de Planeación (DNP) y el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Uno de los aspectos centrales de dicha política -como allí mismo se afirma- es el conocimiento de la riqueza biológica del país, con el propósito de usarla sosteniblemente.

Así, dentro de los lineamientos y estrategias que se propuso en la primer Política Nacional de Biodiversidad, los funcionarios de aquellas tres instituciones del Estado elaboraron un plan para proteger la biodiversidad del país, bajo los tres principios fundamentales del CDB -y que en capítulos anteriores ya he señalado-, a saber; *conocer*, *conservar* y *usar* la diversidad biológica. En el primer numeral del conocer, denominado: Caracterizar los componentes de la biodiversidad, la política afirma, entre otras cosas, que:

El Instituto Humboldt recopilará y validará la información existente nacional e internacional en materia de investigación de los diversos componentes de la biodiversidad, identificando los requerimientos de información y las áreas críticas para Colombia. El Ministerio del Medio Ambiente y COLCIENCIAS impulsarán la investigación en ecología, historia natural de especies amenazadas y promisorias de fauna y flora, y en recursos genéticos. También se fomentará la investigación *sobre*²¹⁹ el conocimiento y prácticas de comunidades locales, que servirá de fundamento técnico a las decisiones de este Ministerio y las demás entidades del SINA en este campo.

En esa lógica de fomento a la investigación sobre el conocimiento y prácticas de comunidades locales por parte del Ministerio de Ambiente y COLCIENCIAS, la primera entidad inició elaborando una “Propuesta del Modelo Nacional sobre Protección de los Derechos Comunitarios y Acceso a Recursos Biológicos” (MAVDT, 1999). Mientras la segunda entidad patrocinó, en el marco de la Comisión Regional de Ciencia y Tecnología de la Amazonía, a la antropóloga colombiana Elizabeht Reichel (1999) en su trabajo “Cognopiratería y tráfico del conocimiento, comercio de biodiversidad y de saberes: ante una ciencia post-occidental en la Amazonía”.

La propuesta del modelo nacional sobre protección se dirigió a reconocer y diferenciar los dos sistemas de conocimiento encontrados, a saber; el occidental y el tradicional. Por esa razón se propuso la formulación de un sistema *sui generis* de protección que reconozca y diferencie ambos sistemas de conocimiento, de acuerdo con los parámetros sociales y culturales, previniendo de esa manera que los CsT sean afectados por los derechos de propiedad intelectual vigentes. Y de ahí que abogue por un sistema de propiedad comunitario, perpetuo e integral, promoviendo el respeto y el derecho al libre intercambio entre las comunidades, las cuales definirán el contenido del derecho de propiedad de acuerdo a sus culturas y costumbres. Además, contempla el consentimiento informado previo y la posibilidad de que las comunidades hagan uso comercial de sus conocimientos y recursos, garantizando la protección del patrimonio colectivo y promoviendo la creación de un fondo para la participación de los beneficios económicos.

El trabajo de Reichel por otro lado, parte del reconocimiento de la importancia étnica y cultural de los CsT. En ese sentido y acorde con la propuesta del modelo nacional del

²¹⁹ La cursiva es mía.

Ministerio de Ambiente, la antropóloga invita a la ciencia occidental (de ahí su carácter post-occidental) a integrar el saber occidental con el tradicional, de modo que se constituya un nuevo paradigma en la ciencia occidental.

Dado lo anterior y en razón a que la bio-cogno-prospección son prácticas legales, aceptadas y protegidas mediante el sistema de propiedad intelectual, es necesario modificar la legislación nacional, de manera que se oriente hacia las prácticas de los investigadores que necesiten usar los recursos biológicos y/o los conocimientos asociados (CsT).

De manera que la Política Nacional de Biodiversidad se convirtió en la directriz de la protección de la biodiversidad en el país. Y en el centro de esa directriz está el interés por la recopilación de información (conocer) *sobre* los componentes de la biodiversidad. En ese sentido, el conocimiento y las prácticas de las comunidades locales son vistos por el Estado colombiano como uno de los componentes de la biodiversidad. Y son vistos así, en tanto esos conocimientos y prácticas pueden servir de fundamento técnico de las decisiones del Ministerio del Medio Ambiente (actual MADS) o instituciones de investigación del Estado como el Humboldt o el Sinchi (entidades del SINA), en materia de biodiversidad. Por esa razón, la Política Nacional de Biodiversidad promovió la investigación *sobre* los conocimientos y prácticas de las comunidades locales. Ese, es el sentido del reconocimiento que se hace de los CsT en Colombia desde dicha política. Pero ahora, la pregunta que surge es: ¿Cómo el Estado colombiano inició ese proceso de investigación *sobre* los conocimientos y prácticas de las comunidades locales? En el segundo numeral del conocer, denominado: Recuperar y divulgar el conocimiento y las prácticas tradicionales, la política afirma, entre otras cosas, que:

Se identificarán posibles usos derivados y procesos artesanales e industriales de la biodiversidad a partir del análisis comparativo de estrategias de manejo de biodiversidad en diferentes culturas, con una perspectiva de su historia y de acuerdo con su grado de experimentación tecnológica. Para ello, los Ministerios del Medio Ambiente y del Interior y el Instituto Colombiano de Antropología establecerán un plan de recuperación del etnoconocimiento en materia de biodiversidad. Este plan contemplará mecanismos para la recopilación y consolidación de dicho conocimiento y proyectos que permitan su reversión y socialización en las comunidades, basándose en estudios sobre su viabilidad cultural, económica y técnica. Los Ministerios de Agricultura y de Salud participarán en este plan cuando los programas involucren productos agrícolas y usos medicinales o farmacéuticos de la diversidad biológica. Estas entidades promoverán también la divulgación de aquellos resultados que tengan un potencial de desarrollo dentro de los sistemas productivos del país, protegiendo los derechos de propiedad intelectual individual y colectiva.

Lo anterior no es otra cosa que el principio (en los dos sentidos del término: de inicio y fundamento) de un Estado colombiano que progresivamente se va convirtiendo en un *Estado etnográfico*, por lo menos, en materia de protección de la biodiversidad y los CsT.

De manera que la Política Nacional de Biodiversidad está manifestando allí, en la estrategia del conocer, la directriz sobre cómo (establecer un plan de recuperación del etnoconocimiento en materia de biodiversidad, mediante una alianza entre los Ministerios del Medio Ambiente, del Interior y el Instituto Colombiano de Antropología) iniciar la investigación *sobre* los conocimientos y prácticas de las comunidades locales y para qué (para identificar posibles usos derivados y procesos artesanales e industriales de la biodiversidad (...) en diferentes culturas (...) que tengan un potencial de desarrollo dentro de los sistemas productivos del país). La pregunta que surge acá es ¿Cuáles son esos mecanismos utilizados por los Ministerios del Medio Ambiente, del Interior y el Instituto Colombiano de Antropología para la recopilación y consolidación de los conocimientos y prácticas de las comunidades locales?

El actual Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible a través de su Instituto de Investigación Humboldt y con apoyo del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH, adscrito al actual Ministerio de Cultura), realizaron un detallado trabajo de recopilación de los conocimientos y prácticas de las comunidades locales en el país, relacionados con los recursos biológicos y genéticos. Ese trabajo fue elaborado por un sociólogo, una abogada y otras dos investigadoras del Humboldt, con el apoyo de antropólogos del ICANH. Y por primera vez, el Estado colombiano elabora un estado de la cuestión de los CsT en Colombia. Todo ello con el objetivo de generar una propuesta de reglamentación de la protección de los CsT para el país, de acuerdo a la Decisión 391 de 1996 de la CAN y las disposiciones del CDB.

El texto de casi 400 páginas, contiene una caracterización de los elementos conceptuales necesarios para una propuesta de reglamentación de la protección de los CsT. De modo que sólo hasta el año 2000 (año de publicación), el Estado colombiano se pregunta por qué es eso de los conocimientos tradicionales; aquellos sobre los cuales ha venido promulgando una normatividad en leyes y decretos, y aceptando en Convenios internacionales y regionales. Con ese trabajo el Instituto Humboldt...

...espera contribuir con su información, análisis y recomendaciones para que las instituciones del Gobierno Nacional y las organizaciones étnicas y campesinas realicen los debates del caso y tomen decisiones informadas sobre esta materia. Espera además que el texto y sus recomendaciones sean tenidos como material de estudio y ayuda en la elaboración de materiales de trabajo para la capacitación y consulta que el Gobierno Nacional debe hacer con las comunidades, de acuerdo con lo ordenado en la Decisión 391, para reglamentar o armonizar de manera participativa esta norma y garantizar a los grupos étnicos y comunidades locales tradicionales una protección efectiva de su patrimonio cultural e intelectual (Sánchez, et., al., 2000: VII).

En dicho texto también se caracterizan a los pueblos. Esa caracterización se hace por regiones: los pueblos de la Amazonia, los pueblos de la Orinoquia, los pueblos del Pacífico,

los pueblos y comunidades andinas y los pueblos y comunidades del Caribe. Luego, los divide en indígenas y afros e incluye en un pequeño apartado a los campesinos. De esa manera, en dicho estudio se identifican otros actores a quienes consideran poseedores también de CsT, como a los pueblos Rhom y campesinos. Pero, aunque los pueblos Rhom - mayoritariamente urbanos- son reconocidos por el Estado colombiano como grupos étnicos, en el texto se dejan fuera como sujetos de derechos en torno a la protección de los CsT porque "...lo que es particular de los grupos de que trata este estudio es la unidad sustancial que existe entre los sistemas de conocimiento, los sistemas culturales y el ejercicio de los derechos territoriales colectivos" (Sánchez, et., al., 2000: 1). Por esa razón, los campesinos que son considerados allí como un *mosaico cultural* dada su ascendencia étnica diversa (indígena, europea, africana y/o producto del mestizaje) y minifundistas en su mayoría, sí son considerados como sujetos de protección, en tanto tienen relaciones productivas definidas principalmente alrededor del acceso a la tierra. De allí que conceptualicen a las comunidades campesinas como aquellas que

...comprenden conjuntos de personas que unidas por razones de historia, economía, vecindad y/o parentesco, comparten una misma condición económica basada en la producción agropecuaria de carácter familiar y un territorio al que se sienten pertenecer (Sánchez, et., al., 2000: 21).

En el capítulo II del texto, el más largo de los nueve, está dedicado a los conocimientos, prácticas, tecnología e innovaciones de los grupos étnicos y las comunidades locales tradicionales. Su objetivo es hacer referencia a los logros intelectuales de los grupos étnicos y las comunidades locales tradicionales. Lo tradicional lo asumen allí como los sistemas de conocimiento de sociedades que tienen modos de vida diferentes a los de la sociedad industrializada dominante en Occidente. Pero dichos logros intelectuales son llamados también como *componente intangible*, que son los que hacen de un producto biológico o natural, un recurso. Con esas definiciones,

Este estudio se restringe a los sistemas de conocimiento y logros intelectuales de los grupos étnicos y comunidades locales, con una orientación que privilegia los saberes colectivos sobre los individuales. Interesan los actores del conocimiento en la medida que hacen parte de una comunidad humana, local, con estrechos lazos de interdependencia con los recursos biológicos del medio en el que habitan. En términos del Convenio sobre la Diversidad Biológica (...) (Sánchez, et., al., 2000: 25).

Bajo esa orientación colectiva, los investigadores del Instituto Humboldt reconocen los derechos patrimoniales de las comunidades tradicionales y locales sobre sus logros intelectuales y contemplan tres alternativas para su protección, con el propósito de que sean las mismas comunidades las que elijan libremente la mejor, de acuerdo a sus intereses. La primera alternativa de protección que sugieren los investigadores es la adopción de un sistema de registro de carácter voluntario. Su finalidad es la de conocer el origen y/o

procedencia de los CsT, pero también reconocer y visibilizar el aporte de las comunidades a la conservación del patrimonio natural de la Nación. Y finalmente, asegurar que el uso o transferencia de dichos conocimientos beneficie a las comunidades, evitando así el detrimento de su integridad cultural. La segunda alternativa de protección es que las comunidades adopten los derechos de propiedad intelectual existentes. Y la tercera, que las comunidades mantengan los logros intelectuales en el ámbito interno, sin acudir al registro o a los derechos de propiedad intelectual, o en otras palabras, sin utilizar ningún mecanismo normativo (positivo) que establezcan las leyes y/o políticas colombianas al respecto.

Pero mientras siguen apareciendo estudios como el del Humboldt con apoyo del ICANH para recopilar conocimientos y prácticas de las comunidades locales, así como más mecanismos y propuestas normativas a nivel del Estado para proteger los CsT, la COICA, después de su pronunciamiento en 1994 frente al tema (ver apartado anterior), en 1997 elabora una propuesta en la que sugiere algunas recomendaciones para la protección de los CsT. Entre ellos se encuentra,

La sistematización de los CsT con el fin de ejercerlos como derechos colectivos y no como conocimiento universal y de propiedad individual. La incorporación del concepto de Patrimonio Cultural Colectivo de los Pueblos Indígenas para establecer regímenes especiales y sistemas sui generis de protección, mientras los nuevos mecanismos de acceso a los recursos de la biodiversidad sean establecidos. Valorar las innovaciones realizadas hasta ahora por los pueblos indígenas como innovaciones informales, otorgando derechos colectivos y mecanismos especiales de protección, así como mecanismos de control interno de los CsT. Avanzar en la definición de un sistema de protección de derechos colectivos de los pueblos indígenas y comunidades locales, pues el pensamiento occidental sobre propiedad contradice estos principios y fomenta la propiedad privada de los recursos naturales. Los derechos colectivos de los pueblos indígenas, son parte del derecho consuetudinario que tiene principios ideológicos y filosóficos propios. De allí la necesidad de consolidar el derecho consuetudinario y dichos principios ideológicos. El mundo occidental desconoce los fundamentos científicos y los diferentes métodos tradicionales que los pueblos indígenas y comunidades locales utilizan para la generación de conocimiento. Entonces, las organizaciones representantes de los pueblos indígenas deben trabajar en el fortalecimiento de estos métodos en conjunto con las propias comunidades (Reproducido en: Bermudez, 1999).

Como se puede observar, el punto más reiterativo de la COICA es el de los derechos colectivos. Esa posición regional en la que se encuentran los pueblos indígenas de la amazonia colombiana (Bolivia (CIDOB), Brasil (COIAB), Ecuador (CONFENIAE), Colombia (OPIAC), Guyana (APA), Guyana Francesa (FOAG), Perú (AIDSESEP), Venezuela (ORPIA) y Surinam (OIS)), puede leerse como una propuesta alternativa al control individual (desde investigadores como Miller y el caso de la patente del yagé, hasta empresas, universidades y jardines botánicos) que proveen los derechos de propiedad

intelectual vigentes en el mundo occidental. Así, con esa propuesta alternativa de los derechos colectivos invitan al mundo occidental a respetar a los pueblos indígenas organizados; en sus métodos tradicionales -como ellos mismos afirman- para la generación de conocimiento, en su derecho consuetudinario con sus principios ideológicos y filosóficos, frente a los sistemas de propiedad intelectual predominantes del mundo occidental que reflejan, como en 1994 afirmaron, una concepción y una manera de proceder colonialista, racista y usurpadora. Y con ello, también invitan al mundo occidental a pensar en nuevos mecanismos de protección de los CsT, más allá de los sistemas de propiedad intelectual.

Pero una propuesta más radical de protección de los CsT, la presentó el entonces senador indígena Lorenzo Muelas el 27 de marzo de 1998 como proyecto de ley de moratoria (Gaceta 24/98; Gaceta 72/98): "Por la cual se establece una moratoria en el acceso, investigación, salida y utilización de recursos genéticos humanos de los grupos étnicos, y se dictan otras disposiciones". Pero detrás del proyecto de ley de la moratoria como mecanismo de protección, no solo de los CsT sino de los grupos étnicos mismos en toda su integridad frente a las investigaciones biogenéticas en sus territorios y comunidades, estuvo el Grupo de Trabajo sobre Genoma Humano. Ese grupo fue coordinado desde la Unidad de Trabajo Legislativo del senador indígena, mediante su asesora personal Martha Urdaneta Franco. Por la Universidad Nacional de Colombia, integraron el grupo los profesores Gabriel Ricardo Nemogá, Rosa Herminia Castro y José Montes (Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales) y el profesor Luis Guillermo Vasco (Departamento de Antropología). Por la ONG Semillas, Germán Vélez. Por la Defensoría del Pueblo, Medardo Galindo. Por la Procuraduría, Jorge Martínez. Y por los pueblos indígenas, Luis Ortega (en representación del Senador indígena Gabriel Muyuy) y Abadio Green, presidente de la ONIC. Y por último, del instituto ILSA²²⁰, la abogada Margarita Flórez. (Muelas, S.F En: Ramos, 2004: 25)

Dicho Grupo de Trabajo surge en 1996 en el Primer Foro Internacional de los Países Andinos y Amazónicos sobre Biodiversidad, realizado en Leticia, Amazonas y tras la denuncia pública que en ese escenario hizo el senador indígena Lorenzo Muelas, sobre el envío de muestras de ADN de grupos étnicos colombianos a un instituto estadounidense que trabajaba en el proyecto mundial del Genoma Humano, sin el consentimiento de los grupos étnicos.

Entre 1992 y 1993, científicos colombianos extrajeron muestras de ADN a treinta y siete grupos étnicos (indígenas y afros) y de los cuales obtuvieron 5.989 registros (Ordoñez, 2004). Esos registros se hicieron mediante el Proyecto de la Gran Expedición Humana (PGEH), diseñado y ejecutado por el actual Instituto de Genética Humana de la Pontificia

²²⁰ Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos.

Universidad Javeriana de Bogotá, en cabeza del científico colombiano Jaime Bernal Villegas. Dicho proyecto surgió a manera de conmemoración de los 500 años del “descubrimiento” y fue presentado como el "Eslabón entre el viaje de Colón, el presente de la modernidad y la postmodernidad" (Revista Javeriana, 1992, p. 6 citado por Ramos, 2004: introducción).

Así, mediante la objeción cultural, el taita Lorenzo Muelas llevó al Congreso de la República (apoyado por el Grupo de Trabajo sobre Genoma Humano) el proyecto de ley de la moratoria como mecanismo de protección de los CsT en Colombia, mediante la cual los grupos étnicos puedan asumir el derecho a decir no al acceso a los CsT y a sus territorios, ya que esos grupos se sintieron engañados por los investigadores de la Universidad Javeriana, quienes se presentaron como prestantes de servicios médicos, odontológicos y de nutrición, entre otros. Lo que no sabían los grupos étnicos era que los investigadores prestaron dichos servicios en contrapartida al principal objetivo del proyecto, a saber: establecer conexiones entre estudios antropológicos de las relaciones de parentesco, la mitología y la relación con el medio, mediante la investigación en el acervo genético de las comunidades.

Si bien la moratoria es una solución que surge tras la coyuntura particular descrita, también es una respuesta a la falta de protección de los CsT y un apoyo a la vulnerabilidad de los grupos étnicos, frente a esa nueva ola de acceso a la investigación biogenética que abrió el CDB en el país. Por esa razón, la moratoria es una de las respuestas agenciales de los grupos étnicos (apoyados por académicos y ONG's) ante la falta de un mecanismo de protección de sus CsT en el nuevo escenario político-ambiental del país. Pero, dada la culminación del periodo como senador del indígena Lorenzo Muelas en el Congreso (1994-1998), el proyecto de ley de la moratoria sólo pasó el primer debate. Pasadas las nuevas elecciones, el proyecto quedó archivado en tanto el exsenador indígena regresó a su territorio, y no hubo quién asumiera el debate del proyecto en el senado. Sólo hasta 2005 se revivió el tema en el Congreso, mediante el senador indígena Francisco Rojas Birry tras radicar el proyecto de ley No. 038. Sin embargo, ese proyecto de ley no se hizo con el propósito de promover nuevamente la moratoria, sino con el objetivo de establecer otras medidas para la protección de los sistemas de conocimiento tradicional y acceso a los recursos biológicos a los cuales están asociados. Estos son algunos de los objetivos del proyecto de ley:

Reconocer, proteger y apoyar los derechos inalienables que los pueblos tradicionales poseen sobre los recursos biológicos y sus conocimientos, innovaciones y prácticas relacionadas con ellos (3.2). Proveer un sistema adecuado de protección y acceso a los recursos biológicos, al conocimiento y las tecnologías comunitarias, sujeto al consentimiento informado previo del Estado y de las comunidades tradicionales involucradas (3.3). Promover mecanismos apropiados para la distribución justa y equitativa de los beneficios derivados del uso de los

recursos biológicos, el conocimiento, las tecnologías y las prácticas comunitarias (3.4). Proveer mecanismos institucionales adecuados para el ejercicio y el fortalecimiento de los derechos de las comunidades y de las condiciones para acceder a los recursos biológicos, al conocimiento, las tecnologías y las prácticas comunitarias (3.7), (Artículo 3).

Esos objetivos de la ley, así como otras afirmaciones importantes; como el que no es posible separar el componente tangible del intangible (Artículo 2) desde la mirada de las etnociencias, como sí lo hace la mirada occidental sobre los recursos genéticos, están fundamentados en la Reflexión Acerca del Conocimiento desde la Mirada Occidental y la Mirada de las Etnociencias que aparece en el proyecto de ley. En general, dicha reflexión es el soporte y/o fundamento mismo de los once (11) artículos que compone el proyecto de ley. En esa reflexión se define lo que desde las etnociencias es considerado como “conocimiento tradicional”, entre otros conceptos importantes, pasando por la reflexión del etnocentrismo epistemológico de occidente y su método científico objetivo y medible, así como la conclusión de que la ciencia de occidente se ha volcado hacia la producción de riqueza económica, entre otras. En un apartado de la reflexión, denominado “En Colombia no se practica la pluralidad de conocimientos”, el proyecto de ley afirma entre otras cosas, lo siguiente:

Lamentablemente, Colciencias solo reconoce como ciencia los conceptos, valores y técnicas producidos por la cultura occidental y no reconoce como ciencia a los conocimientos generados por las culturas de los pueblos indígenas, afrocolombianos, Rom y Raizales.

Bajo la influencia colonial y la mirada complaciente de las diferentes instituciones de investigación gubernamentales, nuestro patrimonio biológico e intelectual es desvalorizado. Se prioriza la investigación, el desarrollo científico y los modelos de desarrollo guiados por una visión occidental del mundo, colocando así los múltiples sistemas de conocimiento en una jerarquía de sistemas en el que el conocimiento occidental es impuesto a los demás con el fin de invalidarlos.

De esta manera el conocimiento científico occidental es respaldado por toda una estructura jurídica, institucional y económica; esta visión promueve los derechos de propiedad intelectual en el contexto de la globalización económica en el nivel regional, nacional e internacional, constituyendo el principal instrumento de protección a las inversiones de capital relacionadas con la biotecnología para patentar formas de vida y conocimientos.

Los sistemas de conocimiento tradicional en el país, carecen de protección jurídica que reconozca su carácter colectivo y los derechos de los grupos étnicos sobre los mismos son ignorados y desconocidos, por entes que trabajan en territorio de comunidades tradicionales.

Colombia requiere de una norma que cree los mecanismos para prevenir que los conocimientos tradicionales sean afectados por los derechos de propiedad intelectual. Adicionalmente, que procure la protección de los conocimientos comunitarios dentro de los

parámetros sociales y culturales propios en los que se generan, transmiten y utilizan estos conocimientos.

Lo que esa reflexión está mostrando, es nada menos que la compleja estructura social, cultural, económica, jurídica y política que está estrechamente interrelacionada con la producción de conocimientos científicos y sus instituciones en Colombia, y todo lo cual habría que modificar y/o cambiar para que se puedan proteger, respetar y valorar los CsT. Eso, con el fin de que sea posible la práctica de la pluralidad de conocimientos en Colombia. Por tanto, dicha reflexión que sustenta los once (11) artículos del proyecto de ley, es un proceso de agenciamiento importante dentro de la estructura misma de las leyes e instituciones del estado, así como lo fue la de la moratoria en su momento.

De otro lado, en la Amazonia colombiana se reunieron 40 médicos indígenas (taitas, sinchis, curacas, payés y/o chamanes) en Yurayaco (Caquetá), piedemonte amazónico²²¹, entre el primero y el ocho de junio de 1999 para llevar a cabo el Primer Encuentro de Taitas. Allí participaron representantes de los pueblos inga, cofán, siona, kamsá, coreguaje, tatuyo y carijona, todos los cuales hacen parte de la “cultura del yagé”.

Sin embargo, es preciso decir que dicho Encuentro de Taitas fue posible gracias a la ONG ambientalista norteamericana Amazon Conservation Team (ACT)²²². Los Taitas mismos expresaron sus agradecimientos a la ACT, haciendo claridad en que ella (la ONG) se unió a la causa indígena sin condiciones, aportando los recursos técnicos y financieros para hacer posible el histórico Encuentro. A partir del Encuentro, surge la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana (UMIYAC), con el propósito de iniciar un largo proceso de recuperación de la tradición chamánica de los pueblos indígenas del piedemonte amazónico colombiano. Además, en dicho Encuentro surgió una Declaración de Taitas expresada en 14 puntos en la que manifiestan, entre otros puntos, lo siguiente:

Ahora los no-indígenas se están dando cuenta de la importancia de nuestra sabiduría y del valor de nuestras plantas medicinales y sagradas. Muchos de ellos están profanando nuestra cultura y nuestros territorios, comerciando el yagé y otras plantas, vistiéndose como indígenas y actuando como charlatanes. Vemos con preocupación que se está promoviendo una nueva forma de turismo para engañar a los extranjeros con supuestos servicios de taitas o "chamanes" en varios pueblos del piedemonte amazónico. Incluso, muchos de nuestros

²²¹ Comprende los departamentos del Caquetá, Cauca y pequeños fragmentos de Nariño y Putumayo en la frontera con Ecuador.

²²² Esa ONG tiene presencia en la amazonia colombiana desde 1994. Y según Germán Zuluaga, su Director en Colombia y quien además es asesor de las comunidades indígenas Tandachiridu Inganokuma, afirma que: “Amazon Conservation Team (ACT) es una entidad ambientalista, con sede en Washington, que promueve programas de conservación de la diversidad biológica y cultural en varios países de América. Sus acciones se desarrollan en convenio y participación directa con los pueblos indígenas, sobre la perspectiva de integrar cultura, naturaleza y salud” (Zuluaga, 2001: sin página).

propios hermanos indígenas no respetan el valor de la medicina tradicional y andan por los pueblos y ciudades negociando con nuestros símbolos y engañando a la gente (UMIYAC, 1999: punto 3).

Algunos quieren llevarse las semillas para patentarlas y hacerse dueños de ellas. También gente del Estado quiere declarar el yagé como una planta narcótica y prohibir su uso para la humanidad. Así mismo, denunciarnos que muchos antropólogos, botánicos, médicos y otros científicos están haciendo experimentaciones con el yagé y las plantas medicinales sin tener en cuenta nuestro saber ancestral y nuestros derechos de propiedad intelectual colectiva (ibíd. punto 4).

Exigimos respeto a nuestros territorios, nuestra medicina indígena y a los taitas o médicos tradicionales. Pedimos que comprendan que nuestra medicina también es ciencia, aunque no de la misma manera que la entienden los occidentales. Nosotros los taitas somos verdaderos médicos y con nuestro saber durante siglos hemos podido contribuir con eficacia a la salud de nuestros pueblos (ibíd. punto 6).

Exigimos la inmediata suspensión de la patente otorgada en Estados Unidos al señor Loren Miller. Para nosotros, esto representa un abuso y una grave profanación a nuestra planta sagrada. Declaramos que el yagé y las plantas medicinales que utilizamos son patrimonio y propiedad colectiva de los pueblos indígenas, y cualquier utilización en nombre del bien de la humanidad deberá hacerse con nuestra participación en los beneficios que de esto se derive (ibíd. punto 7).

En esos puntos de la Declaración de los Taitas, se percibe claramente la adopción del lenguaje común del CDB que ha venido permeando poco a poco a las instituciones del Estado colombiano, frente al tema de la protección de los CsT. Uno de ellos son los derechos de propiedad intelectual colectiva, cuando en el punto 4 de la Declaración, los Taitas denuncian el hecho de que antropólogos, botánicos, médicos y otros científicos están haciendo experimentaciones con el yagé y las plantas medicinales, sin tener en cuenta su saber ancestral y sus derechos de propiedad intelectual colectiva. Otra adopción del lenguaje-idea que adoptan los Taitas, es la de la distribución justa y equitativa de los beneficios, cuando declaran que cualquier utilización en nombre del bien de la humanidad deberá hacerse con su participación en los beneficios (punto 7).

Pero uno de los puntos relevantes, en términos de la estrategia de adopción de ese lenguaje, son los procesos de agenciamiento y su alcance. Así, con el apoyo de diversas comunidades y organizaciones indígenas de Perú, Ecuador y Colombia y a través de la COICA, los indígenas demandaron la patente del yagé ante la Oficina de Patentes de los Estados Unidos. Y gracias a la visita de miembros de la UMIYAC en un Congreso en Washington y a la presión de la Coalición Amazónica que reúne a varias ONG's

internacionales, la Oficina de Patentes de los Estados Unidos, en noviembre de 1999 revocó la patente del yagé (Zuluaga, 2001)²²³.

Finalmente, después de que los Taitas manifestaran ser conscientes de que los no-indígenas se están dando cuenta de la importancia de su sabiduría y el valor de sus plantas medicinales (punto 3), hacen un llamado al diálogo de saberes interculturales cuando exigen respeto a sus territorios, su medicina y por supuesto a sus médicos. Y cuando en un acto de cordura, le piden a la sociedad occidental con su ciencia, que comprendan que su medicina (la de los indígenas) también es ciencia (punto 6).

Por su parte, el Instituto Humboldt con el apoyo de la ONG Tropenbos Internacional, elaboraron un material de estudio y trabajo para las comunidades indígenas del país en 2005, y con reimpressiones en 2006 y 2009. Dicho material es producto de un trabajo realizado por las comunidades indígenas del Medio Caquetá, embera-katío de Urabá y nasa del Cauca; el Instituto de Educación Indígena (INEDI, adscrito a la Organización Indígena de Antioquia y la Universidad de Antioquia); la Fundación Acción Ambiental de Caldono Cauca y la Universidad del Cauca. El material que elaboraron Paola García, Enrique Sánchez (sociólogo) y Juanita Chávez (antropóloga), contó con un comité editorial indígena integrado por Fabián Moreno (nonuya), Tomás Román (uitoto), Hernando Castro (uitoto), y Abel Rodríguez (nonuya). Dicho comité editorial indígena leyó, comentó y contribuyó con sus observaciones a la versión final de los documentos, presentados en 5 cuadernos a manera de cartilla informativa (Cuadernos 0,1,2,3 y 4). Todo ese trabajo fue apoyado y asesorado por María Clara Van der Hammen (antropóloga), Carlos Alberto Rodríguez (ciencias naturales), Inés Cavalier (Arqueóloga) y María Claudia Fandiño (bióloga), en el marco del proyecto “Diseño de una Política de Acceso y Aprovechamiento de Recursos Genéticos y Productos Derivados para Colombia” del Instituto Humboldt.

Dicho material es una propuesta preliminar que contiene los principales elementos a tener en cuenta para la formulación de una política de preservación, recuperación, fortalecimiento y protección de los CsT. En el cuaderno-cartilla No.1 (conceptos básicos) se definen y tratan los dos conceptos que se van a desarrollar a lo largo de todos los demás cuadernos, a saber; ¿Qué es biodiversidad? y ¿Qué se entiende por conocimiento tradicional?

Después de definir la biodiversidad desde el punto de vista biológico (científico-occidental), en el cual se muestra gráficamente que ella (la biodiversidad) se compone de variedades (como la yuca dulce o amarga) y especies (animales, plantas, hongos y microorganismos), conformado en el espacio denominado ecosistemas (compuesto por especies y variedades y en el que intervienen factores como clima, el suelo y el agua, entre otros factores como las acciones humanas), se presenta las lecturas que hacen los indígenas

²²³ Aunque luego, dicha patente la volvió a adquirir Miller (Vélez, 2007).

sobre ese concepto científico de la biodiversidad. Los indígenas embera, por ejemplo, afirmaron lo siguiente:

La biodiversidad de los territorios indígenas no sólo está asociada a las especies y a los factores naturales, sino también a los conocimientos y prácticas espirituales de cada comunidad, los cuales ayudan a manejar la naturaleza. Puede parecer extraño para la sociedad no indígena, pero existen técnicas de manejo del monte, los cultivos, y las especies biológicas que son espirituales. El conocimiento, el espíritu hace parte de la biodiversidad. El jaibaná como médico, es el conocedor de estas técnicas lo mismo que el botánico tradicional (García, Sánchez y Chávez, 2005: 11).

Así, luego de presentar la definición científica de la biodiversidad y recoger lo que las comunidades indígenas entienden por ella (no sólo la de los embera sino las demás con las que trabajó el Humboldt y que de alguna u otra manera han enfatizado en la dimensión espiritual), más adelante, en la respuesta a ¿Qué es la biodiversidad?, los investigadores del Humboldt la redefinen así:

La biodiversidad es un concepto que siempre han manejado las comunidades pero con otro nombre. Comprende las plantas, los animales, los hongos y los microorganismos, así como los espacios en los que éstos se encuentran, como son el monte, el río, las chagras y en general, todos los lugares donde está presente la vida. La biodiversidad es el resultado de procesos naturales y sociales, es decir, la naturaleza tiene su propia dinámica y los usos que le hemos dado a los recursos biológicos han influido en gran parte en la diversidad biológica con la que contamos hoy. Y existe una dimensión espiritual que debe ser reconocida y valorada (García, Sánchez y Chávez, 2005: 12)

Procediendo de la misma manera con el concepto de conocimiento tradicional, los investigadores del Instituto Humboldt presentan la definición que el Estado colombiano ha adoptado en su legislación, a través de la ley 165 de 1994 y la cual como ya se ha dicho, es la ley que ratifica el CDB. Así, el conocimiento tradicional sobre la biodiversidad es considerado como: los conocimientos, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales que tienen estilos de vida pertinentes para la conservación y utilización sostenible de la biodiversidad. Esa definición dada por el mundo no indígena comprende conocimientos, innovaciones y prácticas. Pero, a diferencia de esa concepción que adopta el Estado, una concepción (porque hay tantas concepciones como pueblos) de los indígenas del medio río Caquetá (Amazonas) es la siguiente:

El conocimiento es el canasto de nuestros ancestros por eso es que ellos dicen canastos-conocimiento, como decir usted: los libros. Proteger el conocimiento es proteger el canasto de nuestros ancestros. El conocimiento tradicional se relaciona con la propia humanización del ser. Para la gente de centro es un poder que fue entregado a los hombres desde su origen por el Creador y que si se sabe usar, puede llevar a la armonía individual y colectiva de los hombres con la naturaleza y con las fuerzas sobrenaturales; abarca todo, es la aprehensión de una realidad compleja y se sustenta en el origen mismo de la vida; nace y hace parte de la

inteligencia creadora del cosmos y como tal, está implícito en el territorio. De esta forma puede asegurarse que, al igual que para el territorio, integralidad, ancestralidad y sacralidad, constituyen los fundamentos del conocimiento tradicional. La profunda relación territorio-conocimiento se manifiesta constantemente en los relatos míticos y en los rituales; el manejo del territorio se sustenta en el conocimiento detallado de los sitios sagrados que allí existen, estos sitios dan cuenta del origen de las especies y sólo a través de su adecuado manejo es posible garantizar su continuidad y por lo tanto, la continuidad de cada etnia. Proteger el conocimiento es proteger el territorio...” (García, Sánchez y Chávez, 2005: 26-27).

A partir de ese ejercicio, los investigadores del Humboldt concluyen que hay muchas maneras de entender el conocimiento tradicional indígena y que cada pueblo lo define de acuerdo con su historia y manera de ver al mundo. Por tanto y de manera general, cuando en dicho material se preguntan los investigadores por ¿Qué se entiende por conocimiento tradicional? responden que: el conocimiento tradicional sobre los recursos biológicos (CsT),

Es complejo y dinámico, es decir, tiene que ver con todos los aspectos de la cultura y la vida material y espiritual indígena (...) Cada pueblo de acuerdo con su origen, tradiciones e historia tiene su propia manera de comprender la naturaleza. Tiene un carácter intergeneracional (...) Se transmite fundamentalmente de manera oral y se expresa a través de distintas manifestaciones culturales y sociales (...y es) un legado colectivo (García, Sánchez y Chávez, 2005: 24-25).

En el cuaderno No. 3 se habla de cómo se protege el CsT. Como ese material es pedagógico-informativo para las comunidades indígenas del país, los investigadores del Humboldt primero hacen mención de las cuatro principales normas que velan por la protección de los CsT en el país (La Constitución; el CDB mediante la ley 165 de 1994, la Decisión Andina 391 de 1996; y el Convenio 169 de la OIT mediante la ley 21 de 1991). Posteriormente explican cuáles son los mecanismos que se pueden utilizar para la protección de los CsT (Derechos de propiedad Intelectual; regímenes sui generis; bases de datos; y guías voluntarias como las Akwe:Kon de 2004). Y a partir de ejemplos sobre cómo han protegido los indígenas su CsT en experiencias nacionales e internacionales (cuaderno No. 3), en el cuaderno No. 4 los investigadores plantean algunas ideas para el desarrollo de estrategias locales en la protección de los CsT. Esa dinámica llevó a los indígenas a realizar autodiagnósticos, con el fin de reflexionar al interior de cada comunidad sobre lo que saben (conocer), sobre lo que tienen (conservar) y sobre lo que usan (usar) de la biodiversidad.

Ahora bien, cuando los investigadores del Humboldt llevan a las comunidades a preguntarse el para qué hacer los autodiagnósticos locales sobre los CsT y por qué son importantes para las comunidades (García, Sánchez y Chávez, 2005: 10, cuaderno No. 4), los investigadores responden que dichos autodiagnósticos “...son una ayuda para establecer soluciones o estrategias propias para conservar y utilizar los recursos del territorio y de la comunidad, y para solucionar los conflictos que puedan presentarse con los no indígenas” (Ibíd. 11). Pero además, el resto del cuaderno (No. 4) es toda una guía puntual en la que les

enseñan a los indígenas de manera práctica, cómo hacer el autodiagnóstico, con el objetivo de que puedan fortalecer, recuperar, fomentar, proteger y aprovechar los CsT, y el modo en que deben diseñar las diferentes estrategias para tales efectos (mapas comunitarios; los recorridos del territorio o “monteos”; farmacias vivas; intercambios de semillas, alimentos y saberes; recuperación de nombres de los lugares geográficos) (Ibíd. 12-51).

Además de todo, y particularmente después de los ejercicios que los mismos investigadores hicieron con las comunidades, en el que encontraron que los CsT son transmitidos generalmente de manera oral, resulta importante para este análisis que los investigadores del Humboldt promovieron al final de dicho material, el que se escriba y dibuje “...un texto o cuaderno que puede ser publicado para luego ser distribuido entre las familias y ser usado en las escuelas. Se puede escribir en el idioma propio si la mayoría maneja la forma escrita, o en español”. Y el resultado esperado de todo ese trabajo es “Conservar a través del tiempo conjuntos de conocimientos importantes para la comunidad. (aunque) Tiene como inconveniente sus costos y ser un elemento que no es del contexto tradicional” (Ibíd. 49).

Ese mismo trabajo que hizo el Humboldt con las comunidades indígenas, lo reprodujo con las comunidades negras, utilizando la misma metodología, presentación de los cuadernos-cartilla (5 cuadernos del 0 al 4) y el mismo objetivo, pero ahora dirigidos a organizaciones y líderes de las comunidades negras localizadas en territorios ancestrales titulados colectivamente bajo la ley 70 de 1993. Ese trabajo que también se desarrolló en el marco del proyecto “Diseño de una Política de Acceso y Aprovechamiento de Recursos Genéticos y Productos Derivados para Colombia” del Instituto Humboldt, se desarrolló también en el marco del proyecto “Hacia la protección y fortalecimiento del uso de la práctica del conocimiento ancestral asociado a los recursos genéticos en territorios de comunidades negras” promovido por la WWF Colombia y desarrollado por el Palenque El Congal del Proceso de Comunidades Negras (PCN) de las comunidades de los ríos Raposo y Mayorquín en el Valle del Cauca. Y si bien los materiales los elaboraron los mismos autores (García, Sánchez²²⁴ y Chávez, 2006) que hicieron el material para los indígenas, lo cierto es que el apoyo recibido provino de la ONG internacional WWF, la Embajada de los Países Bajos y el Ministerio Federal Alemán de la Cooperación Económica y Desarrollo. Por su parte, la asesoría estuvo a cargo de Ana María Lora y Carmen Ana Dereix de la WWF. Y el comité editorial de las comunidades negras lo conformaron, por Mayorquín: Lida Riascos, María del Pilar Valencia Estrella, Bernardo Orobio (Rector Institución Educativa Nuestra Señora del Perpetuo Socorro) y Evangelista Aragón (Representante legal). Por Raposo: Luz Dari Valencia, Gustavo Miranda Rodallega, Ismael Valencia Rodallega, Martha Irene Valencia (Rectora Institución Educativa Jaime Rock) Viveros y

²²⁴ En esta ocasión el sociólogo Enrique Sánchez ya no aparece como investigador del Humboldt, sino como investigador de la ONG Ecotrópico que inicia sus actividades en Colombia en 1995 y cuyo lema es “Conocer la biodiversidad para conservarla”.

Freddy Valencia (Representante legal). Y por Palenque Regional El Congal: Víctor Vidal (Equipo Etnoeducación), Deissy Aguilar y José Absalón Suárez.

Así las cosas, las comunidades negras de Palenque Regional El Congal-PCN explican el concepto de biodiversidad como:

Todos los recursos de la naturaleza, vivos y no vivos, son necesarios para mantener con vida el planeta y posibilitar la inmensa variedad de especies, de vida, y de ciclos naturales. Para las comunidades negras el agua, las rocas, el viento, la lluvia, el suelo y las mareas, tienen vida, movimiento (García, Sánchez y Chávez, 2006: 11. Cuaderno No. 1, conceptos básicos).

Ahora bien, a las comunidades negras no se les preguntó de la misma manera que a las comunidades indígenas por ¿Qué entienden por conocimiento tradicional?, sino por ¿Qué entienden por conocimiento ancestral? (aunque también hablan en los cuadernos de conocimiento tradicional) Una respuesta que ofrece el Comité Editorial de Comunidades Negras sobre el material elaborado es el siguiente:

La ancestralidad es entendida como el conjunto de conocimientos, saberes, sentires y formas propias de las comunidades que ha sido transmitido de generación en generación y que, a su vez, es el resultado de un proceso constante y permanente de construcción y reconstrucción cultural y de enriquecimiento y adaptación, que tuvo como punto de partida los conocimientos y experiencias de nuestros ancestros traídos de África y que conjuntamente con los elementos adquiridos con el contacto con los europeos e indígenas logró desarrollarse en cada uno de los espacios en los que se establecieron las comunidades negras. La ancestralidad está determinada por la posibilidad de tener clara la importancia de nuestros ancestros, de nuestros abuelos, bisabuelos y tatarabuelos que, a partir de sus posibilidades y condiciones, construyeron nuestras sociedades, dejándonos un rico legado social, económico, cultural y religioso que hoy nos permite identificarnos como comunidades negras (Ibíd. 33).

Ahora bien, uno de los resultados prácticos obtenidos fue llevar a las comunidades negras asentadas en los ríos Raposo y Mayorquín, con cerca de 3.500 habitantes, a elaborar...

...un protocolo para las investigaciones que se realicen en el territorio que cubre un área de 62.152 hectáreas de bosque húmedo tropical; hicieron una identificación y conceptualización del conocimiento ancestral y los recursos naturales; construyeron el componente ambiental de los reglamentos internos y definieron los lineamientos metodológicos para la construcción de proyectos etnoeducativos comunitarios (PEC) en comunidades negras (Ibíd. 42).

A propósito de los protocolos, en distintas comunidades indígenas y negras del país comenzaron a elaborar sus propios protocolos, con miras a reglamentar internamente los procesos de investigación biogenética que se lleven a cabo en sus territorios, y sobre todo, cuando se quieran usar sus CsT. Uno de ellos fue elaborado por el pueblo indígena Misak en el Cauca, el cual denominaron “Por la defensa del derecho mayor, patrimonio del pueblo

Misak, Silvia cauca” (2007). Otro, es el “Reglamento de protección y control interno del Territorio Zenú. Resguardo Indígena Zenú de San Andrés de Sotavento Córdoba y Sucre” (2008). Y por parte de las comunidades negras, está el “Protocolo sobre investigaciones en Territorios Ancestrales de Comunidades Negras en función de proteger el acceso a los recursos naturales asociados con el conocimiento ancestral y el folclor” (PCN, 2007). También está el “Código de régimen interno de la comunidad negra de la ensenada de Málaga y su territorio colectivo (2003). Y por último, están los “Reglamentos internos para el acceso, uso, manejo y aprovechamiento de los recursos naturales del consejo comunitario los Riscals del golfo de Tribugá y Nuquí - Chocó, Colombia” (2007).

Ahora, de la misma manera que a las comunidades indígenas, en el cuaderno No. 4 los investigadores del Humboldt les enseñan a las comunidades negras de manera práctica, cómo hacer el autodiagnóstico, con el objetivo de que puedan fortalecer, recuperar, fomentar, proteger y aprovechar los CsT, y el modo en que deben diseñar estrategias para tales efectos (mapas comunitarios; los recorridos del territorio o “monteos”; farmacias vivas; intercambios de semillas, alimentos y conocimientos; y la escuela se aprende en la selva). Cabe decir que esas estrategias son exactamente las mismas enseñadas a las comunidades indígenas, aunque sólo con la diferencia de la última estrategia para las comunidades negras y la anterior sólo cambian el término saberes (para indígenas) por conocimientos (para comunidades negras).

Posterior a esas enseñanzas, líderes indígenas que antes apoyaron propuestas radicales de protección del CsT como la moratoria y que hiciera el entonces senador indígena Lorenzo Muelas (1998), después comenzaron a afirmar que los derechos de propiedad intelectual contenían herramientas efectivas para la protección de los CsT. Tal es el caso de José Soria Java²²⁵, indígena yagua de la amazonia colombiana y quien ha sido secretario general de la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC), así como ha sido partícipe -como experto indígena- en las sesiones de trabajo de la OEA (Washington, D.C., USA), sobre la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de América. En 2006, en el marco de un trabajo que realizó el actual Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible (antes MAVDT) denominado *Protegiendo Saberes*, editado por Adriana Lagos, el sociólogo Enrique Sánchez (nuevamente) y Nadia Rey, el indígena yagua afirma que:

Lo importante es preguntarnos si queremos que los sistemas de propiedad intelectual nos protejan los conocimientos o desarrollar sistemas diferentes donde cada comunidad establezca sobre sus criterios y cosmovisión sistemas endógenos de protección, porque lo que la OMPI y la OMC llaman “sistemas sui generis” es un mecanismo que permite legitimar la apropiación del conocimiento y alentar la explotación comercial de las prácticas tradicionales (Lagos, Sánchez y Rey, 2006: 52).

²²⁵ Es importante aclarar que en algunos artículos aparece su apellido como Soria y en otros como Zoria.

Esa declaración, que es crítica con los sistemas *sui generis* promovidas por esas organizaciones internacionales que menciona el indígena yagua, como la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), la Organización Mundial del Comercio (OMC) o el propio CDB, extrañamente gira hacia el reconocimiento de los derechos de propiedad intelectual como un posible mecanismo de protección de los CsT. De allí que más adelante el indígena José Soria, ya como parte del staff de investigadores del Instituto Sinchi mire con buenos ojos la relación entre investigadores de la biodiversidad y las comunidades, convocando a la práctica de un enfoque interdisciplinar e intercultural (pluricultural) en el acceso y utilización de los recursos biogénéticos y el CsT, ya que como él mismo afirma:

En Colombia y especialmente en la Amazonía, el tema de la etnobotánica ha sido explotado indebidamente por la continua intromisión de personal extranjero en los territorios indígenas y áreas protegidas. Para valorar la diversidad biológica, los estudios etnobotánicos y etnofarmacológicos deben realizarse en forma interdisciplinaria y con un enfoque pluricultural para que sus resultados se ajusten a criterios de equidad investigativa e información ajustada a la realidad (Soria, 2007: 186).

Teniendo en cuenta lo expuesto por Soria, se comprende que en 2008 el indígena yagua en el marco del proyecto "Aporte de las indicaciones geográficas como alternativa para proteger el conocimiento tradicional indígena asociado a los recursos de la biodiversidad en el trapezio amazónico" del Instituto Sinchi, haya presentado como resultado de investigación las indicaciones geográficas como el mecanismo idóneo para la protección de los CsT. Un mecanismo, vale decir, que está dentro del sistema de derechos de propiedad intelectual, ya que las indicaciones geográficas -según Soria y Acosta- generan incentivos a los productores locales, posicionando el producto de una manera distintiva, lo que puede redundar en mejores precios y ayudar a la conservación de las especies. Y así, Soria y Acosta definen la indicación geográfica:

Una 'indicación geográfica' se puede catalogar como un tipo de código que se utiliza para productos que tienen un origen geográfico concreto y poseen cualidades o una reputación derivada de su lugar de origen. Se refiere al nombre de un lugar determinado, una región o un país, que se usa para designar un producto que es originario de ese lugar y que sus características o cualidades, su calidad o su prestigio se deben en parte o totalmente al medio geográfico donde se produce, transforma o fabrica, incluidos los factores humanos y naturales. Un ejemplo típico son los productos agrícolas que poseen cualidades derivadas de su lugar de producción, y están sometidos a factores locales específicos como el clima y el terreno (Acosta y Soria, 2012: 425)

Por su parte, algunas perspectivas académicas consideran que el uso que hacen algunos investigadores y compañías de bioprospección sobre los CsT, va en desmedro de la integridad cultural y social de las comunidades, en la medida en que no es tomado en cuenta el valor intrínseco de los CsT. Por esa razón, desde la academia se ha planteado la urgencia de formular una reglamentación en materia de protección de los CsT, en tanto que

“...surge de la necesidad de hacer ilegal la expropiación de los conocimientos, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales, es decir, la cognopiratería” (Nemogá, et., al., 2007: 15). Y por ello, se alienta al Estado colombiano a adoptar un papel más activo en la protección de los derechos de las comunidades sobre sus conocimientos. Aunque se es consciente de los riesgos de una norma positiva sobre la protección de los CsT.

Por ello y sobre la base de un trabajo previo de caracterización y balance sobre los Regímenes de Propiedad Sobre Recursos Bilógicos, Genéticos y Conocimiento Tradicional, elaborado por los profesores Gabriel Ricardo Nemogá y Alejandro Chaparro (2005), director e investigador principal del grupo de investigación PLEBIO²²⁶ de la Universidad Nacional de Colombia -respectivamente-, el grupo PLEBIO elaboró una Propuesta Técnico – Jurídica para la Protección de los Conocimientos Tradicionales en 2007. Dicha propuesta contiene los principios básicos de protección de los derechos de las comunidades sobre sus CsT. Allí se describe cuál es el marco jurídico vigente en el país en materia de protección de los CsT, al tiempo que se muestran cuáles son los beneficios y riesgos de una normatividad positiva sobre la protección de los CsT. En este último sentido, la principal conclusión a la que llega el análisis del grupo PLEBIO es que:

La formulación de una legislación positiva en materia de protección al conocimiento tradicional debe estructurarse de tal manera que constituya un instrumento integral para garantizar en su conjunto la preservación y utilización adecuada de todos los conocimientos, innovaciones y prácticas que hacen parte de los modos de vida tradicionales de las comunidades indígenas y locales, y que como tales son fuente esencial para su supervivencia. De no formularse una norma que aborde en manera integral los conocimientos tradicionales, y que tenga en cuenta las prácticas, principios y reglas del derecho consuetudinario, podría incurrirse en la adopción de un texto normativo inconsistente con las necesidades de protección de las comunidades (Nemogá, et., al., 2007: 16).

Sin embargo, persisten posiciones radicales como la del taita y exsenador Lorenzo Muelas, quien además participó como delegado indígena en la primera reunión del Grupo Ad Hoc Inter-sesional Abierto sobre el Artículo 8j del Convenio de la Diversidad Biológica en Sevilla (España) en el año 2000, auspiciado por el mismo CDB. En una entrevista que le hizo Braga de Souza en 2006, en el marco de su participación en la COP 8 realizada en Curitiba (Brasil), el investigador brasilero le hizo las siguientes preguntas que muestran no sólo la posición del indígena colombiano, sino de quienes representa como líder de la

²²⁶ Política y Legislación en Biodiversidad Acceso a Recursos Genéticos y Conocimiento Tradicional. Este grupo está adscrito a la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales y al Instituto de Genética de la Universidad Nacional de Colombia.

AICO²²⁷: ¿Cuál sería la alternativa a un régimen internacional de acceso a los recursos genéticos y de repartición de los beneficios?

Tenemos dos culturas: la occidental y nuestra cultura tradicional. Concordamos en que debería existir intercambio entre ellas. La cultura tradicional también desarrolla ciencia y debe ser utilizada por la ciencia occidental para el desarrollo de tecnología. Pero eso no debe estar al servicio de las grandes empresas multinacionales de la biotecnología. Esto debe ser hecho con cuidado, con celo, involucrando personas honestas, personas dignas, y no a mentirosos. Nosotros mismos, los pueblos indígenas, nos hemos apropiado de la tecnología occidental para nuestro provecho: estamos usando computadoras y correo electrónico para organizarnos, por ejemplo. Eso es una cosa positiva.

¿En líneas generales, cómo es la legislación colombiana frente al asunto? ¿Los pueblos indígenas están satisfechos con ella?

Colombia ratificó el CDB. La Constitución colombiana reproduce varias disposiciones del CDB. Este además es muy amplio: trata desde microorganismos hasta material extraído de seres humanos, como la sangre. No estamos satisfechos con eso. Hemos denunciado las consecuencias de eso, porque la legislación liberalizó el acceso a nuestros recursos y conocimientos. Un investigador con la ley en sus manos tiene acceso libre a nuestros territorios y nuestros recursos. Somos contrarios a este libre acceso para la bioprospección, la investigación biológica con fines comerciales. Ellos vendrán de cualquier manera, incluso a la fuerza, y queremos intentar impedir eso.

¿Cuál es la solución entonces para proteger los recursos biológicos y los conocimientos asociados a la biodiversidad de las poblaciones tradicionales?

La solución es la de articularnos en una movilización masiva de los pueblos indígenas, una gran organización a nivel internacional que pueda llevar adelante nuestra lucha.

Hemos visto hasta aquí las más significativas prácticas de protección de los CsT llevadas a cabo por el Estado colombiano, a través de sus Ministerios y con apoyo de sus institutos de investigación adscritas para tal fin, así como la adopción de esas prácticas de protección por parte de algunas de las comunidades indígenas y negras en el país, al tiempo que se han mostrado los diferentes procesos de agenciamiento frente a esos mecanismos de protección y las diferentes propuestas que han surgido desde diversos actores interesados en el tema.

Pero en 2008, mediante el documento CONPES 3533, en el que se reafirma que Colombia posee una gran oferta de recursos biológicos, genéticos y de CsT para el desarrollo de nuevos productos biotecnológicos, el Estado colombiano expresa con más ahínco, la necesidad de proteger esas riquezas. Y en razón a la protección de los CsT, en ese documento se afirma específicamente la necesidad de elaborar: tanto una Política

²²⁷ Autoridades Indígenas de Colombia.

Marco de Protección del Conocimiento Tradicional (en general: sin el asociado a la biodiversidad); como una propuesta de protección *sui generis* para los CsT (aquí sí, para los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad). Para tal efecto, en aquél documento se asignó responsabilidades específicas a los Ministerios del Interior y de Justicia; de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (actual MADS), y de Cultura (ver cuadro a continuación).

Ahora bien, con miras a asumir su responsabilidad frente a la protección de los CsT, el MADS elaboró en 2009 el proyecto denominado “Incorporación del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos”, con el fin principal -entre otros- de generar una propuesta de política pública para proteger los CsT en el país. Así, en los dos capítulos que siguen se hace una deconstrucción de dicho proyecto, el cual fue ejecutado entre 2010 y 2014 con la participación de pueblos indígenas, comunidades negras y campesinas de cuatro regiones distintas de la geografía nacional. Dicha deconstrucción se hace con el fin de observar cómo el Estado colombiano, a través de sus instituciones, conoció algunos de los CsT de dichas regiones y cómo a partir de esa experiencia construyó participativamente, una propuesta de política pública para proteger los CsT en el país.

CAPITULO VI. Conociendo y clasificando CsT

Todos los países que firmaron y ratificaron el Convenio Sobre Diversidad Biológica (CDB) son elegibles para recibir fondos del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) destinados a proyectos relacionados con la protección de la biodiversidad. Como ya se ha dicho, Colombia ratificó el CDB con la ley 164 de 1994. Así, no solo cumpliendo con las obligaciones y/o deberes sino también haciendo uso de los derechos adquiridos tras esa ratificación, entre 2009 y 2010 el entonces Ministerio de Ambiente Vivienda y Desarrollo Territorial (MAVDT), hoy Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible (MADS, en adelante: Ministerio de Ambiente), junto con el PNUD, lograron que el Global Environment Facility (GEF) financiara el proyecto denominado “Incorporación del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos” (proyecto MADS-PNUD-GEF. En adelante: el proyecto). El monto de la financiación del proyecto junto con las contrapartidas en efectivo y especie por parte del gobierno nacional, ONG’s y organizaciones sociales ascendió a los \$9.531.399 US dólares para ejecutarse en 5 años (MADS-PNUD-GEF, 2009). Así, a partir del presente capítulo es posible observar

cómo el discurso de la protección de los CsT de los niveles macro y meso se enreda con el micropolítico.

La dimensión (en tiempo y dinero) y el propósito fundamental del proyecto, a saber; generar una política pública para proteger los CsT con la participación de diversos actores (pueblos indígenas, comunidades negras, campesinas, instituciones internacionales y del Estado, Universidades y ONG's) no tiene antecedentes en la historia del país. Eso no solo justifica que en este capítulo se haya tomado dicho proyecto como objeto de estudio, sino que el análisis de sus productos (del proyecto), permitió observar cómo el Estado colombiano, a través de sus instituciones, conoció algunos de los CsT de dichas regiones y cómo a partir de esa experiencia construyó participativamente, aunque con sus antecedentes, una propuesta de política pública para proteger los CsT en el país. En ese análisis también es posible percibir ciertas transformaciones en las prácticas de pueblos y comunidades que participaron en el proyecto, en relación al discurso de la protección de los CsT.

Uno de los cuatro (4) grandes productos esperados por el proyecto era la *integración de la biodiversidad agrícola (AB) y el conocimiento tradicional asociado a las prioridades y políticas nacionales* (MADS-PNUD-GEF, 2009). De ese producto los ejecutores del proyecto debían obtener siete (7) subproductos. El primero de esos subproductos era la elaboración de “una política pública para la protección del conocimiento tradicional que incorpore el conocimiento relacionado con la agrobiodiversidad y la alimentación tradicional”, denominado: *documento de propuesta de política pública pluricultural para la protección de los sistemas de conocimiento tradicional asociado a la biodiversidad en Colombia* (MADS, 2013). Esa propuesta de política ha sido considerada como el producto más importante tanto para el Estado como para los pueblos y comunidades participantes.

Pero debido a que no son menos importantes los otros seis (6) subproductos, así como los otros tres (3) grandes productos (ver tabla No. 1 a continuación), en tanto están relacionados y todos ellos se obtuvieron bajo la ejecución del proyecto, se analizan también esos otros productos.

Resultados	Productos
1. Integración de la biodiversidad agrícola (AB) y el conocimiento tradicional asociado a las prioridades y políticas nacionales	1. Una política pública para la protección del conocimiento tradicional que incorpore el conocimiento relacionado con la agrobiodiversidad y la alimentación tradicional.
	2. Instrumento normativo para la protección del conocimiento tradicional
	3. Tres documentos con recomendaciones para la incorporación de las cuestiones de protección de la AB y el CT en las políticas pertinentes
	4. Propuesta de indicadores y protocolos de

	<p>recolección de información para la AB y el CT incorporados al seguimiento y actual sistema de evaluación de la biodiversidad</p> <p>5. Guía nacional para el desarrollo de protocolos de consentimiento fundamentado previo y códigos de ética que incorporen el CT asociado a la AB</p> <p>6. Metodología para los planes de salvaguarda del CT asociado a la AB (Convenios Sociales)</p> <p>7. documento técnico sobre las consideraciones para la incorporación del CT asociado a la AB en la guía para el desarrollo de los planes gubernamentales municipales y departamentales</p>
<p>2. Protección de la agro-biodiversidad de importancia mundial, regional y local mediante el fortalecimiento de las prácticas tradicionales y mediante el acceso a los mercados</p>	<p>1. Cinco proyectos de demostración de producción sostenible de AB con comunidades indígenas, afrocolombianas y otras comunidades rurales de Colombia en los ecosistemas del Amazonas, Chocó y andino.</p> <p>2. Sistemas de información para la AB y el CT</p> <p>3. Planes de mercadeo para los dos productos de AB que serán certificados</p> <p>4. Mecanismos de certificación para dos productos de AB</p> <p>5. Cinco planes de manejo y uso para productos de subsistencia clave de las regiones prioritarias</p>
<p>3. Fortalecimiento de la capacidad local para el manejo de los agro-ecosistemas y el conocimiento tradicional asociado a la agro-biodiversidad</p>	<p>1. Estrategia para un mecanismo de transmisión del CT/AB</p> <p>2. Propuesta para la modificación de los modelos educativos relacionados con la AB y el CT asociado</p> <p>3. Una red para los productores y las organizaciones asociadas a los proyectos de demostración de AB y de CT</p> <p>4. Programa de formación, dirigido a líderes comunitarios, sobre temas pertinentes al manejo, protección y promoción de la agro-biodiversidad y el conocimiento tradicional asociado</p>
<p>4. Concientización sobre el valor de la AB y el CT a los tomadores de decisiones, las comunidades y organizaciones</p>	<p>1. Estrategias para la formación y sensibilización sobre el valor de la AB y el CT asociado, dirigido a los sectores público y privado en las universidades, institutos de educación agrícola y colegios locales</p> <p>2. Campañas de comunicación (radio,</p>

	televisión, periódicos) que promuevan productos y sistemas agrícolas asociados al conocimiento tradicional
	3. Red de información sobre AB que cubra: los productores, productos, recetas, semillas, mercados y precios

Tabla No. 1. Fuente: Proyecto MADS-PNUD-GEF (2009). Elaboración propia.

Colombia tiene una superficie continental de 114.174.800 hectáreas (has) de las cuales 34 millones se encuentran en títulos colectivos de pueblos indígenas distribuidos en 731 resguardos ubicados en 27 departamentos y 233 municipios²²⁸. Y 4.717.269 (has) están tituladas a comunidades negras distribuidas en 150 territorios colectivos (Hernández, 2008).

El total de la población colombiana según el último censo es de 41.468.384²²⁹ personas, de las cuales 5.709.238 se reconocieron pertenecientes a un grupo étnico (indígenas, rom o afrocolombiano)²³⁰; 860.976 no informaron sobre su pertenencia étnica; y 34.898.170 personas no se reconocieron pertenecientes a ninguno de los grupos étnicos (DANE, 2005; Hernández, 2008; Giraldo, 2012). La distribución de la población colombiana según pertenencia étnica es la siguiente: Indígenas 1.392.623 (3.43%); Room-Gitanos 4.857 (0.01%); Afrodescendientes 4.311.757 (10.62%); Sin pertenencia étnica 34.898.170 (85.94%)²³¹ (Hernández y Pinilla, 2010)

Los expertos que elaboraron el proyecto seleccionaron cuatro sitios piloto en territorios colectivos de pueblos indígenas y comunidades negras, así como territorios de reservas naturales y fincas campesinas de pequeños propietarios agricultores: 1. Amazonas (Tarapacá); 2. Nariño (La Cocha y Túquerres); 3. Chocó (Nuquí); y 4. Boyacá (Garagoa), el trabajo de campo hecho para recolectar las historias de vida se centró en estos 4 sitios piloto.

6.1 Tarapacá (Amazonas):

Tarapacá es un corregimiento con una extensión de 14.000 km², localizado en el departamento del Amazonas, al sur de Colombia (Ver mapa a continuación). Su ecosistema se compone de selva tropical, bosques de tierra firme y de inundación. Hace parte de una

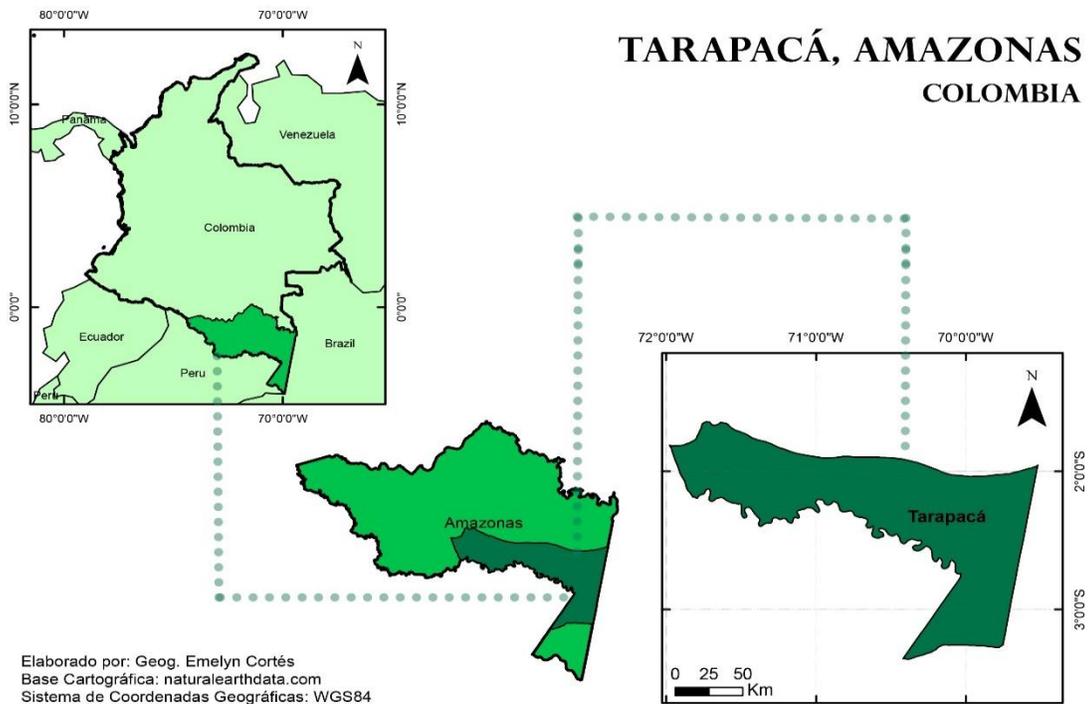
²²⁸ Sin embargo no hay consenso sobre la cantidad de pueblos en Colombia, ya que el Ministerio de Cultura reconoce legalmente a 87 de ellos (www.mincultura.gov.co), mientras que el Departamento Administrativo Nacional de Estadística registra 93 (DANE, 2005) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) afirma que son 102 los pueblos existentes en Colombia (www.onic.org.co).

²²⁹ Residentes en el territorio colombiano.

²³⁰ A partir de la Constitución Política de 1991 en la que se declara que Colombia es una nación pluriétnica y multicultural, en los censos de 1993 y 2005 se incluyeron preguntas relacionadas con la pertenencia étnica. En el 2005 la pregunta fue: ¿De acuerdo con su cultura, pueblo o rasgos físicos... es o se reconoce como: 1. Indígena? ¿A cuál pueblo pertenece? 2. Rom? 3. Raizal del Archipiélago de San Andrés? 4. Palenquero(a) de San Basilio? 5. Negro(a), mulato(a), afrocolombiano(a) o afrodescendiente? 6. Ninguno de los anteriores?

²³¹ Porcentaje que suma a aquellos que no informaron sobre su pertenencia étnica.

zona de reserva forestal establecida por la Ley 2 de 1959, así como del Parque Nacional Natural Amacayacu (primera área protegida creada en el Amazonas colombiano en 1975) y la zona de amortiguamiento del Parque Nacional Río Puré, el cual fue declarado así mediante resolución No 0764 de 2002 del Ministerio del Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible (MADS).



Tarapacá tiene una población total de 2.407 habitantes, dentro de los cuales hay indígenas Uitoto, Tikuna, Inga, Bora Cocamas y Ocainas (SINCHI, 2014) que hacen parte de los resguardos indígenas Cotuhé-Putumayo creado según resolución No. 077 del 18 de diciembre de 1992 y UITIBOC creado según resolución No. 225 del 26 de octubre de 2010 emitida por el INCODER²³², además de colonos mestizos del interior del país, así como de Brasil y Perú.

Ahora bien, el proyecto trabajó en esta región con 20 familias del resguardo indígena Cotuhé-Putumayo asociadas al Cabildo Indígena Mayor de Tarapacá (CIMTAR), 20 familias del resguardo indígena UITIBOC pertenecientes a la Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas de Tarapacá-Amazonas (ASOAINAM) y 20 mujeres de la Asociación de Mujeres Comunitarias de Tarapacá (ASMUCOTAR).

²³² Instituto Colombiano de Desarrollo Rural.

Según De la Cruz (2014), resulta problemático afirmar que los pueblos indígenas en la Amazonía ocupan actualmente sus territorios de origen, pues se sabe de los desplazamientos que estos han tenido antes y después de la colonización española. Y Tarapacá no ha sido ajeno a esas dinámicas de desplazamiento. Así, su configuración como asentamiento poblacional, en comparación con la historia de la nación colombiana y otros asentamientos al interior del país, es reciente y se remite a tres acontecimientos históricos, a saber: las migraciones de las poblaciones indígenas Uitoto y Bora que huyeron de la Casa Arana; la configuración de Tarapacá como punto de acopio de las actividades extractivas del caucho y pieles llevadas a cabo por peruanos y brasileños; y el conflicto militar colombiano con Perú (SINCHI, 2014).

Después de la caída del precio internacional de la quina, la “fiebre de la quina” (1850-1882) en la región del Amazonas con su devastadora transformación del ecosistema y sus poblaciones tuvo su fin. Pero en su reemplazo, otra devastadora y cruel empresa surgió en la región: el boom del caucho. Tras la demanda mundial de caucho por la industria automotriz (neumáticos), de telecomunicaciones (cables), la industria médica (instrumentos quirúrgicos) entre otras, se organizó en la región una extensa red de explotación del caucho a través del sistema de endeude; sistema impuesto por las Casas matrices (Camcaho, 2003)²³³.

En 1903 se fundó La Casa Arana y Hermanos en inmediaciones de La Chorrera (Amazonas colombiano) por el comerciante peruano Julio Cesar Arana y su hermano y socio Lizardo Arana. Esa casa estuvo activa hasta finales de los 30’s. Pero unos años antes del conflicto militar entre Colombia y Perú (1932), los hermanos Arana desplazaron la población indígena sobreviviente hacia su país, dejando casi vacío el gran territorio localizado en el actual departamento del Amazonas en Colombia (Pineda, 2003).

Durante ese acontecimiento de desplazamiento forzado y masivo, los primeros habitantes que llegaron a Tarapacá fueron indígenas Uitotos y Boras que huyeron precisamente de la Casa Arana desde finales de los 20’s (Rincón, 2005). Pero en una segunda ola de explotación cauchera y esclavista para los indígenas recién asentados en Tarapacá, comerciantes brasileños y peruanos llegaron a la zona para extraer caucho e iniciar un proceso de comercialización de pieles de animales como el tigrillo, caimán negro, cerrillo y nutrias, convirtiendo a Tarapacá en un centro de acopio de caucho y pieles y con ello en un centro de asentamiento poblacional.

²³³ “El trabajador debía entregar la goma a un patrono, llamado siringalista, quien había asumido el riesgo de adelantarle al trabajador alimentos, mercancías, medicamentos y herramientas con la promesa de obtener en retorno el caucho. A su vez, este empresario se había financiado mediante una deuda contraída con una Casa mayor, a la cual a su vez debía entregar el producto. De esta forma, unas pocas Casas controlaban finalmente la operación y se encargaban de vender el látex a ciertas empresas exportadoras” (Pineda, 2003: sin página)

Por su parte, los no *reducidos*²³⁴ del pueblo indígena Tikuna tras el proceso de colonización religiosa realizado por jesuitas -principalmente- en la región, se vieron obligados a desplazarse hacia la margen izquierda del caño Popuña que desemboca en el río Cothue, antes ocupado por los indígenas Omawas; los cuales fueron exterminados por portugueses quienes les consideraban más hostiles que los Tikunas al proceso de colonización. Por esa razón los Tikuna están actualmente en Tarapacá, y fueron quienes conformaron el primer acento en las intermediaciones del actual resguardo Cothue-Putumayo (Rincón, 2005).

Pero el conflicto militar entre Colombia y Perú también fue un acontecimiento importante a la hora de configurarse Tarapacá como un centro poblacional. El 24 de marzo de 1922 Colombia y Perú firmaron el tratado “Salomón-Lozano”, cuyo propósito era fijar los límites entre ambas naciones. Dicha labor culminó en 1929. Pero, con el argumento de que el pueblo peruano no había quedado satisfecho con la decisión diplomática, el ejército peruano empezó a hacer presencia en territorio colombiano, principalmente en los puertos de Leticia y Tarapacá.

Dada la presencia peruana en territorio colombiano, el gobierno central de Colombia en cabeza del entonces presidente, decidió en 1930 que el Estado debía hacer presencia permanente en el territorio, para lo cual conformó toda una expedición; no sólo con ejército y policías enviados desde Bogotá, sino también con un médico, un cura y una profesora. El ejército colombiano se tomó la casa-guarnición peruana que estaba en territorio colombiano, y desde entonces se instala la base militar de Tarapacá, iniciándose el proceso de construcción y asentamiento del casco urbano junto con las comunidades indígenas y colonos presentes allí, pero bajo los parámetros del ejército, ya que éste se instala allí no solo como forma de defender el territorio y ejercer soberanía, sino como una forma de demostrar la presencia y control del Estado en la zona (Rincón, 2005).

Esa forma utilizada por el Estado para hacer presencia en Tarapacá, coadyuvó al cambio drástico del entorno selvático de la zona. Por un lado y directamente, porque el ejército hizo y promovió la urbanización de Tarapacá; y por otro e indirectamente, porque generó las condiciones para que más comerciantes transitaran libremente por la zona. Esto último fue lo que atrajo «el boom de la coca y de la madera» que inicia en los 50’s con la madera, se intensifica en la década de los 70’s, y se suma la coca en los 80’s y 90’s, haciendo que Tarapacá entrara en una nueva lógica extractivista (ya no la quinua, el caucho o las pieles). Y actualmente hay presencia de maquinaria (dragas) para la extracción de oro en el río Cotuhé y Putumayo (SINCHI, 2014).

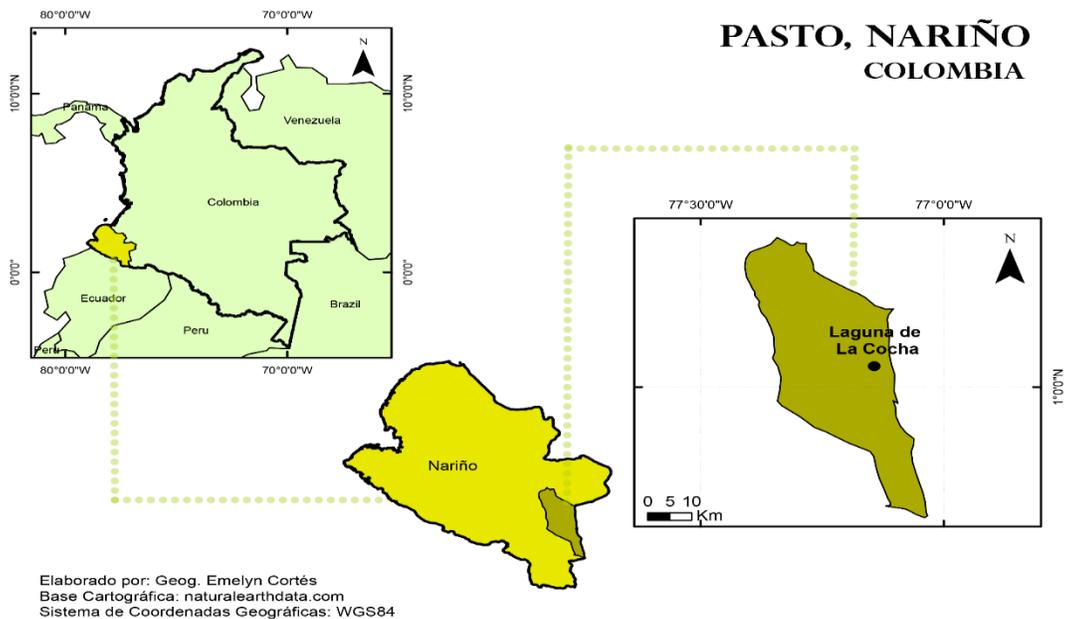
²³⁴ Los indígenas que fueron obligados a ser parte de las misiones religiosas, fueron agrupados en pueblos llamados *reducciones*.

Sólo hasta después de la Constitución de 1991 y la firma del CDB en Julio de 1992, el Estado hizo presencia y control en Tarapacá de otra forma (además de llevar ejército y policía, centro de salud, iglesia y escuela). Y hace presencia de acuerdo con la nación pluriétnica y multicultural de la nueva Constitución, entregando tierras al resguardo indígena Cotuhé-Putumayo creado con la resolución 077 del 18 de diciembre de 1992 y al resguardo indígena UITIBOC, mediante resolución No. 225 del 26 de octubre de 2010 emitida por el Incoder (arriba descrito), en cumplimiento de las políticas de conservación de la diversidad biológica y cultural promovida por el CDB. Ese es entonces el contexto al que llega el proyecto a Tarapacá.

6.2 La Cocha (Nariño):

La Cocha ocupa parte de los territorios de los corregimientos de la Laguna, Catambuco y el Encano, todos ellos pertenecientes al departamento de Nariño ubicado en la frontera Andino-amazónica, en el sur occidente colombiano. Hace parte de la cuenca alta del río Guamués, ubicada en la vertiente oriental del Nudo de los Pastos, al sureste de la capital del Departamento de Nariño (Duque, 1998) (Ver mapa a continuación). Su ecosistema se compone de bosques: muy húmedo montano (Bmb-M); húmedo montano bajo (bb-mb); muy húmedo montano bajo (Bmb-MB); bosque pluvial montano (Pp-M), y Páramo pluvial subandino (P-SA) (INCODER, 2009), así como una laguna natural de origen glacial. La Laguna de La Cocha es la segunda más grande del país, y mediante el Decreto 698 del 18 de abril de 2000, el hoy MADS la inscribió en la lista de humedales de importancia internacional dentro del convenio Ramsar²³⁵. Además, tiene una isla de 15.2 hectáreas llamada la Corota que hace parte del sistema nacional de parques nacionales, y cuya dimensión la convierte en el área protegida más pequeña del país.

²³⁵ Convención Relativa a los Humedales de Importancia Internacional especialmente como Hábitat de Aves Acuáticas, suscrita por Colombia el 2 de febrero de 1971 y ratificada por la Ley 357 del 21 de enero de 1997.



La Cocha tiene una extensión de 225.000 Has, de las cuales 133.600 (59%) corresponden al Departamento de Nariño y el resto al Putumayo. La población total de la cuenca es de 18.000 habitantes: 6.000 en la cuenca alta y 12.000 en la cuenca baja (Duque, 1998). De la cuenca alta, donde se encuentra la laguna de La Cocha, hay 2790 hombres y 3142 mujeres (total exacto de 5932) que son pequeños propietarios campesinos, indígenas Quillacingas y algunos colonos que han adquirido parcelas para sus chalets de descanso, en tanto la laguna de La Cocha se ha convertido en un destino turístico (Revelo, 2007).

Ahora bien, el proyecto trabajó en esta región con 30 familias del pueblo indígena Quillacinga del cabildo Refugio del Sol; ubicados en su mayoría en las veredas del corregimiento de El Encano y 30 familias campesinas; pequeños propietarios de reservas naturales organizados en la Asociación YARCOCHA ubicados también en el corregimiento de El Encano.

La Cocha hace parte del Valle de Sibundoy (piedemonte amazónico). En el siglo XVI y XVII poblaban esa región los indígenas Quillacinga, los Sucumbíos, los Mocoa y los Andakí. Los Quillacinga que ocupaban la zona de La Cocha fueron llamados por los colonizadores españoles como “el pueblo de La Laguna”, pertenecientes al grupo de “Los Quillasingas de la Montaña”²³⁶.

²³⁶ Los Quillacinga de la Montaña es una categoría utilizada por Tomás López en 1558 para llamar así a todos los indígenas Quillacingas ubicados en Cibundoy, Patatzcoy, Zacananbuy, Mocondinejo, Pamoque, Cunbal y La Laguna (Ramírez, 1996).

Pero la belicosidad y el temor que los españoles tenían hacia el poder de los chamanes de los Mocoa, Sucumbíos y Andakí, hicieron que aquellos (los españoles) exterminaran una gran parte de éstos y obligaran el desplazamiento de los restantes hacia otras zonas de la selva amazónica, no sin antes recibir ataques de resistencia a la colonización a lo largo de los siglos XVI, XVII, XVIII y principios del XIX. Y aunque mejor suerte corrieron los Quillacinga (actuales Kamsá) por ser más dóciles a la conquista, lo cierto es que desde entonces y hasta hoy sus métodos de resistencia pasiva se manifiesta en la permanencia de relaciones prehispánicas de intercambio entre el complejo cultural andino y el selvático. Pero sólo doce años después del primer censo tributario (1558) elaborado por los colonizadores, Los Quillacingas de la Montaña habían sido reducidos, como resultado de la conquista, a un 48.1% de la población (1570) (Ramírez, 1996).

A partir de crónicas de Tomás López (1558) y García de Valverde (1570) tomadas del Archivo General de Indias y confirmando con fuentes secundarias (Cieza de León, 1553-1962), Ramírez (1996) toma datos históricos poblacionales, de producción y tributación del Valle de Sibundoy, de los cuales se puede deducir que el primer proceso extractivista en La Cocha tras la conquista y colonización española fue la madera.

Y si bien en el resto del Valle de Sibundoy desde mediados del siglo XVI hasta el siglo XIX se dio una explotación de minas de veta y aluvión controladas por los españoles, lo cierto es que se enviaron curas a la zona no solo con funciones doctrinarias, sino judiciales, económicas y gubernamentales, en las que obligaban a Los Quillasingas de la Montaña a trabajar bajo el sistema de la mita²³⁷ en las minas. Esto último constata el desplazamiento forzado de familias indígenas, no sólo Quillasingas, a distintas zonas mineras del sur occidente colombiano y norte ecuatoriano.

Para 1824, el pueblo de La Laguna se desempeñó como proveedor de semillas para cultivos, principalmente de papa chaucha (Muñoz, 2014). En el Censo de Población de la Provincia de Pasto de 1851, “los indios de La Laguna” –como eran llamados- registró una población de 379 habitantes los cuales se dedicaban a actividades agrícolas, tejidos en guanga, producción de manufacturas en madera y a la extracción de carbón vegetal.

A partir del trabajo de archivo y de fuentes secundarias históricas en las que también hay registros de oralidad de habitantes de La Laguna, Muñoz (2014) afirma que hacia finales del siglo XIX La Laguna seguía reconociéndose como “pueblo de indios”, y considerados sus pobladores como “salvajes” según las descripciones hechas por los franceses Eduardo André (botánico) y Fritz de Sherff (periodista) a su paso por La Laguna en una expedición hacia el Amazonas, quienes además caracterizaron a La Cocha como un

²³⁷ “...consistía en el establecimiento de cuotas laborales que debían cumplir los indígenas tributarios según asignación que hiciese el corregidor, tanto para el servicio del encomendero como del poseedor de mercedes de tierra o hacendado” (Ramírez, 1996: 76).

lugar con potencial para la extracción maderera, y cuya dicotomía salvaje/civilizado fue empleada para sacar provecho del territorio.

Ahora bien, el corregimiento del Encano (lugar donde se desarrolla el proyecto), fue parte del territorio indígena de La Laguna y como tal, estuvo bajo la jurisdicción tutelar del Resguardo de La Laguna (ley 89 de 1890), manejándose como territorios colectivos. Pero a partir de 1932 que El Encano surge como corregimiento (antes dependiente de la Comisaría Especial de Putumayo y luego en 1943 de Pasto, Nariño) deja la posibilidad de organizarse bajo la autoridad o tutela de Cabildo indígena y sus territorios se comienzan a privatizar. Esa dinámica corresponde con su origen como pequeño centro urbano, ya que éste había sido producto de los procesos de colonización de principios del siglo XX. Así, con ese proceso de colonización El Encano destacó por la explotación maderera, carbonífera y la extensión de la frontera agrícola para la agricultura (la producción de cebolla, papa, olloco, oca, maíz y cebada) y la ganadería, para proveer a los mercados de Pasto y el Valle de Sibundoy. Con esas actividades, la tala de árboles se hizo necesaria para los colonos, acarreando en un deterioro ecológico acelerado (Muñoz, 2014).

Por las anteriores razones, las mismas comunidades conformaron entidades autónomas como la Acción Cultural Popular, con miras a capacitar a los demás colonos en nuevas prácticas que ayudaran a mantenerse entre las cosechas y dejar prácticas como la extracción del carbón vegetal. Posteriormente, el Estado colombiano a través del DRI (Desarrollo Rural Integrado) y el SENA (Servicio Nacional de Aprendizaje) y con apoyo de capital Holandés, así como con la Caja Agraria que prestaba dinero a los campesinos desde los 60's, las comunidades del Encano "...establecen nuevas relaciones de la sociedad con la naturaleza, nuevas formas de vida, nuevas relaciones sociales, políticas y culturales que se expresan en la organización del espacio geográfico actual" (Cerón, 1990 citado en Muñoz, 2014: 263).

Especialmente en 1980 con el surgimiento de la Asociación para el Desarrollo Campesino (ADC) de base campesina y ciudadina y con el apoyo financiero alemán de la DVV International²³⁸, aparece el primer Proyecto de Ecodesarrollo en El Encano, con el propósito de generar un desarrollo local bajo los principios y leyes de la ecología que se encuentran en el territorio de La Cocha, así como con la voz de las mujeres y los niños. De esa manera, bajo el principio del respeto a todas las formas de vida con equidad de género e intergeneración y motivados por los crecientes procesos de deforestación y la falta de alternativas viables que incidieran en la seguridad alimentaria de las familias campesinas e indígenas asentadas en La Cocha, la ADC promovió las Reservas Naturales Privadas (Revelo, 2007).

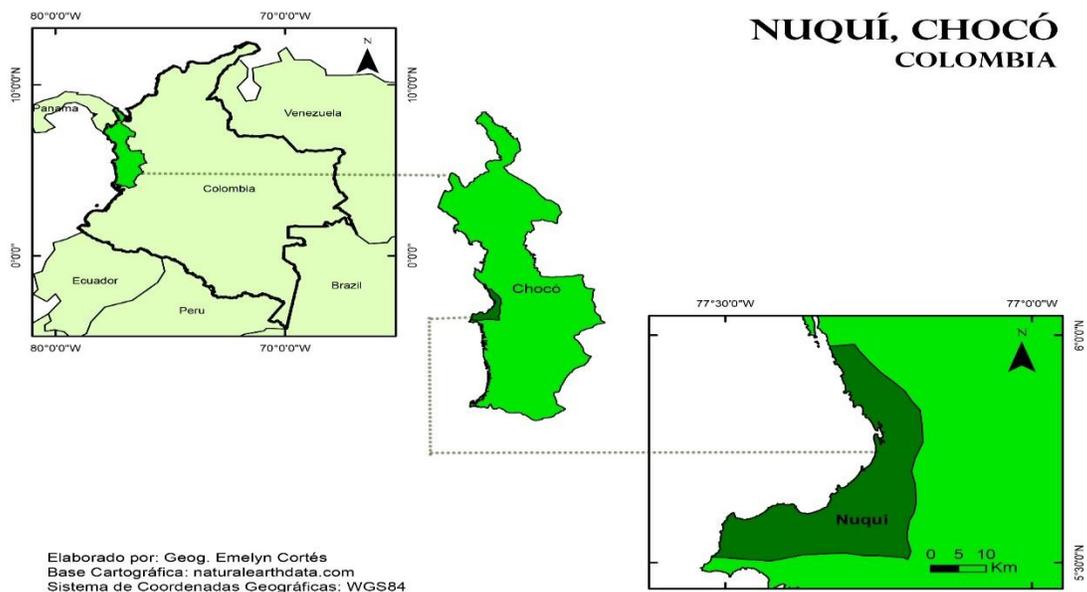
²³⁸ Instituto de Cooperación Internacional de la Asociación Alemana para la Educación de Adultos, la cual brinda cooperación para el desarrollo.

Esas reservas privadas, auspiciadas por el Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP) del Estado colombiano mediante las Reservas Naturales de la Sociedad Civil, son consideradas por la ADC como una opción de vida para los propietarios campesinos, ya que “...han visto en la conservación y en la implementación de elementos de sostenibilidad, alternativas para mejorar las condiciones de vida, los ingresos económicos y asegurar a las futuras generaciones un espacio y una oportunidad para vivir” (Revelo, 2007: 281).

Ese es entonces el contexto con el que se encuentra el proyecto al llegar a La Cocha, es decir, un contexto organizativo de base con la ADC y unas iniciativas frente a la conservación y/o protección de la biodiversidad, autogestionadas hace más de treinta años. Y si bien el proyecto también estuvo en el municipio de Túquerres con la organización de mujeres Warmikuna, lo cierto es que aquí me centro en La Cocha, debido a que mi trabajo de campo lo realicé sólo en La Cocha por la limitación de recursos (en tiempo y dinero). Eventualmente me refiero a Túquerres y las mujeres Warmikuna.

6.3 Nuquí (Chocó):

Nuquí está en el Golfo de Tribugá (océano pacífico), cuya región está ubicada en el departamento del Chocó, en las estribaciones de la Serranía del Baudó, en donde además se encuentra el Parque Nacional Natural Utría, creado mediante Acuerdo 052 de 1986 y aprobado mediante Resolución ejecutiva No. 090 de 1987 y cuya extensión (la del Parque) es de 54.300 hectáreas (Ver mapa a continuación). El ecosistema del Golfo de Tribugá está cubierto, en su mayor parte, de bosque poco disturbado que corresponde a bosque muy húmedo Tropical (bmh-T) y bosque pluvial Tropical (bp-T) (Galeano, 2001).



Según la proyección del DANE a 2009 la población total de Nuquí se aproxima a los 7.996 habitantes. De ese total, 1.421 (17,77%) son comunidades indígenas pertenecientes al pueblo Embera que viven en tres grandes resguardos. El resto de la población de Nuquí 6.575 (82%) mayoritariamente son comunidades negras, además de algunos colonos que se ubican principalmente en el casco urbano. Y las cifras más recientes encontradas, según proyección del DANE, la población total de Nuquí para el 2011 se estimó en 8.187 (Plan de desarrollo Nuquí, 2012-2015).

Las comunidades negras están organizadas en nueve Consejos comunales agrupados bajo el Consejo General de la Comunidad de Nuquí Los Riscales. En la zona las comunidades negras viven en 31.000 hectáreas de territorios colectivos entregados por el Estado colombiano tras la Ley 70 de 1993. En esa región del Golfo de Tribugá también viven siete comunidades de los pueblos indígenas Embera en tres grandes resguardos: 9.500 hectáreas de las reservas de Nuquí; 7.870 de Panguí y 80.350 del Alto Baudó.

El proyecto del MADS-PNUD-GEF trabajó en esta región con indígenas Embera de la Comunidad Puerto Jagua (10 familias); Comunidad Río Nuquí (10 familias); Comunidad Río Panguí (10 familias); y 5 familias de la Comunidad Tandó, todas ellas asociadas al Cabildo Mayor Indígena de la Costa Pacífica-municipio de Nuquí (CAMIZCOP). Pero el proyecto también trabajó en esta región con familias de los corregimientos de Termales (10)-Partadó (10)²³⁹ y Joví (10), todas ellas asociadas al Consejo General de la Comunidad de Nuquí Los Riscales.

Aquí hay que decir que para reducir la dimensión (en tiempo y recursos) del trabajo de campo, solo se recolectaron historias de vida de las comunidades negras de Termales, Joví y Partadó, no así de las comunidades indígenas del pueblo Embera. Esa decisión también se tomó bajo el criterio (además de tiempo y recursos) de que era necesario centrarme en las experiencias de las comunidades negras en esta región, en tanto ya había recolectado historias de vida de los pueblos indígenas de Tarapacá y La Cocha, aunque reconociendo que pudo haber experiencias allí que enriquecieran el trabajo.

Ahora bien, Nuquí fue fundado por Juan Castro en 1917 y en 1921 fue nombrado como municipio (Triviño, 2006). Sin embargo, según la historia oral en voz de Jorge Enrique Murillo, líder comunitario de Los Riscales y a quien le debo me abrieran las puertas a su comunidad, afirma que su pueblo (Tribugá) fue fundado en 1905 por Ezequiel Hurtado, Sacarías Dávila Roso, Consolación Murillo, María Concha Moreno y Juan Emeterio Murillo, quienes fueron desplazados del San Juan por la persecución y violencia de la Guerra de los Mil Días (Murillo, 1999: 31).

²³⁹ Partadó es una localidad del corregimiento denominado Termales-Partadó, que se encuentra ubicada entre el corregimiento de Arusí y la comunidad de Termales (Plan de desarrollo Nuquí, 2012-2015).

Lo cierto también es que sobre el río San Juan en el Chocó, para aquellos años del siglo XX se encontraba el gran campamento minero de Andagoya. En él hacía explotación de platino la empresa norteamericana Chocó Pacífico, principal productora de platino del país. Esa zona alta del Chocó fue incorporada al imperio español a finales del siglo XVII “...con el fin de aprovechar sus depósitos aluviales de oro y desde ese momento la mano de obra de esta economía minera estuvo conformada por esclavos africanos. Éstos vivían en campamentos mineros a lo largo de los ríos, mientras que los principales dueños de esclavos residían lejos, en ciudades como Popayán y Cali, e invertían sus fortunas fuera del Chocó” (Leal, 2009: 153).

La anterior referencia histórica sobre la explotación minera en tierras chocoanas desde el siglo XVII y la cual pasa por el siglo XX, llega hasta hoy con el reciente “boom” minero en esa región; en donde las comunidades negras son la principal mano de obra y se sigue fugando las fortunas allí producidas, dado que el Chocó sigue siendo una de las regiones más pobres del país. Esto último, a pesar del reciente boom minero que es promovido y concebido por el actual gobierno como una de las locomotoras del desarrollo del país, con el propósito de llevar la prosperidad de todos los colombianos, ofreciendo más empleo, reduciendo la pobreza y brindando más seguridad (Plan Nacional de Desarrollo, 2011-2014). Sin embargo, el Chocó ha sido y sigue siendo objeto de extracción de todo tipo de recursos; no sólo minero, sino forestal, hídrico y pesquero. Y recientemente se están utilizando esas tierras para expandir monocultivos lícitos como la palma africana e ilícitos como la coca, así como para la extracción de recursos genéticos dada su alta biodiversidad (Arocha, 2004) y la construcción de megaproyectos (obras de infraestructura vial y portuaria, instalación de redes de interconexión eléctrica, canales interoceánicos y explotación de hidrocarburos) (González, 2010).

Como un ejemplo entre varios, a pesar de la propiedad colectiva de los territorios en Nuquí, mediante la Resolución 009 de 14 de enero de 2009 el Estado otorgó una concesión portuaria para ocupar de forma temporal y exclusiva por un periodo de 30 años unas zonas consideradas de uso público, en la ensenada de Tribugá (Nuquí), para construir y operar un terminal marítimo que prestará los servicios portuarios para el público y el comercio exterior (González, 2010).

Pero uno de los grandes problemas detrás de toda esa extracción de recursos y megaproyectos es el etnocidio (o limpieza étnica), genocidio y desplazamiento forzado de las poblaciones negras que allí viven (Arocha, 2004). De allí que autores como Almarío (2004), Arboleda (2004), Bérubé (2004), González (2004) y el afrocolombiano Sánchez (2004), hablen de la ironía nacional consistente en que a la profunda transformación estructural que generó la Constitución del 91, en la que reconoce a las comunidades negras como grupos étnicos y la ley 70 de 1993, por medio de la cual se entregaron territorios colectivos a esas comunidades, está siendo subvertida por la lucha violenta entre grupos

armados de derecha e izquierda y el mismo Estado, por el control de dichos territorios y recursos. Otros autores hablan de los derechos enterrados de las comunidades étnicas y campesinas (Lemaitre, 2011)²⁴⁰.

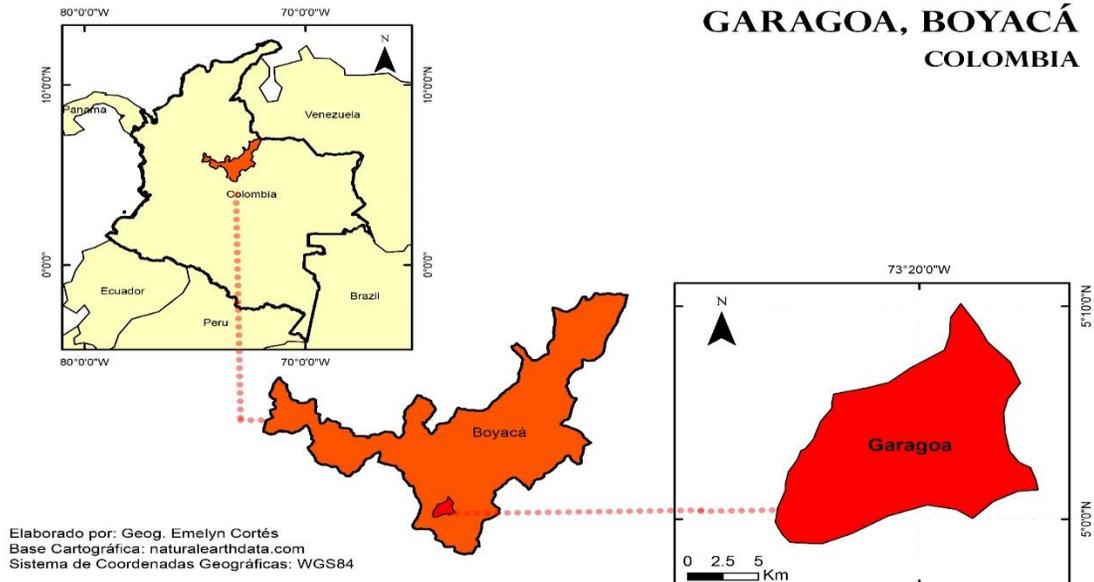
De otro lado, Nuquí, desde mediados del siglo pasado comenzó a transformarse - también- en un área de turismo de playa considerado “exótico”, dado sus paisajes agrestes de selva contiguos a la playa y de difícil acceso. Eso ha hecho, sin embargo, que su desarrollo sea precario frente a otros desarrollos turísticos de playa que ofrece el país, particularmente los del caribe. Pero su precario desarrollo también se debe a las condiciones territoriales de la zona, es decir, por la propiedad colectiva de los territorios que impiden la construcción de grandes complejos hoteleros y a la organización comunitaria de las poblaciones negras que han decidido llevar dichas dinámicas a su ritmo y mejor conveniencia (Triviño, 2006). Este es el contexto histórico-social y territorial de Nuquí, en el cual llega el proyecto en 2010.

6.4 Garagoa (Boyacá):

Garagoa forma parte de la provincia de Neira que pertenece al Valle de Tenza, y se encuentra en las estribaciones de la Reserva de Mamapacha en la zona Andina de la cuenca del Orinoco y al sur del departamento de Boyacá (Ver mapa a continuación). Su ecosistema se compone de páramos y bosques de alta y media montaña.

²⁴⁰ Allí se analizan los procesos de violencia en relación con los proyectos de desarrollo y los derechos a la propiedad colectiva de la tierra, a la consulta previa y a la reparación, concluyendo que dichos derechos usualmente resultan "enterrados".

GARAGOA, BOYACÁ COLOMBIA



Garagoa tiene una extensión de 191,75 Km², y cuenta con una población aproximada de 16.520 habitantes (DANE, 2005), de los cuales viven 4.130 en el área rural. Una proyección de la Oficina de Planeación de Garagoa proyectó la cifra poblacional del DANE a 2011 en 17.027 habitantes. Y según datos oficiales del municipio, en dicho territorio no hay presencia formal y de manera permanente de grupos de poblaciones minoritarias: etnias, negritudes, gitanos, etc., (Plan de desarrollo Garagoa, 2012-2015). Los pobladores del área rural son campesinos descendientes de pueblos indígenas Muisca y Teguas, así como de colonos españoles que se establecieron en la región, y los cuales están organizados en Juntas de Acción Comunal.

Ahora bien, el proyecto trabajó en esta región con 60 familias distribuidas en los diferentes pisos térmicos (clima frío, medio y cálido) de las siguientes veredas: Resguardo Mochilero y Bancos de Páramo (frío); Arada Chiquita, Guánica Molino, Guánica Grande, Bancos de Arada, Senda, Curial-Escobal y Bojacá (medio); y en el clima cálido la vereda de Hipaquira.

Boyacá, en los inicios de una revolución industrial a mediados del siglo pasado, experimentó mutaciones en la base social por primera vez durante los últimos 400 años (Fals Borda, 2009 [1957]). Según Fals, la tradición agraria en esa región del país con sus relaciones personales y directas, su producción familiar y otras formas de conducta, se quebró cuando la voluntad natural del grupo, progresivamente dejó lugar a la voluntad racional. Pero también, cuando Boyacá se abrió paso a los modernos sistemas de comunicaciones y transportes. Todo lo cual provocó el rompimiento del aislamiento físico

y cultural con los procesos de modernización del país, generando un cambio social en la región dado por las transformaciones en las relaciones sociales de producción.

Sin embargo, la economía agraria en Garagoa en el presente siglo -y en general en el Valle de Tenza- se caracteriza por el mantenimiento de técnicas ancestrales de producción agrícola como las diversas formas de asociación de cultivos; el intercambio de semillas entre vecinos; y la rotación de cultivos, entre otras, las cuales se han venido transformando a través de la historia, de acuerdo con las demandas del mercado en la agricultura moderna. Aunque también dichas técnicas ancestrales se han venido innovando por las características de la tenencia de la tierra en la que prima el minifundio. Esto último es lo que ha llevado a la población a mantener una producción de subsistencia, antes que una producción para el mercado (Monsalve, 2006).

Lo que también es cierto, es que el surgimiento de centrales de acopio de productos agrícolas como Corabastos en Bogotá, los megaproyectos como la represa de Chivor, las nuevas estrategias productivas agrícolas impulsadas desde los inicios de la revolución verde, entre otras, han generado diversos cambios en el ecosistema de la zona. Dichos cambios han llevado a un agotamiento de recursos como el suelo y el agua; debido a la escasa rotación de cultivos y la destrucción de la cobertura vegetal. A esto se suma las variaciones climáticas originadas por el calentamiento global y el aumento de los niveles de humedad. Aunque este último ha sido causado a nivel local por la construcción de la represa, la cual parece haber modificado el ciclo de precipitaciones en la zona. Y a pesar de todo ello, los campesinos de Garagoa siguen acudiendo a sus conocimientos ancestrales, en tanto mecanismo de sobrevivencia frente a los diversos embates que han sufrido, por lo cual se han convertido en una forma de resistencia y adaptación a los cambios producidos en sus territorios (Monsalve, 2006). Este es entonces es el contexto de Garagoa, en el cual llegó el proyecto en 2010.

6.5 Definiendo CsT

El proyecto no solo desarrolló un organigrama administrativo para poder funcionar durante los 5 años de ejecución (2010-2014), sino que elaboró un lenguaje con el cual todos los actores involucrados se familiarizaron, con el fin de documentar y clasificar toda la información recopilada en los cuatro sitios piloto. En razón a ello, iré haciendo énfasis con cursivas y explicando a pie de página qué significa cada término utilizado (cuando aparezca por primera vez), al tiempo que analizo la producción más relevante del proyecto en sus cuatro (4) componentes (ver cuadro No. 1 al inicio del capítulo), como: videos (DvD's), cartillas, folletos, series radiales (Cd's), páginas web, blogs, libros, guías, memorias de encuentros e informes, así como el *documento de propuesta de política pública pluricultural para la protección de los sistemas de conocimiento tradicional asociado a la biodiversidad en Colombia* (PSCsT, en adelante: propuesta de política). Dicho análisis

muestra la relación entre los productos del proyecto con la lógica del *conocer, conservar y usar* los CsT de la Política Nacional de Biodiversidad, señalando quién o quiénes y cómo se generaron esos productos, con el fin de observar el proceso de clasificación de conocimientos y usos para la conservación, así como el proceso de definición de los CsT como objeto de protección en la propuesta de política.

En la primera etapa de ejecución del proyecto, el consultor agroecológico Alejandro Galeano, elaboró una compilación y valoración de resultados sobre las caracterizaciones de agroecosistemas en Nariño, Chocó y Amazonas (Galeano, 2013). Pero esa compilación es una caracterización no solo de los agroecosistemas, sino también una caracterización sociocultural (etnográfica), territorial (georeferenciación) e inter-género, que se hizo con el propósito de identificar prácticas culturales y/o conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad.

Dichas caracterizaciones fueron planeadas por el *equipo técnico nacional*²⁴¹, elaborado en colaboración con los *equipos técnicos regionales*²⁴² y ejecutadas por el *equipo técnico local*²⁴³, a través de los *investigadores locales y/o comunitarios*²⁴⁴. Pero, previo a la ejecución de las caracterizaciones, el agroecólogo Alejandro Galeano Corredor junto con la antropóloga Klaudia Cárdenas Botero, contratistas del proyecto al nivel del equipo técnico nacional, elaboraron unas “Herramientas para trabajar los conocimientos de la Agrobiodiversidad”, dirigido principalmente a los investigadores locales y/o comunitarios (Cárdenas y Galeano, 2012). Dicha herramienta la elaboraron a manera de cartilla, con el objetivo de:

Promover con los participantes del proyecto y con otras familias del país la recuperación de sus conocimientos tradicionales de la Agrobiodiversidad, a partir de herramientas de trabajo para Recorrer, Conocer, Aprender y Aprovechar los espacios y elementos de la agrobiodiversidad así como Recuperar, Fortalecer y Transmitir sus conocimientos tradicionales como una estrategia de manejo sostenible de la Biodiversidad y de fortalecimiento comunitario e intrafamiliar.

El anterior objetivo se planteó con el propósito de

(...) ilustrar con distintas herramientas de trabajo, algunas formas de reconocer, documentar, valorar y caracterizar los conocimientos tradicionales de la Agrobiodiversidad, que sirva a las

²⁴¹ Grupo experto, conformado por las entidades participantes del MADS, el PNUD, el GEF y la Universidad Nacional de Colombia.

²⁴² Grupo experto, conformado y liderado por las entidades socias y/o ejecutoras del proyecto en cada región. Por la región de Chocó, el Instituto de Investigación del Pacífico (IIAP); por Nariño, la Asociación para el Desarrollo Campesino (ADC); y por la Amazonía, el Instituto de Investigaciones Amazónicas (SINCHI).

²⁴³ Grupo experto, conformado por los representantes de cada comunidad y/o asociación participante.

²⁴⁴ Miembros de la comunidad, contratados por el equipo técnico regional como investigadores.

comunidades portadoras de estos conocimientos como una medida para visibilizar la importancia de sus prácticas culturales en la conservación, uso y manejo de la Biodiversidad colombiana así como para dinamizar procesos de tejido social, fortalecimiento en prácticas culturales y de manejo (...) (para) TOMAR DECISIONES sobre nuestros recursos de la Agrobiodiversidad preservando nuestra Identidad, Sustento y Herencia de nuestros hijos.

El proyecto se propuso entonces, ilustrar a las comunidades en los distintos sitios piloto, con el fin de brindarles “Herramientas de Trabajo para Conocer la Agrobiodiversidad” (Cárdenas y Galeano, 2012), de modo que ellas pudieran reconocer, valorar y recuperar sus propios conocimientos, mediante su documentación (caracterización). ¿Para quién y para qué? Esas son dos preguntas que el equipo técnico nacional se planteó dentro del proyecto mismo. De allí que dicho equipo incentivara a los equipos regionales y locales para que diseñaran sus propios “protocolos de información” en relación a ese proyecto y a otros futuros. En esa dirección hay un documento elaborado por la abogada y contratista del equipo técnico nacional, Marcela Jiménez Larrate (documento sin fecha ni páginas). Jiménez responde al para quién y para qué, diciendo que la información que se genere con las actividades del proyecto es información para la comunidad y para los fines y usos que la comunidad decida. Esto último -continúa Jiménez- tiene que ver con los derechos que las comunidades tienen sobre sus conocimientos. En ese sentido, el equipo nacional no solo quería mostrar la coherencia de su proyecto frente a una política de protección de los CsT en Colombia, sino dejar algunas herramientas a las comunidades. La finalidad es que ellas puedan autónomamente llegar a acuerdos, plantear estrategias y planes para el manejo, gestión y protección de sus CsT, frente a proyectos futuros.

Teniendo en cuenta lo anterior y volviendo al tema de las herramientas para la caracterización, cada familia participante en el proyecto brindó la información que el comité técnico nacional solicitó mediante encuestas (ver anexo No. 1) elaboradas por dicho comité. Para llenar esas encuestas, el proyecto contrató investigadores comunitarios, quienes fueron capacitados previamente para tal propósito. El procedimiento con cada familia entrevistada tenía como finalidad

(...) identificar el lugar donde posea la mayor parte de especies y recursos de la agrobiodiversidad que sirvan a su sustento y economía. Una vez definido el lugar se procede a la construcción de un “proceso de investigación propia” que incluye el CONTAR, DESCRIBIR y REGISTRAR aspectos cotidianos de su vida, la familia, el territorio, hasta llegar a los espacios relevantes en el sustento y la producción tales como las shagras, parcelas, fincas, cultivos, entre otros espacios de uso cotidiano.

Lo que hacía cada investigador comunitario, en términos generales, era entrevistar a los conocedores y/o sabedores “tradicionales” que la misma comunidad identificaba como tal. En dicha entrevista indagaba por el uso de la agrobiodiversidad y los agroecosistemas del territorio; lo que para ellos es la chagra, la parcela, el monte, el bosque etc. Averiguaba por

detalles de la siembra y la cosecha, entre muchos otros elementos. Pero también, el investigador comunitario documentaba procesos de manejo, transformación y uso de los recursos (si eran para el consumo por ej., o si eran productos para la venta). Registraba conocimientos sobre la alimentación (recetarios), la salud (plantas medicinales), la artesanía, la cultura material, los recursos energéticos utilizados y hasta cómo construían las viviendas, entre otros registros.

Pero lo que hizo el proyecto a través de cada investigador comunitario con cada registro, en cada territorio de los sitios piloto y mediante los formatos de las encuestas, fue traducir de manera simplificada la complejidad de conocimientos de diversos sabedores y sabedoras entrevistados, a un lenguaje internacionalmente aceptado como agrobiodiverso y agroecológico. Con ese proceder, el Estado colombiano convierte la ininteligibilidad de los CsT de los diversos pueblos y comunidades en algo inteligible. Y al inteligibilizar esos CsT, lo que hace el Estado colombiano a través del proyecto, es convertirlos en cosa. Y es esa cosa la que se va configurando en el objeto a proteger por parte de la propuesta de política.

Ahora bien, la síntesis de todos esos registros está en la compilación que hace Galeano (2012), con georeferencias, fotografías, mapas, tablas, estadísticas, mediciones, caracterizaciones socioeconómicas y etnografías de la chagra, entre otros, durante las 111 páginas del texto. De paso, el agroecólogo identificó los productos promisorios, es decir, aquellos que según él tienen un potencial comercial. Este último trabajo está sintetizado en la cartilla denominada “Productos con Potencial Comercial” (Galeano, 2014). Esa identificación de productos con potencial comercial, es una de las estrategias nacionales e internacionales nucleares de la actual resignificación de la conservación, toda vez que se considera que es posible utilizar sosteniblemente la biodiversidad. Esto último, en el entendido de que es posible crecer económicamente a escala local (los pueblos indígenas, campesinos etc.), regional (entre poblaciones locales), nacional (entre regiones) e internacional (mediante el comercio internacional de la biodiversidad), a través del uso de la biodiversidad. Esta es la concepción del desarrollo sostenible adoptada en la Constitución, adaptada por el Estado colombiano en sus instituciones y ahora llevada a la práctica a nivel corpopolítico por el Ministerio de Ambiente. Esta lógica, sin embargo, pareciera contraria a la intención de proteger la diversidad biológica y agrícola, ya que lo que hace la identificación de productos comerciales, es impulsar unos productos en desmedro de otros. Y en ese sentido el Estado mismo, a través del proyecto, envía señales contradictorias y/o incompatibles con la preservación de la agrobiodiversidad a los diversos pueblos y comunidades.

Respecto a los mapas, el comité regional de Nariño -por ejemplo- elaboró una cartilla con sus experiencias en cartografía social, denominado “Atlas: Territorios y cartografías” (Centro Educativo Quebrada Oscura, 2014), en donde representan su territorio con detalles

que ninguna fotografía satelital podría registrar. Detalles que se pueden considerar de importancia nacional y mundial, como la ubicación de los nacimientos de agua en sus territorios. Y así, otras experiencias de cartografía en las demás regiones.

Ahora bien, todo lo anterior se hizo teniendo en cuenta lo que en el proyecto denominan como “buenas prácticas” en relación a la equidad de género. La antropóloga Klaudia Cárdenas elaboró un documento de 39 páginas denominado “Hacia la construcción de una estrategia de fortalecimiento del conocimiento tradicional de la Agrobiodiversidad para la caracterización de valores culturales con perspectiva de Género” (Cárdenas, 2014). En dicho texto se justifica el enfoque de género para el proyecto

porque aporta a la comprensión de las transformaciones socioambientales, y permite diseñar propuestas para el manejo sostenible de los recursos naturales en concordancia con los intereses diferenciados de las mujeres y hombres sobre los ecosistemas. (Además porque) es un indicador del Bienestar y la “Salud de una sociedad”, por tanto en los proyectos socioambientales como éste es clave la generación de sinergias entre las organizaciones comunitarias (familias) y sus modos de vida, en relación con el entorno natural y con una visión de sustentabilidad.

Así expresado, la inclusión del enfoque de género en el proyecto, si tenemos en cuenta que es un indicador de bienestar incluido en los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) de la ONU y que tiene influencia en el proyecto a través del PNUD, es una muestra de las “buenas prácticas” que el Estado colombiano adopta a través de sus instituciones y proyectos. Ese sentido parece tener más peso que la comprensión de las transformaciones socioambientales diferenciadas entre hombres y mujeres que la antropóloga menciona, toda vez que la incorporación de dicho enfoque está en función de alcanzar objetivos estratégicos y resultados “en los distintos ámbitos del proyecto COL 074406 enfocados a éste fin (el del enfoque de género), de lo cual deben dar cuenta los distintos procesos locales en la ejecución de sus GRANTS y POAS a lo largo del proyecto”. Con ello, el proyecto lo que hace es incorporar e incentivar a las comunidades a incluir y/o adoptar dicha perspectiva, como un indicador (medición) tanto de los resultados de las comunidades en la ejecución del proyecto, como del Estado colombiano frente a las instituciones que lo patrocinan (GEF) y avalan (PNUD).

De otro lado, el *enlace comunitario*²⁴⁵ del proyecto en la comunidad de Puerto Huila en Tarapacá del resguardo indígena Cothué-Putumayo y perteneciente a la asociación CIMTAR, fue, desde 2011, Wilfrido Nuñez del pueblo Ticuna. En el video (ver imagen No. 1) realizado por el Instituto Sinchi de 22(min):45(seg), presentado como una síntesis de lo

²⁴⁵ A nivel comunitario, es la persona designada como responsable y/o representante de la comunicación y/o interacción con el *enlace local*, que a su vez (éste último) tiene interacción con el *enlace regional* y éste último con el representante del *enlace nacional* en todo lo referente a las dinámicas del proyecto.

hecho en ese sitio piloto (2011-2014), aparece Wilfrido hablando en su lengua y la traducción al español subtitulada. En dicho video afirma lo siguiente:

A mí me eligieron como enlace comunitario del proyecto en el 2011 en la comunidad de Puerto Huila. Y el proyecto obviamente arrojó muchos resultados, como por ejemplo la caracterización de las chagras, la clasificación de variedades de semillas, frutas, especies maderables y no maderables y se hicieron análisis de las tierras donde sembrábamos. De esta manera se desarrolló este proyecto. El proyecto de conocimiento tradicional recopiló mucha información de nuestros sabedores y conocedores para mejorar la tierra, escoger semillas y también en cuanto a las medicinas tradicionales, las medicinas de la selva que nosotros tenemos en la zona amazónica.



Imagen No. 1

Por su parte, Severino Tapullima, Curaca²⁴⁶ de Puerto Nuevo, también de la asociación CIMTAR, afirma lo siguiente:

Estamos trabajando en el proyecto con el PNUD en nuestras comunidades piloto que son Puerto Nuevo y Buenos Aires. Se han fortalecido la seguridad alimentaria. Se ha visto el cambio. Se han conseguido algunas semillas que no hemos tenido dentro de la comunidad y ahora se está fortaleciendo esas actividades y esas semillas para la seguridad alimentaria en nuestra comunidad (...) Ya tenemos escuela. En aquellos tiempos estudiaban hasta grado tercero y luego tenían que ir a Tarapacá (al casco urbano). Pero en estos momentos ya tenemos docentes de la misma comunidad y se está enseñando hasta grado quinto. Eso quiere decir que la juventud y la comunidad ha progresado. La experiencia que se ha perdido es la de los abuelos y no hemos podido rescatar esa experiencia, porque después que se muere un abuelo (los conocedores) se pierde totalmente esa experiencia.

²⁴⁶ El Curaca es el jefe, gobernador y o líder comunitario.

En medio de las intervenciones entre indígenas entrevistados en el video, se escucha la voz de un comentarista (uno de los realizadores del video por parte del Sinchi). En una de esas intervenciones, el comentarista afirma que: “gracias al proyecto, con el instituto Sinchi siempre a la cabeza, las asociaciones CIMTAR, ASOAINAM y ASMUCOTAR, han conseguido el impulso necesario para consolidarse y convertirse en actores principales del conocimiento tradicional en la región”. Inmediatamente después interviene Cesar Duarte, un docente no indígena del Colegio Villa Carmen del casco urbano de Tarapacá, diciendo que:

Es muy importante para nosotros desde la institución educativa, fortalecer en ellos su cariño por las tradiciones, reforzar su identidad cultural. El énfasis del Colegio Villa Carmen es intercultural. Entonces, queremos que nuestros egresados sean personas con identidad, con sentido de pertenencia. Queremos que ellos sientan pertenencia por su comunidad, que participen de las actividades que se desarrollan en la comunidad, que conozcan sus resguardos, que conozcan las malocas, que entiendan cuáles son los mitos, las leyendas, que respeten a los abuelos. Entonces queremos por encima de la parte productiva o pedagógica, digamos occidental, que ellos tengan un desarrollo propio y que valoren su tierra, que valoren su territorio, que valoren su cultura y que fortalezcan su autonomía y su tradición.

Lo que hasta aquí se observa en las tres intervenciones anteriores son dos elementos. El primero, tiene que ver con la percepción positiva del impacto del proyecto en Tarapacá, así como una descripción sucinta de sus resultados por parte de los propios indígenas. El segundo elemento tiene que ver con las estrategias de concientización del proyecto hacia la valoración de los CsT, en relación con la interculturalidad de la educación. Respecto al primero, es notable que el video hecho por el Sinchi se enfoca en resaltar las bondades del proyecto en palabras de los mismos indígenas. Bondades que se siguen expresando a lo largo del video, incluso, a manera de agradecimiento al proyecto y al Sinchi. En torno al segundo elemento, dado que el proyecto se propuso concientizar sobre el valor de la agrobiodiversidad y los CsT en el componente No. 4 (ver cuadro No. 1 al inicio del capítulo), dirigiendo estrategias de sensibilización a los colegios locales, se comprende la intervención del profesor no indígena del Colegio Villa Carmen en el video. Por un lado, está la intención del Sinchi por mostrar que el proyecto en Tarapacá cumplió con ese requisito de impacto en los colegios locales. Pero, por otro lado, se percibe en las palabras del profesor Cesar Duarte el cruce del proyecto con la política educativa intercultural del Estado colombiano, la cual surge en el país con fuerza, tras la Constitución de 1991, aunque tiene sus antecedentes en la década de los 80's (Vasco, 1998a). “El énfasis del Colegio Villa Carmen es intercultural” -afirma el profesor Duarte-. Dicho énfasis es anterior a la llegada del proyecto. Pero es bajo ese marco (el de la escuela intercultural) y bajo su misma lógica (la enseñanza institucionalizada), que se pretende concientizar a los jóvenes

estudiantes indígenas de Tarapacá sobre el valor de la agrobiodiversidad y los CsT que ellos mismos poseen. Razón por la cual el profesor Duarte, desde la institución educativa, pretende “que ellos tengan un desarrollo propio y que valoren su tierra, que valoren su territorio, que valoren su cultura y que fortalezcan su autonomía y su tradición”.

Adicionalmente y apoyados por el Sinchi, ASOAINAM adelanta procesos extractivos de aceite de andiroba y copaiba, generando trabajo para su gente y una excelente posibilidad de negocio en el mercado nacional, en palabras del comentarista del video. Posteriormente interviene el indígena Joaquín Hernández, coordinador de producción de ASOAINAM afirmando que:

Ahorita estamos trabajando en la extracción del aceite de copaiba y andiroba, el cual es un sustento económico para los beneficiarios de la asociación (...) Entonces estamos en un camino de seguir profundizando estos pequeños proyectos que nos vienen acompañando y son muy produc..., muy magníficos que han llegado a nosotros. Para la extracción de productos que tenemos en el comercio, los primeros avances fue los primeros estudios de reconocimiento de árboles, para lo cual vinieron a acompañarnos unos biólogos del Instituto Sinchi. Entonces, fue un desarrollo que vinieron a darnos un conocimiento de cómo íbamos a hacer la recolección para que el monte quedara en pie, para no destruirlo. Porque nosotros como indígenas siempre hemos conservado nuestra naturaleza.

Aquí vemos en otro nivel de detalle y en otra región cómo es el proceso de acompañamiento de las instituciones del Estado, en este caso el Sinchi, frente a la identificación de productos promisorios de la región de Tarapacá para el comercio. Es claro, en palabras de Joaquín Hernández, que ellos como indígenas siempre han conservado la naturaleza. Y es claro, no por la afirmación en sí misma del indígena, sino porque esa afirmación la hizo inmediatamente después de decir que los biólogos del Sinchi habían ido a transmitirles un conocimiento, sobre cómo ellos debían hacer la recolección de los extractos de copaiba y andiroba, para que el monte quedara en pie, es decir, para no destruirlo. Y eso tiene un significado importante. Lo que el indígena Joaquín Hernández quiso decir fue lo siguiente: “si conservar la naturaleza significa usarla dejando el monte en pie, sin destruirlo, pues nosotros los indígenas siempre hemos conservado nuestra naturaleza”.

Lo que también queda claro, es que los indígenas no han conservado la naturaleza del modo en que el Estado colombiano a través del Instituto Sinchi les ha enseñado. Los indígenas aceptan haber recibido un conocimiento por parte de los biólogos. Conocimiento que está en función de extraer la copaiba y la andiroba de los árboles correspondientes, para procesarlos como aceites y con la finalidad de comercializarlos como producto final, dejando el monte en pie, es decir, conservándolo. Aquí hay dos puntos. El primero, es que los indígenas históricamente han intercambiado productos de la selva. Pero lo cierto es que en su cosmovisión -expresada en las palabras de Joaquín Hernández-, no concebían la

transformación de un producto de la selva, en la lógica de agregarle valor -en términos económicos- a la materia prima (el extracto de los árboles) y con ello comercializar el aceite que la selva, transformada, les brinda ahora no sólo como valor de uso, sino como valor de cambio. Por esa razón los indígenas en Tarapacá reconocen que recibieron un conocimiento por parte de occidente (los biólogos del Sinchi), pero bajo su concepción de la conservación (la adoptada por el Estado colombiano). El otro punto, es una pregunta de sentido común que surge: ¿De dónde salió el conocimiento de los biólogos sobre las propiedades y usos, por ejemplo, de la copaiba? Desde hace siglos, los pueblos indígenas como los asháninkas en la amazonia peruana, han extraído el aceite mediante incisiones en el tronco de los árboles y lo han usado en su medicina, en tanto tiene múltiples propiedades. La copaiba “se introdujo en Europa a principios del siglo XVII en que por destilación de la resina, y obtención de un bálsamo, ha sido utilizado para tratamiento de enfermedades venéreas, bronquitis, (antiséptico y expectorante) e inflamaciones.”²⁴⁷

Esto último significa que, a través del proceso de colonización y expedición botánica que los españoles llevaron a cabo desde el siglo XVI como política imperial, para recoger información de los conocimientos y prácticas médicas de los nativos de forma sistemática (Beltrán, 2016), hubo una apropiación de medicinas nativas que fueron utilizadas como remedios para el imperio (Nieto, 2000), dentro de los cuales estuvo la copaiba (siglo XVII). De modo que por vía de los jardines botánicos creados por los primeros naturalistas y sus colecciones, es que los actuales biólogos conocen de las propiedades y usos de la copaiba. Conocimientos que ahora los biólogos modernos enseñan a los indígenas. Sin embargo, abuelos como el Taita Churay en Tarapacá, y de la misma asociación indígena ASOAINAM a la que pertenece el indígena Joaquín Hernández, han expresado conocer la copaiba y saber sus usos y propiedades medicinales a través de sus padres y abuelos (Notas de campo, mayo de 2015).

Por su parte, como la asociación de mujeres de Tarapacá ASMUCOTAR también participó en el proyecto, no podían quedar exentas en el video. Ellas (32 asociadas), al igual que todos los anteriores indígenas de las dos asociaciones (CIMTAR y ASOAINAM), aparecen en el video hablando de las bondades del proyecto.

Ellas consiguieron el apoyo de la Fuerza Aérea colombiana para transportar sus productos fuera de Tarapacá. En el video aparece el capitán Orjuela afirmando la razón por la cual la Fuerza Aérea a la que pertenece, apoyó a esta asociación, a saber; para ayudarlas a reducir los costos de operación de sus productos. Esos productos son las pulpas, dulces y

²⁴⁷ Entre los usos en la medicina indígena están: como cicatrizante de heridas y en el tratamiento de cistitis, tos, bronquitis crónica, asma, úlceras estomacales, leucorrea, dolor de oído, hemorroides, artritis y dolores musculares, entre otros usos.

En: <http://www.organicoynatural.cl/propiedades-aceite-de-copaiba/>

mermeladas que elaboran a partir de las frutas amazónicas como el camu-camu; copoazu; canangucho; lulo; y arazá.

De otro lado, en el video se muestran *las ferias de las chagras* (ver imagen No. 2) como uno de los productos del proyecto en Tarapacá (componente 2, ver cuadro al inicio del capítulo), en el que están vinculadas las tres asociaciones ya mencionadas. El objetivo fundamental de esas ferias, en palabras del comentarista del Sinchi en el video es: “el fortalecimiento de los conocimientos tradicionales asociados a la agro-biodiversidad, la autosuficiencia alimentaria y agregarle valor a las actividades agrícolas, artesanales y gastronómicas tradicionales de la amazonia colombiana”. De allí también que haya surgido el interés por uno de los sociólogos adscritos al Sinchi (como contratista) -quien estuvo vinculado a dicho proyecto-, por profundizar en el análisis y promoción de dichas ferias, producto de lo cual elaboró su tesis de Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural del Colegio de la Frontera Sur de Chiapas (México)²⁴⁸ denominada: “Ferias de Chagras en la Amazonia colombiana, contribuciones a los conocimientos tradicionales, y al intercambio de productos de las asociaciones indígenas y de mujeres de Tarapacá” (De la Cruz, 2015).



Imagen No. 2. Recuperada del blog de ASOIAMTAM, en: <http://autoridadestradicional.es.blogspot.mx/>

Finalmente, en el video se hace mención de las estrategias de comunicación creadas en Tarapacá por las asociaciones en mención (componente No. 4, ver cuadro al inicio del capítulo), como son los blogs de las tres asociaciones y los periódicos murales locales Manguaré (ver imagen No. 3) y el informativo ASMUCOTAR (ver imagen No. 4), todos los cuales aparecen en la página del Sinchi²⁴⁹.

²⁴⁸ Institución universitaria mexicana que estableció convenio con el Instituto Sinchi en Colombia.

²⁴⁹ <http://www.sinchi.org.co/images/tarapaca/Index.html>



Imagen No. 3. Pertenece a la primera edición del boletín informativo. Recuperada del blog de ASOINTAM, en: <http://autoridadestradiccionales.blogspot.mx/>



Imagen No. 4. Recuperada del blog de ASMUCOTAR, en: <http://asmucotar.blogspot.mx/>

Esos blogs, creados en 2014, a excepción del de la asociación CIMTAR que además no hace referencia alguna al proyecto MADS-PNUD-GEF, ofrece información relevante de actividades llevadas a cabo en el marco de dicho proyecto, como el taller de redacción preparatorio para la primera edición del Informativo Asmucotar (Ver imagen No. 5). Allí en el blog, las mujeres de Tarapacá informan, por ejemplo, que:

En talleres de redacción y de reconocimiento de información, nuestras asociadas han demostrado sus capacidades para escribir y convertir en noticias de interés las actividades relacionadas con las labores de la asociación y el conocimiento tradicional para poder transmitirlos a la comunidad. A esta labor se sumarán los estudiantes de los grados 10 y 11 del colegio Villa Carmen de Tarapacá, con quienes la asociación mantiene una estrecha relación que intenta motivarlos a participar en sus quehaceres y así transmitirles lo conocimientos rescatados y adquiridos durante el desarrollo del proyecto incorporación del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad.



Imagen No. 5. Recuperada del blog de ASMUCOTAR, en: <http://asmucotar.blogspot.mx/>

Resulta curioso el hecho de que en Tarapacá, un corregimiento que no tiene luz permanente y que el acceso a internet es muy limitado, las asociaciones en mención hayan decidido seguir la sugerencia del comité técnico nacional del proyecto, de elaborar los blogs como medio de comunicación entre ellos, con el fin de transmitir noticias de interés relacionadas con las labores de la asociación y el CsT. Igualmente, el taller de redacción dirigido a las mujeres de ASMUCOTAR, indica la forma por antonomasia utilizada por occidente para comunicar, a saber; la escritura. E independiente del éxito que las asociadas han demostrado en torno a sus capacidades para escribir las noticias de interés, lo cierto es que la dinámica pareciera romper con la común forma de transmisión oral, tanto de su cotidianidad como de las noticias de interés respecto al proyecto mismo. En esa dirección también se percibe la intensión -por parte del proyecto a través del Sinchi- de mostrar un resultado, más allá del sentido que pueda tener para el contexto cultural y material (luz e internet).

Por su parte, los indígenas de ASOAINAM informan en su blog sobre una actividad a realizar (y que llevaron a cabo), la cual responde (como producto del componente No. 3)²⁵⁰ a las exigencias del proyecto y que muestran así:

Respondiendo a una iniciativa de los sabedores tradicionales del Alto Cardozo, el equipo local del instituto Sinchi, acompañará una actividad consistente en la conservación y preservación de plantas y conocimientos medicinales de la región. Dicho acompañamiento se hará en el marco del proyecto “Incorporación del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad en agro-ecosistemas colombianos” (proyecto MADS-PNUD-GEF). De esta manera se apoya la continuación y consolidación de una red de sabedores tradicionales

²⁵⁰ Ver cuadro No. 1 al inicio de este capítulo.

para la administración y la sostenibilidad de las plantas medicinales y sus semillas. En función de esta actividad se planeó constituir la chagra en la comunidad de Alto Cardozo, y de igual manera la construcción de un vivero donde germinen y enraícen plantas menores que requieran un mayor cuidado según lo indiquen los sabedores que harán parte del proyecto (...) Esta, como otras iniciativas, surge de la inquietud por aprovechar de la mejor manera los beneficios de proyectos en los que nuestra asociación ha invertido su confianza.

Ahora, si bien es cierto que es una iniciativa de los sabedores, lo cierto es que queda claro que ella (la iniciativa) parte de las actividades y/o exigencias del proyecto. Eso quiere decir que hay una apropiación de la forma (el cómo) en la cual las comunidades indígenas de Tarapacá, en este caso de la asociación ASOAINAM, implementan una actividad enmarcada en un proyecto preconcebido, pero que consideran funcional a los propósitos de la asociación indígena.

Finalmente, después de unas palabras en lengua Ticuna, con subtítulos en español, de una de las asociadas de ASMUCOTAR en el que agradece al Sinchi el apoyo a su asociación, el comentarista del video finaliza con estas palabras:

Los resultados del Sinchi en el proyecto son palpables en la comunidad. Muchas cosas cambiaron para bien durante los años de desarrollo del proyecto. El camino ha sido trazado y los caminantes avanzan. El futuro estará a salvo, mientras alguien se preocupe por él, y el conocimiento tradicional perdurará, mientras alguien esté dispuesto a recordar.

Las dos primeras frases del comentarista del Sinchi muestra la preocupación por esa institución de que quede demostrado que ella hizo bien su trabajo durante los años de ejecución del proyecto en Tarapacá, en tanto era la responsable como coordinadora regional del proyecto, lo cual queda reflejado en los buenos comentarios de los indígenas entrevistados como evidencia. Las dos frases siguientes son una muestra clara de que para el Sinchi, la presencia del Estado encarnada en ellos en esa región es fundamental, en tanto es él (el Estado con sus instituciones) el que traza el camino para que los caminantes indígenas puedan avanzar. Por ello, mientras el Estado (con sus instituciones) se preocupe no solo por la protección de los CsT para que perduren, sino también por el futuro de la región -siempre y cuando los indígenas estén dispuestos a recordar-, el futuro de todos en la amazonia estará a salvo.

Por su parte, hay una serie radial, sintetizada en un CD (ver imagen No. 1) en el que hay un cuento mitológico sobre el origen de los Ticuna (28 min: 55 seg), narrado por el abuelo Antonio Nuñez; una narración sobre la elaboración de la Fariña y el Casabe por la indígena Luz Marina Manrique (3 min: 03 seg); y ampliaciones de las intervenciones de los mismos indígenas en el video antes mencionado, como el del presidente de ASOIANAM Fausto Borraez (4 min: 39 seg). En esa intervención, Fausto menciona el proceso de concertación entre el Sinchi, el Ministerio de Ambiente y la ONG internacional WWF, la cual ha posibilitado (la concertación entre instituciones), el acompañamiento técnico y financiero

necesario para garantizar una economía propia de las comunidades indígenas, dándole un uso adecuado a lo que les brinda -Según Fausto- la madre naturaleza. También está la intervención de la presidenta de ASMUCOTAR, Trinidad Polanía (2 min: 32 seg); la del indígena Juaquin Hernández (9 min: 30 seg) quien agradece al Sinchi y a la WWF por el apoyo recibido para la comercialización de sus productos, ya que antes no habían siquiera pensado en esa posibilidad (lo cual refuerza el análisis anterior en torno a las palabras de Juaquin). En esta última intervención también aparece la voz de la secretaria y coordinadora de mujeres de ASOIAMTAM, la indígena Nílida Mendoza, quien al hablar de las propiedades del aceite de andiroba, afirma que:

Las mujeres tuvieron que ver en el proceso de recolección de la semilla para sacar el aceite que hoy tenemos en mano y que también está en Leticia para transportarlo a otros lugares. Bueno, pues este aceite sirve para el reumatismo. También sirve para las manchas de la piel y sirve para purgarse (2 gotas en niños y 3 en adultos en ayunas). Y fue un duro trabajo entre las mujeres, porque salimos todas a recolectar muy lejos de aquí (casco urbano de Tarapacá), como a 3 o 4 horas (caminando), saliendo a Alto Cardozo y yendo a Bajo Cardozo, subiendo nuevamente recolectando las semillas, cruzando caños y crecidos (pequeños ríos) (...).

La anterior intervención de la indígena Nílida, es claramente -aunque sutil- un llamado a que se reconozca (desde las instituciones participantes hasta los mismos indígenas hombres de la asociación) el duro trabajo que las mujeres en la comunidad tienen que hacer, para que se puedan producir los aceites en mención. Pero con ello también ella quiere mostrar la importancia de la mujer en todos los procesos que la asociación emprende y que quizá no es reconocido y/o visibilizado.

Una última intervención es la del indígena Wilfrido Nuñez (3 min: 43 seg), quien afirma que lo que quedó del proyecto en su comunidad fue -por ejemplo- el *banco de semillas*²⁵¹ para la transformación de la farriña para el centro de acopio que se formará en Tarapacá:

qué más les digo yo del proyecto. Agradecer al Estado por el apoyo que nos dio con este proyecto para la recuperación de todo lo que tenemos en relación a nuestra cultura y nuestras vidas de los indígenas del resguardo Cothué-Putumayo. Ojalá que el Estado o el gobierno siga mejorando los planteamientos en la región del Amazonas porque estamos un poquito olvidados. Y por ese proyecto llegaron muchas instituciones a estas regiones. Y queremos que vengan otras instituciones para que vean la agro-biodiversidad de esta región.

²⁵¹ En la *Guía para establecimiento de normas para bancos comunitarios de semillas y viveros y Guía para el depósito, intercambio y acceso a los viveros*, elaborada por la antropóloga del proyecto Klaudia Cárdenas Botero (2012), se tiene como objetivo: “Incorporar normas de tipo cultural en la creación de bancos comunitarios de semillas, que incentiven el fortalecimiento de los conocimientos tradicionales y la recuperación de semillas tradicionales según las costumbres, usanzas y modos de vida de los grupos humanos que hacen parte de los sitios piloto del proyecto”. Dichas normas de tipo cultural, entendidas como aquellas que “dinamicen redes de intercambio tales como intercambio de sabedores, custodios de semillas, relaciones de compadrazgo de semillas, entre otras” (2012: 2).

Dicha serie radial comienza y finaliza en cada intervención con estas palabras: “Soy Tarapacá. Un espacio para la palabra viva. Con los protagonistas de la cultura y la tradición. La voz del conocimiento tradicional.”

Los investigadores del Sinchi también produjeron una cartilla (ver imagen No. 6) denominada *Soy Tarapacá*, como una publicación-producto del componente No. 2 (ver cuadro al inicio del capítulo) del proyecto (De la Cruz y Olave, 2014), además de tres folletos informativos²⁵². En el folleto de “Plantas tradicionales” se afirma que gracias al proyecto es que se “...ha permitido la recuperación de conocimientos y saberes que de otra manera habrían caído en el olvido...”. Dicha afirmación no solo justifica la presencia del Estado colombiano en la región a través del Sinchi y otras instituciones ambientales regionales, sino que da a entender que sin la guía del Estado, las comunidades por sí mismas serían incapaces de recuperar sus propios conocimientos, dotándose así mismo (el Estado) de paternalismo, al tiempo que *infantiza* a las comunidades. Las consecuencias de esa infantización están en el control que el padre (el Estado) ejerce sobre sus hijos (los indígenas) en las prácticas de conservación de la biodiversidad y los CsT, en tanto el padre es el mayor. Y como mayor, decide qué es lo mejor para sus hijos.

Por su parte, en la cartilla los investigadores del Sinchi mencionan a todos los sabedores tradicionales y los *dinamizadores*²⁵³ de las diferentes comunidades y asociaciones, al lado de la tabla de contenido: Custodios del conocimiento, pág. 5; La feria de las chagras, pág. 6; La yuca alimento primordial, pág. 9; La mujer indígena, pág. 12; y una sección denominada “Programador”, pág. 16. Este último es un calendario de enero a diciembre de 2015, cuya función no se especifica.

²⁵² El primer folleto es denominado “Frutos de la región”; el segundo “Plantas tradicionales”; y el tercero “Productos de la chagra”. Cada uno de ellos con 12 páginas.

²⁵³ Los dinamizadores son los encargados de, valga la redundancia, dinamizar los procesos, noticias, actividades y demás elementos que a través del proyecto MADS-PNUD.GEF se quiere transmitir a todas las comunidades.

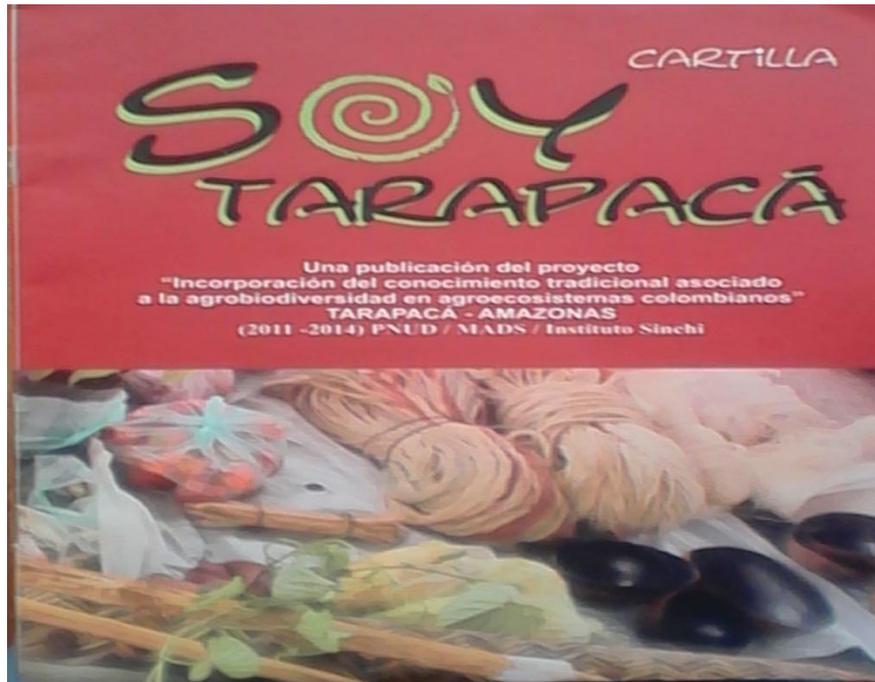


Imagen No. 6.

En la sección de los custodios del conocimiento, los investigadores del Sinchi parten de una pregunta a la que no dan respuesta: ¿Quién se preocupa por preservar los conocimientos que mantienen viva una tradición, cuando el principal enemigo de la memoria es la inmediatez que ofrecen la tecnología y la modernidad? Solo mencionan una serie de elementos que afecta la pérdida de los conocimientos como “el bombardeo tecnológico y mediático que la sociedad ejerce sobre los miembros más jóvenes de sus etnias”, al tiempo que hacen mención del proceso que ha llevado a cabo ASOAINAM sobre la recuperación de chagras, las malocas y el cultivo del tabaco y la coca, los cuales son fundamentales para la pervivencia cultural.

En la sección de las ferias de las chagras, en la cartilla se hace mención al objetivo de las mismas, a saber; “fortalecer sus conocimientos tradicionales a través de la realización de eventos culturales y de mercadeo de productos”. Esta iniciativa que aparece durante la ejecución del proyecto, se justificó por la percepción generalizada de que “se trabaja demasiado y cuando se vende algún producto de la chagra, la ganancia es muy baja”, debido a que la dinámica de venta está dada por la búsqueda de un comprador casa por casa o conocidos. Y cuando no logran lo anterior, deben vender sus productos a los comerciantes locales quienes pagan un precio muy bajo.

La cartilla también habla del papel de la mujer indígena en Tarapacá, el cual varía - según los investigadores del Sinchi- de acuerdo con la etnia. Sin embargo, los

investigadores señalan que, si alguna generalidad es posible, la economía en el hogar es asumida por ellas, mientras los hombres cazan y pescan. Pero a partir de una iniciativa de ASOAIN TAM, se realizó el primer congreso de mujeres indígenas en donde se obtuvieron varios logros. En palabras del indígena Fausto Borraez,

Asoaintam siempre ha manejado el derecho a la igualdad. En los cabildos por algunas cuestiones históricas, de origen, se piensa que para eso está el hombre, que la misión de él es poderle dar lo que ellas necesitan, pero hoy en día por la cuestión de la Constitución Nacional, se ha visto que la mujer no sólo hace parte de la vida doméstica, sino que también hace parte de la vida social, política y económica, incluso se tienen mujeres indígenas dentro del comité ejecutivo; igualmente en los cabildos su participación es notable (De la Cruz y Olave, 2014: 14).

En las palabras del indígena Fausto se percibe la influencia externa del discurso de la igualdad de género, proveniente -según él mismo- de la Constitución Nacional de Colombia. De allí que reconozca que históricamente no habían incluido a la mujer en procesos políticos de la organización indígena -principalmente-, aunque siempre ha tenido un papel importante en la vida social y económica. Sin embargo, el indígena Harold Rincón, también de ASOAIN TAM, menciona algunas dificultades en torno a la participación de la mujer indígena en el proceso de su asociación:

Políticamente hay una debilidad. Culturalmente hay muchas más mujeres que hombres que dominan la lengua, pero son reacias a enseñarla y no participan de los escenarios políticos, no hablan mucho, son calladas y construir así es difícil, eso ha sido complicado. Si hay chagras es porque hay mujeres que están trabajando y eso tiene que ver con la autonomía alimentaria. Las mujeres requieren un proceso de formación y participación política y acompañamiento. Este puede considerarse un reto a futuro para Asoaintam, el que las mujeres se integren de manera más activa en este proceso político (De la Cruz y Olave, 2014: 15).

En las anteriores intervenciones de los indígenas, también hay, al igual que el Estado, una función paternalista de los hombres indígenas frente a las mujeres indígenas y su participación política. Sobre todo, cuando se afirma que las mujeres requieren un proceso de formación y participación política y acompañamiento. Aquí aparece entonces lo que podríamos denominar como la interseccionalidad de la biocolonialidad. Esto es, que si bien existen relaciones de poder frente a la concepción (discursos) y uso (prácticas) de la biodiversidad y los CsT expresadas en un paternalismo del Estado colombiano, lo que también es cierto es que existen relaciones de poder inter-género, al interior de los pueblos y comunidades, expresadas en este caso en el paternalismo de los hombres indígenas sobre las mujeres, quienes asumen el papel de guías sobre ellas en términos políticos.

Por su parte, uno de los productos obtenidos en el marco del proyecto, aunque también con apoyo financiero de la Unión Europea y la ADC de Nariño en La Cocha, fue *La Historia Madre de La Laguna y de El Encano: Siglos XVI-XX*. Ese libro elaborado por

Muñoz (2014), es uno de los textos que he referenciado en este mismo capítulo para elaborar el contexto histórico de La Cocha.

Adicionalmente en La Cocha, mediante cuatro videos (en dos DvD's, ver imagen No. 7) los realizadores mostraron los productos obtenidos durante la ejecución del proyecto. Dichos realizadores fueron la asociación Asoyarcocha, el resguardo indígena Quillasinga Refugio del Sol, la asociación de mujeres indígenas Warmikuna Tekalacre y la ONG ADC, con el apoyo del Ministerio de Cultura en el último video. Los dos primeros videos, son denominados *conocimiento tradicional y agrobiodiversidad* y *tejiendo la comunicación desde lo local y lo propio* (DvD No.1)²⁵⁴. Lo básico que se puede decir respecto a estos dos videos, es que son producto de los componentes No. 3 y 4 del proyecto (ver cuadro al inicio del capítulo).



Imagen No. 7

El tercer video (DvD No. 2), denominado *tejido tradicional, técnica del fieltro y tintes naturales* (7 min: 55 seg), fue realizado en medio de un taller dirigido por la diseñadora industrial Constanza Téllez y acompañada por la antropóloga María Elvira Ramírez Silva, contratadas por el proyecto (componente No. 2). En dicho taller la diseñadora enseñó la técnica del fieltro para los tejidos con lana de oveja a campesinos e indígenas (hombres, mujeres, niños y niñas) en La Cocha. Por esa razón, la indígena Rosa María Martínez de la Asociación Warmikuna Tekalacre afirmó que

Ese conocimiento es muy importante, porque es otra forma de trabajar la lana. Uno manejaba lo que era el tizado o el hilado. Esta forma que nos enseñaron (la técnica del fieltro) es una

²⁵⁴ Por daño del único DvD original que tengo para el análisis, no es posible ampliar el análisis sobre esos dos productos.

mejor forma de hacer la lana una tela. Entonces es más fácil moldearla y con ello hacer muchas más prendas y más accesorios.

La diseñadora Constanza, a quien la experiencia le pareció humanamente enriquecedora, afirmó que "...no es fácil decir que uno viene de Bogotá a enseñar una técnica. Pero es la manera de poder intercambiar conocimientos. Es un gran respeto de un lado hacia el otro". Aunque no queda claro en el video cuál fue la enseñanza que ella recibió por parte de las comunidades. Allí mismo entrevistaron al indígena Carlos Sánchez de la Asociación Warmikuna Tekalacre, quien afirmó, de acuerdo a su experiencia en el taller, que no fue sólo tejer lana o materiales, sino "tejer conocimientos (...) tejer nuestra cultura". Y cierra el indígena del pueblo Quillasinga, Darío Mejía Josa, afirmando que: "El tejido significa, dentro de mí, algo muy grandioso, porque sientes la fuerza y el espíritu de lo que tú tocas a través de las cosas, como al procesar la lana de oveja. Tú sientes la energía y la fuerza del animalito".

Esas últimas palabras del indígena Darío Mejía son significativas por el sentido que tienen. ¿Cuál es ese sentido? La conexión de ellos con las cosas, en este caso con la lana de oveja. Conexión inexistente en la diseñadora. Y quizá de ahí provenga su grata experiencia con los indígenas y campesinos de La Cocha y Túquerres. Pues si bien ésta (la diseñadora) ha proporcionado una enseñanza (la técnica del fieltro) para aumentar la productividad de la lana, lo cierto es que parece más importante el sentido del tejido en la conexión seres humanos-lana de oveja, que en la productividad misma. Esto, aun cuando indígenas como María Elvira reconozcan las bondades de la técnica aprendida, en términos de poder hacer muchas más prendas y más accesorios. Pero su fascinación (la de María Elvira) no estaba en ser más productiva o poder vender más. Esos son elementos que hacen incompatible la productividad y la comercialización (valor de cambio) de productos con el valor de uso que tiene la lana de oveja, en este caso para los indígenas y campesinos de La Cocha y Túquerres.

La coordinación regional elaboró también una guía práctica de tintes naturales y fieltro de lana (Coordinación Regional Nariño Proyecto MADS-PNUD-GEF, 2014a), a manera de cartilla (ver imagen No. 8), la cual se distribuyó a todos los miembros de la comunidad.

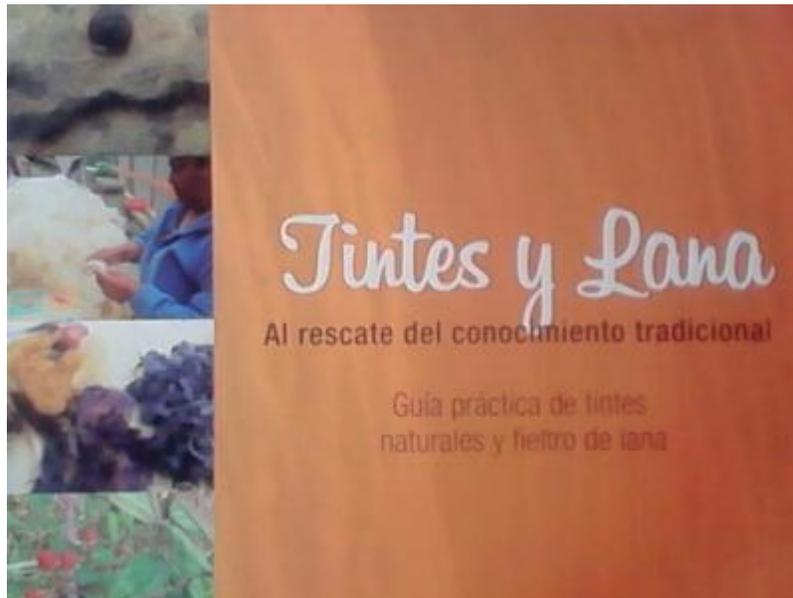


Imagen No. 8

En la cartilla, además del proyecto, aparece como apoyo en la realización de la misma, el proyecto Biocomercio Andino denominado: “Facilitación de financiamiento para negocios basados en la biodiversidad y apoyo a actividades de desarrollo de mercados en la Región Andina”. Allí se dice que dicho proyecto se hizo “...de manera simultánea en Colombia, Ecuador y Perú, bajo la coordinación general del Banco de Desarrollo de América Latina, antes Corporación Andina de Fomento-CAF, y cuyo financiamiento parcial se realiza con recursos del Fondo para el Medio Ambiente Mundial (GEF), administrados por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente-PNUMA, ejecutado por el Fondo Biocomercio Colombia”. De hecho, aparece María Constanza Ramírez Silva, Coordinadora Nacional del proyecto junto con María Alejandra Chaux Echeverri, Coordinadora Nacional del proyecto Biocomercio Andino-Colombia, como auspiciadoras de la guía práctica (o cartilla).

Las 40 páginas de dicha cartilla están dedicadas a la enseñanza (guía) de las técnicas del fieltro²⁵⁵ y a la recuperación de los tintes naturales de la región, procedentes de las plantas tintóreas que se encuentran en La Cocha. Por esa razón, los organizadores (Proyecto PNUD-MADS-GEF y Proyecto Biocomercio), luego de los resultados del primer taller de diagnóstico y primeras pruebas de fieltro de lana llevado a cabo en esa región, consideraron necesario realizar un segundo encuentro, “enfaticando en el tema de tintes naturales para su

²⁵⁵ “Es una tela de lana no tejida. Lana comprimida, tejido de conglomerado de lana o pelo. No tiene ni trama ni urdimbre. Ha sido realizada por el hombre desde tiempos muy antiguos. El entrecruzamiento de sus fibras se convierte en fieltro. Son necesarios la humedad, el calor y el masaje de la tela (Proyecto MADS-PNUD-GEF y Proyecto Biocomercio Andino, 2014: 36)”

reconocimiento y valoración de este oficio ancestral”, en tanto consideraron en su diagnóstico que dichos conocimientos y prácticas “se encuentran en vía de extinción”.

Ahora, si bien en la cartilla se reconoce que la etapa del proceso de tinturado “se apoyó con el conocimiento heredado que tienen los participantes, como estrategia para poder compartir entre todos, los saberes tradicionales”, tal y como se expone en el párrafo anterior, pareciera que los conocimientos de los indígenas y campesinos de La Cocha y Túquerres sobre las plantas tintóreas de su región, tuvieran que pasar primero por un proceso de validación (reconocimiento y valoración). Validación que hacen quienes hicieron el diagnóstico. Entre ellos, quien enseña la técnica del fieltro. Para este caso, la diseñadora industrial que llegó a la Cocha desde Bogotá, la cual estuvo acompañada de una antropóloga. De modo que son ellos (quienes diagnostican y enseñan) quienes valoran y reconocen esos conocimientos. Y también son los que dicen: en tanto son pocos los que tienen ese conocimiento en la región, dicho conocimiento se encuentra en vía de extinción (como cualquier otra especie biológica). Por tanto, es necesario lanzar una estrategia de comercialización (biocomercio), de modo que se estimule la conservación de ese conocimiento, al tiempo que los participantes puedan beneficiarse económicamente de su conocimiento. Esto último, bajo la premisa del desarrollo sostenible. Es decir, que es el biocomercio la vía para conservar, no solo los conocimientos y prácticas tintóreas en la región, sino la biodiversidad asociada.

Pero también y por las anteriores razones, los organizadores de la actividad y realizadores de la cartilla, concibieron necesario documentar en esa guía práctica aquel conocimiento en vía de extinción. Para ello, caracterizaron las 12 especies de plantas tintóreas que encontraron en la región²⁵⁶, “partiendo de estudios técnicos, observaciones en campo e informaciones ancestrales”. Aunque curiosamente, no se dan los nombres de los sujetos que facilitaron dicha *información* ancestral²⁵⁷. Nótese además que a la hora de validar el estudio, en primer lugar se ponen los estudios técnicos (de la diseñadora industrial), las observaciones en campo (de la antropóloga) y por último, lo que son conocimientos tintóreos de indígenas y campesinos, en la realidad del discurso que valida, se asumen como simple información. Pero en cambio, sí se hizo la clasificación de plantas tintóreas, así: nombre común; nombre científico; parte de la planta; color; y mordiente²⁵⁸ (2014: 10, 11 y 12), tal y como cualquier taxónomo suele hacer. Esa fue la manera en que se elaboró la cartilla, para su distribución en la región y con el propósito de recuperar,

²⁵⁶ Dicha recolección de plantas tintóreas se hizo específicamente en la vereda Romerillo, en La Cocha.

²⁵⁷ Solamente en la sección de agradecimientos, se hace mención “A los abuelos, el taita Roberto Jojoa y doña Esperanza quienes con su sabiduría y conocimientos alentaron con ilusión y alegría a todos los integrantes para continuar practicando y replicando los oficios en lana” (2014: 5).

²⁵⁸ Mordientes son las “Substancias de origen natural o mineral, solubles en agua, capaces de morder la fibra de lana para que reciba y fije mejor el tinte de la planta” (2014: 37).

preservar, mantener y proteger los CsT relacionados con el conocimiento tintóreo de indígenas y campesinos en La Cocha.

En el cuarto video (DvD No.2) denominado *cocina tradicional* (29 min: 12 seg, y producido por el Ministerio de Cultura), el campesino Álvaro Oquendo afirma que:

Es importante que en nuestro país haya esta política de salvaguardar la cocina tradicional. ¿Por qué? Porque es una política que estamos trabajando dentro de nuestra organización, en defensa de nuestras propias semillas, de nuestro propio alimento. Y ahí estamos pensando, no solamente en nosotros, como familia u organización, sino dentro de una sociedad.

Posteriormente, el comentarista del video afirma que:

La política para el conocimiento, la salvaguarda y el fomento de la alimentación y las cocinas tradicionales de Colombia (considerado patrimonio cultural inmaterial de la nación), busca fortalecer los emprendimientos productivos comunitarios y familiares de producción y venta de comidas tradicionales, en el marco del turismo comunitario, con el fin de generar ingresos suficientes que permitan una mejor calidad de vida.

José Aníbal Criollo Salazar, campesino de la región y dueño del restaurante Naturalia y de una pequeña reserva natural de donde procede gran parte de los alimentos orgánicos que utiliza en su cocina (los demás los compra a sus vecinos en otras reservas) para atender, fundamentalmente a los turistas que llegan a La Cocha, afirma lo siguiente:

Soy cocinero, empírico, pero mi énfasis va enfocado directamente a mi cocina, al rescatar los platos típicos o los platos de las abuelas que se han dejado de consumir. Buscamos satisfacer necesidades que son las primordiales como: la protección y soberanía alimentaria de la familia y de grupo, el sentido de pertenencia que es muy importante rescatar en este tiempo por el cambio que tenemos de economía global, en la que pensamos que todo lo que viene de afuera es lo mejor y dejamos a un lado lo que estamos produciendo como familia, como región o como país. Entonces, pienso que es primero rescatar lo que hemos dejado de utilizar, de consumir y por ende, rescatar todo lo que tiene que ver con nuestra idiosincrasia e identidad cultural.

De manera que el video No. 4, sobre la cocina tradicional, evidencia lo desarrollado en La Cocha en esa materia. Ese desarrollo hace parte del componente No. 3 del proyecto²⁵⁹, el cual contempló el fortalecimiento de la capacidad local para la gestión de los agroecosistemas y el conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad. Así, en cumplimiento de dicho componente la coordinación regional, junto con campesinos e indígenas participantes -como lo evidencia el video-, elaboraron un recetario (ver imagen No. 9) denominado: *Recuperando lo nuestro a través de la tulpa* (Coordinación Regional

²⁵⁹ Ver cuadro al inicio del capítulo.

Nariño Proyecto MADS-PNUD-GEF, 2014b), el cual fue distribuido a todas las familias participantes. El equipo coordinador de Nariño consideró que:

En esta etapa final del proyecto se ha evidenciado un gran avance en la recuperación de semillas tradicionales, el intercambio de las mismas entre las familias, y con ello se ha logrado recuperar saberes de cocina tradicional con recetas a partir de los productos que se obtienen en las shagras (huertas), Pachawasyi (fincas) y Reservas Naturales (...) Por lo tanto como producto de este proceso de rescate de la cocina tradicional a continuación se presenta “Recetario: Recuperando lo Nuestro a Través de la Tulpa” un Resultado vivencial contado por sus principales protagonistas, campesinos e indígenas del territorio de El Encano y Túquerres (2014: 6).

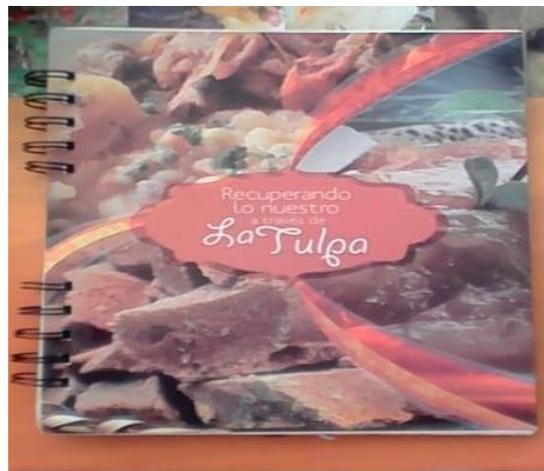


Imagen No. 9

Dicho recetario cuenta además con un CD que contiene 27 intervenciones radiales, presentadas en la radio comunitaria de La Cocha por campesinos e indígenas que participaron en la elaboración de recetas típicas de la región. En cada receta transmitida en la radio comunitaria, los realizadores del programa inician diciendo: “Transmitiendo el más grande de los tesoros: el saber ancestral. Cocina tradicional de Nariño”. Y finaliza haciendo referencia a las asociaciones participantes y al proyecto: “Proyecto Conocimiento Tradicional y Agrobiodiversidad. Pueblo Quillasinga. Asociación de Mujeres Indígenas Warmikuna Tekalacre, Asoyarchocha, Asociación para el Desarrollo Campesino (ADC). Ministerio de Ambiente, PNUD Colombia-GEF”. El recetario de 98 páginas está ilustrado con fotos de los protagonistas, así como de sus platos elaborados (ver imagen No. 10). Presenta también la descripción de cada receta y los ingredientes utilizados. El texto está dividido en tres partes (tabla de contenido): en la primera aparecen las recetas de los indígenas Quillasingas, en la segunda las recetas de Asoyarchocha y en la tercera las de indígenas Warmikuna. Y en cada una de las partes correspondientes hay una introducción de cada pueblo y/o asociación (ver imagen No. 11). Vale la pena resaltar acá una frase de la

Asociación de Mujeres Indígenas Warmikuna Tekalacre del municipio de Túquerres, pues en ella se refleja -más que la intensión-, el espíritu de compartir con los otros (cualquiera que sea el Otro) sus recetas: “En palabras de las consejeras mayores de la asociación: En este pequeño paso por la vida es importante compartir con los demás, dar más de lo que recibimos (Payacua)” (2014: 72).



Imagen No. 10

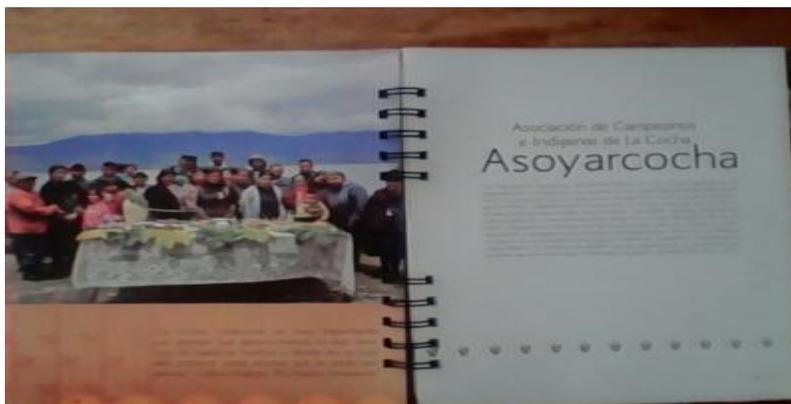


Imagen No. 11

Las otras experiencias sobre las cocinas (Tarapacá, Nuquí y Garagoa), está recopilada por la antropóloga del proyecto Klaudia Cárdenas Botero, quien elaboró un documento informativo con la experiencia en campo en esas otras tres regiones, titulado: “Historias detrás de la Comida: Prácticas, Experiencias y Vivencias entorno a los alimentos en territorios indígenas, campesinos y afrocolombianos” (Cárdenas, 2014). Dicho trabajo tiene claramente un enfoque antropológico, ya que la autora misma afirma que “Historias detrás de la comida”,

es un intento de conjugar aspectos del sistema productivo tradicional con aspectos del sistema alimentario, como dos sistemas culturales que se articulan no solo en su función alimentaria, sino también en su compleja dimensión organizativa, social, económica y cultural.

Con ese enfoque y comenzando con los “Fogones campesinos de Garagoa”, la antropóloga investiga trece (13) cocinas tradicionales garagoenses a profundidad, a través de seis sabedoras campesinas (aunque referencia a otras más y a un sabor: ver imagen No. 12). Pero dicha investigación parte de la ya elaborada por la antropóloga garagoense Dora Monsalve, quien con el apoyo del Instituto Humboldt elaboró la cartilla “Compilación de recetas, sabedores y plantas cultivadas y silvestres. Alternativas para la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad en los Andes colombianos. Resultados 2007-2008” (Monsalve, 2010). Así, la antropóloga del proyecto toma solo 13 cocinas tradicionales (aunque referencia 11 y presenta solo 3 en el documento informativo. Ver imagen No. 12) de las 213 preparaciones alimenticias diversas, documentadas por Monsalve entre 2007 y 2008.

Las recetas que fueron seleccionadas por las familias para la documentación de sus respectivos sistemas culinarios fueron:

- La mazamorra con habas (saboradora Nely Manrique, Gloria Tolosa)
- Arepa de Guiba de cidrón o guatila (Olfa Mairé Cárdenas)
- Gojios (Inés Martínez)
- Piquete (Aura Mendoza)
- Masato de maíz blanco de harina y Sancocho de carne (Omaira Alfonso)
- Arepa cariseca (Lucila Alfonso)
- Mute de maíz pelado, sancocho de gallina criolla (Elena Avila de Mora)
- Cuchuque de maíz con espinazo de marrano (Rosa Delia Olmos)
- Piquete de pollo criollo (Ernestina Vargas)
- Arepa de maíz con guiba de guatila en el horno (Ernestina Vargas)
- Piquete de maravillas (Marco Julio Lesmes)







PROYECTO PNUD/COL/74406/
Incorporación de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad agrícola en los agro-ecosistemas de Colombia

Imagen No. 12

Reconociendo entonces aquél trabajo previo en Garagoa y apoyada en el documento informativo -a manera de cartilla-, realizado por el Grupo de Productoras de Agrobiodiversidad Local de Garagoa, denominado “Saberes, Semillas y Sabores de Garagoa” (2014) en torno a las denominadas cocinas tradicionales, la antropóloga del proyecto afirma lo siguiente:

Este proceso de investigación en las cocinas ha contado con la orientación de la antropóloga Dora Monsalve de la Corporación MAMAPACHA con quien han documentado las distintas clases de preparaciones según los distintos sabedores especializados y reconocidos por la comunidad, la descripción de la organización de la cocina (materiales, ubicación y usos), los distintos utensilios utilizados (incluyendo tipo de material), la frecuencia en el consumo de distintas preparaciones según la tipología de cocina a diario, semanal, mensual, en momentos especiales, por mes de cosecha y la indagación de si comparte los alimentos con otros (Cárdenas, 2014).

Pero la antropóloga del proyecto,

También (se) incluyó una caracterización de los productos que se producen en la finca y cuáles se consumen o se venden, teniendo en cuenta el tipo de producto, la variedad, la procedencia, el tiempo de siembra, el tiempo de cosecha, si hay preferencia en el consumo o la venta, el área de cultivo y la cantidad cosechada (Cárdenas, 2014).

De esa manera, la antropóloga Klaudia Cárdenas identifica en Garagoa cinco tipologías de cocinas tradicionales, partiendo del propio sistema clasificatorio garagoense. Dichas tipologías son: sopas, secos, amasijos, bebidas fermentadas y dulces. Y según Cárdenas, cada una de esas tipologías se relaciona con equipamientos y utensilios que hacen distinguir a las cocinas tradicionales entre ellas y entre otros tipos de cocina.

Después de Garagoa, en el documento informativo la antropóloga Klaudia Cárdenas incorpora el trabajo desarrollado por el investigador del Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico (IIAP), Antonio Cardona, sobre los “Alimentos indígenas y afrocolombianos desde Nuquí”. Comenzando por los indígenas emberá, en el documento se muestra cómo se llevó a cabo el registro (documentación) de lo que consumen dichos indígenas, no así con las comunidades negras. Pero lo que sí hace Cardona es comparar la cocina emberá con la afro (ver imagen No. 13):

Para valorar los alimentos que a diario están consumiendo, algunas familias emberá hicieron registros de dieta durante un mes, registrando desayuno, almuerzo, comida y algunos consumos pocos habituales. De este modo identificaron una o dos comidas típicas o especiales para la comunidad, consideradas como aquellas que se consumen esporádicamente, ya sea por la abundancia o temporada de una especie o por motivos socio-culturales tales como los visitantes especiales, las llegadas de parientes, las fiestas de la pubertad en la mujer, encuentros comunitarios organizativos, mingas de trabajo, rituales mágico-religiosos o festividades en general.

Cocina emberá vs Cocina Afro



Cocina familiar emberá

Cocina comunitaria emberá

La cocina embera llamada antiguamente, “la casa de las mujeres”, por permanecer estas el mayor tiempo de la vida cotidiana, en las casas de un solo módulo, se establecen en una saliente o prolongación del techo y/o del piso; contiene un cuadrado o rectángulo con soportes de madera lleno de tierra que se utiliza para el fogón. Barbacoas en maderas finas sirven para colocar y lavar trastos, unas pequeñas sobre el fogón para el ahumado de carnes. Las casas Afro, los días soleados son extremadamente calurosas, las tejas expelen calor, y el cinc, peor, reverbera. Los miembros de la familia se concentran todos en las cocinas, algunas de las cuales también han sido semi-cerradas. Algunas cocinas tienen la modalidad de fogón en hornilla alta. (Antonio Cardona:2012).



Cocina Afro en Nuquí

PROYECTO PNUD/COL/74406/
Incorporación de los conocimientos tradicionales
asociados a la biodiversidad agrícola en los agro-ecosistemas de Colombia

Imagen No. 13

Así las cosas, hay un proceso de documentación de las recetas de los indígenas emberá, las cuales clasifica Cardona como comidas “típicas” (y/o especiales) y de la vida cotidiana, mientras que las recetas afro se muestran sin su proceso de documentación, es decir, sin el cómo se llevó a cabo el estudio, investigación y/o actividad.

Por último, en el documento informativo, la antropóloga del proyecto incorpora las “Cocinas y Chagras pluriétnicas en Tarapacá”, elaborado por la indígena Ticuna Anny Tapullima. En dicho texto se explica lo siguiente:

En el marco de los talleres de formación que desde el proyecto COL 074406 (MADS-PNUD-GEF) se han realizado con estas familias (Puerto Nuevo y Buenos Aires de Tarapacá), se trató de generar una reflexión al respecto de la situación de Seguridad vs Soberanía alimentaria prevaleciente, para lo cual se identificó en primer lugar y en consenso de la comunidad aquellos alimentos que son comprados y aquellos que son obtenidos dentro de las comunidades en las chagras, de igual modo se dialogó respecto a la incidencia de estos cambios en la comida tradición y por tanto la pérdida de sus conocimientos tradicionales como de las semillas para su subsistencia, las causas de estos cambios en la dieta, las alternativas y la distribución del trabajo por parte de hombres y mujeres como aporte al sustento de la familia

Esas palabras de la indígena Anny Tapullima (texto presentado a manera de informe y no como un recetario), en el marco de esos talleres de formación del proyecto, muestra (además de la evidencia fotográfica) que la dinámica fue diferente con esas familias indígenas de Tarapacá, frente a las experiencias de otras regiones arriba reseñadas o la de las mujeres de ASMUCOTAR (ver imagen No. 14) también de Tarapacá, quienes elaboraron un “Recetario Tradicional” (Asmucotar, 2014). Vale la pena decir que la imagen

de la receta de la pizza de almidón de yuca elaborada por las mujeres de Tarapacá la seleccioné a propósito, ya que las demás recetas son más “propias” de la región. Las comillas en “propias” tiene que ver con la influencia brasilera y peruana en la cocina indígena en Tarapacá, lo cual hace difícil diferenciar allí mismo, lo propio. Pero lo que quiero resaltar, es que dicha imagen es la más llamativa representación de lo que sucede, no solo con las cocinas “tradicionales” en sus prácticas, sino con los conocimientos en general (“tradicionales” u occidentales). Lo que sucede muchas veces es una hibridación de recetas y conocimientos. Ahora, no quiero decir que no existan diferencias entre cocinas o entre conocimientos. Todo lo contrario. Lo que quiero decir es que dichas diferencias están mediadas por relaciones de poder, en donde sutilmente²⁶⁰ o violentamente²⁶¹ se imponen ciertas prácticas alimenticias o de conocimientos. Pero también la innovación juega un papel preponderante en la hibridación, tanto en recetas de cocinas como en conocimientos no culinarios, en donde la influencia externa de factores (local, regional, nacional e internacional) como el cambio climático (global o local)²⁶² obligan, coadyuvan o propician la innovación, tanto en recetas culinarias como en conocimientos no culinarios. Así las cosas, se comprende que las mujeres de ASMUCOTAR adoptaran la pizza de almidón de yuca como parte de su comida y su cultura. Esta interpretación nos ayuda a romper con el purismo que se quiere encontrar en todo lo que se denomine “tradicional” o “propio”.

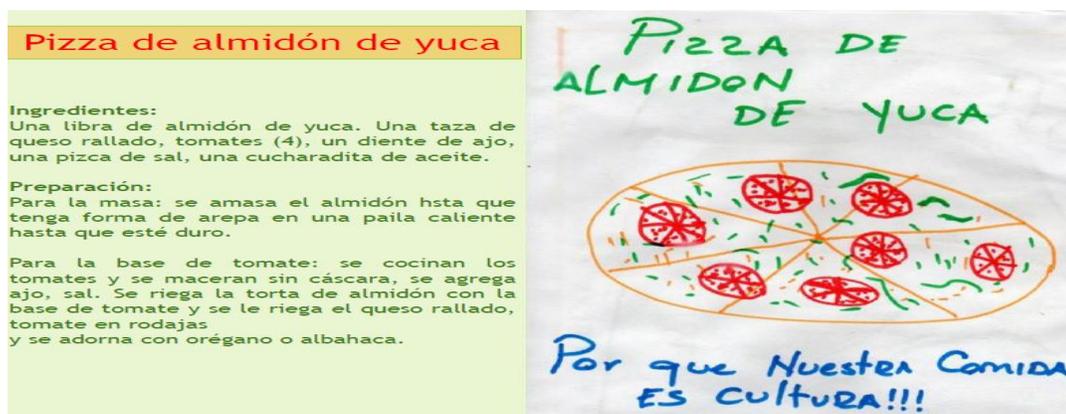


Imagen No. 14

²⁶⁰ Es el caso de la introducción de la pizza en la cocina de indígenas en Tarapacá, la cual probablemente se dio por la televisión o algún colono que la propagó, utilizando lo que había en la región, es decir, la yuca. O la técnica del fieltro respecto al conocimiento, en el tejido de lana de oveja en Nariño, introducida mediante el proyecto. Esto, por citar dos ejemplos.

²⁶¹ Es el caso del consumo de carne y leche de res en una región donde antes no se consumía, propiciado por la introducción de ganado, iniciado con el proceso de colonización española. O en el caso del conocimiento, el proceso de evangelización.

²⁶² Como es el caso del conocido cambio climático global. Y local, como en el caso de Garagoa, en donde la construcción de una represa, cambió el microclima de la región.

Lo que hicieron en Buenos Aires y Puerto Nuevo fue identificar los alimentos que hoy consumen frente a los que antes consumían (ver imágenes No. 15 y 16). Luego los talleres de cocina les permitió identificar la problemática alrededor de su alimentación, en términos de seguridad y/o soberanía alimentaria. De allí que se hayan planteado preguntas como: ¿Por qué cambiamos nuestra alimentación? Y ¿Cómo podemos recuperar nuestra alimentación tradicional? Entre sus respuestas se encuentra la de la indígena Lilia Pacheco: “Hoy queremos las comidas del hombre blanco y nos olvidamos de nuestras tradicionales y a causa de la misma civilización que se ha originado por los tiempos”. O, “Nos estamos llenando de costumbres de la cultura occidental, ya no sembramos sino que compramos los ingredientes para la comida” (respuestas a la primera pregunta). Y entre las respuestas a la segunda pregunta están: “Volver a retomar las recetas ancestrales, buscando una estrategia con los abuelos que saben de los alimentos tradicionales” de la indígena Olga. O, “Tener encuentros de soberanía alimentaria, sembrar nuestros productos, recuperar nuestras recetas y otros que hoy en este taller aprendimos”.

Comida de hoy... ☹

«Es la que **consumimos** actualmente debido a los cambios en la dieta, cambios en la cultura, el acceso a productos traídos de los cascos urbanos y la disponibilidad de los programas alimentarios que llega de parte del ICBF a las escuelas».

Dado la diversidad de alimentos que se producen en las chagras, los factores de distancia a centros urbanos y las limitaciones de acceso al dinero, la comida considerada como ACTUAL tiene un consumo moderado, sin embargo las comunidades reconocen que la han introducido notoriamente en sus dietas, generándoles dependencia económica e incrementando los riesgos de inseguridad alimentaria en las familias.



Para el acceso a estos productos se debe acudir hasta el casco urbano de Tarapacá, aunque también existen tiendas comunitarias cercanas y vecinas, de igual manera se accede a mercados peruanos y brasileños fronterizos y en algunos casos se accede a productos traídos de Leticia. El **INTERCAMBIO** de alimentos hace parte de la dinámica familiar de manera tradicional.

Los alimentos y productos que se han incorporado a la dieta como **COMIDA ACTUAL** son los siguientes:

- Pollo
- Arroz
- Papa
- Leche en Polvo
- Aceite
- Ajo
- Cebolla cabezona
- Gaseosas,
- jugos de caja de limón, naranja
- Enlatados,
- Pasta,
- Harina de trigo
- Café
- Chocolate
- Azúcar,
- Panela,
- Salsina

Magui
Papa
Alverja
Frijol
Huevos de granja
Carne de res
Carne de marrano
Avena
Galletas
Fariña
Panes
entre otros.



PROYECTO PNUD/COL/74406/
Incorporación de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad agrícola en los agro-ecosistemas de Colombia

Imagen No. 15

Comida de Antes... para mantener la cultura!!!

La comunidad de Buenos Aires documentó los alimentos que hacen parte de su legado alimenticio porque se han mantenido de generación en generación, esto son los Alimentos del Pasado. A continuación se presenta un listado de **40 tipos de comida tradicional** valoradas por las mujeres y niños representantes de siete comunidades TIKUNA de la organización CIMTAR. Los resultados son los siguientes:

Comida de ANTES (ANTIGUA) son todos los alimentos que heredamos cultural y étnicamente por nuestros padres y abuelos. Los ingredientes de la comida antigua se consiguen en la comunidad en las chagras, montes, rastrojos y en los ríos y no necesita de otros ingredientes traídos de afuera. **Aunque la comida antigua aún se consume y se valora por la comunidad, esto es en menor frecuencia y por lo general se le ha dado prioridad a la comida de «afuera».** (Mujeres de la comunidad de Buenos Aires).



- Mazamoras**
- Mazamorra de pescado
 - Mazamorra de mico
 - Mazamorra de mojoyoy
 - Mazamorra de morrocroy
 - Yuca rayado en palito.
 - Envuelto de pescado de quebrada
 - Pescado asado en palito
 - Envuelto de maíz de trigo
 - Tucupí
 - Guarapo de pifa
 - Carnes de monte
 - Patarascada de mojoyoy
 - Frutas silvestres.
 - Chicúla
 - Poruruca
 - Jugo de mil pesos
 - Jugo de bacaba
 - Jugo de asai
 - Jugo de canangucho.
 - Mezcla de casabe de yuca rallada
 - Yuca cocida
 - Tapiaca
 - Envuelto yomenico



Ñame cocido
Plátano asado
Yuca asada
Yota
Chicha de chontaduro
Maíz de trigo
Yuca cocinada
Fariña
Picadillo de weri gomachitae (carne)
Merú
Yuca cocinada con pescado asado (yoeruu)
Envuelto de tripa de animales
Envuelto de mojoyoy
Tortuga asada
Mico asado
Yuca asada, plátano, ñame, batata.



PROYECTO PNUD/COL/74406/
Incorporación de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad agrícola en los agro-ecosistemas de Colombia

Imagen No. 16

Ahora bien, esos talleres realizados en el marco del proyecto en Tarapacá, tuvieron una guía metodológica con cinco (5) herramientas de implementación, presentada como “Propuesta de Taller de Cocinas Tradicionales con Mujeres de CIMTAR. Sitio Piloto de Tarapacá (Amazonas)” y cuyo documento no tiene autoría, en tanto no se especifica quién o qué entidad la diseñó, ni cuándo. Lo cierto es que, después de citarse en ese texto a José Muchnik, para decir que “al estudiarse el fenómeno alimentario no podemos aislar lo biológico de lo cultural”, y al antropólogo francés Marcel Mauss, para decir que la alimentación es un “hecho social”, el autor, autora y/o institución sugirieron que los indígenas hicieran una lectura grupal en el taller, cuyo título es “El tren de los alimentos”. El objetivo era que los indígenas identificaran a partir de esa lectura “...cuáles son los alimentos que más predominan en su dieta tradicional e identificar cómo puede mejorar el equilibrio de estos grupos de alimentos en su dieta”. La actividad consistía en que los y las indígenas relacionaran “...los grupos de alimentos que deben incorporar en la dieta y tratar de hacer un comparativo con los alimentos que consume en su dieta tradicional”. Para poder llevar a cabo lo anterior, los talleristas facilitaron los grupos de alimentos así: Primer lugar: Cereales, raíces, Tubérculos y plátano. Segundo lugar: Hortalizas y Verduras. Tercer lugar: frutas. Cuarto lugar: carnes, huevos, leguminosas secas y mezclas vegetales. Quinto lugar: lácteos. Sexto lugar: grasas. Séptimo lugar: azúcares y dulces.

Como se puede observar, dicha guía metodológica estuvo pensada bajo los parámetros de la organización alimenticia universalmente aceptada en las sociedades occidentales (el tren de los alimentos, la pirámide de los alimentos, entre otras figuras). Colombia, a través del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) adoptó el tren, como el símbolo de la organización alimenticia para una dieta ideal en el país. Ahora, si bien es cierto que la actividad del taller tiene en cuenta el contexto, entendido como la identificación de los alimentos de la región que contengan las propiedades alimenticias necesarias para una alimentación equilibrada y sana, lo cierto es que hay una intención de organizar dicha vida alimenticia de los pueblos indígenas en función de lo que las sociedades occidentales consideran apropiado para su población. Esta es otra muestra más del paternalismo del Estado colombiano frente a los pueblos indígenas. De manera que detrás de los recetarios de las cocinas aquí reseñadas también está el interés por documentar las propiedades alimenticias y/o nutricionales de las comidas “típicas” y/o “tradicionales”.

De otro lado, están los blogs como estrategia de comunicación y concientización del valor de los CsT (ver cuadro al inicio de este capítulo: componente 4 del proyecto). La coordinación regional de Nariño elaboró (ver imagen No. 12) en 2012 su blog. Al igual que en otras regiones (en realidad sólo Tarapacá y dos de sus tres asociaciones, ya que en Boyacá y Chocó no siguieron esta dinámica), el blog fue construido como estrategia de comunicación (producto) y difusión de los resultados obtenidos con el proyecto MADS-PNUD-GEF (componente No. 4). Este blog, a diferencia de los de Tarapacá, contiene

información detallada de las actividades realizadas en el marco del proyecto. Además, es el de más reciente actividad (enero de 2015), ya que los blogs, así como la página oficial del proyecto (a continuación) fueron abandonados, en términos de actividad virtual de los mismos (información, noticias, eventos, etc.), tras el cierre del proyecto a finales del año 2014.



Imagen No. 12. Recuperada en: <http://saberestradicional.blogspot.mx/>

El proyecto desde la coordinación nacional, elaboró una página web para comunicar las actividades y mostrar los resultados (productos) obtenidos en cada sitio piloto²⁶³. Además de informar sobre eventos, colgar noticias de interés relacionados con el tema general del proyecto y sugerir algunos links que pueden servir a los interesados. Su última actividad se registró el 12 de diciembre de 2014. De manera que la actividad web del proyecto finalizó con la ejecución del mismo.

Lo anterior indica que el esfuerzo de comunicación, llevado a cabo en las distintas regiones piloto mediante los espacios virtuales como los blogs, fue sólo una muestra de resultados ante la coordinación nacional. Y por parte del Ministerio de Ambiente (y la coordinación nacional) y su página web, como una muestra de la ejecución de recursos ante el PNUD y el GEF. Esto nos lleva a pensar en el sentido y alcances de dichos mecanismos de difusión de conocimientos y prácticas, toda vez que son vistos como un mecanismo de “concientización sobre el valor de la AB y el CT a los tomadores de decisiones, las comunidades y organizaciones” (componente 4 del proyecto, ver cuadro al inicio del capítulo).

Ahora bien, hasta aquí todos los productos referenciados y analizados son resultado del desarrollo de los componentes No. 2, 3 y 4 del proyecto, los cuales (los productos) fueron hechos por las diversas comunidades, aunque acompañados y estimulados por los distintos comités locales, regionales y nacional, así como por la coordinación nacional del proyecto. Eso explica la razón por la cual los resultados son diversos en los distintos sitios pilotos, aun cuando parten de los mismos objetivos. Ahora nos centraremos en el análisis de la

²⁶³ <http://conocimientotradicional.co/>

propuesta de política (PSCsT), la cual hace parte de los productos del componente No. 1 del proyecto, denominado: integración de la biodiversidad agrícola (AB) y el conocimiento tradicional (CT) asociado a las prioridades y políticas nacionales. Dicho producto es considerado como el más importante tanto para el Estado colombiano, como para las comunidades mismas que así lo expresaron (ver siguiente capítulo). De manera que, si bien es cierto que las diversas comunidades vinculadas (o no, como veremos) al proyecto participaron en la construcción del documento de propuesta de política, la producción estuvo a cargo del comité técnico nacional, particularmente de Marcela Jiménez Larrate, abogada contratista en el proyecto, quien fue la persona encargada de presentar en los Encuentros Nacionales del Proyecto (Henaó y Cárdenas, 2013) el componente de política del proyecto, y de elaborar el texto final en el cual intenta recoger todas las opiniones que durante nueve (9) años expresaron los diversos actores que participaron en su construcción.

La construcción del (PSCsT) *documento de propuesta de política pública pluricultural para la protección de los sistemas de conocimiento tradicional asociados a la biodiversidad* (MADS, 2013), inicia su proceso en 2004 en el marco del proyecto apoyado por el PNUMA (a través del PNUD) denominado: “Evaluación de necesidades de capacidad para la implementación efectiva del artículo 8j y disposiciones conexas del Convenio sobre Diversidad Biológica” (MADS, 2004). Y concluye en 2013 en el marco del proyecto MADS-PNUD-GEF, formulado en 2009. La propuesta de política recoge los aportes de representantes de pueblos indígenas, negros, raizales, palenqueros, rom y comunidades campesinas de diversas regiones del país en ese periodo de nueve años (2004-2013), durante el cual se creó el Comité Interétnico Nacional. De la misma forma recoge los aportes de la Universidad Nacional de Colombia a través del grupo PLEBIO, ONG’s (Grupo Semillas, Ecofondo, WWF y el ILSA), Ministerios y entidades del Estado con competencias relacionadas con los “conocimientos tradicionales”, proceso durante el cual se creó el Comité Interinstitucional. Los aportes de todos ellos se recogieron mediante *talleres de diagnóstico y formulación de la política*, particularmente en el espacio del Comité Interétnico Nacional, el cual se fusionó desde 2007 -por iniciativa de los diversos pueblos y comunidades-, con el Comité Interinstitucional (ver anexo No. 2)²⁶⁴.

Partiendo de las problemáticas que viven los diversos pueblos y comunidades en el país, en la propuesta de política se reconocen las principales amenazas a la integridad del territorio y las “culturas tradicionales” y sus conocimientos. Entre ellas están “la imposición de modelos culturales exógenos, bien por medio de la violencia, o de estrategias de dominio, control o intervención económica, política o religiosa, y la desaparición física y desplazamiento forzado de las comunidades” (MADS, 2013: 36). Por esas razones, para

²⁶⁴ En el anexo se encuentra el listado de los más de 300 actores que participamos durante el proceso de construcción de la propuesta de política pública, así como los lugares y fechas donde se llevaron a cabo los talleres.

que sea efectiva una política de protección de los CsT en Colombia, la propuesta de política sostiene que es necesario resolver primero aquellos factores geopolíticos y estructurales. Dichos factores geopolíticos y estructurales que identifican en nueve puntos son:

1) la disputa del territorio por intereses económicos y políticos; 2) los megaproyectos; 3) el modelo educativo y la ruptura de la transmisión de los saberes tradicionales; 5) la disminución de la oferta ambiental; 6) la introducción de modelos productivos exógenos (monocultivos y revolución verde); 7) la priorización del conocimiento occidental que mitifica la ciencia y la tecnología occidental; 8) la desvaloración de prácticas ancestrales y medicinas tradicionales para la salud y el autocuidado; y 9) el interés en la comercialización y privatización de los conocimientos tradicionales y su base natural por parte de terceros (MADS, 2013: 36).

De allí que en la propuesta de política se haga explícita su limitación, a saber; que dichos factores se escapan de su alcance e incidencia y particularmente de la mayor parte de las instituciones del Estado colombiano, e incluso de las fuerzas sociales. Pero lo que la política sí puede lograr es efectividad en elementos puntuales -según se afirma en el documento mismo-, cuyo destino pueda estar al alcance de esas fuerzas sociales y las instituciones del Estado colombiano que sean competentes en materia de protección de los CsT. Esto último, siempre y cuando se desarrollen los adecuados ejercicios de coordinación y suma de esfuerzos entre el Estado y los diversos actores involucrados.

Lo anterior, que parece una toma de consciencia institucional (del Estado, particularmente del Ministerio de Ambiente) sobre los límites y alcances de la política y su incidencia en la protección de los CsT en Colombia, es en realidad una muestra de la fragmentación interna y externa (en relación a otras instituciones) del Ministerio de Ambiente, frente a un Estado colombiano que se suele considerar como *un aparato* sólido, coherente y monolítico, en el que dicho Estado sería la suma de sus instituciones. Pero más allá de eso, lo que muestra la propuesta de política pública es cómo opera el Estado colombiano frente a un tema que se convierte en interés nacional.

Así las cosas, resulta significativo el hecho de que la Subdirección de Educación y Participación del Ministerio de Ambiente, entidad interna encargada de coordinar el proyecto y de elaborar la propuesta de política pública, se declare incapaz de influir con su política a nivel interno y externo del Ministerio de Ambiente, como por ejemplo en los megaproyectos (punto 2 de los 9 señalados). Y se declara incapaz de influir en los megaproyectos con la política pública aquí analizada, al considerar los megaproyectos como un factor geopolítico y estructural que escapa a su competencia. Factor que como se dice en la propuesta de política, disminuye su efectividad, en tanto los megaproyectos han provocado procesos de violencia y exterminio físico de pueblos y comunidades en el país, así como desplazamientos forzados (entre otros fenómenos) que han afectado la pervivencia de esos pueblos y comunidades en sus territorios, y con ello, la pérdida de sus

sistemas de conocimiento. Sin embargo, es el Ministerio de Ambiente, a través de su dependencia de la ANLA²⁶⁵, el que entrega las licencias ambientales para los megaproyectos de exploración y explotación minera y petrolera en el país.

A pesar de lo anterior, con la propuesta de política se pretende influir en todas las demás políticas del Estado que afecten directa o indirectamente los sistemas de conocimiento de los diversos pueblos y comunidades en Colombia. Una de las estrategias propuestas para llevar a cabo dicha influencia, es profundizar en los procesos y mecanismos de concertación de esas otras políticas públicas, en los que los diversos pueblos y comunidades puedan participar. Y es necesario profundizar en esos procesos de concertación, ya que “las políticas suelen imponer un modelo único de conocimiento, de desarrollo y un único enfoque –el institucional- para abordar los distintos retos del desarrollo en educación, salud, desarrollo rural, gestión ambiental, etc.” (MADS, 2013: 37).

Con la anterior contradicción presente, es decir, al delimitar sus alcances en el diagnóstico del problema, al tiempo que menciona su propósito que desborda dichos límites, la política se propuso como objetivo general:

garantizar las condiciones para el goce pleno y efectivo de los derechos de los pueblos indígenas, afros, Rrom y comunidades campesinas y locales a recuperar, proteger, preservar, mantener, fortalecer, controlar y promover los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad, así como los sistemas de conocimiento en los cuales están inscritos, en función de su bienestar, desarrollo propio, protección y reconocimiento de la diversidad cultural y la conservación y uso sostenible de la biodiversidad (MADS, 2013: 43).

Teniendo presente lo que ya se ha dicho, se comprende que el objetivo de la política se enfoque no solo en los CsT, sino en los sistemas de conocimiento en los que se inscribe, ya que el conocimiento sobre la biodiversidad no es algo aislado de los otros elementos que componen su sistema. De allí que en la política se afirme que para proteger los CsT sea necesario “proteger a las comunidades (...), mediante medidas, instrumentos y acciones que favorezcan la efectividad en el ejercicio de sus derechos asociados tanto al conocimiento en sí mismo, como al conjunto de condiciones para que éste pueda generarse, mantenerse y recrearse” (MADS, 2013: 5).

En ese sentido, la protección de aquel conjunto de condiciones y/o sistemas de conocimientos se expresa en los tres objetivos específicos de la política: Primero, “Prevenir la pérdida del conocimiento ancestral y tradicional asociado a la biodiversidad y generar las condiciones que propicien su mantenimiento y preservación”. Segundo, “Identificar, formular y aplicar instrumentos normativos, medidas administrativas y mecanismos de gestión para proteger el conocimiento tradicional asociado a la biodiversidad, como patrimonio de las comunidades”. Y tercero, “Fortalecer las instituciones públicas, las

²⁶⁵ Autoridad Nacional de Licencias Ambientales.

comunidades y sus autoridades y organizaciones para gestionar, proteger y mantener los conocimientos ancestrales y tradicionales asociados con la diversidad biológica y cultural” (MADS, 2013: 42-79).

Esos objetivos se pretenden llevar a cabo mediante 7, 2 y 5 estrategias respectivamente. De manera que las dos estrategias del segundo objetivo, a saber; salvaguardia (1) y control (2), se refieren a la cuestión normativa del nivel de las instituciones del Estado. Mientras las 7 estrategias del primer objetivo y las 5 del tercero, refieren a las condiciones materiales, no sólo de las instituciones del Estado sino de las mismas comunidades, que la política pretende promover para la protección de los CsT, a partir de vincular los diversos sistemas de conocimiento y contextos históricos, socioeconómicos y políticos particulares.

En síntesis, la propuesta de política es una propuesta que parte del reconocimiento de que el objeto de análisis mismo a partir del cual fue concebida (la propuesta de política), a saber; la protección de los CsT (que surge en respuesta a las disposiciones del artículo 8j del CDB en el proyecto del Ministerio de Ambiente en 2004), es inapropiado en tanto dicho objeto es una reducción y/o simplificación de la realidad de los diversos pueblos y comunidades que tienen sistemas de conocimientos complejos. Pero dicho reconocimiento en la propuesta de política se dio gracias al agenciamiento de los diversos pueblos y comunidades que participaron en los distintos talleres de diagnóstico y formulación de la política durante los nueve años de proceso. Por esa razón se comprende que en la propuesta de política se incorpore bibliografía crítica como la de Arturo Escobar, quien es utilizado epistemológicamente para dar fundamento teórico a la política:

Esta política se distancia de la mirada reduccionista y común “occidental”, que juzga que estos conocimientos existen en "la mente" de algunas personas y que se refieren a "objetos" discretos (plantas, animales, recursos, etc.) relevantes si cuentan con valor o utilidad médica, económica o científica (MADS, 2013: 4-5)

La anterior referencia la introduce la abogada del proyecto Marcela Jiménez, a partir del libro *El fin del salvaje* del antropólogo colombiano Arturo Escobar (1999). Autor a partir del cual la abogada del proyecto fundamenta -teóricamente- en la política, la realidad colombiana de los diversos pueblos y comunidades. Realidad que dichos pueblos y comunidades expresaron en los talleres de política. Realidad que además se expresa en la política, como factores geopolíticos y estructurales que amenazan permanentemente la vida biológica (territorios) y cultural (comunidades) en el país.

Así las cosas, con la adopción de esa perspectiva teórica y política (con asidero en la realidad, contada por los mismos actores) en la propuesta de política se intenta permear interna y externamente a un Ministerio de Ambiente que se encuentra fragmentado. Esto último explica el hecho de que aún hoy no se haya implementado dicha política. Y no se ha implementado porque desde el Ministro mismo en su momento (2014, cierre del proyecto),

sorprendido por una política que no sabía que existía, la consideró menos importante frente a otras políticas del Ministerio de Ambiente (como los mismos megaproyectos) y/o *peligrosa* para los intereses económicos expresados en los planes de desarrollo del país. Algo de lo cual aparece en el trabajo de campo que a continuación expongo a partir de entrevistas a funcionarios del MADS, entre muchos otros actores.

CAPITULO VII. El *kirigat*²⁶⁶

²⁶⁶ El *kirigat* para los pueblos *minika* (con expresiones interculturales cercanas a los murui muina: también hijos de la coca, el tabaco y la yuca dulce) en la amazonia colombiana *es un canasto* que representa un tejido de ideas, de episodios, de personajes: es una imagen táctil, que se encuentra al mismo tiempo en un adentro

Pensando en la narrativa del presente capítulo, había considerado reconstruir el proceso de elaboración de la propuesta de política, mediante las historias de vida de los actores que participaron en dicha elaboración, recogidas en las cuatro regiones del país (sitios piloto) en donde se ejecutó el proyecto, de acuerdo a la metodología planteada antes de llegar a campo.

Pero el cambio metodológico sucedido en campo, me llevó a pensar en una narrativa apropiada para dicho cambio. Es decir, una narrativa que no se centrara en aquella reconstrucción como simple proceso histórico. Esto habría tenido en cuenta, por ejemplo: cómo, en qué momentos y bajo qué circunstancias se desarrolló dicho proceso, mostrando las complejidades, dificultades y problemas discursivos y prácticos en la construcción de dicha propuesta de política pública. Pero esta tarea podría ser para quienes hacen antropología de las políticas públicas (Ramírez, 2012). Y eso quizás hubiese implicado narrar *secretos* que resultan problemáticos para todos los actores en todos los niveles. Pero, parafraseando a un querido amigo antropólogo en su último trabajo de investigación: *yo no quiero contar secretos, no quiero ser un policía encubierto que se aprovecha de la buena voluntad y confianza que tuvieron todos los actores que palabrearon conmigo*²⁶⁷, para exponerlos ahora a la crítica académica y con posibles consecuencias políticas.

Entablando contacto con la presidenta de la asociación de mujeres de Tarapacá (ASMUCOTAR), meses antes de mi arribo a dicho corregimiento de la amazonia colombiana. A partir de ese contacto, ella sabía algo sobre mí y el propósito de mi trabajo. Y luego de haber sostenido algunas conversaciones con ella a mi llegada al corregimiento, previas a una reunión con la asociación casi en pleno, ellas, incluyendo a la presidenta, me vieron (pues en algún momento después lo expresaron) como “el evaluador” del proyecto, o como una especie de “fiscal” a quién tenían que dar cuenta de su experiencia con dicho proyecto.

Pero, gracias a un sociólogo colombiano que trabajó con el Instituto SINCHI como contratista en el marco de dicho proyecto, y quien estaba allí conmigo porque también adelantaba una investigación relacionada con los CsT²⁶⁸ y conocía el objetivo de mi trabajo²⁶⁹, pero a quien le tenían más confianza, les dijo a ellas -parafraseándolo- lo

(las costillas) y en un afuera (lo cargado) de la vida, en donde lo pensado y el pensar guardan una relación complementaria (Vivas, 2013: 96-97).

²⁶⁷ La frase original es: “No quería contar secretos, no quería ser un policía encubierto que se aprovechaba de la buena voluntad y confianza que tenían los movimientos conmigo” (Montañez, 2015: 2).

²⁶⁸ Su trabajo denominado “Ferias de Chagras en la Amazonia colombiana, contribuciones a los conocimientos tradicionales, y al intercambio de productos de las asociaciones indígenas y de mujeres de Tarapacá” (De la Cruz, 2015), fue elaborado para obtener el título de Maestría en el Colegio de la Frontera Sur (Chiapas, México), a finales del 2015.

²⁶⁹ A Pablo de la Cruz lo conocí acá en Ciudad de México, en el primer encuentro de Becarios CLACSO-CONACyT (2014), pues los dos somos beneficiarios de dicho programa.

siguiente: no se preocupen, él no es ningún evaluador del proyecto. Así que pueden hablar en confianza. De hecho, si quieren lo pueden ver como “el psicólogo” del proyecto.

El *palabrear* esa metáfora -como anécdota-, una y otra vez allí mismo, así como en los demás contextos geográficos y culturales, me convirtió -extrañamente- en ese “psicólogo” en quién podían confiar. Y ahora que escribo, después de meses de reflexión, revisando detalladamente todas mis fuentes (notas de campo y grabaciones), estoy convencido de que terminé convirtiéndome en una especie de “psicólogo” del proyecto, sin querer queriendo, es decir, inconscientemente.

Mis notas de campo en algunos casos, y la grabación de audio en otros, me recuerdan el drama de dos personas con las que palabreé. En una especie de catarsis, la primera de ellas lloró desconsolada, instantes después de salir de la casa de una familia que visitamos. En esa casa, el equipo coordinador regional del proyecto, había hecho un evento con los abuelos y abuelas sabedoras. En esa ocasión y lugar se desató un conflicto entre los miembros del equipo coordinador, en frente de dichos mayores y sus familias. En ese conflicto salieron a la luz los malos manejos de dinero frente al evento mismo; sobre los dineros que debieron haber recibido los mayores y que no recibieron. Posteriormente, escuchando las grabaciones que hice allí en un intento de palabreo con esa familia, comprendí el silencio de la pareja de abuelos alrededor de mis preguntas frente al proyecto, pues fueron su hija y su nieta, las protagonistas de la conversación (no hubo palabreo). Pero comprendí también *el sentido del llanto* de esa persona, y su *confesión* casi inmediata a este “psicólogo” del proyecto, a la salida de la casa de dicha familia humilde, que además nos dio de comer y beber.

La otra persona, me habló con tristeza y resignación, aunque sin rencor, de la explotación que vivió cuando fue contratada por los coordinadores regionales del proyecto, y cuyo trabajo fue la caracterización de los territorios de las familias participantes. Esta persona no recibió el pago acordado. Le hacían firmar recibos por sumas mayores a las que recibía, y hacía un trabajo que consideraba, era para dos personas. Y terminaron pagándole la mitad de los meses trabajados, aun cuando finalizó con todo el trabajo.

Otra experiencia me fue narrada, con un sentimiento de rabia, por una de las hijas de una sabedora. Mientras cocinaba y en presencia de su madre; una humilde y noble abuela de 82 años, me contó la manera en que ciertas personas vinculadas al proyecto en la zona se aprovecharon de su madre. Me narró lo siguiente: eso venían acá, la sonsacaban y la llevaban allá a ese potrero y eso le preguntaban y le preguntaban cosas, y la grababan y escribían. Y ¡ay! Mamá no sé qué, Mamá no sé dónde. No hallaban donde ponerla, con risitas... y todos amables. Pero el día que más me dio rabia fue un día que le dijeron a mi mamá si podía preparar una receta tradicional. Y que se vistiera muy bien porque era para un gran evento, pues disque venían de Bogotá “los duros” del proyecto, o sea, “la pesada”.

Ella, como es tan noble les dijo que sí. Pero en realidad fui yo y mis otras hermanas que nos quemamos las pestañas en el fogón cocinando 200 platos. ¿Y para qué? Para recibir el pago sólo de 100. Y aunque nos hubieran dado todo (lo de los 200) el dinero, era una miseria, porque le rogaron a mi mamá y a mí que le bajáramos el precio, y lo dimos casi regalado.

Por su parte, funcionarios de instituciones del estado tras la pregunta ¿Quién es usted y cómo se vinculó al proyecto?, hablaron -entre otras- sobre sus experiencias previas al proyecto. Fundamentalmente, hablaron sobre sus trayectorias académicas y la experiencia de trabajo con campesinos, indígenas, negros etc., como parte del *compromiso individual* con pueblos en Colombia, así como parte de la experiencia inscrita en sus *hojas de vida* que hicieron posible su vínculo con el proyecto. La cuestión de la cooptación por parte de las instituciones del Estado, aparece. Pero, lo cierto es que su trabajo ha sido reconocido dentro del proyecto mismo por varios de los pueblos con los que palabreé.

Algunos de esos funcionarios hablaron sobre las bondades, las buenas intenciones y las posibilidades que abría el Estado colombiano con el proyecto para los pueblos en Colombia. Otros, con el mismo sentimiento al inicio del proyecto, se sintieron frustrados y decepcionados al final. Estos últimos, por ejemplo, con la confianza del palabreo expresaron esos sentimientos de frustración. Algunos pidiéndome apagar la grabadora, otros advirtiéndome “no vaya a decir que yo lo dije”, expresaron sentimientos como el siguiente:

Yo me encuentro con gente de las comunidades en diferentes espacios y me preguntan ¿Qué pasó con el proyecto? Y yo les contesto que yo sólo era un contratista (figura laboral como funcionario del Estado). Pero si ustedes como líderes comunitarios no le exigen respuestas al Ministerio (al MADS) sobre qué pasó con el proyecto (la propuesta de política pública de protección de los CsT) y/o lo demandan, esos diez años de trabajo se van a perder (remitiéndose a la historia del proceso), porque ustedes decían que era su propuesta. Exíjanle seriedad y pregunten qué pasó, porque nosotros no tenemos ni idea.

Por todo lo anterior, no quiero pasar de “psicólogo” a policía encubierto. Por lo tanto, no indago por la corrupción del proyecto, ni emito juicios de valor sobre las personas, ni mucho menos las delato con sus nombres. No quiero poner en juego el puesto de trabajo o la hoja de vida de ningún funcionario; no quiero poner en riesgo la canalización de recursos por parte del Estado a los pueblos, o generar un conflicto entre ellos. En últimas, no quiero violar la confianza de ninguno de los palabreados. Solo narro sus historias de vida de *una forma* tal, que se *entretejen* sus vidas en función del objeto de análisis y *en los términos de los actores mismos*. Esa forma es una narrativa que intenta un equilibrio entre *logos* y *poiesis*, la cual está indudablemente marcada por la metodología del *palabrear*.

Así las cosas, acontecimientos sin nombres como los narrados arriba, deben leerse aquí como síntomas, partes, expresiones, o si se prefiere, como manifestaciones concretas

de una cuestión mayor, a saber; la universalidad de la forma con que se pretende proteger la biodiversidad y los CsT de los pueblos. Cuestión que he señalado con anterioridad.

Así, por un lado, la narrativa está dirigida a explicitar -a nivel corpo-político (micro)- la complejidad expresada en mi pregunta de investigación, y a confirmar la hipótesis planteada (logos). Esto lo hago centrándome en la problemática común que atraviesa a todos los actores, en relación a la naturaleza de la biocolonialidad en el discurso de la protección de los CsT y sus prácticas. Pero, por otro lado, la narrativa está expresada en *los propios términos de los actores palabreados* de los distintos contextos geográficos y culturales. De allí que la narrativa a-parezca como *un canasto entretejido* (poiesis).

Para lograr ese equilibrio entre logos y poiesis, tomo cinco preguntas pre-elaboradas y/o re-elaboradas, más las tejidas y lo tejido a través del palabreo con los diversos actores. De manera que en cada tejido de preguntas (en total 5 tejidos) intervienen actores de todos los contextos geográficos y culturales, en ocasiones con nombres (ver metodología). Dichas intervenciones están en función tanto de *lo sustancial del palabreo* respecto al objeto de análisis, como de los secretos narrados y lo que es ética y políticamente adecuado narrar.

Finalmente, las intervenciones dependen de lo que los actores mismos en cada tejido van narrando. Esto último es un intento -literariamente hablando- de “darle vida” a la narración (poiesis). En últimas, es una forma narrativa que pretende darle viva voz a las historias de vida recogidas en diversos espacios (contextos geográficos y culturales) y tiempos (3 meses de trabajo de campo), en un solo espacio (este texto) y tiempo (aquí y ahora), sin perder la rigurosidad analítica (logos). Por lo tanto, los tejidos alrededor de las preguntas son el hilo conductor de la presente narrativa, y me permiten obtener el canasto completo, entretejido; entendido como el cruce de las historias de vida de todos los actores palabreados.

9.1 Tejido 1

Voy a iniciar con una serie de preguntas palabreadas con las cuales tiene sentido comenzar: **¿Por qué se escogieron esos territorios (Tarapacá-Amazonas; Nuquí-Chocó; La Cocha y Túquerres-Nariño; y Garagoa-Boyacá) como sitios piloto del proyecto? ¿Cuáles fueron los criterios de selección de esos sitios? Y ¿Antes de su vinculación al proyecto había oído, leído y/o participado en reuniones, discusiones u otro proyecto sobre el tema de la protección de los CsT?**

Esta es una afirmación de la coordinadora general del proyecto, María Constanza Ramírez -con quien palabreé en Bogotá-, y con la cuál es preciso iniciar este primer tejido:

El proyecto realmente responde a una necesidad de país de cumplir con el Convenio de Diversidad Biológica. Colombia es país firmante. En el año de 1994 establece de manera normativa su adhesión al cumplimiento del Convenio (ratificación). Y uno de los artículos de ese convenio es el 8j. Ese es el único artículo, de todo el gigantesco Convenio, en donde aparece la gente. Ese es el capítulo de conservación *in situ*, donde hay áreas protegidas, hay jardines botánicos, etc. Entonces, en el 8j es cuando dicen: ¡ay! la gente que sabe de biodiversidad también hay que conservarla. Un artículo que se vuelve para Colombia una responsabilidad.

A partir de una *entrevista semiestructurada* (aquí no hubo palabreo, sólo la aplicación de la metodología previa a la modificación) “forzada”²⁷⁰, realizada a un investigador del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI) en Leticia (Amazonas), Instituto que coordinó y ejecutó el proyecto en Tarapacá, surgió el tema de los sitios piloto del proyecto.

En medio de la entrevista, el investigador mencionó que él se había opuesto a que se desarrollara en Tarapacá el proyecto. Su razón fue la siguiente: si se trataba de recuperar y proteger conocimientos tradicionales, La Chorrera (Amazonas) era un mejor territorio debido a que allí, los pueblos indígenas tienen más conocimientos que recuperar y proteger que en Tarapacá. El investigador explicaba que los diversos pueblos que actualmente viven en Tarapacá, están allí a causa del desplazamiento que produjo la extracción del caucho por parte de La Casa Arana en las primeras décadas del siglo XX (fundamentalmente), y también porque allí son más notorios los procesos de extracción maderera y últimamente minera. Por tanto, es más visible la pérdida de muchos de los conocimientos en Tarapacá que en La Chorrera, conocimientos que además estaban asociados a sus territorios de origen.

Tenemos un país muy grande, pluriétnico y biodiverso, afirma un funcionario del Estado que participó en la formulación del proyecto, y con quién palabreé -entre otras cosas- sobre aquella oposición del investigador del SINCHI. Continúa el funcionario del Estado: necesitábamos que los sitios piloto nos dieran esa muestra de la gran diversidad cultural (pluriétnico) y biológica (biodiverso).

Pensamos que necesitábamos lugares en donde aún hubiera conocimiento tradicional, y en donde pudiéramos trabajar con organizaciones ya conformadas. Y eso puede considerarse una herejía, porque hoy (6 años después: inicio-formulación 2009 a 2014 finalización-ejecución) estoy convencido que todas las organizaciones y comunidades tienen su conocimiento tradicional. Pero en ese momento no era tan claro (formulación del proyecto).

²⁷⁰ Sobre esa experiencia volveré en el tejido 3.

A una comunidad indígena desplazada, como por ejemplo los Embera, quienes (algunos de ellos) están ahora viviendo en Risaralda²⁷¹, no se les puede decir que no tienen conocimiento tradicional. Esa es una concepción y es totalmente falsa. Ahora sabemos que hay comunidades tradicionales que todavía siembran a la manera antigua, como lo siguen haciendo los Embera en Risaralda. Y ellos nos daban pistas.

Pero en ese momento (en la formulación), lo que necesitábamos era comunidades que vivieran en distintos sitios: comunidades que vivieran a nivel del mar (Nuquí-Chocó); en selva húmeda tropical (Tarapacá-Amazonia); y en zona de páramo (La Cocha-Nariño y Garagoa-Boyacá). Y lo necesitábamos para ver que cada ecosistema con que cuenta el país ha sido intervenido, adecuado y aprovechado de maneras distintas y cómo lo han hecho las diversas comunidades que allí viven.

Una de las condiciones del proyecto era que el desarrollo del trabajo contribuyera a la conservación de la biodiversidad; no solo mediante su uso mismo sino mediante la conservación de áreas protegidas. Por esa razón, se necesitaba que en los sitios a los que fuera el proyecto, éste tuviera repercusión en el sistema de áreas protegidas que ya tiene establecido el país (a través del SINAP^{272,273}).

Así las cosas, los sitios tenían que estar, básicamente, cerca de un Parque Nacional. Por eso se descartó La Chorrera en el Amazonas, porque ahí no hay ninguno. En cambio, en Tarapacá están los Parques Nacionales Naturales Río Puré y Amacayacu. Entonces, la idea era que el trabajo del proyecto, cerca de las áreas protegidas de conservación, hiciera que la

²⁷¹ Risaralda es un departamento ubicado en el centro-occidente colombiano, contiguo al departamento del Chocó de donde han sido desplazados los indígenas Embera.

²⁷² Sistema Nacional de Áreas Protegidas. “Es el conjunto de áreas protegidas, actores sociales y estrategias e instrumentos de gestión que las articulan, para contribuir como un todo al cumplimiento de los objetivos de conservación del país. Incluye todas las áreas protegidas de gobernanza pública, privada o comunitaria, y del ámbito de gestión nacional, regional o local.”

En: <https://www.parquesnacionales.gov.co/PNN/portel/libreria/php/decide.php?patron=01.11>

²⁷³ Es importante señalar que dentro de los criterios establecidos explícitamente en el proyecto (MADS-PNUD-GEF, 2009), no se encuentra este muy importante reseñado aquí por el funcionario. Los seis criterios de selección de los sitios pilotos que aparecen son: 1. Área representativa de la diversidad cultural del país con presencia de conocimiento tradicional relacionado con la agro-biodiversidad (AB) y el uso de variedades primitivas criollas y cultivares de plantas nativas o endémicas (especies exóticas o con diversificación local importante). 2. Presencia de grupos comunitarios organizados que, dentro de sus actividades de conservación se dediquen al uso de productos de AB como alimento humano o animal, así como a su cultivo. 3. Áreas con altos niveles de biodiversidad y endemismo, que abarquen una amplia gama de condiciones ambientales y ecosistemas, de manera que la implementación del proyecto contribuya a la conservación regional de diversidad biológica y cultural de importancia mundial. 4. Presencia en la región de productos de AB con potencial productivo y una cadena comercial prometedores, así como con demanda y acceso a los mercados y cuya comercialización fortalezca la cultura y el medio ambiente locales en lugar de amenazarlos. 5. Acuerdos interinstitucionales que promuevan el fortalecimiento de las capacidades en beneficio de las relaciones con las instituciones que implementarán la transferencia de conocimientos para el proyecto. 6. Sitios con posibilidades de cofinanciación por parte de otras entidades que trabajen en la protección y recuperación del CT/AB.

gente pudiera drenar la presión que está ejerciendo sobre esas áreas protegidas. Por lo tanto, si la gente tiene un mejor vivir con sus sistemas productivos, van a dejar de extraer madera o minerales, y de esa forma poderle quitar presión a las áreas protegidas.

Por mi parte -afirma el profesor Wenseslao, un representante de las comunidades negras de la asociación los RISCALS de Nuquí, quien *apoyó al equipo que formuló el proyecto*²⁷⁴ en Bogotá-, creo que el proyecto de conocimiento tradicional asociado a la biodiversidad en territorios colombianos, estoy más que convencido, llega (a Nuquí) en un buen momento. Esto lo digo, porque veníamos de un proceso en el cual el consejo comunitario (los RISCALS) había tenido una recaída por cuestiones administrativas. Cuestiones de nuestro estatuto y organización. Había un proceso de cambio hacia una nueva junta, y realmente habíamos decaído como comunidad. Sobre todo, en la atención a nuestros cultivos de pan coger. Habíamos perdido también, parcialmente, parte de nuestras prácticas ancestrales. De modo que con la vinculación al proyecto le apuntábamos a ir más allá de un plan de desarrollo, que son cuestiones que debemos cumplir²⁷⁵. Cuando el Ministerio de Ambiente, en cabeza del PNUD (estos últimos quienes eran los que realmente se encargaban de ejecutar el proyecto por intermedio de las comunidades) nos propusieron el proyecto, lo que hicimos fue meter los componentes en los que creíamos teníamos debilidades. Gracias a las modificaciones hechas al proyecto, que se hicieron realmente en Bogotá, y a donde fui acompañado por el profesor Ruperto, decidimos (como asociación) que nos vinculábamos al proyecto.

Para la formulación del proyecto, vimos que no nos podíamos gastar 2.500 millones de pesos (1 millón de dólares aprox.) que nos iban a dar en formular una política, afirma un funcionario del MADS. El proyecto tenía que tener un componente práctico. Ahí fue cuando dijimos: vámonos a campo a ver cómo es que se recupera y protege el conocimiento tradicional. Para la selección del equipo se pensó en la necesidad de un agrónomo que supiera del campo; un antropólogo que conociera a la gente; un economista que diera pista de algún estímulo económico a la cosa y un abogado que supiera los temas jurídicos. En

²⁷⁴ El énfasis es porque, en términos estrictos, no fue parte sino co-laborador del equipo técnico que formuló el proyecto. Es decir, al igual que algunos indígenas, campesinos, raizales y pueblos rom del país, participó con voz, pero sin voto. Principalmente, la participación de las comunidades se hizo a través de los Comités Interétnicos Nacionales en 2009, como los realizados en Villeta (Cundinamarca), Valle de Tenza (Boyacá) y Bogotá.

²⁷⁵ En el artículo 49 de la ley 70 de 1993 se afirma que: El diseño, ejecución y coordinación de los planes, programas y proyectos de desarrollo económico y social que adelante el gobierno y la Cooperación Técnica Internacional para beneficio de las comunidades negras de que trata esta ley, deberá hacerse con la participación de los representantes de tales comunidades, a fin de que respondan a sus necesidades particulares, a la preservación del medio ambiente, a la conservación y cualificación de sus prácticas tradicionales de producción, a la erradicación de la pobreza y al respeto y reconocimiento de su vida social y cultural. Estos planes, programas y proyectos deberán reflejar las aspiraciones de las comunidades negras en materia de desarrollo.

ese primer equipo formulador estuvo Roberto Franco (q.e.p.d) que era el duro, pues trabajó con indígenas, afros y campesinos. Lo conociste, ¿no? Sí -respondí-, de hecho, estuve con él en el Comité Nacional Interétnico en Valle de Tenza (Boyacá) en 2009, y en donde además conocí a José Vicente de ADC²⁷⁶ (Nariño). ¡Es una lástima esa pérdida! -continúa el funcionario-. Y bueno, El antropólogo fue Omar Zapata que ahora es asesor de la ONIC²⁷⁷; el agro-ecólogo fue un tipo que sabía mucho de técnicas de siembra, además de conocimiento del tema indígena; el abogado fue Ramón Laborde, un asesor de temas indígenas; y Javier Ortiz fue el economista.

Ellos (el equipo técnico formulador) vinieron de Bogotá a hacer un recorrido a unas zonas del Chocó -afirma Ruperto-.

Nosotros escogimos ese tema aquí en Bogotá -afirma el funcionario del MADS-. Empezamos a mirar con gente que conocía el tema como Enrique Sánchez²⁷⁸ -por ejemplo-. Y después de tener una propuesta de más o menos 12 sitios, dijimos: vámonos a hacer trabajo de campo a ver a quién le interesa. Y nos fuimos con Roberto, Javier y Omar.

Llegamos a Quibdó (capital del Chocó). Queríamos trabajar con COCOMACIA²⁷⁹ en el Atrato medio. Entonces, en una asamblea con ellos presentamos el proyecto. Pero nos sacaron con <<cajas destempladas>>. Nos dijeron que cómo es posible que el propio Ministerio del Medio Ambiente que está permitiendo las dragas mineras en la región, ahora nos venga con esto: disque proteger el conocimiento tradicional. Así que mejor no nos vengan a proponer nada. De manera que hubo un filtro natural -afirma el funcionario-. Hubo gente que escogimos y nos rechazó. Pues listo -dijimos-, la segunda opción era Nuquí porque había afros e indígenas. Entonces el tema intercultural era interesante porque en el mismo sitio piloto, podíamos trabajar con unos y con otros. Finalmente, así logramos consolidar las cuatro zonas, teniendo esa diversidad cultural y biológica.

Cuando estuvieron aquí (el equipo técnico) -continúa Ruperto-, nos fuimos a la comunidad de Panguí (norte de Nuquí) a mirar parcelas y las formas de producción de nuestra población negra. En ese recorrido hicimos un acompañamiento permanente.

²⁷⁶ Director de la Asociación para el Desarrollo Campesino. Esta fue la ONG que ejecutó el proyecto en Nariño.

²⁷⁷ Organización Nacional Indígena de Colombia.

²⁷⁸ Co-autor del texto ya citado, denominado "Protección del conocimiento tradicional. Elementos conceptuales para una propuesta de reglamentación -el caso de Colombia-", publicado por el del Instituto de Investigaciones de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt en el año 2000.

²⁷⁹ Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato. Mediante Resolución 04566 del 29 de diciembre de 1997, el INCORA adjudicó a las comunidades negras del Medio Atrato el título colectivo de tierras a las comunidades negras de la Asociación Campesina Integral del Atrato "ACIA", ahora COCOMACIA. El Título Colectivo Agrupa a 120 comunidades en 695.245 hectáreas y 1.124 m2. <http://www.cocomacia.org.co/la-organizacion/quienes-somos.html>

Posteriormente nos trasladamos a Bogotá para hacerle unos ajustes al proyecto, para luego implementarlo aquí en Nuquí.

Esos ajustes -afirma Wenceslao- se hicieron para apoyar la agricultura. Por ende, asumimos que le apostábamos a la parte agrícola en todos y cada uno de sus componentes: llámese plantas medicinales; arboles maderables; cultivos de pan coger como el plátano, el banano, el maíz, y sobre lo cual habíamos tenido un quebranto por razones asociadas a la pérdida de nuestras tradiciones.

Finalmente, fuimos nosotros los que escogimos (el consejo general de RISCALES) las comunidades de Termales, Joví y Partadó, porque en la parte sur de Nuquí está en decadencia el pan coger, y queríamos fortalecer las comunidades que no habían sido visibilizadas por nuestra organización años atrás. Eso era motivarlos a ellos para que se sintieran parte de la organización. Por ende, el proyecto comenzó beneficiando a 16 familias en Termales; 15 en Jobí y 12 en Partadó (primera etapa del proyecto). Eso nos sirvió para incentivar a más familias, pues en la segunda etapa pudimos ampliar las familias beneficiadas: a 22 en Termales, 20 en Partadó y sólo a 19 en Jobí por dos familias *que tuvieron que desplazarse*²⁸⁰.

Posteriormente, aparece Roberto Franco en una conversación en el ICANH²⁸¹ en la que yo estaba (en 2009) -narra Dora Monsalve en Garagoa-, quien estaba haciendo (Roberto Franco) un sondeo para ver la posibilidad de incluir a Boyacá en el proyecto de conocimiento tradicional. Yo -continúa Dora-, entonces comienzo a buscar y reunir las condiciones y trámites necesarios para incluir a Garagoa en el proyecto. Pero tuvo muchos retrasos porque se inició una consulta. Y quien hacía la consulta era un grupo que estaba tratando de evaluar los sitios piloto donde se iba a localizar el proyecto. Entonces, el PNUD -que eran los consultores- y daban el aval, hicieron una visita a Garagoa. Y me llamaron y me dijeron que ellos no veían la agro-biodiversidad, ya que ellos pensaban encontrar el maíz por hectáreas y pues... ellos llegaron por ejemplo en diciembre cuando ya se habían recogido las cosechas.

Después, el grupo consultor nos hace una entrevista en Bogotá porque no coincidía con las demás características. Por ejemplo, no había indígenas. Garagoa no reúne los requerimientos me dijeron. Entonces, me citó luego el PNUD, el Instituto Humboldt y la ONG Trophenbos Internacional para sustentar por qué Garagoa sí podía ser parte del proyecto. Yo llevaba una presentación, pero yo sentía que no sonaba muy convincente. Ellos decían que ya no había campesinos en Garagoa. Me dijeron que había una represa -lo cual es cierto- que afectó todo el sistema agrícola. Pero siguen las semillas -les dije yo-. A

²⁸⁰ Tema que profundizo en el tejido 4.

²⁸¹ Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

mí me parece que eso es un gran argumento de peso, que además lo sustentó en una tesis²⁸². Les dije: si ustedes encuentran en 10 familias de dos veredas una cantidad enorme de diversidad de semillas y de conocimiento sobre las mismas, en una tesis que necesitó 1000 páginas, entonces hagan la conversión ¿Si Garagoa tiene 28 veredas, cuántas tesis pueden hacer sobre el conocimiento que tienen los campesinos allí? ¿Díganme cuánto conocimiento pueden caracterizar allí? Lo que yo pienso -finalicé diciéndoles- es que hay miles de bibliotecas por ahí muriendo.

Finalmente, a través de la Corporación Mamapacha²⁸³ comenzamos a ejecutar el proyecto en 2011, cuando en los otros sitios piloto ya habían avanzado en la primera fase del proyecto (caracterización de los sitios y familias). Para ello nos ayudó el hecho de que el primer encuentro nacional se haya hecho acá en Boyacá, en Valle de Tenza, pues nos hizo darle fuerza a nuestro trabajo a partir del compartir experiencias con los indígenas de Tarapacá, los afros del Chocó y con los de Nariño, pues ahí vimos cómo podíamos empezar.

Nosotros fuimos parte de la formulación del proyecto, afirma Patricia Jojoa, una indígena Quillasinga de La Cocha quien fuera la coordinadora técnica de la asociación Asoyarcocha en el proyecto, y quien además deja claro que no habla en nombre de ella, sino como organización...porque para nosotros -continúa- fue un trabajo colectivo entre la asociación Warmikuna (municipio de Túquerres)²⁸⁴, la asociación Asoyarcocha y el cabildo indígena Quillasinga del Resguardo Refugio del Sol con el apoyo de la ONG ADC.

Se hicieron unos talleres con las comunidades junto con delegados del Ministerio (MADS). Pero en la formulación del proyecto como tal estuvo José Vicente de ADC, Martha del Ministerio, y fueron los de Trophenbos Internacional los que nos visitaron para formular los temas después de encontrarnos con los delegados del Ministerio. En esas reuniones fue como finalmente nos vinculamos como parte del desarrollo del proyecto.

Bueno, pero tú estás afirmando que los *comités técnicos*²⁸⁵ no tenían un reconocimiento legal por parte de las instituciones del Estado, específicamente del MADS, sino que eran más una iniciativa de ustedes los funcionarios para vincular a las comunidades, ¿Qué

²⁸² “La humanidad de las semillas sembrada en la santa tierra. La economía campesina en el Valle de Tenza”. Esta tesis de antropología fue Laureada por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.

²⁸³ La Corporación Mamapacha es la ONG que ejecutó el proyecto en Garagoa, y de la cual hizo parte la antropóloga Dora Monsalve, oriunda y habitante del municipio en mención.

²⁸⁴ Asociación que para este trabajo no se tuvo en cuenta por las razones expresadas en la metodología.

²⁸⁵ Aquí se refiere al equipo técnico formulador del proyecto (ya mencionado en su conformación) con las comunidades que participaron en dicha formulación, tanto en los Comités Interétnicos Nacionales, como en los comités conformados en cada sitio piloto.

significa eso en términos de participación? -pregunto a un funcionario del Ministerio con el que palabreé-

Absolutamente positivo -responde el funcionario-. Y casi que todas las entidades públicas deberían favorecer estos espacios de participación, así no estén en la ley. Mi posición no es la de quitarle reconocimiento porque no esté en la ley. Al contrario, yo felicito y reconozco esos espacios; a las personas que participaron de él y generaron algo muy positivo, porque así está en el mandato (la Constitución Política), el cual favorece la generación de espacios de participación. Y así fue, el Ministerio (el MADS) fue creando ese espacio.

Pero, una concepción de la organización siempre ha sido que los proyectos que vengan deben fortalecer los procesos que venimos adelantando -continúa Patricia Jojoa-. *Y ese fue uno de nuestros criterios para aceptar el proyecto de conocimiento tradicional.* De manera que lo que hicimos fue aprovechar los recursos del proyecto para fortalecer las dinámicas de las organizaciones. En ese sentido, el proyecto nos permitió ejecutar muchas de las acciones que estaban en sueños, como los intercambios de semillas, y nos permitió generar nuevas dinámicas, involucrar a nuevas personas, especialmente a niños y a jóvenes. En sí, el proyecto vino a fortalecer los procesos que ya teníamos como organizaciones.

Entonces -pregunto yo-, si el proyecto vino a fortalecer los procesos que ya tenían como organizaciones, ¿Ustedes ya hablaban sobre el tema de proteger los conocimientos “tradicionales” asociados a la biodiversidad como concepto, antes de la formulación del proyecto?

- No, no lo llamábamos así -responde Patricia Jojoa-.

- ¿Cómo lo llamaban? Y desde cuándo trabajan ese tema -pregunto-.

Nosotros hablábamos del concepto de *reserva natural* y del *bien vivir*, que además ya existían. Nuestro trabajo inicia en 1991 cuando con las familias se decidió (ella era una niña en ese momento) declarar los predios en reserva natural. Entonces, *nace desde una voluntad de las familias*, por la necesidad de lo que hemos venido buscando como organización: una opción de vida de un bien vivir local, en el campo. No tenemos que irnos del campo para crearnos otro estatus o querernos parecer a la gente de la ciudad, pues a nosotros nos mueve es el sentir desde nuestro diario quehacer. Cuando se empieza con el tema de las reservas naturales, encontramos que eso de lo que hablan en el proyecto de protección de los conocimientos tradicionales era (desde ese entonces) para nosotros *toda una forma de vida*.

Por tanto, no solo había que cuidar el ecosistema, el árbol y el páramo, *sino conservar la vida*, en ese interrogante de *cómo conservar la vida en todas sus formas*. Entonces, significa cuidar los suelos, por ejemplo. Pero para eso hay que quitar los agroquímicos y

también hay que empezar a quitar los monocultivos, para variar. Hay que empezar a tener alimentos sanos, porque los cultivos que se estaban manejando eran solo cebolla y papa.

¡Uy! Papito -me dice doña Ernestina en la vereda El Mochilero de Garagoa-, yo vivo acá hace unos 63 años. Yo vivo aquí y viví más atrás con mis padres. Yo siempre trabajaba con ellos. Ellos me enseñaron a trabajar. Los abonos se conseguían con ceniza, abonos de caballo, abonos debajo de los palos. Se revolvía todo eso, se hacían hogueras para recoger harta ceniza y se sembraba, y se daba la *sementera*²⁸⁶. Ya después disque tocaba comprar los bultos de abono, y yo decía: ¿Pero por qué? si nosotros sembrábamos así.

-Y eso, ¿Hace cuánto doña Ernestina?

¿Que empezaron a echar químicos? Hará uno 50 años cuando yo empecé a sembrar tomates. Eso tocaba echarle químicos porque si no, no se daba. Y tocaba hacerlo desde que se sembraba la mata y hasta el final (la cosecha). Y si no se le echaba químicos, la mata no cargaba. Yo por eso hoy en día tomate ¡Mmm...no como! Porque yo sé cómo se trabaja. Eso es veneno pa' la gente. Y cuando me dicen: ¿Quiere un tomate? Yo digo: ¡No, muchas gracias! Yo no como eso. Eso tiene mucho veneno el tomate. Pero también la habichuela y el cohombro (pepino). Esos también toca fumigarlos con químicos, porque si no, eso se gorjea²⁸⁷. Del lulo (una fruta) sí que ni hablemos ¡Mmm! Al pepino, por ejemplo, si no se lo riega con veneno, se ceniza²⁸⁸ y queda sirviendo para nada. Por eso toca así, trabajar como policías (vigilar los cultivos) pa' poderlos sacar. Yo por eso mejor me como otras yerbitas.

-¿Como cuáles doña Ernestina?

¡Ah! Pues ahí están, mire pa' ya (para allá). Ahí están la remolacha, la zanahoria, el repollo, la lechuga... el rábano tampoco se fumiga, la acelga. ¡Ayyy! No no no no no. Eso yo pa' una comida que tenga pepino, por más que se lave y se lave, no eso no. Ahí está fumigado. Ahí queda el veneno. No hay como los cultivos con abonos orgánicos.

Entonces -continúa Patricia Jojoa en La Cocha-, ese proceso tiene más de 20 años rescatando semillas. Ya las hemos cultivado, incluido en nuestra alimentación. También dijimos: que no nos de pena conservar semillas, o decir que somos campesinos, indígenas, de ponernos las botas, los guantes y los gorros. Y así empezó a verse otra vez el amor por la cultura, por el campo, por lo que somos, por el trabajo de minga; donde todos aportan,

²⁸⁶ Sementera es un término derivado de semental, aquél mejor padrote grande y sano que puede “sembrar a las vacas” para dar los mejores terneros. Aquí por supuesto, usado para referirse a los mejores cultivos y/o cosechas.

²⁸⁷ Es decir, lo pica el gorgojo. Un animal que llena de puntos negros al vegetal o la fruta y la pudre.

²⁸⁸ Otra forma de decir: se pudre, pues toma el aspecto de un negro cenizo.

todos opinan y todos ponen. Alrededor de la minga recobramos la importancia del compadrazgo, de mantener la tulpa²⁸⁹.

Y a nosotros nos dicen: bueno, ¿Reservas naturales y cocinando con leña? Pero el hecho de ser ambientalista no es que usted tenga que cohibirse de cosas, sino ver cómo *el conocimiento tradicional o de los abuelos* tienen mucha relación con todas las formas de vida de la tierra. Eso significa vivir en armonía con la madre tierra. O sea, entender que hacemos parte de la ella, y, por tanto, no somos reyes. ¿Cómo empezamos a vivir en armonía con la madre tierra? Pues eso significa que ella (la tierra) pueda darnos lo que necesitamos, nuestro sustento. Pero que nosotros nos comprometamos a no agredirla. Entonces, si nosotros le sembramos árboles, podemos mantener la tulpa.

Yo soy el más viejito aquí (risas), afirma don Jaime García en medio del palabreo conjunto con casi todos los miembros directivos de ADC, quienes en su mayoría son campesinos de Nariño (y reunidos en su sede en la ciudad de Pasto). Y pues, el trabajo de ADC en Nariño -continúa don Jaime- siempre ha tratado de tener en cuenta el valor del conocimiento de las personas. El año entrante vamos a cumplir 35 años en este oficio. Pero nosotros le llamábamos a la recuperación de esos conocimientos, *mingas investigativas*; donde se reunían las personas a conversar. Por ejemplo, se hizo un ejercicio sobre el maíz. Muchos se fueron al Putumayo²⁹⁰ a hablar con los indígenas. En esa ocasión con los indígenas de Putumayo se hizo el ejercicio de conocer un poco más sobre la cultura del maíz. Y el cabildo de los indígenas Quillasinga de La Cocha, lo que es hoy el cabildo Refugio del Sol, nace a partir de esas experiencias, porque la gente se metió a averiguar un poquito más.

Mi abuelo había sido autoridad tradicional -afirma Patricia Jojoa en La Cocha, cuya familia hace parte de la asociación campesina de Asoyarchocha desde antes del proceso iniciado en 1991 que los llevó a reafirmar su pertenencia étnica-. Ni siquiera han pasado 100 años desde que nosotros estábamos constituidos como cabildo. Encontramos el documento en donde el Estado colombiano ratificaba que estábamos constituidos en 1945 como resguardo indígena, lo cual es cerquita. Lo que pasó es que desde 1945 hacia acá, muchos repartieron los territorios colectivos y se perdió esa concepción de cabildo, por lo cual decidimos retomar el tema del despertar Quillasinga.

De manera que el tema de los conocimientos tradicionales -afirma don Jaime-, nace aquí hace mucho rato como mingas investigativas. Lo que hizo el proyecto fue tratar de unir a los indígenas Quillasingas con los campesinos de Asoyarchocha y a las mujeres

²⁸⁹ La tulpa es el fogón de leña de las cocinas indígenas y campesinas hecha en piedra, u otras más nuevas con ladrillo. Además, es el lugar en donde *tradicionalmente* se reúne la familia a conversar.

²⁹⁰ Departamento de la amazonia colombiana. Este tiene una zona de piedemonte, colindante con el departamento de Nariño (ver cap. Sobre la historia).

Warmikuna (municipio de Túquerres). Con el proyecto de conocimiento tradicional se trabajó el tema de las semillas, porque desafortunadamente nosotros entramos en esa famosa *revolución verde* que nos acabó con los agroquímicos, pues fue el arrase.

-Aquí en la vereda de Hipaquira (Garagoa), por ejemplo, no necesitábamos siquiera de abonos orgánicos de esos que vienen a enseñarnos ahora, acá -cuenta doña Aura-.

-Lo que nos dicen esas prácticas, es que la agroecología siempre estuvo allí -contesta Dora en esa misma conversación-.

-Aunque, los primeros abonos químicos dieron muy buen resultado ¡Quién dice que no! -continúa doña Aura- Lo que pasó fue que la gente se lanzó a utilizar esos agroquímicos. Y primero, los suelos se cansaron. Y lo segundo fue que con el tiempo entraron las enfermedades, p'a uno y p'a la planta, y ya tocó empezar a utilizar todo "el paquete tecnológico"²⁹¹.

-A partir del uso de esos agroquímicos empezaron a nacer niños "especiales", autistas, por ejemplo, de los químicos tan verracos, pues no se utilizaban ni caretas ni guantes -afirma doña Aura-. Eso aquí la gente terminaba de fumigar e iba y comía.

-Y todavía -afirma Yamile Barreto en la vereda Arada Grande en Garagoa, en donde también salió el tema del uso de agroquímicos en los cultivos-. Si acaso por ahí, se usa el tapabocas... ¡Y eso!

-No se protegen bien -afirma Dora-. Además, que hay una confianza del insecticida. Y cuando empezaron los casos de los niños en Hipaquira con malformaciones, una doctora del hospital ordenó un análisis de sangre de todas las familias de la vereda.

-¡No! Eso salieron esos niveles de tóxicos en la sangre de la gente muy altos, ¡Eso fue terrible!

Antiguamente, la alimentación era buena porque no había todos esos fungicidas, sino lo natural -afirma don Francisco de la vereda el Carrizo, en La Cocha-. Hoy en día, vaya uno a ver la papa que consumen en todas partes; la fumigan demasiado, el tomate de árbol también. Y eso es lo que a nosotros nos perjudica. Eso es lo que de pronto produce las enfermedades. Y hay enfermedades graves. Anteriormente, una enfermedad la curaba uno con plantas aromáticas, no había necesidad de estar yendo al centro de salud o al hospital.

²⁹¹ Los paquetes tecnológicos son una política de los Estados Unidos (EUA), en alianza con el Banco Mundial (BM), que proviene (aún existe) de la Revolución Verde (RV). Bajo la idea de «ayudar al Sur en sus problemas agrícolas», a través de la difusión de semillas mejoradas o HYVs –high yielding varieties–, EUA impulsó desde la década de los 60's (siglo XX), el uso de agroquímicos que desarrollaban sus mismas multinacionales o filiales (Delgado Ramos, 2003). En: <http://www.nodulo.org/ec/2003/n015p10.htm>

Y si uno se moría, era por la edad. Mi mamá por ejemplo murió de 72 años, pero le dio una enfermedad. Y mi papá murió de 74 años. 76 años tengo yo.

-Pero eso p' a levantar una mata ahora sin químicos ¡Mmm!, ¡Eso es difícil! -afirma Yamile en Garagoa-.

-Y para resolver eso se necesita es tiempo (para recuperar los suelos). Y tiempo es lo que no hay porque la gente necesita resolver lo de la comida ¡Ya! -afirma Dora-.

La revolución verde fue el arrase de muchos de los conocimientos en el aspecto de semillas, fundamentalmente -continúa Don Jaime en Pasto-. Y eso nos acabó. La otra es el capitalismo, pues ese sí que nos lleva -sin ser groseros- <<de culo pa'l estanco>>. Ese sí que nos lleva fregados. Un joven de hoy que quiera recuperar tradiciones es difícil, pues en su cabeza ya no les entra nada que no tenga que ver con el dinero. Entonces, es muy fregado porque eso del conocimiento tradicional ni se compra, ni se vende, como el cariño verdadero (risas). Entonces es eso: la preocupación por el conocimiento nace desde mucho antes que viniera el proyecto, porque ha sido una de las filosofías de ADC, de pensar mucho en todo el conocimiento que la gente tiene.

De manera que con toda esa concepción -continúa Patricia Jojoa- hemos empezado a hacer organización. Pero teniendo en cuenta que para eso fue fundamental recuperar *el espacio de la Pacha Wasi*²⁹². Y el espacio lo propiciamos nosotros mismos. Y bueno, yo soy indígena, pero los otros compañeros que son campesinos han decidido también hacer recuperación del conocimiento tradicional -como llaman ustedes-, porque este es un tema que no solo está en los indígenas, sino que es un tema que está también en campesinos y afros. Hay muchas formas de manifestarse el tema de lo “tradicional”. Entonces, el ser campesino, el ser indígena, el ser afro, tiene diferentes manifestaciones de lo tradicional y cada uno está generando dinámicas frente a eso que denominan “conocimiento tradicional”.

De manera que es con el proyecto que llega ese concepto del <<conocimiento tradicional>>. Y por eso nosotros hicimos las reflexiones necesarias. Es un tema complicado, porque usted mira que las políticas del indígena van en contra de las del Estado, por ejemplo.

Desde la ley 70 de 1993 y su proceso -responde el líder comunitario Neri en Termales (Nuquí)-, nosotros le llamábamos a eso con lo que llega el proyecto (la protección del conocimiento tradicional) la recuperación de la cultura más la recuperación del territorio, porque el territorio y la cultura son dos cosas que se han venido perdiendo. *La gente* ha deteriorado mucho el territorio y le ha dado mal uso. Por eso fue bueno que haya

²⁹² Pacha Wasi es un término quechua compuesto: *Pacha* significa espacio-tiempo y mundo-tierra; y *Wasi*, casa u hogar. El espacio de la Pacha Wasi al que se refiere la indígena Quillasinga, hace referencia a la recuperación de su hogar en un espacio-tiempo determinado.

salido la ley 70 del 93, porque muchos terratenientes que porque tenían mucha tierra decidían vender a *gente de otras partes* tres o cuatro hectáreas. Y los terratenientes y *las nuevas gentes* no tenían conocimiento de la tierra que nosotros acá tenemos. Además, les vendían un lote a las nuevas gentes y *esos foráneos* tomaban tierra sin medida. Los que vendían decían: usted puede meterse hasta donde usted quiera a trabajar en la selva. Pero después de la ley 70 ya nos dio el reconocimiento étnico y pudimos comenzar la recuperación del territorio y la cultura. Pero fue difícil, porque muchas personas nos decían que no nos metiéramos a ese cuento, que porque esa ley lo que estaba haciendo era impedirnos la posibilidad de vender la *tierra*. Pero lo que nosotros estábamos buscando era *el amparo del territorio*.

Ahora, para mirar el concepto de tradicional: dónde nace; de dónde sale el concepto o quién trajo el concepto de tradicional, hay que mirar lo que hacen las organizaciones y los pueblos para poder ser escuchados -afirma el indígena Harold Rincón en Tarapacá-. No tengo claridad sobre eso, pero ya el término “tradicional” es un sinónimo de indio. Eso se interpreta así. Pero sobre la producción de conocimiento en sí, en las discusiones que se abordan en consejo, en dieta o en curaciones, eso es conocimiento ¿Conocimiento de quién? Pues en este caso del pueblo Bora, Uitoto, Ticuna etc., es decir del pueblo que sea que esté haciendo su producción en el consejo, en temas de dieta o curaciones, entre otros.

A mi juicio queda abierto el tema de la conceptualización. A mí me parece que no hay que hablar de conocimiento tradicional, pues el conocimiento existe y ya. Decir que es “tradicional” está de por medio la cuestión de esconder la discriminación (...) ¿O acaso el conocimiento de las matemáticas y el del español (en la escuela) no es conocimiento tradicional? Yo creo que ese también es conocimiento tradicional, pues está sustentado por una transmisión de muchas generaciones. Pero a ese sí no lo llamamos conocimiento “tradicional”, lo llamamos simplemente conocimiento.

Voy a intentar hacer una lectura, a ver si es hacia allá que usted está llevando la conversación: Entonces, ¿El conocimiento “tradicional” está en todo y en todos? -le pregunto al profesor Andrés Sicard en la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, en medio del palabreo-

¡Claro! -responde el profesor Sicard-. Está en todos y en todo, y no es el privilegio de unos pocos que están en la selva o en la zona rural, sino que la claridad que tengo es que existe un conocimiento y lo manejamos todos de distintas maneras.

Si intentamos mirar en qué momento empezamos a abordar ya el tema más completo de *conocimiento tradicional*, eso tiene que ver con el ejercicio político que hace la dirigencia de estar informándose, y de alguna manera en algún momento tuvieron que tener alguna charla o una capacitación o la información -Continúa Harold en Tarapacá-. Tuvo que haber llegado por algún lado. Y son ejercicios de discusión política que se dan en

esos escenarios de concertación y negociación con el gobierno tanto nacional y departamental, sobre todo con el nacional. Pero el haber abordado el tema del conocimiento tradicional con más lupa y más detalle, se dio a través del proyecto de conocimiento tradicional. Inclusive, llegar a pensar en una propuesta de política pública, yo creo que aquí, ni siquiera se abordaba la posibilidad. Esa parte del proyecto no se había imaginado acá. Lo otro que me interesa reafirmar, es que el ejercicio mismo de la producción de conocimiento sí se está dando, sí se hace un ejercicio permanente sobre qué es conocimiento, pero no se hacía en los términos con los que llega el proyecto.

¿Antes de que llegara el proyecto? No, nunca habíamos hablado de conocimientos tradicionales -continúa Yamile Barreto en la vereda Arada Grande en Garagoa-, porque acá a nosotros quién nos iba a hablar de esas cosas.

Como desde 2004 que iniciamos las fiestas de semillas, comenzamos a hablar de los conocimientos, de los saberes y los sabores -afirma Dora Monsalve en Garagoa-. De manera que los términos como agrobiodiversidad o conocimiento tradicional, la gente no los conocía así. Las personas que tienen un conocimiento “tradicional” las conocen como: *las personas que saben de semillas*.

- ...Y pues con lo del tema de conocimiento tradicional, pues ahí vamos poco a poco, recuperando semillas -afirma Yamile-.

Yo sí había escuchado antes de la necesidad de proteger los conocimientos tradicionales antes del proyecto, pero no habíamos hecho nada de tener precaución o de cuidar la información -afirma don Gilberto Mosquera, un sabedor de 60 años en Joví (Nuquí)-. Por ejemplo, yo tengo mucho conocimiento del territorio, pues habíamos hecho lo del *corredor biológico*²⁹³ con la señora Paola. Y como yo tenía un poquito más de luces me vincularon al proyecto de conocimiento tradicional.

-¿Y, cuál era el propósito del corredor biológico don Gilberto?

²⁹³ El corredor biológico es un concepto que emerge en la década de los 90's como una de las estrategias utilizadas en la conservación de la biodiversidad. En una primera aproximación a la *Estructura ecológica principal de Colombia* (2003), la literatura oficial en ese trabajo (a través del actual Ministerio de Ambiente-MADS y el Instituto de Hidrología, Meteorología, y Estudios Ambientales-IDEAM) define al “corredor biológico” o “corredores de conservación” como: “...un sistema de hábitat o ecosistema, con patrón espacial lineal o en banda, conservado o restaurado, el cual como mínimo aumenta la conectividad de las poblaciones de vida silvestre y puede ayudar a superar las principales consecuencias de la fragmentación, en relación con la conservación de la biodiversidad”. Concepto que modifican de (Wilson & Lindenmayer 1995).

El propósito era proteger el corredor; las creaturas que se desplazan de la montaña hasta el mar. Y para eso poníamos gente que vigilaba y protegía, y recuperaban la montaña. Eso lo hicimos a través de un proyecto de conservación con Patrimonio Natural²⁹⁴.

9.2 Tejido 2

¿Qué son entonces para usted(es) los CsT?

El conocimiento tradicional para nosotros el pueblo Quillasinga, cuando hablan de un sabedor es aquel que maneja los remedios, el que sabe sembrar, el que maneja las fases de la luna, de cuándo es el momento de castrar, el manejo de las semillas, el que te hace el tejido, el que sabe cómo usar la palabra, -afirma Edgar en la emisora comunitaria Brisas de La Cocha, y quién trabajó en el componente de comunicación en el proyecto-.

-Yo quisiera desde una opinión personal, decir que el proyecto no es la síntesis de lo que es el conocimiento tradicional -afirma Alejandro, también miembro de la dirección de ADC -.

El proyecto fortaleció muchas cosas. Sobre todo, posicionó un tema que siempre estuvo ahí. Pero con el proyecto se aterrizó un poco más qué era el concepto de conocimiento tradicional y de ese valor que tiene. Sobre todo, para las comunidades. El problema es que ahora se habla es más para las instituciones.

Sí, es más una cuestión instrumental, porque para gestionar recursos se necesita el concepto -afirma Dora-. Ahora, hablar de *agrobiodiversidad* implica dejar de lado la asociación de semillas que la gente hace con el término *mutal* acá en Garagoa, y el sentido que éste tiene para los campesinos en el Valle de Tenza, y cuya asociación puede variar tanto para los indígenas en la amazonia, como para los negros en el Chocó.

En el artículo 8j del CDB no se habla de agrobiodiversidad sino de biodiversidad ¿Por qué en el proyecto queda como agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos? -pregunto-.

La agrobiodiversidad fue la ventana por la que entró el proyecto para conseguir la financiación²⁹⁵ -afirma María Constanza Ramírez, coordinadora del proyecto-. La idea de incorporar el conocimiento tradicional con el manejo de la agrobiodiversidad, era una

²⁹⁴ “El Fondo Patrimonio Natural nace como una respuesta efectiva para invertir estratégicamente en la conservación de las áreas naturales. Fue creado en el 2005 como resultado de una alianza entre el sector público y el sector privado. Sus miembros fundadores son Parques Nacionales Naturales, el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos “Alexander Von Humboldt”, la Asociación Red Colombiana de Reservas Naturales de la Sociedad Civil, la Fundación Natura, el Centro para la Investigación en Sistemas Sostenibles de Producción Agropecuaria CIPAV, la Asociación de Corporaciones Autónomas Regionales – ASOCARS- y la Pontificia Universidad Javeriana”. En: <http://www.patrimonionatural.org.co/site/index.php>

²⁹⁵ Recuérdese que fue el Global Environment Facility (GEF) quien financió el proyecto.

manera de ver cómo en los agroecosistemas en Colombia se usa lo agrobiodiverso, y que nos diera una pauta también para que las políticas del sector agrario recogieran eso.

Hablar de agrobiodiversidad era ampliar el objeto de estudio y no dejar fuera lo que podría tener una interrelación entre el ecosistema y el cultivo, o dejar por fuera los corredores biológicos y genéticos asociados con los cultivos -continúa Dora en Garagoa-. Y sí, puede que esto sea una manera de ampliar la visión de los campesinos. Pero es para que te des cuenta Yilson, de cómo las palabras dan peso a unos recursos para los que quieren fomentar ciertas cosas, según los intereses particulares... Y, ¿Dónde están los intereses de los campesinos?

Conocimiento tradicional -para mí-, afirma el profesor Sicard, es la capacidad que tiene una sociedad en algún momento determinado, de reconocer un latir de un pasado que mantiene vivo y que genera modelos de imitación y de experiencia que trasfiere y apropia para sostener la vida en un tiempo, en acción.

¿Entonces podría usted decir que no solamente las comunidades negras, los pueblos indígenas y los campesinos, sino que también las sociedades occidentales tienen conocimiento tradicional? -Pregunto-.

¡Claro! Todos tenemos conocimiento tradicional. Lo que pasa es que lo transitamos de maneras distintas y lo nombramos de formas diferentes. Los focos de conocimiento están puestos en territorios distintos y en intereses distintos.

El mutal es una forma de agricultura. Así como usted siembra, cocina. Por eso a los niños les dicen: mijo, vaya saque uno o dos mutalitos. Eso tiene que ser una nueva semilla pensé yo. Cuando pregunté, los niños se reían, porque era recoger una papita, un frijolito, un haba... un poco de cada cosa y ponerlo en el canasto. En ese momento le pregunté a doña Marina ¿Mutalitos son asociación de semillas? Y ella me dijo en sus términos: sí mija, eso es para tener variedad en la comidita. Y ahí empecé a entender -continúa Dora- qué eran asociaciones exactamente. Ellos prevén sembrar así, variado, para que tengan, en el diario, de todo un poco cuando van recogiendo o cosechando. Y ellos saben que unas cosas duran más que otras en cosechar. Sin embargo, siempre tienen variedad en el plato, todos los días.

El concepto de *mutal* no lo entienden las instituciones. Pero si usted se va a los localismos termina sólo. De manera que, si acudes a los lenguajes científicos, si quieres ser “reconocido”, ves cómo la ciencia termina siendo un poder elitista y discriminador de los saberes, a pesar de que sí está reconociendo los saberes. Pero finalmente no deja que se expresen los términos locales, porque los que hay que utilizar son los científicos. Entonces, si yo no supiera qué es mutal por mi investigación antropológica, tendría que estar

hablando de agrobiodiversidad, y sin embargo toca usarlo si se quiere entrar en el cuento institucional del Humboldt, de Patrimonio Natural y del Ministerio de Ambiente.

Y sí, el proyecto apoyó, pero no es todo -continúa Alejandro en Pasto-. Seguramente no refleja todo lo que es el conocimiento tradicional. Y lo digo porque cuando uno empieza a interactuar con la gente, uno sabe que es un conocimiento que está en su cotidianidad y que se ha transmitido, de generación en generación. Pero es un conocimiento muy práctico que ayuda a solucionar situaciones cotidianas.

Le doy un ejemplo. Aquí en la organización está el esposo de la Sra. Conchita que es don Edmundo. Él es un señor muy callado que ha participado en varios eventos de la organización. Comenzamos a hablar con él sobre el tema de los árboles nativos de la zona. Pero primero hubo que ganarse la confianza de él ¡Porque la gente no va compartiendo por ahí lo que sabe! Y ya una vez ganada la confianza de él, empezamos a charlar y me di cuenta que ese conocimiento se adquiere estando en contacto con la naturaleza.

Uno no puede hablar de conocimiento tradicional de manera aislada. O sea, uno no puede decir que la naturaleza es esto o aquello, estando por fuera de ella. Cuando se establece ese contacto, uno entiende que le empieza a resolver cosas. Por ejemplo, él decía: desde niño, desde joven, desde siempre, tenemos que buscar los mejores árboles para cortarlos, porque de eso vivían las familias en La Cocha. Entonces el papá le enseñaba a identificarlos de una manera un poco diferente a como nosotros conocemos, como el conocimiento científico. Yo soy biólogo. Y desde la biología clasificamos desde las formas de las hojas. Pero don Edmundo decía que era muy difícil mirar las hojas arriba. Entonces tenían otras formas. Por ejemplo, el color. Ellos cortaban un pedacito del tronco. Y si el árbol se ponía de determinado color, amarillo, por ejemplo, sabían que era un encino que ya estaba. Entonces le preguntábamos a él que cómo ese conocimiento ha quedado ahí. Y él decía que: la necesidad de nosotros de saber qué árbol era, nos permitía a nosotros tener nuestra propia clasificación. Pero lo más interesante de todo es que esa clasificación es muy acorde a la clasificación científica. Entonces, yo pienso que primero es el contacto y la necesidad de interactuar. Es decir, yo necesito un recurso determinado de la naturaleza, y entonces lo tengo que conocer.

Pero la ciencia asume que, si un campesino tiene un policultivo, maneja una micro verticalidad y tiene un ecosistema circundante, es agrobiodiverso -continúa Dora-. Pero no asume las formas de concepción desde lo campesino. Y lo cierto es que el mutal es la total integración de todo ese conocimiento: ya no solo micro verticalidad; ya no solo policultivo; ya no solo asociatividad; ya no solo agrobiodiversidad, sino mutal, expresado en el plato de comida y en las prácticas cotidianas del día a día. Esa palabra es todo eso. Sólo que cuando van a un cultivo y hablan con un campesino, les pasa lo que les pasó a los del PNUD cuando vinieron al inicio del proyecto...que no vieron nada. Pero ¡Claro! La misma gente

te lo hace ver, ¿Usted que tiene ahí? Pregunta uno. Y le responden: papa, maíz, haba, etc. Pero cuando ya entendí, se pone uno a pensar todo lo que está asociado a eso que es el mutal, ¡Y uno se enloquece! Pero como ellos ya lo entienden, lo que dicen es papa, maíz, haba... y esa es la humildad, la belleza del campesino. Pero también vemos nuestra arrogancia que no nos permite ver y comprender lo que los campesinos saben.

Por esa razón el mutal es conocimiento tradicional. Y aunque las prácticas de los indígenas están mucho más documentadas que las prácticas campesinas, lo cierto es que un campesino y un indígena sí tienen de que hablar, y sí pueden hablar de una cosmovisión. Para mí, entonces, el conocimiento tradicional es esa estrategia que usa la gente con base en los conocimientos heredados de los padres o de personas cercanas, para poder permanecer en su territorio y que se llama mutal.

Nosotros siempre, siempre -como organización-, hemos protegido. Lo que pasa es que para nosotros el tema es conservar, por lo que el tema de proteger es una cuestión más semántica de manifestar -afirma el profesor Wenceslao en Termales (Nuquí)-. Nosotros no utilizábamos la palabra *proteger los conocimientos tradicionales*. Nosotros hablábamos era de conservar las tradiciones desde todos los ángulos. Y para nosotros como etnia, el territorio ha significado un todo para nosotros (como síntesis de todos los ángulos). De ahí entonces que nosotros hemos conservado nuestra medicina; hemos conservado nuestra cultura; hemos conservado nuestros ritos; hemos conservado nuestras costumbres.

-Sí, el conocimiento tradicional son las prácticas culturales que cotidianamente uno hace en la zona rural -Afirma Carmen Villota, respondiendo también con ejemplos a Alejandro, y concluyendo con esta frase-.

Para mí, es la manera de cómo el hombre ha encontrado una relación de convivencia con la naturaleza (...) es cómo civilizaciones milenarias han logrado sacarle el máximo fruto a la naturaleza (...) es la admiración profunda, sobre todo la curiosidad de las personas y años de prueba y error (...) de esa manera han aprendido el manejo del bosque que es un vademécum, un libro gigantesco lleno de fórmulas y recetas... eso es el conocimiento tradicional -afirma un funcionario del Estado vinculado al proyecto-.

9.3 Tejido 3

¿Qué significa entonces para usted(es) proteger esos CsT? ¿Por qué y para qué fue necesario hacer caracterizaciones tanto de territorios como de conocimientos, pensando en la elaboración de una política de protección de los CsT? ¿Dónde está la información de esas caracterizaciones y quién o quiénes pueden utilizarlas y para qué?

- Para mí, el conocimiento tradicional significa una alternativa para un país distinto - responde el mismo funcionario del Estado que terminó con el tejido anterior-

Para los indígenas Quillasinga y los campesinos de Asoyarcocha, cuando empezaron con el tema de las reservas naturales para llevar un bien vivir en el campo, encontraron en su propio proceso de recuperación (desde 1991 para los Quillasinga y desde 1987 para los campesinos de Asoyarcocha), que proteger los CsT significa *proteger toda una forma de vida* (ver tejido 1: palabras de Patricia Jojoa).

Para las comunidades negras del pacífico colombiano significa recuperar la cultura y el territorio (ver tejido 1: palabras de Neri).

Para mí, proteger los conocimientos significa darles el protagonismo a los campesinos para empoderarlos -afirma Dora en Garagoa-. Para que puedan tomar las decisiones correctas que se deben tomar a la hora de algún redireccionamiento institucional que los involucre. De manera que no se imponga una serie de reglas, de programas y proyectos que pueden tener lógica sí, pero que no funcionan en el mundo rural, desconociendo así a los sabedores. El sabedor está desvalorizado, está reducido. Un campesino tiene un conocimiento integral; sabe de plantas, de suelos y de conservación. Y si hay un programa de conservación, cómo así que no está sentando con la gente que toma las decisiones.

Proteger los CsT significa ir en contravía de *todo* lo que se propone desde aquí -afirma un funcionario del Estado que participó en el proyecto-.

¿Ir en contravía de qué? -pregunto sorprendido por lo que escuchaba-.

Sí -continuó-. Ir en contravía de las normas de salud, las políticas agrarias etc. Es decir, creo que *el sistema colombiano está realmente contribuyendo a que se acaben*. Y me parece que lo que hay que hacer, más allá de valorarlos, de estimularlos en sus prácticas, y de reconocer la manera en la que contribuyen tanto a la conservación no solo biológica sino cultural, es cambiar el sistema. Y en ese sentido me parece que está todo por hacer. Me parece que el Ministerio de Cultura ha hecho un gran esfuerzo con la declaración de Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), frente la protección de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad en su política²⁹⁶, y los apoyos a las actividades que se hicieron dentro del proyecto MADS-PNUD-GEF.

²⁹⁶ “En torno al PCI se presenta una confluencia de políticas y programas de otros sectores de la acción pública y algunos traslapes temáticos que pueden generar ambigüedades y problemas de competencias, en especial con el Ministerio del Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (actual MADS), responsable del tema del conocimiento tradicional asociado a los recursos biológicos (artículo 8J y conexos del Convenio de la Diversidad Biológica, ratificado mediante la Ley 165 de 1994)” (Ministerio de Cultura, 2009: 251). En: <http://www.mincultura.gov.co/ministerio/politicas-culturales/salvaguardia-patrimonio-cultural-inmaterial/Paginas/default.aspx>

Pero, realmente pienso que el sistema no está diseñado para protegerlos. Yo creo que el sistema va en contravía. Por eso pienso que, para protegerlos, uno debe transgredir las normas.

¡Exacto! -responde otro funcionario del Estado cuando le repetía con mis palabras lo que había entendido, respecto a contradicciones que se sucedieron al interior del mismo Ministerio de Ambiente (MADS)-. Lo que intentaba transmitirme el funcionario, era que el decreto ley sobre acceso a los recursos genéticos, que estaba a cargo de una dependencia del Ministerio, la elaboraron de una manera que va en contravía con la propuesta de política pública de protección de los conocimientos tradicionales, y que los funcionarios de la Subdirección de Educación y Participación²⁹⁷ del Ministerio estaba construyendo, a través del proyecto MADS-PNUD-GEF.

Nunca hubo un interés por parte de los encargados del decreto sobre acceso a los recursos genéticos de dialogar con nosotros -afirma un funcionario adscrito a la dependencia de la Subdirección de Educación y Participación-. Hubo una pugna clara entre dependencias del Ministerio. Nosotros estábamos siendo relegados en reuniones. Además, había una pobreza en temas de muy largo alcance en el decreto de acceso a recursos genéticos. Por ejemplo, en sistemas *sui generis* de protección. Había artículos que no decían nada, o decían muy poco sobre temas con un alcance muchísimo más amplio en la política, y que estábamos desarrollando de manera amplia. Pero en el decreto de acceso a los recursos genéticos aparecían artículos nuevos que uno decía: ¡No puede ser que a las comunidades se les esté diciendo eso! Eso da mensajes equivocados a las comunidades y a los operadores jurídicos.

Entonces, nosotros lo que veíamos era que éramos como la zanahoria del Ministerio para vender el tema de acceso a través del proyecto y bajar las resistencias de las comunidades, porque en temas de acceso se incluyeron capítulos que engañan a las comunidades. Me gustaría recordar puntualmente cuales son, pero no recuerdo. Pero nosotros en la política estábamos mirado eso de una manera mucho más amplia, en comparación con la manera reduccionista que lo estaba mirando el decreto de acceso a los recursos genéticos. Finalmente, yo no sé qué cambios se le hicieron; si se incluyeron a los campesinos o no, por ejemplo. De todos modos, nunca hubo un ejercicio interno de ponernos de acuerdo en integrar ambas propuestas. Lo último que supe fue que ambas propuestas tenían que estar compatibles, pero no conozco que pasó con eso porque después del proyecto ese tema se paró.

²⁹⁷ Mediante el Decreto 3570 de 2011, Artículo 8, numeral 6, se le otorga la responsabilidad a esa dependencia de “Proponer la política y los mecanismos para la protección del conocimiento tradicional asociado a la conservación y uso sostenible de la biodiversidad.”

Nunca logramos una interlocución de suficiente nivel para que alguien del Ministerio de Agricultura dijera: mire lo que se puede hacer a través del conocimiento tradicional -afirma María Constanza Ramírez, coordinadora del proyecto en la Subdirección de Educación y Participación del Ministerio de Ambiente (MADS)-. Las tres veces que nos reunimos con ellos, los invitamos a los comités interétnicos, pero no hubo ningún funcionario que se saliera del tema técnico del Ministerio de Agricultura. El Ministerio de Agricultura está para hacer rentable la agricultura, en términos de billete, no de capital humano, ni de calidad de vida. No hubo manera.

Otro componente de la significación, es que proteger conocimientos no debe estar anclado a la noción de patrimonialización -afirma el profesor Sicard-. Me preocupa la patrimonialización de los conocimientos, porque esa figura pretende convertirlos en material de archivo documental, dejando consignada una manera particular de hacer en un tiempo y un espacio, acabando su dimensión de conocimiento vivo en tránsito y evolución (...) porque patrimonializar es hacer un ejercicio de salvaguarda y de exaltación, de cuidado, de protección en términos de: no se modifica, no se altera, y lo inmortaliza.

Algo que me surge a propósito de eso que dice, es ¿Qué opinión le merece a usted todo este esfuerzo del proyecto, y con ello incluyendo muchas de las dinámicas desde la academia, de querer precisamente documentar, o, en términos del proyecto, caracterizar una cantidad de información sobre los territorios y conocimientos? ¿Qué cree que piensa hacer el Ministerio o el PNUD con esa información?

-Afortunadamente, ¡Creo que nada! -responde el profesor Sicard-.

Yo trabajé ahí en el proyecto, como 4 meses -afirma Carlos, un joven indígena que estaba en el colegio cuando se vinculó al proyecto para hacer las caracterizaciones de las familias y los territorios en 2011, en La Cocha-. Yo quedé impactado por el conocimiento que uno no conoce, y que está aquí mismo en los mayores, gracias a la experiencia de las caracterizaciones y la de hacer mapas. En sí, lo que nosotros hacíamos era plasmar los mapas del predio y las entrevistas en un formato, acompañando a un joven que hacía las cosas con GPS, pues con esa técnica era más fácil. Y a mí me pagaron por eso, y por acompañarlo a los levantamientos de información sobre los cultivos. Toda esa información luego la llevábamos al cabildo, y de ahí a la coordinación regional, y de ahí -supongo- esa información se iba para Bogotá.

-Y, ¿Ustedes tenían que hablar con los mayores? -pregunto-.

La investigación era principalmente con los abuelos, a los que empezábamos a hacerles la conversa primero, para no llegar a incomodarlos. Nosotros nos demorábamos en promedio 1 día con una sola familia. Nosotros íbamos a una familia a las 2 o 3 de la tarde

cuando salía del colegio, y mientras mi compañera entrevistaba a la familia, yo levantaba medidas, porque teníamos muchísimas preguntas en formatos.

-¿Qué tipo de preguntas hacían? -pregunto-

Para empezar, tocaba llenar los datos de quién encabezaba el núcleo familiar. Lo siguiente era preguntar qué clase de cultivos tenía, o en qué trabajaba, porque había gente que no solo trabajaba en cultivos. Se les preguntaba por las cantidades de animales que tenía. Enseguida se les preguntaba en qué ayudaba al medio ambiente; si cuidaba una planta o conservaba árboles. De pronto, si contaba con riachuelos o nacimientos de agua en su territorio. Lo siguiente, era qué hacían con los productos. Por ejemplo, si lo llevaban al mercado o si lo consumían en la casa. Eso es lo que más me acuerdo. Cada vez, uno se tenía que empapar más -por ejemplo- de las plantas nativas y los usos, porque se desplegaban muchas preguntas en el formato.

Algunos sabían, y otros solo las tenían (las plantas) por tenerlas. Otras preguntas eran sobre lo que sabían del conocimiento tradicional. Por ejemplo, en su casa qué hacen más natural. Algo que me impactó mucho fue una pregunta que le hicimos a un viejito que vivía lejos. Le preguntamos qué hacía con la leche, y él decía: parte la entrego, y parte la proceso aquí mismo. Nosotros le preguntamos que cómo hacía eso, y él nos dijo que hacía puro queso y cuajada. Nos contó que como vivía tan lejos, él no utilizaba el cuajo²⁹⁸ comercial. Y el viejito nos dijo que cuando matan a la vaca, él le sacaba el cuajo del estómago y lo ponía con sal y limón a disecar. Y luego, cuando quería hacer queso o cuajada, cortaba un pedazo del cuajo disecado y se lo echaba a la leche, pues eso era lo que le permitía hacer su queso y su cuajada. Y nosotros nos empapábamos de todos esos saberes.

-¿Y usted recibió alguna capacitación para llenar los formatos? -pregunto-

Los coordinadores del proyecto eran los que nos decían cómo hacer las entrevistas. A nosotros nos capacitaron profesores de la Universidad Nacional, unos señores de Bogotá. Ellos nos enseñaron a levantar el croquis y a preguntarle a la gente.

Tras un número prudente de correos electrónicos enviados meses antes por mí a un investigador del SINCHI, antes de mi llegada a Tarapacá, en donde me presentaba formalmente e indicaba cuál era el objetivo de mi visita (mi tesis doctoral) y la entrevista que quería hacerle, no obtuve respuesta. Incluso, en uno de los correos mencioné una investigadora que conocíamos en común para hacer más familiar el acercamiento, pero tampoco hubo respuesta. Estando ya en Tarapacá, uno de los contratistas del proyecto MADS-PNUD-GEF, que para ese momento estaba ya trabajando en otro proyecto (mayo

²⁹⁸ Un producto artificial, pero común, que se consigue en el mercado y es usado para “cuajar la leche” y hacer el queso o la cuajada.

de 2015), me pidió el favor de llevar al SINCHI en Leticia unos documentos. Aproveché esa circunstancia para entregarlos personalmente al investigador en cuestión (a pesar de que no iban dirigidos a él), y decirle que yo era el de los correos y que le agradecería me diera por lo menos una hora de su tiempo para la entrevista. Su reacción fue de sorpresa y ensimismamiento (tal vez recordando los mensajes). Y sin aceptar verbalmente si sí o no había recibido los correos, su respuesta inmediata fue: “En este momento no tengo tiempo”.

-Si quiere venga mañana a las 7 a.m y conversamos un rato, pero...una hora es mucho, tengo una reunión importante, y...después, es imposible -respondió el investigador-

Sin querer perder los valiosos minutos que me brindaba el investigador, al día siguiente llegué diez minutos antes. Pero sólo hasta las 7 a.m puede ingresar, ya que a esa hora abrían el Instituto. Sin embargo, él ya se encontraba en su oficina. Me recibió muy amablemente y de inmediato inicié la entrevista, pues por las razones expresadas no hubo palabreo. Aunque segundos antes le pregunté si podía grabar la entrevista. Pero se negó con un ¡No! rotundo. Si quiere puede tomar notas de lo que le digo -me dijo-. Y así fue.

Cuando comenté esa experiencia que tuve con el investigador del SINCHI con algunos indígenas de Tarapacá, se rieron con ironía y de inmediato expresaron lo siguiente: Fíjate Yilson qué ironía. El investigador y la institución que todo el tiempo nos toma como objeto de estudio, ahora no quiere ser estudiado ¿no es curioso? (risas).

-Sí lo pensé -respondí-, pero ¿Qué es lo curioso para ustedes?

-Pues el hecho de que nosotros sí tengamos que estar dispuestos a entregar información cada vez que se nos preguntan cosas.

Aquí vienen no solo investigadores del SINCHI, sino de la WWF, Ecofondo, Corpoamazonía, funcionarios de Parques Nacionales, empresas mineras y de todo tipo, ambientalistas, estudiantes e investigadores universitarios como usted, de todo va allá y todos quieren información ¿Para qué? ¿Cuál es el interés? ¿No tenemos acaso el derecho de decir ¡No!, al menos para pensar si nos conviene o no entregar la información?

Lo curioso, o más que eso, el problema, es que cuando nosotros decimos que no, nos seducen de diferentes formas para que hablemos. Si son funcionarios y/o investigadores de instituciones del Estado como el SINCHI u otros a los que nos hemos opuesto en ocasiones, nos dicen que no nos dejamos ayudar, o nos dicen que es para el beneficio de la comunidad, de la protección de los recursos de la zona etc. Si son empresas, nos ofrecen dinero o trabajo temporal; si son ambientalistas de la WWF u otras ONG´s a veces nos ofrecen participar en proyectos; te venden la idea de un proyecto y de participar en él, y todo el tiempo tenemos que lidiar con eso.

El punto es que todo el tiempo, con intereses distintos, y de formas distintas; unos apelando a la autoridad del Estado colombiano, otros con dinero o trabajo, y otros a través de proyectos, todo el mundo quiere información: ya sea sobre nuestro conocimiento, nuestros recursos, nuestras prácticas etc. En últimas, somos sus objetos; informantes con necesidades y muchos recursos naturales, y lo saben.

Y los proyectos como el que usted está analizando es una forma de sacarnos información. Eso lo sabemos. El punto también es que algunos de esos proyectos nos traen beneficios. Y siempre nos debatimos en si participar o no en los proyectos, en si hablar o no y qué decir y qué no decir. Y nos debatimos porque también tenemos necesidades.

Es un arma de doble filo -afirma un *residente*²⁹⁹ en La Cocha- a quien también le compartí la experiencia con el investigador del SINCHI, en medio del palabreo. Todos los proyectos que nos ofrecen acá son un arma de doble filo porque nos trae beneficios de primera necesidad: trabajo, dinero, comida...Pero luego no sabemos exactamente cómo se nos devuelve la cosa.

-No entiendo, -pregunté-.

¿Recuerda a don (...), donde se quedó a dormir qué noche?

-Por supuesto que sí, claro que lo recuerdo -respondí-.

Donde está su casa instalaron un pluviómetro, y a él le están pagando, a través de un proyecto, creo que de la alcaldía de Pasto y el PNUD, para que todos los días registre el nivel del agua. Usted sabe que esta es una zona rica en agua, y además hay una alta pluviosidad, ¿Para qué y para quién quieren esa información? Él se está beneficiando ahora y está comiendo de ese proyecto, pero puede que mañana le quiten no sólo a él sino a todos acá en La Cocha, no solo el derecho al acceso libre del agua sino la comida, pues nosotros dependemos de ella para nuestros cultivos. Es decir, hoy te damos un poco de comida y mañana te la quitamos toda. O en su defecto, nos siguen dando un poco de comida como empleados, pero supeditándonos a lo que dicen ellos. Y lo digo no porque esté especulando, sino porque así ha sucedido acá con otros proyectos. Y un ejemplo de ello es que siguen llegando proyectos. Y si hacemos memoria, cada proyecto nuevo llega con detalles nuevos.

De igual forma puede suceder con el proyecto del conocimiento tradicional en el que participamos. Y participamos sabiendo que ese proyecto también es un arma de doble filo. Sí, nos dicen que van a proteger nuestro conocimiento a través de una política. Pero yo le pregunto ¿Para qué nos sacaron tanta información, con GPS, midiendo nuestros territorios, a través de cuestionarios sobre plantas medicinales, cultivos, frutales...? ¿Dónde

²⁹⁹ Aquí uso “residente”, en tanto que no quiero revelar si fue un campesino o un indígena, dado el contenido y el señalamiento que hace.

está y quién maneja esa información? Y, ¿Para qué una política de protección de los conocimientos tradicionales si los planes de desarrollo nacionales, regionales y locales van en contravía de nuestras prácticas?

Recuerdo que estuvieron unos señores recogiendo la información de los pobladores sobre la agricultura, la cacería y la pesca -afirma Don Remigio, un sabedor negro de 70 años que vive en Partadó (Nuquí)-. Pero aquí la comunidad se ha puesto medio arisca, porque vienen y le dicen a uno que vienen a apoyar la agricultura y la pesca, y luego vienen y no apoyan la agricultura sino solo la pesca y hacen cosas así. Dejan unos sitios con apoyo y otros no, o vienen a visitar la finca, hacen registros y no dan el apoyo. Y si hacen esos registros de nuestros territorios, significa que a ellos les están dando apoyo. Y son ellos allá arriba quienes se quedan con la plata. Y uno que en comparación es agricultor no lo ayudan en nada.

Este proyecto nos deja algunas dudas -afirma don Álvaro, en medio del palabreo con la mayoría de los miembros de Asoyarcocha, reunidos en una de las reservas naturales en La Cocha-. Si es beneficioso o no es beneficioso para nosotros, tenemos dos cosas: primero, nosotros damos a conocer nuestro conocimiento y el Estado se quiere apoderar de todas esas cosas. Y nosotros convencidos de ese apoyo con la política, nos crean falsas oportunidades proveniente de gentes que no conocemos. Pero en realidad están viniendo a apoderarse de nuestros conocimientos. Ellos llegan, hacen una visita, hacen unos libros y dicen que ellos son sabedores. Pero el conocimiento está es en las comunidades. Ahorita el Estado es quien está difundiendo la protección del conocimiento tradicional, porque a él sí le conviene. Entonces el Estado, a través del gobierno, promocionan todos esos proyectos, como el de conocimiento tradicional, porque pueden obtener recursos. Pero esos recursos son sólo para ellos, pues no llegan directamente a beneficiarnos aquí a nosotros las comunidades, y principalmente a las familias que estamos trabajando en eso. Y pues de ahí en adelante siguen otras cosas (segunda), porque también el mismo Estado es el que dice cómo se debe trabajar la protección de los recursos y del conocimiento tradicional. Y sí, nos siguen promocionando el tema de los alimentos sanos. Pero después vienen y nos introducen el paquete tecnológico, y no están valorando lo que nosotros estamos haciendo acá. Después vienen los que tienen el poder económico y nos dicen: “tenemos productos orgánicos”. Por eso creo que esto del proyecto puede ser un pantallazo, para seguir recogiendo ideas de nuestros recursos y conocimientos. Eso genera dudas porque lo que estamos haciendo acá es con un esfuerzo grande. Creo que ahí también se le generan dudas a usted -concluye con esa afirmación dirigiéndose, por supuesto, a mí-.

En la parte de la cacería a mí también me iba muy bien -Afirma Don Remigio en Partadó-. Pero después, tuve un sueño muy atroz donde me decían que ya no debía matar más animales. Después de eso, insistí en la cacería y me picaron muchas culebras, pero me curé con plantas. Después de eso dejé la cacería.

-Y, ¿Qué plantas utilizaba? -pregunté-.

El nombre de las plantas yo mismo me prohíbo en decir, porque la medicina tradicional -me decía mi abuelo-, eso no podía regalarlo porque ahí estaba su vivir. Y luego uno sabe que sale al comercio con otros nombres y no figura el nombre de uno y uno pierde su saber.

Un mundo que de alguna manera ha degradado su propio medio y su propia alimentación, lo que más ambiciona es lo que sabe que aún no está degradado ¿Y eso dónde está? En los lugares con más agrobiodiversidad -afirma el sociólogo Pablo de la Cruz, contratista del SINCHI en el proyecto en Tarapacá-. Hay una estadística muy clásica del Banco Mundial, en donde muestra cómo donde existen redes de manejo cultural con el medio natural, son las zonas del mudo donde hay más agrobiodiversidad. Y éstas zonas coinciden con las comunidades indígenas, comunidades negras etc. Esas personas que se han adaptado con su ambiente sin llevarlo a un punto de degradación ecológica. Entonces, esos manes obviamente tienen en la mira estas zonas como el botín más apetecido, y no solo sobre las plantas sino quién sabe que más (...) Y aunque no se crea en el tema, es importante pensarlo, por el hecho de que hay una aspiración de controlar esas zonas. En ese sentido, estos proyectos (refiriéndose al del conocimiento tradicional) que se hacen, si nacen desde esos estamentos con una visión neocolonial, biocolonial, bio, todo bio... es una preocupación real. Para mí, que voy a tener un hijo ahorita, es una preocupación muy “tesa”³⁰⁰ saber qué verduras va a comer mi hijo; qué productos voy a llevar yo a la casa. Y me va a decir mi hijo: “papi, tráeme lechuga orgánica”. Es una preocupación para mí, para mi esposa y para mi hijo. Es decir, es una necesidad. Y en ese plan está ahora mucha gente. Y la gente que más tiene dinero, más tiene acceso a lograr consumir eso. Como el *camu camu*³⁰¹ que llevan directo de acá de Tarapacá a la mesa de los Bogotanos³⁰². Y todos lo hemos vivido desde WOK³⁰³. Eso es una realidad, hay un negocio de por medio y una necesidad real de subsistencia de una especie.

Yo dije también que hay una conciencia planetaria -continúa Pablo de la Cruz-. Es de sentido común ver el daño, la transgresión tan fuerte que se ha hecho a la naturaleza en estos años de industrialización. Por eso, ¡Qué bueno que los países ricos lo asuman y muevan al poderoso, al pobre, al inteligente!

³⁰⁰ Dura, fuerte.

³⁰¹ Fruta amazónica.

³⁰² Aquí se refiere a la Asociación de Mujeres de Tarapacá ASMUCOTAR, quienes son las que han logrado, gracias al apoyo del SINCHI y CORPOAMAZONIA, comercializar dicha fruta hacia Bogotá, en donde sólo tienen un solo comprador y comercializador (según lo sostiene su presidenta, la Sra. Trinidad, en medio del palabreo).

³⁰³ Wok es un restaurante de clase media-alta de comida oriental que tiene varias sucursales en Bogotá, y es uno de los pocos lugares en Bogotá -y en todo Colombia-, en donde se puede consumir el jugo de fruta del camu camu, entre otras frutas amazónicas consideradas *exóticas*.

Y como decía usted (refiriéndose a mí) y también Pablo, esa cuestión de la biodiversidad tan grande que está en países que aún conservan su identidad cultural muy fuerte, de Centroamérica para abajo, y que aun todavía todos esos países tienen esa riqueza natural, incluyendo al vecino de al lado, o sea, África, la tienen los países más pobres - Afirma Iván, técnico que también trabajó como contratista en el proyecto en Tarapacá-. Justamente esos países pobres y diversos culturalmente son los que tienen esa riqueza natural, y es donde también se ha venido levantando información para esa vuelta de la protección, en los países del trópico.

Es muy marcado lo de la franja tropical -Responde Pablo-. Ese es un trabajo muy famoso que hizo el Banco Mundial. Y es un trabajo muy increíble que muestra un dato muy certero...

-¡Que el Norte manda! -responde Iván-

Sí claro, pero es también ver cómo desde acá se puede mandar -responde Pablo-. Pero no se trata tampoco de entrar en un juego de quién manda. Pero si se trata de jugar, pues lo que hay que mirar es si desde acá se puede mandar. Desde una buena comida -por ejemplo-, y a partir de eso transmitir ese espíritu de querer cuidar la buena alimentación, los buenos productos y la comida sana. Yo creo que eso puede mandar en el futuro, pues la plata no se come.

Por ahí es que podemos pelear, mantener esa culturalidad -responde Iván-.

9.4 Tejido 4

¿A partir de la experiencia con el proyecto, cuáles son las principales causas de la pérdida de los CsT que usted(es) ha(n) identificado?

Que hay dificultades, es verdad -Afirma Harold en Tarapacá-. Sería medio loco decir que no. Pero, que más se le puede pedir a los pueblos si analizamos la historia. Si la analizamos, hay unos voltajes duros que inciden en las condiciones de vida actual de los pueblos, de las poblaciones que están ubicadas acá. Todo el tema de las economías extractivas, de las condiciones de vida. Por eso, el tema histórico es importante para determinar por qué hoy se está así con el tema de los conocimientos. Sin embargo, hay una producción de conocimiento subvalorado que en la práctica se está haciendo. Vuelvo y repito. El tema de las chagras es un medidor. Si hay chagras, hay producción de conocimiento. Si hay malocas, hay producción de conocimiento. Si hay cacerías de acuerdo a los usos y costumbres, hay producción de conocimiento. Eso es conocimiento llevado a la práctica.

Yo soy líder comunitario aquí -afirma Don (...) un líder de las comunidades negras en Partadó (Nuquí)-. Aquí hay una organización. Aquí la comunidad fue desplazada³⁰⁴, y soy uno de los líderes de la organización *Víctimas de Partado*. Aquí siempre he estado pendiente de las cosas de la comunidad, trabajando por el bien común de la comunidad.

-¿Y cómo fue esa historia? ¿Cómo fue ese proceso de desplazamiento? ¿Por qué se dio ese fenómeno acá? -pregunto-

-Nosotros fuimos desplazados en el año 2009 hacia otras partes. Hubo gente de aquí que llegó hasta el Urabá³⁰⁵, o sea, la gente que tenía familiares en esa parte. Otras agarraron para otras partes. Fue un grupo al margen de la ley que estaba por aquí en el año 2009.

-¿O sea que el proyecto llega en el 2010 cuando ustedes estaban recién llegados otra vez? -pregunto-

-El 19 de agosto de 2010 vino el personero a llenar las declaratorias de las familias - Responde Don (...)-. Hubo gente que no retornó a la comunidad. Eso es un problema gravísimo que tenemos en toda Colombia. El país entero vive esa situación en los campos más que todo. Nosotros dejamos todo abandonado. Mire que a mí me tocó esperar dos meses allá en termales. Hubo gente que perdió sus cositas, porque a veces carga uno solo con el cuerpo. Y la gente que retornó, retornó con miedo, uno por uno. Y al final, pues hay familias que no regresaron más a la comunidad.

Los paramilitares eran quienes nos asediaban e intimidaban a todos acá en la comunidad con su presencia en el pueblo -afirma Doña (...), una anciana de 70 años que con rabia desbordante me contaba uno de los últimos sustos que tuvieron con el grupo armado en mención, en Termales-

Un grupo de 15 de ellos se tomaron el pueblo y lo cogieron de rumba -continúa Doña (...)-. Tuvimos que alimentarlos mientras bebían alcohol, al tiempo que las madres que les cocinábamos escuchábamos los planes de esa *plaga*, el cual era sacar a las mujeres para *gozárselas*, mientras amarraban a los hombres y asesinaban a quien se interpusiera. Por fortuna, llegó *la piraña*³⁰⁶ a la costa y los espantó. Y ahí sí salieron espantados a esconderse entre las casas de nosotros. Y cuando bajó el ejército a la playa, todos escuchamos cómo ellos vociferaban incitando a los *paracos* para que salieran. Después, los paracos decidieron irse por el monte. Por fortuna, en esa ocasión no hubo enfrentamiento y no hubo muertos aquí. Pero en Arusí, muy cerquita de Partadó, los tenían azotados. Habían

³⁰⁴ Aquí introduzco nuevamente el tema del desplazamiento que quedó mencionado en el tejido 1 (ver nota a pie de página No. 15).

³⁰⁵ Urabá es una región geográfica de Colombia, que se encuentra entre los departamentos de Antioquia, Córdoba, Chocó y el Tapón de Darién, en la frontera con Panamá.

³⁰⁶ Bote rápido de la Armada Nacional, que vigilan mares y ríos de Colombia.

muerdos todos los días. Ya vivían allí, entre la población. ¡Y cómo asesinaban! ¡Son unas muertes terribles! ¡Son inhumanos! Y así, ¿Cómo y con qué ganas puede uno cuidar nuestro monte?

- Pero, ¿Cómo se sintieron ustedes con la llegada del proyecto de conocimiento tradicional, después de esos sucesos? -Pregunto a Don (...)-.

- Ahí sentimos un apoyo del Estado -responde Don (...)-.

Yo digo que es porque el mundo es distinto a cuando éramos pequeños -afirma Don Gilberto en Joví (Nuquí)-. Ahora hay muchos roces con los jóvenes. Ellos no quieren trabajar. Y no se les puede proponer nada si no hay dinero de por medio. Entonces, apenas llega un tipo que les ofrece plata por cuidar lanchas con droga, y ellos se van y lo hacen, y por eso se han dañado. Yo digo que una parte que ha llevado a la pérdida de los conocimientos es el turismo; y otra parte es la droga. Empezando con el turismo, yo digo que ¡Eso es una farsa! Porque ofrece mejoras, pero en realidad destruye, porque la gente se olvida de la tierra que tiene para trabajar. Y como el turismo llega con el billete, pues la gente se olvida de trabajar y se gastan lo poco que ganan. Y las fincas olvidadas, hechas ya pura montaña. Entonces, lo único que queda es pobreza.

Hoy en día está bajando hasta el plátano aquí, trayéndolo de Medellín³⁰⁷, cuando antes mandábamos plátano y arroz para Buenaventura³⁰⁸. De aquí recuerdo yo que viajaba la balandra cargada de arroz y plátano para Buenaventura. Y hoy en día que hay lanchas rápidas, ahora están trayendo el arroz. Y por supuesto, hay que comprarlo en bolsa en la tienda, y ya eso es químico. Aquí en mi pueblo es poquito lo que tenemos de arroz sembrado. El gobierno debería apoyarnos. Debería venir y mirar quién está trabajando y ayudarlo. Tiene uno que rebuscarse además los pescados. Eso lo pone a uno sin fuerzas y triste, ver que la juventud le da pereza. Aquí la mayoría de cosas las hacemos así, intercambiando mano, trabajo comunitario, *mano cambiada* le decimos así al trabajo colectivo. Y eso se está perdiendo por la influencia del dinero del turismo y de la droga. Lo tradicional se está perdiendo, y varias personas no anhelamos que llegue ese tiempo, sino que siempre estemos con la tradición acá.

-Y usted don Gilberto, ¿Más allá de la finca, también va al monte? -pregunto-.

-Sí claro, a lo colectivo. A montear con escopeta. Uno se va con los perros a cazar, uno no olvida sus tradiciones -responde Don Gilberto-.

³⁰⁷ Capital del departamento de Antioquia, contiguo, al oriente, con el departamento del Chocó.

³⁰⁸ Ciudad-puerto, importante del pacífico colombiano, ubicada en el departamento del Valle del Cauca, contiguo, hacia el sur, del departamento del Chocó.

-Entonces, cuando quieren carne se van y buscan animales, pero ¿Solo para el consumo, o también para vender?

Sí, para el consumo. Como yo soy del consejo, si alguien está sacando mucho animal se le llama la atención, y se le dice: “ya está destruyendo, puedes matar dos guaguas: con la una comes y la otra la vendes. Porque si ya te dedicas a eso, no puedes porque eso es de todos. Hay un control comunitario de los territorios. Para negocio, no se puede.

La realidad en la que nosotros los indígenas vivimos, está permeada por las prácticas de los *blancos occidentales* -afirma Jaime en Tarapacá, un indígena del clan del tigre-. El “bum” de la madera, el “bum” de la coca y el “bum” de la minería, dañó muchas de nuestras prácticas. Eso trajo prostitución y alcoholismo, haciendo que muchos se alejaran de la tierra y el trabajo de la tierra en la chagra. Cuando el “bum” de la coca -recuerdo-, en todo el territorio, dese Chorrera³⁰⁹ hasta acá (Tarapacá) no se sembró una sola yuca en mucho tiempo. Y se dedicaron fue a consumir, a adquirir fácilmente las cosas. Hubo indígenas que se dedicaron a cultivar o a “raspar” hoja de coca, no para el uso espiritual, sino que, dominados por el demonio de los blancos occidentales, se dedicaron a comercializar la hoja de coca. Y así, muchos tenían bultos de papa que acá no se da ni se come; tenían cajas de sardinas enlatadas y bultos de arroz. Y así pues no era sino preparar la comida. De modo que no había que trabajar la chagra para comer. Pero eso fue un error. Pero el error fue de considerarnos pobres. Al decirnos los blancos que éramos pobres, llevó a muchos a querer conseguir dinero fácil. Pero en realidad no somos pobres. Nosotros con la tierra y el río tenemos los medios de vida suficiente. Y así los otros “bum” que vinieron de afuera traídos por los blancos occidentales, colonos, nos hicieron ver como pobres, y el problema fue que muchos lo creyeron, queriendo llevar una vida de blancos.

Vea, cuando yo llegué aquí 50 años atrás, la gente vivía de la agricultura, y tres cosas tenían que hacer para mantenerse: sembrar arroz y sembrar plátano y el que tenía coco, pues coco -afirma Don Leonidas, un abuelo que llegó a sus 20 años a Partadó (Nuquí), proveniente del Baudó³¹⁰-. De resto, el que no tenía eso, tenía que tirar machete y estar metido en el monte para coger la platica.

-O pescar, supongo ¿No? -pregunto-.

Ay sí, el pescado aquí sí que era abundante -Responde Don Leonidas-. Había tiempos en que uno no sabía qué hacer con tanto, pero hoy en día... Hoy día antes traen todo de allá pa'ca: el arroz, el plátano, y hasta el pescado enlatado. Ya todo se ha metido en

³⁰⁹ La Chorrera es un corregimiento ubicado al igual que Tarapacá, en el departamento del Amazonas.

³¹⁰ La región del Baudó está también ubicada en el Chocó. Hay alto y bajo Baudó, situados en las inmediaciones del río del mismo nombre.

la modernización. El mundo se ha metido en la modernización, y ya todos van lujosos por ahí.

Hay algunos factores que están bien débiles, como por ejemplo el tema de la lengua. Debilidades fuertes, no en todos los pueblos; unos más que en otros -afirma Harold en Tarapacá-.

Eso lo que nos tiene jodidos es la civilización -afirma un indígena Tikuna en Tarapacá-. En el tiempo en que nosotros empezamos a estudiar en el colegio de acá de Tarapacá, nosotros no podíamos hablar la lengua porque nos castigaban. Nos privaron de hablar nuestra lengua. Usted hablaba y eso lo ponían a uno a arrancar 50 matas de ortiga³¹¹, o le pegaban a uno con ellas. En ese tiempo era muy jodido la educación. Lo otro es la modernización, ya los compañeros no quieren hablar su lengua. Hoy somos muy poquitos los que quisiéramos hablar la lengua. Yo, si supiera hablar mi lengua, sería orgulloso. Pero desafortunadamente, eso en este tiempo es muy crítico.

Con respecto a la agricultura, el comercio es el que ha acabado con la agricultura, porque ya se metió el arroz que lo traen de exportación -afirma Neri en Termales (Nuquí)-. Se han metido muchas clases de comercio. Entonces, la gente le está parando bolas más a esas clases de comercio que a la agricultura.

Yo creo que el tema de las causas principales de la pérdida de los conocimientos, debe mirarse en dos niveles: uno interno y otro externo -afirma un miembro de ADC en el palabreo conjunto en Pasto-. Respecto a las causas internas; el problema es mantenerlo vivo al interior de nosotros. Porque mantenerlo vivo es recuperarlo y es divulgarlo. Y las prácticas que se han venido desarrollando a nivel interno de las organizaciones, permiten hacer esos ejercicios de recuperación y mantenimiento de los conocimientos tradicionales, y eso ya es cuestión de nosotros. Y en cuanto a las amenazas externas de la protección del conocimiento, es que aparezcan mercaderes del conocimiento tradicional. La dificultad con ello es que se use el conocimiento y se oriente a enriquecer unas pocas manos, y realmente quienes han hecho todos los esfuerzos por mantener ese conocimiento tradicional no. Ni siquiera son tenidos en cuenta. Y ahí vienen otros elementos que son importantes y que les duele a las comunidades. Por eso, aunque sean muy interesantes las investigaciones, ya mucha gente dice: ¡No! “yo ya no quiero que nadie me venga a investigar”, porque hay dudas sobre hacia dónde van esas investigaciones. Entonces por eso digo yo: hay que saber a quién podemos contarles nuestras experiencias y a quiénes no. Si no hay confianza, nosotros no contamos. Porque las investigaciones se llevan a unos buenos documentos y unas piezas comunicativas interesantes, pero que ni siquiera nosotros que hemos vivido en carne propia esas experiencias los conocemos. Y nos hemos dado cuenta que otros sacan

³¹¹ Planta caracterizada por tener una vellosidad que liberan una sustancia ácida que produce escozor e inflamación en la piel.

pecho por decirlo de alguna manera; no sólo lucro, sino también salen con otros documentos y ni siquiera dicen de dónde salió precisamente el conocimiento. Entonces, por eso fue necesario diseñar unos protocolos de manejo de información, que eran como las mínimas condiciones que la organización ponía de manifiesto, para que se firme un acuerdo. Que quien haga esa investigación, al menos tiene la obligación de regresarle, por ejemplo, a la comunidad, los resultados del proceso investigativo.

Antes, la preocupación del indio era tener mucho conocimiento y las condiciones estaban dadas para que el indio se preocupara todos los días por producir, por decirlo así: mil pesos de conocimiento -continúa Harold en Tarapacá-. Y no había otra cosa que motivara al indio si no estar en esa búsqueda. Pero eso cambió, ¿Por qué ha cambiado? Yo no sé si el indio ya no está dentro de su aparato cognitivo, o las influencias externas; entre ellas muy fuerte la educación, la cristianización y la violencia, han trastocado ese aparato cognitivo, no lo sé, y mucho menos hasta qué punto. Pero lo cierto es que no está como primera preocupación el tema de buscar el conocimiento. Su preocupación está más enfocada en el dinero. No todos por supuesto, pues sabemos que unos pueblos siguen resistiendo más que otros. Como por ejemplo, las comunidades que han decidido aislarse voluntariamente acá en el Amazonas, y que el finao Roberto Franco estudiaba. El punto es que toda su energía la va a gastar en buscar plata. Y el ejercicio entonces de la búsqueda de conocimiento está siendo absorbido por esa necesidad. Antes, el más bruto -pues yo digo así-, por lo menos hacía 10 mil pesos de conocimiento. Pero todos los días estaba preocupado por ir profundizando, por estar llenando su canasto y por ir destapando más canastos de conocimiento; para volverse invisible, para curar, para brujear, para cacería, para viajar, para lo que sea. Todavía lo hay, pero antes había una producción de conocimiento impresionante, que solo es testigo de eso las historias y la mitología de las hazañas de nuestros grandes héroes, y que se han narrado de generación en generación. Por ejemplo, que se convertían en serpientes gigantes y se enfrentaban con monstruos. Por eso muchos acá le tenemos respeto a los aislados, porque ellos sí son más poderosos. Ellos, más que muchos de nosotros siguen cultivando profunda y seriamente el conocimiento. Pero bueno, esas historias de alguna manera son ciertas. El punto es que antes, la producción de conocimiento era mucha, porque era la preocupación fundamental del indio. No sé si con eso respondo a su pregunta, pero eso que les estoy diciendo es el consenso que tenemos, del análisis que hemos dado con otros compañeros alrededor del tabaco y la coca.

-Es como a qué se le entrega la energía diaria y eso define quiénes somos -responde Pablo de la Cruz-. Definitivamente las prioridades han cambiado. Cuánto quedó el Barsa contra el Bayer hoy; el trabajo; no sé. Como que la vida se ha vuelto más una preocupación inmediata, que manejarla con esa trascendentalidad.

La política también estaba enfocada a ver causas de erosión de los conocimientos - afirma un contratista del PNUD-. Porque si tú abordas la protección como un afán de

preservar datos e información, eso no protege el conocimiento. Lo que hay que generar son condiciones para aminorar esas causas. Y en ese sentido la política era integral: viendo problemas y temas que salieron en los talleres, porque estos son muy diversos. Y también era integral porque no se miró el conocimiento como conocimiento aislado, sino que se cogió la idea de *proteger sistemas de conocimiento*; que son un conjunto de relaciones, significaciones y condiciones para su reproducción. Porque no es solo mantener un conocimiento viejo o que se reproduzca en el tiempo de manera idéntica, sino que los procesos de identidad se actualizan y se revitalizan. Y existen otros términos que se adecuan más al tema de protección de prácticas. Entonces, ese es otro tema, el de las prácticas. Tema que viene del CDB y que afortunadamente el Convenio maneja desde las prácticas tradicionales, siendo eso algo positivo porque a veces nos quedamos en el conocimiento como un objeto. Y es en la práctica donde están las condiciones y la vida de los conocimientos tradicionales; en el territorio, el apropiarse en el hacer etc. Entonces, pasamos de hablar de conocimiento a hablar de sistemas de conocimiento, con un enfoque de derechos y de los sujetos de conocimiento.

Todo lo que ha venido de afuera ha afectado nuestras prácticas ancestrales -afirma el abuelo Churay en su maloca en Peña Blanca, en medio del mambeo (palabreo)-. Por ejemplo, la introducción de alimentos de afuera ha contaminado nuestros cuerpos y espíritus.

Yo le voy a decir una cosa: un niño indígena acá prefiere un “chocolisto” o una “coca-cola” a una bebida tradicional, y por esa vía se vienen cambiando nuestras prácticas -afirma Jaime, el indígena del clan del tigre en Tarapacá-. Tomar “frutiño”³¹² es un veneno para el cuerpo -continúa el del clan del tigre-. Antes, no necesitábamos de eso. Antes, comíamos sólo lo que daba la tierra y bebíamos lo que daba la selva. Ahora, comemos todas esas comidas azucaradas y esos productos transgénicos que llegan.

La comida y la medicina de afuera está cambiando los ciclos de nuestros cuerpos -continúa el abuelo Churay-. El control ejercido por *occidente* a través de la medicina ha cambiado los ciclos de los cuerpos indígenas. Antes no había que tomar pastillas para evitar los embarazos, por ejemplo, y que, entre otras, muchas mujeres que van al centro médico después de tener un bebé, les intervienen sus cuerpos para que ya no tengan más hijos. Y la mayoría de las veces sin ellas saberlo, es decir, sin preguntarles si quieren tener más o no. Pero esas intervenciones van desde las medicinas que les dan mientras el embarazo, hasta las cesáreas que les practican. Antes, eso no era necesario. Antes, ellas no parían con tanto dolor como ahora. Y no era necesario abrirlas más la cavidad o rajarlas para tener el niño. Antes, ellas estaban tranquilas en la maloca, con una dieta especial y de un momento a otro tenían a los niños, sin tanto dolor y sin complicaciones. Para planificar, antes y ahora,

³¹² Bebida en polvo de fruta y azucarada que venden en sobre en las tiendas.

puedo yo preparar una bebida. Yo les pregunto, porque eso también debe hacerse y con la pareja: ¿Cuántos y para cuándo quieren los niños? Y les pregunto también que dentro de cuántos años quiere otro niño. Y dependiendo de eso, yo preparo una bebida que puede servir para uno, dos o tres años, y después vuelven si quieren. Pero ahora no. Ahora sangran cuando no deben. Sus ciclos han cambiado. Eso tiene que ver con la comida y las medicinas que ahora consumen.

En general, el sistema colombiano está realmente contribuyendo a que se acaben - respondió en el tejido anterior un funcionario del Estado-.

Pero el conocimiento que llaman ustedes “tradicional”, como al principio dijo el padre creador: “Ahí está, utilícenlo”. Porque en cualquier momento se desordena, pero eso no quiere decir que se está acabando -afirma Fausto, representante legal de ASOAIN TAM, en medio del palabreo en la Maloca de Alto Cardozo en Tarapacá-. Porque el conocimiento tradicional es todo. El conocimiento tradicional es la danza, es la alimentación, y por tanto es la chagra. Es también la artesanía, es el buen vivir, es la salud, es todo. Es el aire, los árboles, los insectos, los peces, el agua. Es también el cómo relacionarse en comunidad y cómo se comunica uno con el padre creador y con los seres, maestros de la naturaleza.

9.5 Tejido 5

¿A partir de su experiencia en el proyecto cree que éste ayudó o no y de qué manera a la comunidad a la que pertenece a implementar, transformar y/o fortalecer prácticas de protección sobre lo que han considerado como CsT?

A mí me pareció muy bueno el proyecto del conocimiento tradicional, porque aquí en la región ya se había perdido muchas cosas que uno no para bolas -como decimos nosotros-, pues solo queremos comer comida, y ya -afirma Doña Etefvina de la asociación de mujeres de Tarapacá (ASMUCOTAR)- En primer lugar, nosotras no tenemos terreno para tener las chagras, sino pues pedazos que nos donaron para hacer nuestro trabajo. A mí personalmente me gustó porque había tenido un pedazo de tierra donde sembrar nada, y ya con eso que tenemos para sembrar la chagra, pues es muy bueno. Iniciamos también con un fondo rotatorio, producto del proyecto. A unas compañeras les fue bien con sus ventas de sancocho los domingos, mientras otras hacían farriña. Pero bueno, cada una con sus proyectos, gracias al apoyo del fondo rotatorio. Y bueno, todas nos beneficiamos.

En el caso mío, cuando nos preguntaban de dónde veníamos, nosotros con Etefvina y Abraham (hermanos) no sabíamos de qué etnia descendíamos -afirma la Sra. Trinidad, presidenta de la asociación-. Ahí fue cuando en el proyecto comenzamos a averiguar con mamá, con mi papa -que en paz descanse-, llegamos a la realidad que nosotros somos de descendencia Cocama. Hasta ese momento yo no sabía, pero comenzamos a averiguar con los abuelos, tíos etc. Y resulta que somos de descendencia Cocama, cosa que ni nosotros

sabíamos. Nosotros con Etelvina y Abraham decíamos que éramos Tikuna. Sí, nosotros tenemos que saber de qué etnia descendemos, porque decíamos que éramos nativos de acá de Tarapacá, pero bueno y quién nos trajo hasta acá, de dónde venimos. Y la familia es grande.

A mí me metieron como Cocama en el Cabildo Urbano, pero nosotros tenemos más de Inca, peruanos -afirma la Sra. Leonisa-.

Yo me críe con mis abuelos -afirma Cindy, una de las más jóvenes-. Mi abuelo es Bora y mi abuela es Uitota. Yo me críe con ellos, y nunca aprendí a hablar porque en la casa ni él ni ella hablaban. Si fueran del mismo idioma, Bora por ejemplo, ¡Claro! yo hubiera aprendido la lengua. Porque así pasa. Cuando estaba con ellos, yo les preguntaba algunas palabras; de cosas de animales, por ejemplo. Pero cuando uno no practica... ¿Y a quién le voy a preguntar ahora?

Lo más importante fueron las ferias -continúa la Sra. Trinidad-. Lo más bonito fue la integración en las ferias, donde mostramos nuestros productos. Sacamos todo lo que durante un año del proyecto hicimos. Incluso, ahora estamos viendo nosotras -terminado el proyecto- cómo continuar con las ferias de la chagra cada año. No dejar terminarlas, sino fortalecerlas cada día más. Sobre todo, con los productos de la chagra. No dejarlas acabar. No para sacar productos al mercado, pero sí tener un mercado local firme y para la familia, porque como decía mi papá: “una cocina llena es abundancia, alegría, fortaleza, familia. Para tener a los hijos con la barriga llena, pues una cocina vacía es tristeza y enfermedad”. Por eso es que él nos tenía la cocina bien llena.

Pues claro nosotros siempre hemos dicho que todos los procesos que han llegado siempre han sido fructíferos para los programas de recuperación -afirma un indígena Tikuna de ASOINTAM-. Porque es que hay que hablar con sinceridad, porque hay veces que los propios pueblos indígenas han perdido su propia cultura. En el caso de nosotros, por ejemplo, a través del Sinchi y de Corpoamazonia se han hecho diferentes trabajos de chagras. Para el intercambio de semillas, hemos viajado con el apoyo de las instituciones hasta chorrera, a traer semillas de allá para nosotros también tenerlos acá.

Nosotros hicimos una política que ni siquiera el Ministerio (el MADS) adoptó -afirma María Constanza Ramírez, coordinadora del proyecto-. Pero logramos hacer tres o cuatro cosas. Una, haber peleado la resolución 970³¹³ sobre las semillas. Eso se logró

³¹³ El objeto de la resolución es: “Reglamentar y controlar la producción, acondicionamiento, importación, exportación, almacenamiento, comercialización, transferencia a título gratuito y/o uso de la semilla sexual, asexual, plántulas o material micropropagado de todos los géneros y especies botánicas para siembras de cultivares obtenidos por medio de técnicas y métodos de mejoramiento convencional, incluyendo dentro de estos, la selección de mutaciones espontáneas o inducidas artificialmente y por métodos no convencionales

gracias a que el proyecto tuvo un convenio con la ANUC³¹⁴. Y la ANUC estaba sentada en la mesa con el ICA³¹⁵ y CORPOICA³¹⁶. Entonces, cuando supimos que había una resolución que prohibía las semillas propias, estimulando la venta de semillas, entramos en pánico. Y logramos que, a través de la participación de la ANUC en el comité directivo, esa resolución se modificara y quedó: *exceptuando aquellas semillas que manejan los campesinos y las comunidades étnicas*³¹⁷. No mucho, pero por lo menos se logró ese poquito. Pero de resto fue poca la incidencia del proyecto, desafortunadamente.

- Aquí en la selva hay recursos para intercambio de semillas -afirma el Abuelo Churay, con quien palabreaba en medio del mambeo en su maloca, ubicada en Peña Blanca (Tarapacá)-. Aquí también hay plantas medicinales... y ellos que venían a enseñar cómo se siembra.

- Que venían a enseñar a sembrar? ¿Quiénes? -pregunto-.

Una vez vino un doctor para decirnos cómo se tiene que sembrar la semilla. Nosotros no sembramos semilla como los occidentales -le dije-. Nosotros no guardamos semillas, para empezar. Si usted tiene un mes las semillas de palo de yuca guardadas, se secan. ¿Para qué voy a tener semilla guardada? Nosotros acá no guardamos como ustedes. Cuando la yuca ya está ahí, a uno le toca tener ya lista la chagra³¹⁸. Uno saca la yuca y la semilla de una vez para sembrarla. Así, nosotros tenemos todo el tiempo semillas. No

como los organismos modificados genéticamente a través de ingeniería genética, con el fin de velar por la calidad de las semillas y la sanidad de las cosechas (Res. 970, Art. 1: 2010).

³¹⁴ Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de Colombia.

³¹⁵ Instituto Colombiano Agropecuario.

³¹⁶ Corporación Colombiana de Investigación Agropecuaria.

³¹⁷ En la resolución original (2010) no se encuentra nada referido a los campesinos y las comunidades étnicas, en sus 23 artículos y 47 páginas. Posteriormente aparece un *borrador* por internet durante 60 días, a manera de consulta a las comunidades, haciendo una diferenciación. La diferencia entre el nuevo borrador y la 970 de 2010, es que se incluye un párrafo adicional que dice; “Se excluye del ámbito de aplicación de la presente resolución, aquellas semillas de variedades locales, cuyo fin no sea la comercialización” (tomado de: Grupo Semillas, 2013). Pero ese mecanismo de consulta se hace porque: “En medio del calor del paro agrario que tuvo paralizado gran parte del país rural y urbano, y ante la presión de los campesinos en la mesa de negociación con el gobierno nacional, sobre el tema de las leyes de semillas, el Presidente Santos hizo el anuncio que “se congela” la resolución 970; “el gobierno nacional se compromete a no aplicar la resolución 970 a las semillas nacionales, y a trabajar en una mesa técnica el tema de semillas, y en la estructuración de una nueva propuesta sobre semillas certificadas que no afecten al productor agropecuario” (Grupo semillas, 2013: 16).

³¹⁸ La chagra es la “unidad básica de producción agraria de las poblaciones indígenas de la Amazonia”. Sin embargo: “... la chagra refleja la conceptualización de las relaciones sociales en un modelo espacial, el cual señala cómo se sobrepasan ampliamente los aspectos agronómicos para adquirir significación simbólica, recreando en la chagra el universo social” (Acosta, Luis et., al. 2011, tomado de Triana-Moreno (2006), Rodríguez & García (2006) y Van der Hammen, 1992). Estas son algunas de las varias definiciones que caracterizan los investigadores del SINCHI, a partir de un trabajo conjunto con algunos sabedores de La Chorrera (Amazonas).

tenemos por qué tener guardada la semilla en lonas, ahí almacenada. ¡No!, ahí se pudre. Por eso sembramos de una vez la semilla, tan pronto tenemos cosecha.

En la chagra tenemos plátano, piña y otras frutas en los alrededores. Y cuando están listas, cosecho y paso la semilla al otro lado del sembrado, y por eso ahí en la chagra todo el tiempo hay semilla ¿Para qué vamos a guardar? Y se nos quedó mirando el doctor. Luego nos dice ese compañero que debemos sembrar plantas medicinales aquí no más (cerca de la casa). Yo le digo que tengo sembrado mucho. Pero yo no voy a poner, así como ellos dicen, ¡No! Yo le decía que entre vegetales se celan³¹⁹ (las plantas medicinales y los vegetales). Por eso se siembra así, lejos. Ahora, esas cosas occidentales de tener variado, ¡No! ¡Tampoco eso es así no más! A veces uno puede sembrar medicinales, pero cuando la mujer tiene su periodo no puede sembrar porque sale mal ese remedio. Esas cosas le dije yo.

Lo que yo siembro de vegetales, de frutales y de medicinales en la chagra, es porque a mí me sirven y los puedo sembrar. Pero hay que saber que cada uno sirve para esto o lo otro. Lo que yo trabajo lo siembro para usarlo, si no ¿Para qué voy a sembrar? Lo poquito que yo tengo acá es porque lo necesito, y por eso lo voy a sembrar aquí cerca. Pero la mayoría está en la selva. Allá hay más remedios. De allá uno no puede llegar y traer para sembrar aquí lo que quiera, porque ellas son libres y aquí no crecen. Muchas de ellas viven de la sombra. Y es en el espíritu donde está el remedio. Uno busca, pero uno no puede traer todo aquí porque es difícil o no se puede. Además, cada planta tiene sus abuelos. Entonces hay que saber. Yo estoy hablando con los abuelos todo el tiempo porque soy médico. Pero uno tiene que pensar, y preparase uno y preparar la planta. Eso uno no puede sacar cualquiera ni en cualquier momento. Además, eso depende de otras muchas cosas. ¡Ah! Y se me quedó mirando raro el doctor.

- ¿Era Iván Ramírez (contratista del SINCHI en el proyecto de conocimiento tradicional, y quien como Tecnólogo en Gestión en Recursos Naturales participó en la caracterización de las chagras) o el de Corpoamazonia³²⁰? -Pregunta Pablo de la Cruz que se encontraba palabreando con nosotros en la maloca-

- Iván -responde el Abuelo Churay-

³¹⁹ Queriendo decir que no pueden convivir juntas.

³²⁰ Corporación para el Desarrollo Sostenible del Sur de la Amazonia. “Las Corporaciones Autónomas Regionales y de Desarrollo Sostenible (CAR) son entes corporativos de carácter público, integrados por las entidades territoriales, encargados por ley de administrar -dentro del área de su jurisdicción- el medio ambiente y los recursos naturales renovables, y propender por el desarrollo sostenible del país. Ver: <https://www.minambiente.gov.co/index.php/component/content/article?id=885:plantilla-areas-planeacion-y-seguimiento-33>

- Aquí Ivancho (que va entrando a la casa de Pablo en Tarapacá) le podría dar una descripción sobre diversidad de chagras. Yo le hablaba a Yilson -dice Pablo dirigiéndose a Iván- sobre la diversidad que hay aquí... es un lugar privilegiado en el mundo.

- ¡Uff! Aquí es muy bárbara la diversidad... el grado de especies endémicas... obviamente la amazonia continental es muy grande, pero esa riqueza de especies y sub-variedades y las propiedades... con eso queda uno perplejo, y ni se diga de las propiedades alimenticias...-responde Iván al entrar al palabreo conmigo y con Pablo-.

A partir del proyecto, las comunidades recuperamos las mingas comunitarias - afirma el profesor Wenceslao en Termales (Nuquí)-. Las mingas que ancestralmente hacíamos era, por ejemplo, hacer una olla comunitaria. Decíamos: vamos y nos reunimos a mi finca y luego vamos a otra finca. Eso lo recuperamos, porque ya estábamos hablando era solo del factor plata. Las mingas de limpieza en nuestras comunidades se hacían con *viche*³²¹ y no se le pagaba a nadie. Y en algunas de estas comunidades ya había intervenido en que había que pagar para hacer las limpiezas. Ahora, hay actividades que estamos haciendo con mingas. Hoy, finalizado el proyecto se siguen haciendo. También nos permitió con el mismo proyecto, dejar en claridad en que no podemos perder nuestras semillas. Para eso se hicieron custodios de semillas y se identificaron las semillas que se perdieron en otras comunidades, realizando intercambios de las semillas que se necesitaban en esas otras comunidades en donde se habían perdido.

Reconocer los conocimientos tradicionales antes que protegerlos, me parece la bondad más grande que ha dejado el proyecto, porque conocer algo que está vivenciado por otros, nos llevó a nosotros en la universidad a adquirir la conciencia de que los que tenemos que cambiar somos nosotros -afirma el profesor Sicard-.

-Siguiendo lo que dices, ¿De qué manera el proyecto ayudó a implementar, transformar y/o fortalecer prácticas encaminadas a ese reconocimiento, antes que proteger - como dices-, sobre eso que has denominado como CsT? -pregunto-.

En primer lugar, fue muy raro para la Facultad de Artes (a la que pertenece el profesor Sicard) que empezara a circular la propuesta de un proyecto de conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos, ¿Y esa vaina que hace aquí? ¡Váyase para el IDEA³²², para agronomía! Eso aquí no tiene nada que ver, ¡Usted está loco! -le decían al profesor Sicard, recuenta él mismo-.

En segundo lugar, durante los más de 6 años que estuvimos trabajando en este cuento (desde las discusiones previas a su formulación), hicimos varias cosas. Una de ellas fue la vinculación de estudiantes que habían estado conmigo en pregrado (licenciatura).

³²¹ Bebida alcohólica de tipo artesanal, típica del pacífico colombiano.

³²² Instituto de Estudios Ambientales.

Angélica Herrera -por ejemplo-, su práctica profesional (de la licenciatura en Diseño Industrial) la avocaba a una empresa a hacer ejercicio de diseño. Pero, logré hacer una gestión para que se fuera a trabajar con comunidades en San Andrés³²³; sobre el tema de artesanía y manufactura. Ya como diseñadora (graduada) entró a ser parte del grupo de extensión de la Facultad, desde donde empecé a mover el proyecto de conocimiento tradicional como actividad de extensión. Angélica empezó a trabajar conmigo como asistente en la asignatura de propiedad intelectual. Y ella quedó tan tocada con el cuento, que terminó haciendo una especialización en la Universidad del Rosario sobre propiedad intelectual. Después, ella ingresó a hacer la Maestría en Comunicación acá en el IECO³²⁴. A partir de ahí, logramos involucrar a dicha Maestría a trabajar en el proyecto. Luego, ella me presentó a Juan pablo Henao, uno de sus compañeros de Maestría, que también se metió al proyecto. Entonces, los tres empezamos a mover el proyecto de extensión solidaria y logramos organizar un equipo base más fuerte, para poner en funcionamiento el proyecto. Yo tenía una asignatura que se llamaba *diseño, cultura y sociedad* y los estudiantes tenían que empezar a entender unas dimensiones distintas de lo industrial y lo empresarial, y el proyecto de conocimiento tradicional se volvió pieza clave para abrir ese escenario. Y de allí logré vincular a más estudiantes de pregrado al proyecto.

A partir de lo anterior, en la Facultad empezaron a reconocer que el conocimiento tradicional es una línea de investigación para el diseño. Y eso se hizo visible en un congreso de investigación en diseño. Y allí nos permitieron mostrar un poster relacionado con el proyecto y la nueva línea de trabajo.

-¿Es decir que los conocimientos tradicionales se convirtieron, en Diseño, en una línea de investigación a partir del trabajo con el proyecto? -pregunto-.

Así es -responde el profesor Sicard-. Pero, de hecho, lo que primero creamos fue el grupo de investigación *Saberes Implícitos*, que se gestó también, por efecto del proyecto.

Por eso, lo que tenemos que hacer es desprotegernos -continúa el profesor Sicard-. O mejor, protegernos de nuestras propias lógicas occidentales para poder ver las dinámicas propias de unas comunidades que viven en paz; que están en armonía con el territorio; que son parte de una geografía cósmica y natural; que son parte de la madre tierra, de la cual nosotros nos hemos alejado profundamente como cultura occidental. Lo que tenemos que hacer es ser capaces de comprender la “facilidad” (lo pongo entre comillas -explica-, porque desde la mirada occidental los conocimientos tradicionales de las comunidades se ven como simples, en tanto pareciera que no tuvieran el valor y complejidad de lo científico) con que las comunidades se relacionan con la naturaleza, sin las semánticas y

³²³ San Andrés es una isla en el caribe colombiano, en donde hay comunidades raizales (afrodecendientes).

³²⁴ Instituto de Estudios en Comunicación y Cultura.

verborreas propias de occidente, y que nos encanta producir a nosotros desde aquí (la universidad).

¿Qué más podemos hacer nosotros desde la academia para influir en esas políticas (que favorezcan la protección de los CsT) y/o apoyar a los pueblos? -pregunto-. Y esto es lo que responde la indígena Quillasinga Patricia Jojoa, en La Cocha:

Lo que pasa es que estamos en un sistema que tiene cuadrulado el cerebro. Por las oportunidades que me brindó el proceso tuve la oportunidad de conocer el pensamiento occidental desde la academia. No queremos ser agresivos con la ciencia, pero debido al pensamiento occidental nos hemos venido fragmentando como personas. Además, ese pensamiento nos ha llevado a ser agresivos con la naturaleza y a fragmentarnos de ella; cuando somos seres integrales y en esa integralidad somos espirituales. La academia a usted lo aísla totalmente de lo espiritual, porque a usted la academia lo vuelve lógico. Y ahí comparto algo que un chico decía: la ciencia es tan nueva que solo tiene 200 años y quiere volverse la verdad única del mundo, cuando la vida espiritual y el arte llevan miles de años. Entonces ¿Uno por qué tiene que irse a buscarle la lógica y a darle respuesta a través de la ciencia? Es eso lo que lo desprende a uno totalmente del ser que uno es. Entonces es muy difícil porque cuando uno está ligado a una ley y cuando uno tiene que estar respondiendo a un sistema, por lo menos en temas del modelo de educación, se piden unos estándares que lo alejan a uno de la integralidad de la vida. Usted mira un chico que sale de la escuela y no se defiende en la vida; sale corriendo a buscarse un empleo, no importa que lo maltraten, no importa si le pagan bien, no importa lo que pase con él. Nosotros nos damos cuenta que no tenemos plata y es necesaria, pero ni un día dejamos de comer. En eso se aplica nuestro conocimiento que ustedes llaman “tradicional”, como una forma de vida, de encontrar una vida diferente que sea mucho más acorde con la madre tierra que es la vida misma.

Conclusiones

La presente disertación sobre los discursos y prácticas de protección de los CsT en Colombia (objeto de estudio), nos permitió identificar las singularidades históricas (desde cuándo y bajo qué contexto), los actores (quiénes) y las razones (por qué) por las cuales la

nación colombiana ha participado en la reciente emergencia de dichos discursos y prácticas (pregunta de investigación). En esa identificación de singularidades históricas y actores, así como la búsqueda de razones, se hicieron, resaltando las transformaciones institucionales y las agencias producidas en los márgenes del Estado, durante poco más de veinte años. Con ello, se pudo comprobar la naturaleza de la biocolonialidad (hipótesis), a través de las particulares formas en que opera actualmente el poder sobre la diversidad biológica y cultural, durante el proceso histórico que llevó a la construcción de una propuesta de política pública para proteger los CsT y sus antecedentes.

Mediante la etnografía hecha al Estado colombiano a través del proyecto analizado y sus antecedentes, se comprobó que el Estado se ha venido convirtiendo en un Estado etnográfico, entendido éste y siguiendo a Middleton (2011), como una forma de saber-poder que adoptan sus instituciones en materia de protección de la biodiversidad y los CsT, en donde la valoración de conocimientos y la clasificación humana se hizo necesaria. Indígenas, negros, palenqueros, raizales, campesinos y rom -además de “locales”-, son las categorías utilizadas para clasificar a los nuevos sujetos de derechos en la protección de los CsT.

Si bien es cierto, esa clasificación no nace únicamente con el debate de la protección de la biodiversidad y los CsT, sino paralelo a las discusiones de la emergente nación colombiana que se declara en su Constitución (1991) como multiétnica y pluricultural, lo cierto es que sí aparecen otros actores en el escenario, a saber; las comunidades culturales. Antes de 1991 las únicas comunidades étnicas reconocidas eran los indígenas. A partir de la ley 70 de 1993, a los negros se le otorga el estatus de comunidades étnicas. Estos últimos, autoreconocidos identitariamente como negros (Chocó y otras regiones), palenqueros (costa caribe) y raizales (isla de San Andrés y Providencia) son tomados así por el Estado colombiano e incluidos en la política de protección de los CsT. Por su parte, las comunidades campesinas, los pueblos rom y las comunidades “locales”, que también tienen conocimientos asociados a la biodiversidad, se convierten en sujetos de derechos frente a la protección de los CsT. Sin embargo, desde el primer estado del arte sobre los conocimientos “tradicionales” que hace el Estado colombiano en el año 2000, a través del Instituto Humboldt y con apoyo del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, con miras a identificar aquellas regiones, pueblos y comunidades con conocimientos asociados a la biodiversidad, se descartan sutilmente a los pueblos rom, justificado porque en su mayoría están en las ciudades y no poseen tierras de interés para la industria agrícola o biotecnológica. Bajo esa lógica se comprende la clasificación. El Estado colombiano entonces, asumiendo el discurso de la oportunidad económica que le brinda sus recursos biogenéticos y culturales para el desarrollo sostenible del país, comenzó, en la práctica, un proceso de documentación de conocimientos y prácticas asociadas al uso de la biodiversidad de indígenas, afrocolombianos y campesinos. Por esa razón, son ellos tres

quienes participaron en el proyecto analizado, en tanto ubicados en zonas agrobiodiversas estratégicas.

Para tal efecto, el Estado colombiano utilizó una estructura institucional científica creada tras la firma del CDB, adscrita al Ministerio de Ambiente (Los Institutos: Humboldt, Sinchi, Iiap etc.). Igualmente utilizó las instituciones existentes, como el actual Instituto Colombiano de Antropología e Historia adscrito al Ministerio de Cultura, las Universidades públicas, entre otras, con el fin de clasificar, ordenar, cartografiar y levantar información detallada de territorios (chagras, reservas naturales, pacha wasis y fincas), comunidades y pueblos que consideraron poseedores de conocimientos “tradicionales” (clasificados así los pueblos indígenas o campesinos) o “ancestrales” (clasificados así las comunidades negras). Todo ello, con el propósito fundamental de definir, además de los sujetos, el objeto de protección para la política pública y, con ello, convertir a los CsT en un activo de la nación, toda vez que el Estado expresara explícitamente su intención de proteger esa riqueza (los CsT), en tanto es útil para el desarrollo de nuevos productos biotecnológicos.

Pero lo que se concluye, es que el Estado colombiano no logró del todo el propósito de objetivar los CsT de los diversos pueblos y comunidades. Y no lo logró del todo, porque le fue imposible definir, en la propuesta de política pública, qué son los CsT en un solo concepto, el cual pudiera reunir la diversidad de significados que emergieron. Esa imposibilidad se presentó, gracias a la resignificación de los conocimientos “tradicionales” que los diversos pueblos y comunidades, en su papel de agentes, ofrecieron en los debates que se llevó a cabo en la construcción de la propuesta de política pública. En lugar de una definición, dicha propuesta se centra en la garantía de las condiciones materiales básicas que necesitan los pueblos y comunidades para poder preservar sus CsT y el reconocimiento de la existencia de dificultades estructurales, producto del sistema, que se deben resolver si realmente se quieren proteger los CsT. Esto último también se presentó, gracias a la receptividad de los funcionarios públicos que estuvieron encargados de elaborar las memorias de los talleres de política y de alimentar el documento hasta tener la versión final.

Lo que sí logró el Estado colombiano con ese ejercicio de construcción participativa de la propuesta de política pública, así como con los ejercicios precedentes, fue establecer y consolidar vínculos con ONG's ambientalistas e instituciones como el GEF, quienes financiaron la documentación de conocimientos y prácticas asociadas al uso de la biodiversidad de diversos pueblos y comunidades. Así mismo, logró el apoyo, asesoría y acompañamiento permanente de las instituciones del sistema de Naciones Unidas, principalmente del PNUD, en ese proceso de documentación.

Pero lo que se observó en ese proceso, es que dichos recursos financieros no llegan a beneficiar sustancialmente las necesidades de esos pueblos y comunidades. Lo anterior no es otra cosa que una instrumentalización política del discurso de la protección de los CsT

por parte del Estado colombiano, entendida (la instrumentalización) como un mecanismo para captar recursos financieros internacionales destinados a la protección de la biodiversidad. Sin embargo, la mayoría de los pueblos y comunidades aprovecharon la intervención del Estado junto con las instituciones y ONG's acompañantes, no solo para enterarse y/o incorporarse a los debates frente a la protección de la biodiversidad y los CsT en el país, y con ello resignificar sus propios CsT frente a todas esas instituciones, sino también para fortalecer, mantener, preservar, recuperar y/o proteger ciertas prácticas amigables con el ambiente que ellos mismos reconocen -por diversos factores- haber perdido o dejado de utilizar con frecuencia. De manera que podemos afirmar que dichos pueblos y comunidades también instrumentalizaron políticamente, de acuerdo a sus propias necesidades e intereses, el discurso de la protección de sus CsT. Pero, lo que también es cierto es que aquella cooperación internacional marca unas pautas y directrices, tanto para el Estado en su formulación de proyectos relacionados con la biodiversidad, como para los diversos pueblos y comunidades que aceptaron ser parte (otros decidieron no hacerlo, como vimos) de ellos.

De acuerdo con lo anterior, en el análisis se mostró cómo el Estado colombiano a través del proyecto incorporó -por ejemplo- la perspectiva de género. Esa perspectiva se incorporó no porque sea esencial en sí misma, sino porque el proyecto desde su formulación debía, para lograr los recursos del GEF, contener acciones políticamente correctas, como la inclusión de la mujer en el tema de la protección de la biodiversidad y los CsT. Por esa razón, los funcionarios que seleccionaron los sitios pilotos tenían previamente una lista de características que debían cumplir los pueblos y comunidades étnicas y/o culturales, de modo que éstos pudieran ser escogidos como beneficiarios del proyecto. De ahí se explica que hayan beneficiado a las mujeres de ASMUCOTAR en Tarapacá y a la Asociación de mujeres indígenas Warmikuna en Pasto. Y también se comprende que los diferentes pueblos y comunidades en sus informes a través de los comités regionales tuvieran no solo presente la perspectiva de género, sino que se haya propiciado una discusión interna sobre el papel de la mujer en las comunidades. Pero también, en general, que el proyecto haya incluido una diversidad de pueblos, comunidades y territorios: negros, indígenas y campesinos en selva, montaña y costa.

De lo anterior se sigue otra conclusión importante. Una característica de la nueva biocolonialidad no es la imposición, sino la seducción. Esa seducción se hace a través de la necesidad, tanto de los Estados pobres pero biodiversos como de los pueblos y comunidades, las cuales tienen necesidades, pero están ubicadas en zonas biodiversas de interés internacional.

Colombia como nación, fue seducida por la nueva concepción de la conservación, ya que su biodiversidad desde 1992 se convirtió en una posibilidad de negocio sin precedente. Pero como vimos, esa seducción ha tenido resistencia en el país, desde la

incurción del discurso en los 90's hasta hoy, por parte de diversos actores (comunidades étnicas y/o culturales, académicos, ong's y políticos indígenas, principalmente), lo cual ha derivado en resignificaciones de la conservación de la biodiversidad y la protección de los CsT. Pero también, esa seducción ha posibilitado discusiones al interior de los pueblos y comunidades en torno a la protección misma de los CsT, como el tema de la perspectiva de género. Así las cosas, sin calificar como “bueno” o “malo” esas discusiones al interior de los pueblos y comunidades, lo cierto es que eso hace parte de la colonialidad del ser en el debate sobre la protección de la biodiversidad y los CsT. De modo que la biocolonialidad está atravesada por la colonialidad del saber, del ser y del género. Dimensiones de la colonialidad que hay que abordar en los debates sobre el control por los recursos de las naturalezas.

Finalmente, si bien hay un cambio en los objetivos de la bioprospección a nivel mundial y ésta disertación precisamente está en función de cambiar los términos del debate sobre la protección de la biodiversidad y los CsT, propiciada por esos cambios, lo cierto es que se puede concluir que: en la actualidad es la agrobiodiversidad el núcleo de interés internacional en la protección de la biodiversidad. Y por esa razón, los CsT de mayor interés para la ciencia están centrados allí. Por un lado, porque el acceso a los recursos genéticos se puede hacer ahora a través de los bancos de genes que se encuentran, principalmente, en los jardines botánicos del mundo, los cuales están ubicados en los países del norte. Por otro lado, porque los conservacionistas han comprendido, gracias a los procesos de agenciamiento de diversos pueblos y comunidades a nivel global, que la protección de los bosques tropicales es necesaria llevarla a cabo con quienes viven en esos bosques. De allí, el cambio de paradigma en la conservación de áreas protegidas y que en Colombia existan programas como “Parques con la gente”. Pero también, la reciente demanda de productos orgánicos, principalmente por los ciudadanos del norte global que buscan una alimentación libre de agroquímicos y alimentos que provengan de una producción “limpia”, con etiquetas verdes que lo garanticen, hacen que los conocimientos de comunidades étnicas y/o culturales asociados a la agrobiodiversidad sean fundamentales en estos momentos. De allí también que se hable de agroecosistemas. Y por supuesto, se comprende que el proyecto analizado tenga desde su título mismo, el interés por la agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos.

Habrà que comparar las particularidades de otros países de la región de América Latina y el Caribe en sus prácticas de protección de la biodiversidad y los CsT, de modo que pueda confirmarse una hipótesis mayor, a saber; que *es posible identificar un patrón universal de poder colonial sobre la biodiversidad en América Latina y el Caribe, a partir de comparar las prácticas particulares de protección de la biodiversidad del caso colombiano con otros estudios de caso de la región.*

Bibliografía

Alianza de Pueblos del Sur Acreedores de Deudas Históricas, Sociales y Ecológicas: América Latina y el Caribe (SPEDCA-ALC). 2008. Sur: Soberanía y Dignidad. No Somos Deudores, Somos Acreedores. Memorias del encuentro de la alianza de pueblos del sur acreedores de deudas históricas, sociales y ecológicas – América Latina y el Caribe (spedca-alc), realizado en agosto del 2007 en Quito, Ecuador.

ALMARIO, Oscar. 2004. “Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: Limpieza étnica y desterritorialización de Afrocolombianos e Indígenas y “multiculturalismo” de Estado e indolencia nacional”: 641-681 en Jaime Arocha et al., *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

ARBOLEDA, Santiago. 2004. “Enrollados: comunidades Afrocolombianas y conflicto armado en Buenaventura”:775-790 en Jaime Arocha et al., *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

AREIZA, Laura. 2014. Anastasia Candre: nimairango —mujer de saber— en Yuaki Murui-Muina. Leticia: Mundo Amazónico No. 5. Pp. 161-176.

AROCHA, Jaime. 1984. “Antropología propia: un programa en formación”. En: Un siglo de investigación social: antropología en Colombia. Editado por Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann. Bogotá: Etno.

_____. 2004. “Procesos de guerra y paz en el litoral Pacífico”. Pp 633-640 en Jaime Arocha et al., *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth y TIFFIN, Helen (Eds). 1989. *The empire writes back. Theory and practice in post-colonial literatures*. Routledge, Londres.

_____. 1995. *The postcolonial studies reader*. Routledge, Londres.

_____. 2013 [2003]. *Postcolonial Studies: The Key Concepts*. Routledge, New York.

BASALLA G. 1967. “The Spread of Western Science”. *Science*,156(5):611-622.

BÉRUBÉ, Myriam. 2004. “Derechos étnicos y territoriales de las comunidades afrocolombianas en los territorios colectivos del Pacífico sur frente al conflicto armado”.pp 721-739, en Jaime Arocha et al., *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

BHABHA, H. 2000[1994]. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

BELTRÁN, Yilson. 2016. *Colombia entre dos mundos: un acercamiento a la relación entre investigadores de la biodiversidad y las comunidades*. Bogota, Universidad Nacional de Colombia.

_____. 2016. "La biocolonialidad en las relaciones entre investigadores de la biodiversidad y las comunidades en Colombia". En: Tabula Rasa No. 24 (en prensa), Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

_____. 2016. "La biocolonialidad: prolegómeno de una propuesta teórico-metodológica para el análisis del patrón de poder colonial sobre la biodiversidad". Aceptado en septiembre de 2015 para ser publicado en un Número de Contexto del Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coimbra, Portugal.

_____. 2013. "Lo socioambiental de la bioprospección en Colombia: un análisis en torno a sus conflictos, sus determinantes, sus tendencias y la ética". En: Toro, Catalina y Melgarejo, Luz (Eds.) *Determinantes Científicas, Económicas y Socio-ambientales de la Biosprospección en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

BEVERLEY, John. 1999. *Subalternity and representation. Arguments in cultural theory*. Duke University Press, Durham.

BEVERLEY, J. OVIEDO, J. y ARONNA, M. (eds.). 1995. "Founding Statement". En: *The Postmodernism Debate in Latin America*. Duke University Press.

BRAVO, Elizabeth. 1997. *Etnobotánica, derechos de propiedad intelectual y biodiversidad*. En: RÍOS, Monserrat y PEDERSEN, Henrik (Eds.).

Brokensha, David W, D.M. Warren and Oswald, Werner. 1980. *Indigenous Knowledge Systems and Development*. Lanham, MD: University Press of America.

BURK, Edmund. 2014. *The Ethnographic State*. Hardcover.

CAJIGAS-ROTUNDO, Juan C. 2006. La (bio)colonialidad del poder: Cartografías epistémicas en torno a la abundancia y la escasez. *Revista Youcali* No. 11. Pág. 59-74. Reproducido también en: Garzón, María y Mendoza, Nidia (eds.). 2007. *Mundos en disputa. Intervenciones en estudios culturales*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp 180-202., y en: Quijano, Olver y Tobar, Javier (comp.). 2007. *Biopolítica y filosofías de vida*. Popayan, Universidad del Cauca.

_____. 2007a. Anotaciones sobre la biocolonialidad del poder. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Revista Pensamiento Jurídico No. 18: 59-72.

_____. 2007b. La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. En: El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

_____. 2008. Saber posoccidental. En: Dupas, Gilberto (Org.) 2008. Meio ambiente e crescimento economico. Tensoes estruturales. Editora Unesp. IEEI. Sao Paulo.

CALDAS, Andressa. 2004. *La regulación Jurídica del Conocimiento Tradicional: la conquista de los saberes*. Bogotá: ILSA.

CASAS, Fernando. 1995. Editorial. Revista El Hilero. Proyecto Biopacífico, Ministerio del Medio Ambiente, PNUD, GEF, edición 1.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 1996. "Narrativas contra modernas y teorías poscoloniales. La propuesta hermenéutica de Walter Dignolo". *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros: 145-170.

_____, (ed.). 2000. *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

_____. 2003. "Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios". En: Walsh, Catherine (ed). *Estudios culturales latinoamericanos*. Retos desde y sobre la región andina. Ediciones Abya Yala, Quito. pp 59-72.

_____. 2005a. *La Hybris del punto cero*. Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

_____. 2005b. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayan: Editorial Universidad del Cauca e Instituto Pensar Universidad Javeriana.

_____. 2007. Michel Foucault y la colonialidad del poder. En: Tabula Rasa, No 6, pp. 153-172, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá.

_____. 2010. «Michel Foucault: Colonialismo y geopolítica». En: Ileana Rodríguez y Josebe Martínez, Estudios trasatlánticos coloniales. Narrativas comandosistemas-mundo: colonialidad modernidad, 271-292, Madrid: Anthropos.

CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFUGUEL, R (eds.). 2007. El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GUARDIOLA-RIVERA, Oscar y MILLÁN DE BENAVIDES, Carmen (eds.). 1999. *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y MENDIETA, Eduardo (eds.). 1998. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Ángel Porrúa-University of San Francisco, México.

CAVIEDES, Mauricio. 2002. “SOLIDARIOS FRENTE A COLABORADORES: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980”. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 38, pp. 237-260.

_____. 2007. “ANTROPOLOGÍA APÓCRIFA Y MOVIMIENTO INDÍGENA. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, pp. 33-59.

Cesaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Universidad Nacional Autónoma de México.

CHACÓN, Humberto. 2012. “Aproximaciones a los saberes de los amazónicos ecuatorianos shuar, achuar y A’I desde sus cotidianidades”. En: Llorente, Juan C., y Sacona, Unal. *Investigación aplicada a la educación intercultural bilingüe. Algunas reflexiones epistemológicas*. Instituto de Ciencias del Comportamiento, Universidad de Helsinki, Finlandia pp. 65-80.

CLEMENTE, Margarita. 2009. 2010 año internacional de la biodiversidad. *Revista Ambiental* No. 89 (Dec. 2009), 101-111. Secretaria General Técnica. Madrid, España: Ministerio de Medio Ambiente y Medio Rural y Marino.

CLIFFORD, James. 1983. “On Ethnographic Authority”. *Representations* 1 (2), pp. 118-146.

_____. 1988. *The predicament of culture*. Cambridge: Harvard University Press.

CLIFFORD, James Y GEORGE, Marcus (eds). 1986. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

CORREA, Francois. 2005. "¿Recuperando antropologías alternativas?". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 1, pp. 109-121.

Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES) 3533. 2008. *Bases de un plan de acción para la adecuación del sistema de propiedad intelectual a la competitividad y productividad nacional 2008-2010*. Departamento Nacional de Planeación, República de Colombia.

_____. 3697. (2011). *Política para el Desarrollo Comercial de la Biotecnología a partir del Uso Sostenible de la Biodiversidad*. Departamento Nacional de Planeación. República de Colombia.

CORONIL, Fernando. 1996. "Beyond Occidentalism: towards Nonimperial Geohistorical categories". *Cultural Anthropology*, Vol. 11, Nro 1, Febrero: 51-87.

_____. 1997. *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*. The University of Chicago Press, Chicago.

CUBIDES, Fernando; MOCKUS, Antanas; AVELLANEDA, Mario; GONZALEZ, Henry; ARCILA, Óscar; MOLANO, Alfredo; ACERO, Hugo; PACHECO, Juan; y MOSQUERA, Ricardo. 1989. *La Macarena: reserva biológica de la humanidad, territorio de conflicto*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá: CES.

DE LA CRUZ, Pablo. 2014. "Identidades ambientales, un caso comparativo entre el Trapecio amazónico y el Archipiélago de San Andrés". *Cuadernos de Geografía, Revista Colombiana de Geografía*, Vol. 23, n.º 1, ene-jun. pp. 125-13.

DE LA CRUZ, Rodrigo. 2008. "Conocimiento tradicional y plantas útiles en el Ecuador: valoración, protección y legislación". En: RIOS, M., DE LA CRUZ, R., Y MORA, A. *Conocimiento tradicional y plantas útiles del Ecuador: saberes y prácticas*. IEPI y Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador. Pág. 33-50.

_____. 2011. "Conocimientos tradicionales, biodiversidad y derechos de propiedad intelectual, patentes". En: NEMOGÁ, Gabriel (Ed). 2011. *Naciones indígenas en los Estados contemporáneos*. Cátedra Jorge Eliécer Gaitán, Bogotá: Grupo de Investigación PLEBIO, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales e Instituto de Genética, Universidad Nacional de Colombia.

DELGADO, Gian Carlo. 2015 [2004]. *Biodiversidad, desarrollo sustentable y militarización. Esquemas de saqueo en Mesoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

_____. 2008. “El carácter geoeconómico y geopolítico de la biodiversidad: el caso de América Latina”. En: ALIMONDA, Héctor et. al. 2008 *Gestión ambiental y conflicto social en América Latina*. CLACSO, Buenos Aires.

_____. 2003. “Desarrollo tecnológico y orígenes de la cúpula empresarial agrícola”. *El Catoblepas Revista Crítica del Presente*, No. 15.

_____. 2002. *La amenaza biológica*. México DF: Plaza y Janés.

_____. 2001. *La biopiratería y la propiedad intelectual como piedra angular del dominio tecnológico por y para el capital*. Buenos Aires: La Maza No. 1.

DESAI, P. 2007. “Traditional knowledge and intellectual property protection: past and future”. *Science and Public Policy*, 34 (3), 185-197.

DE OTO, Alejandro. 2012. *Siempre se trató de la modernidad y del colonialismo. Una lectura entre teorías coloniales desde una perspectiva fanoniana*. Cuadernos del CILHA a. 13 n. 17. Pp 192-212. Mendoza, Argentina.

DIÉGUEZ-URIBEONDO, J.; SONTY-Grosset, C.; REYNOLDS, J.; MUÑOZ, J.; y GHERARDI, F. 2011. “Diversidad amenazada”. En: Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (Ed). *Biodiversidad, el mosaico de la vida*. Gobierno de España, Ministerio de Ciencia e Innovación. Pág. 85-97.

DIETZ, Gunther. 2011. “Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad”. *Revista de Antropología Iberoamericana* volumen 6, número 1, pp. 3-26.

DIRKS, Nicholas. 2001. *Castes of Mind: colonialism and the making of modern India*. Princeton: Princeton University Press.

DUBET, Saurabh. 1999. *Pasados poscoloniales*. Ciudad de México: Colegio de México.

DUQUE, Octavio. 1998. *La Cocha y sus fuentes: hilos de vida entre naturaleza y campesinos*. San Juan de Pasto: Asociación para el Desarrollo Campesino.

DUSSEL, Enrique. 1994. 1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Plural Editores.

_____. 1995. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Nueva América, Bogotá.

_____. 2002. "World-System and Trans-modernity". En: *Nepantla. Views from South* (Duke, Durham), Vol. 3, Issue 2 (2002), pp. 221-244.

_____. 2014. "Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad". En: SANTOS, B. y MENESES, M. (Comp.) *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Madrid: Akal. Pp. 283-330.

ERASGA, Dennis. 2012. *Biopolitics: Biodiversity as Discourse of Claims. Sociological Landscape - Theories, Realities and Trends*, Dr. Dennis Erasga (Ed.). Philippines: De la Salle University, Manila.

ESCOBAR, Arturo. 1997. Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano, en Ma. Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (ed.) *Antropología en la modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, Bogotá, pp.173-206.

_____. 1998. Whose Knowledge, Whose nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements. *Journal of Political Ecology*, Vol. 5 Pág. 53-82.

_____. 1999. *El final del salvaje*. Bogotá, Icanh-Cerec.

_____. 2000. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.

_____. 2003. "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de modernidad/colonialidad latinoamericano". En: *Tabula Rasa*, No1, pp. 51-86, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá.

_____. 2004. "Más allá del Tercer Mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos antiglobalización". Bogotá, *Revista Nómadas* 20:86-100.

_____. 2006. "Political Ecology of Globality and Diference". En: Revista Gestión y Ambiente. Bogotá: Instituto de Estudios Ambientales, Vol. 9 No. 3.

_____. 2010. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Enviñón editores.

ESTRELLA, J., MONSALVAS, R., MARIACA, J., Y RIBADENEIRA, M. 2005. *Biodiversidad y Recursos Genéticos: Una guía para su uso y acceso en el Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

FAJARDO, Dario y Mondragón, Héctor. 1997. *Colonización y estrategias de desarrollo*. Bogotá, Nueva Gráfica Digital Ltda.

FALS, Orlando. 1985. *Investigación Acción Participativa*. Bogotá: Publicación del Centro de Documentación-Dimensión Educativa.

_____. 1986. *Conocimiento y Poder Popular, lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Bogotá: Siglo Veintiuno Editores.

_____. 1989. *El Problema de Cómo Investigar la Realidad Para Transformarla Por la Praxis*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

_____. 2009. "Conducta política como reflejo de lo agrario (1957)". Pp 35-56, en Fals, Borda, Orlando, *Una sociología sentipensante para América Latina*. Antología y presentación de Víctor Manuel Moncayo. CLACSO.

FALS, Orlando y Mora-Osejo, Luis. 2004. "La superación del Eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical". Santiago de Chile: Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 2, núm. 7. Pp. 2-7.

FERNÁNDEZ, Roberto. 1976. "Nuestra América y Occidente". Casa de las Américas, 98: 36-57.

FONTAINE, Laurent. 2003. "EL MAMBE FRENTE AL DINERO entre los yucuna del Amazonas". Revista Colombiana de Antropología, Volumen 39, pp. 173-201.

FUNDACIÓN ESPAÑOLA PARA LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA (FECYT) (Ed). 2011. *Biodiversidad, el mosaico de la vida*. Gobierno de España, Ministerio de Ciencia e Innovación.

GALEANO, Gloria. 2001. "Estructura, riqueza y composición de plantas leñosas en el Golfo de Tribugá, Chocó, Colombia". *Caldasia* 23(1): 213-236.

GARCÍA-VALDECASAS, Antonio y DIÉGUEZ-URIBEONDO, Javier. 2011. “¿Qué queremos decir cuando hablamos de biodiversidad?” En: Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (Ed). *Biodiversidad, el mosaico de la vida*. Gobierno de España, Ministerio de Ciencia e Innovación. Pág. 21-28.

GENTRY, Alwin. 1993. “El significado de la biodiversidad”. En: *Nuestra diversidad biológica*. Cerec y la Fundación Alejandro Ángel Escobar.

GIRALDO, Marcela (Ed.). 2012. *Pueblos Indígenas: diálogo entre culturas*. Cuaderno del Informe de Desarrollo Humano Colombia 2011. Bogotá: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

GONZÁLEZ, Ángela. 2004. “Modernización, conflicto armado y territorio: el caso de la asociación de concheras de Nariño, Asconar municipio de Tumaco”. Pp 811-824, en Jaime Arocha et al., *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

GONZALEZ, Ximena. 2010. “Mega-proyectos en el departamento del Chocó: ¿Una amenaza inminente a los derechos de las comunidades étnicas?” *Tierra Digna*, Centro de Estudios para la Justicia Social.

GRAMSCI, Antonio. 2000. *Cuadernos de la cárcel*. México: Ediciones Casa Juan Pablos.

GROSGUÉL, Ramón. 2006. “La descolonización de la economía política y los estudios Postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. *Tabula Rasa*. (4): 17-48, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá.

_____. 2012. “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?” *Tabula Rasa* [en línea] 2012, (Enero-Junio): [Fecha de consulta: 26 de mayo de 2014] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39624572006>> ISSN 1794-2489.

_____. 2013. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”. En: *Tabula Rasa*, No19, pp. 31-58, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá.

_____. 2014. “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global”. En: *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Madrid: Akal. Pp. 373-405.

GROSFOGUEL, Ramón y Cervantes-Rodríguez, Ana (eds.). 2002. *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century. Global process, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge*. Greenwood Press.

GUHA, Ranajit (ed.). 1982. *Subaltern Studies: Writings on South Asian*. Delhi: History and Society I-VI.

HARDT, M y NEGRI, A. 2002. *Imperio*, Buenos Aires, Ed. Paidós.

HERNANDEZ, Astrid. 2008. La experiencia de la identificación étnica en los Censos de Población de Colombia. Los retos para el próximo censo. Presentación del Seminario-Taller “Censos 2010 y la inclusión del enfoque étnico”. Hacia una construcción participativa con pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina en la CEPAL, Santiago de Chile, 19, 20 y 21 de noviembre, de 2008. Bogotá: DANE.

HERNANDEZ, A., y PINILLA, D. 2010. Visibilización de la población étnica en el Censo general 2005: análisis comparativo de los principales indicadores demográficos. Revista virtual de la información básica, edición 8 Vol. 4, No. 2 (segundo semestre 2010). Bogotá: DANE.

HOFFMANN, Odile. 1998. La titulación de territorios colectivos de las comunidades negras en Colombia, entre innovaciones y contradicciones. Conferencia presentada a Indigenous peoples and reform of the state in Latin América, CEDLA, october 29-30th, 15p.

IZCO, Jesús. 2014. “Biodiversidad y Conservación”. En: Izco, Jesús (coord.). Botánica. España: McGrawGill, Pág. 663-713.

JANKILEVICH, Silvia. 2003. Las cumbres mundiales sobre el ambiente. Estocolmo, Río y Johannesburgo. 30 años de Historia Ambiental. Documento de Trabajo N° 106, Universidad de Belgrano. Recuperado el 19/03/2015. Archivo pdf en: http://www.ub.edu.ar/investigaciones/dt_nuevos/106_jankilevich.pdf

JIMENES, Carolina. 2006. “Momentos, escenarios y sujetos de la producción constituyente. Aproximaciones críticas al proceso constitucional de los noventa”. Análisis Político n° 58, Bogotá, septiembre-diciembre: págs. 132-156.

JIMENO, Myriam. 2005. “La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica”. Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, 1, pp. 43-67.

KUSCH, Rodolfo. 1962. *América profunda*. Editorial biblos.

LANDER, Eduardo. 2000. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Editado por: Lander, Eduardo. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales pp. 3-40.

LEAL, Claudia. 2009. "La Compañía Minera Chocó Pacífico y el auge del platino en Colombia, 1897-1930". *Historia Crítica*, Edición especial, Bogotá, noviembre, pp 150-164.

LEMAITRE, Claudia (comp.). 2011. *Derechos enterrados. Comunidades étnicas y campesinas en Colombia, nueve casos de estudio*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Derecho, Centro de Investigaciones Sociojurídicas, Ediciones Uniandes.

LÓPEZ, Héctor. 2000. *El misterio del camino del pensar*. Bogotá: Ediciones HORFE.

_____. 2013. *Metafísica y Nihilismo*. Bucaramanga: Ediciones Universidad Industrial de Santander.

McGREGOR, Deborah. 2004. Coming Full Circle: Indigenous Knowledge, Environment, and Our Future. *American Indian Quarterly*, Vol. 28, No. 3/4, Special Issue: The Recovery of Indigenous Knowledge (Summer-Autumn, 2004), pp. 385-410. University of Nebraska Press. En: <http://www.jstor.org/stable/4138924> Accessed: 04/11/2010 10:20 a.m.

MALDONADO-TORRES, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSGOUEL, R (eds.). 2007. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores. Pp. 127-167.

_____. 2011. "Thinking through the Decolonial Turn: Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique—An Introduction". *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(2), University of California. Pág. 1-15.

MARTÍN, María Paz. 2011. "Biodiversidad escondida". En: Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (Ed). *Biodiversidad, el mosaico de la vida*. Gobierno de España, Ministerio de Ciencia e Innovación.

McLEAN, Ian S.; MORRIS, David; HERNÁNDEZ, Ivette; EYAL, Hillel; MOLINA, Michelle; BLACK, Chad; LEHMAN, Kathryn; PATTERSON, William; JACKSON, Robert H.; CAMPISI, Betsy; SLATA, RICHARD, W.; TWINAM, Ann; e HIDALGO, Dennis. *Debate sobre estudios postcoloniales y subalternos*. *Fronteras de la Historia*, núm. 6, 2001, pp. 163-223 Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia.

MEZZADRA, Sandro (Comp.). 2008. *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. España: Traficante de Sueños.

MIDDLETON, Townsend. 2011. "La antro-po-lógica: paradigmas de la identidad moderna". En: Dube, Saurabh y Banerjee, Ishita (coords.). *Otras modernidades: historias, culturas, identidades*. Colegio de México.

MIGNOLO, Walter. 1998. "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina". *Cuadernos Americanos*, Año XII, Nro. 64, UNAM, México.

_____. 2000. *Local Histories/Global Designs; Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

_____. 2002. "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área". *Revista Iberoamericana*, Vol. LXVIII, Núm. 200, Julio-Septiembre, 847-864.

_____. 2003. "Un paradigma otro': colonialidad global pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico". En: *Historias globales/ diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 19-60.

_____. 2007. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En: CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFOGUEL, R (eds.). 2007. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

_____. 2009a. "Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom". *Theory, Culture & Society* 26 (7-8): 159-181.

_____. 2009b. "La colonialidad: la cara oculta de la modernidad". In *Catalog of museum exhibit: Modernologies*, Museo de Arte Moderno de Barcelona (Spanish translation of "Coloniality: The Darker Side of Modernity"). [Fecha de consulta: 28 de mayo de 2014] Disponible en español en: http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf pp 39-49.

_____. 2010. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.

Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible (MADS). 2013. *Conocimiento Tradicional y Biodiversidad. documento propuesta de política pública pluricultural para la protección*

de los sistemas de conocimiento tradicional asociado a la biodiversidad en Colombia. República de Colombia.

MITTERMELER, R.A. 1988. "Primate diversity and the tropical forest: case studies from Brazil and Madagascar and the importance of the megadiversity countries". In: Wilson, E.O. (ed.), *Biodiversity*, pp.145-154. National Academy Press, Washington, DC, USA.

MONTOYA-ARANGO, Vladimir. 2010. Las geopolíticas de la seguridad y el conocimiento: de los controles fronterizos a las amenazas deslocalizadas. *Universitas Humanística* no.69 enero-junio de 2010 pp: 101-114. Bogotá – Colombia.

MUÑOZ, Inés. 2014. *Yxcatixiu: La Historia Madre de La Laguna y de El Encano. Siglos XVI-XX*. Bogotá: ADC, Proyecto MADS-PNUD-GEF.

MURILLO, Jorge. 1999. "Pasado y presente del pueblo negro de Tribugá", en: VARGAS, Patricia. *Construcción territorial en el Chochó*. Volumen 2, Historias Locales. Bogotá: ICAN-PNR.

MYERS, Norman. 1988. Threatened biotas: 'hot-spots' in tropical forests. *The Environmentalist*, 8, 187-208.

_____. 1990. The Biodiversity Challenge: Expanded Hot-Spots Analysis. *The Environmentalist*, Vol. 10, No. 4: Pp. 243-256.

NAREDO, José. 1996. "Sobre el origen, el uso y el contenido del término "sostenible"". *Revista Documentación Social* No. 102, Cáritas, Madrid, Ene-Mar.

NEMOGÁ, Gabriel. 2001. "Régimen de Propiedad Sobre Recursos Genéticos y Conocimiento Tradicional", en: *Revista Colombiana de Biotecnología*, 3 (1) Bogotá: Pág. 17-35.

_____. 2009. *Conocimientos Tradicionales: riesgos y retos de una protección efectiva*. Bogotá: Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales e Instituto de Genética, Universidad Nacional de Colombia.

_____. 2011. "Conocimientos tradicionales, biodiversidad y derechos de propiedad intelectual: necesidad de una perspectiva de análisis propia". En: NEMOGÁ, Gabriel (Ed). 2011. *Naciones indígenas en los Estados contemporáneos*. Cátedra Jorge Eliécer Gaitán, Bogotá: Grupo de Investigación PLEBIO, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales e Instituto de Genética, Universidad Nacional de Colombia.

_____. 2013. *Investigación Genética y Política sobre Biodiversidad: Espacios para el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural*. Universidad de Winnipeg (Canadá) y Universidad Nacional de Colombia. En edición.

NEMOGÁ G., y ROJAS D. 2009. Evaluación de la Normatividad Vigente Sobre Permisos de Investigación Científica en Diversidad Biológica (PEFIC) en Colombia. Bogotá: Series PLEBIO, Facultad de Derecho Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia.

NEMOGÁ, Gabriel Ricardo, BASTIDAS, Edith, VALLEJO TRUJILLO, Florelia, LIZARAZO, Oscar Andrés, CORREA, Paola Andrea. 2007. Propuesta Técnico-Jurídica para la protección de los Conocimientos Tradicionales. Grupo de investigación PLEBIO, adscrito a la Unidad de Investigaciones Jurídico Sociales “Gerardo Molina” UNIJUS, de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

NIEMINEM, M. 2001. The incontestable nature of biodiversity, Proceedings of the 4th POSTI International Conference, Oslo, Norway; May 20-21, 2000.

NORSE, Elliot. 1986. *Conserving biological diversity in our national forests*. Washington, D.C: Wilderness Society.

NÚÑEZ, I., GONZÁLEZ, E., y BARAHONA, A. 2003. La biodiversidad: historia y contexto de un concepto. Caracas: Interciencia, Vol. 28, No. 7, Pág. 387-393.

O' GORMAN, Edmundo. (1995 [1958]). *La invención de América*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

ONIC. 2002. Territorios indígenas, identidad cultural y resistencia (textos de Efraín Jaramillo y Kimi Pernía Domicó). Bogotá: Ediciones Turdakke.

PAJUELO, Ramón. 2001. “Del “Poscolonialismo” al “Posoccidentalismo”: Una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina”. *Comentario Internacional*. N° 2. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar: 1-19.

PALACIOS, Germán. 2006. “Breve guía de introducción a la Ecología Política (Ecopol): Orígenes, inspiradores, aportes y temas de actualidad”. En: *Revista Gestión y Ambiente*. Bogotá, Instituto de Estudios Ambientales, Vol. 9 No. 3.

PINEDA CAMACHO, Roberto. 2003 [versión electrónica sin páginas]. “La Casa Arana en el Putumayo. El caucho y el proceso esclavista de indios”. Revista Credencial Historia 160: 3-8. Recuperado el 12/09/2015

En: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/abril2003/1raro.htm>

_____. 2005. “La historia, los antropólogos y la amazonia”. Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, 1. pp.

_____. 2007. “LA ANTROPOLOGÍA COLOMBIANA desde una perspectiva latinoamericana”. Revista Colombiana de Antropología, vol. 43, enero-diciembre, 2007, pp. 367-385.

PINEDA GIRALDO, Roberto. 2000. “La antropología en Colombia”. En: Discurso y razón: una historia de las ciencias sociales en Colombia, editado por Francisco Leal Buitrago y Germán Rey. Bogotá: Ediciones Uniandes Fundación Social-TM Editores.

PLEBIO, 2009. *Propuesta técnico-jurídica para la protección de los conocimientos tradicionales*. Bogotá: Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales e Instituto de Genética, Universidad Nacional de Colombia.

POLANCO, X. 1990. “Une science-monde: la modalisation de la science européenne et la création de traditions scientifiques locales. Naissance et développement de la science-monde”. Paris: La découverte/Conseil de l’Europe/UNESCO, p. 10-52.

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA). 2003. GEO América Latina y el Caribe. Perspectivas del Medio Ambiente. PNUMA, Oficina para América Latina y el Caribe, México D.F., México.

QUIJANO, Aníbal. 1992. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En: BONILLA, Heraclio (comp.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo.

_____. 1993. “Raza, etnia y nación: cuestiones abiertas”. En: José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento. Lima: Amauta., pp. 167-188.

_____. 2014. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Quijano, Aníbal. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO.

RAMIREZ, María. 1996. *Frontera Fluida entre Andes, Piedemonte y Selva: el caso del Valle de Sibundoy, siglos XVI-XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano De Cultura Hispánica. págs. 221.

RAPPAPORT, Joanne. 1990. *The politics of memory*. Cambridge, University Press.

_____. 1998. "Hacia la descolonización de la producción intelectual indígena en Colombia". En: María L., Sotomayor (editora). *Modernidad, identidad y desarrollo*. ICANH. Bogotá.

_____. 2004. "Investigación y pluralismo étnico: el encuentro académico-indígena." *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en África y América Latina*. Ed. Jaime Arocha. Bogotá, Colombia: Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional, Colección CES, pp. 261-285

_____. 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Dialogue in Colombia*. Durham, N.C.: Duke University Press.

_____. 2007. "MÁS ALLÁ DE LA ESCRITURA: la epistemología de la etnografía en colaboración". *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre, 2007, pp. 197-229. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia.

RAPPAPORT, J., y Ramos, A. 2005. "Una historia colaborativa: reto para el diálogo indígena-académico". *Historia Crítica* 29: 39-62.

RESTREPO, Eduardo. 1997. *Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia*. En: Ma. Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (ed.) *Antropología en la modernidad*, ed. Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, Bogotá, pp.279-320.

RESTREPO, Olga. 2000. "La sociología del conocimiento científico o de cómo huir de la "recepción" y salir de la "periferia"". En: Obregón, D. (Ed.). *Culturas científicas y saberes locales*. Santa Fe de Bogotá: CES, Universidad Nacional de Colombia, Programa Universitario de Investigación en Ciencia, Tecnología y Cultura; pp. 197-220.

_____. 2009. "La mundialización del darwinismo como proceso y como texto". *Acta Biológica Colombiana*, vol. 14, pp. 41-61. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

REVELO, Jose. 2007. *Disoñar en colectivo, una opción para la seguridad y soberanía alimentaria de los pueblos. Una propuesta desde el sur de Colombia*. Pasto: Asociación para el Desarrollo Campesino.

RIFKIN, Jeremy. 2000. *La era del acceso: la revolución de la nueva economía*. Paidós.

RINCÓN, Harold. 2005. “Tarapacá: un asentamiento producto de la presencia peruana en la Amazonía Colombiana”. *Maguaré*, 19:133-146. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

RIVAS, Nelly. 2000. Ley 70, medio ambiente y relaciones intramunicipales: el consejo comunitario acapa, pacífico nariñense. Documento de trabajo No. 50, Universidad del Valle.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia y BARRAGÁN, Rossana (comp.). 1997. *Debates poscoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Historias-Sephis-Aruwiyiri.

RODRIGUEZ, David. 2013. “Introducción general. Las determinantes como fenómenos sociales a considerar en la construcción de políticas públicas para la Bioprospección en Colombia”. En: TORO, Catalina y MELGAREJO, Luz (Eds.) *Determinantes Científicas, Económicas y Socio-ambientales de la Biospección en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

RODRIGUEZ, Manuel. 2010. *Crisis ambiental y relaciones internacionales: hacia una estrategia colombiana*. Editado por: Fescol, Fundación Alejandro Angel Escobar y CEREC. Bogotá, 1994. Edición digital, enero de 2010.

ROSE, Nikolas. 2012. *Políticas de la Vida: Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Buenos Aires, UNIPE: Editorial Universitaria.

RUIZ, M.; GARCÍA, C.; y SAYER, J. 2007. “Los servicios ambientales de los bosques”. *Revista Ecosistemas* 16 (3): 81-90.

SAID, Edward. 1990 [1978]. *Orientalismo*. Madrid: Ediciones Libertarias.

_____. 1996. *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

SANCHES, John. 2004. “La guerra y sus efectos socioculturales, étnicos y políticos en la región Pacífica: territorios, proyecto de vida y resistencia de los afrodescendientes”. Pp

741-757, en Jaime Arocha et al., *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

SANTOS, Boaventura de Sousa. 2003. *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. (Volumen I) Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer. S.A.

_____. 2006. "A ecología de saberes" in Santos, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 127-153.

SANTOS, B. Y MENESES, M. 2014. "Introducción". En: SANTOS, B. y MENESES, M. (Comp.) *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Madrid: Akal. Pp. 7-17.

SARKAR, S. 2002. Defining "biodiversity": assessing biodiversity. *Monist*. Vol. 85, No.1, pp. 131-155.

SHOHAT, Ella. 2008. "«Notas sobre lo "postcolonial"»". En: MEZZADRA, S. (Ed.) *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños. Pág. 103-120.

SIDI, Omar. 2008. *Los estudios post-coloniales. Una introducción crítica*. Castellón de la Plana: Universitat Jaume I.

SPAK, Stella. 2005. "The Position of Indigenous Knowledge in Canadian Co-management Organizations". *Anthropologica*, Vol. 47, No. 2 (2005), pp. 233-246. Canadian Anthropology Society Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25606238> Accessed: 03/03/2011 17:40.

SPIVAK, Gayatri C. 1988. "Can the subaltern speak?" En: C. Nelson y L. Grossberg (comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan Education, pp. 271-313.

_____. 1993. *Outside in the teaching machine*. Nueva York and London: Routledge.

_____. 1994. Can the Subaltern Speak? En: Ashcroft, Bill (ed.). *The postcolonial Studies Reader*, Nueva York: Routledge.

_____. 2010. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.

SORIA, José. 2007. “El conocimiento indígena asociado a los recursos de biodiversidad y su implicación en el sistema de derechos de propiedad intelectual: Una mirada desde la perspectiva indígena”. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Revista Pensamiento Jurídico, Número 18, p. 179-198.

TAPIAS, César y ESPINOSA, Nicolas. 2010. “El plano, los escenarios y la puesta en escena etnográfica. Una conversación con Joanne Rappaport y César Abadía”. En: Tabula Rasa, No.13, pp. 341-362, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá.

TORO, Catalina. 2007. Seguridad hemisférica, biodiversidad y propiedad intelectual en el marco de las negociaciones del TLC andino. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Revista Pensamiento Jurídico, Número 18 Febrero 2007. Págs. 73-101.

TORO, Catalina y MELGAREJO, Luz (Eds.) *Determinantes Científicas, Económicas y Socio-ambientales de la Biosprospección en Colombia*. Bogotá: Ed., Universidad Nacional de Colombia.

ULLOA, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico: complejidades paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias.

U.S. Department of State. 1985. Humid Tropical Forests: AID Policy and Guidance. U.S. Department of State Memorandum. Government Printing Office, Washington, D.C. 3 pp.

Usdin, Steven. 1992. Biotech Industry Played Key Role in U.S. Refusal to Sign Bio-Convention. Diversity, a News Journal for the International Plant Genetic Resources Community. 1992. Vol. 8, 2, págs. 8-9.

VALLEJO, F., NEMOGÁ, G., ROJAS, D. 2009. *Guía práctica para el acceso a: Los recursos biológicos, los recursos genéticos y/o sus productos derivados, y el componente intangible*. Grupo de Investigación PLEBIO, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas e Instituto de Genética, Universidad Nacional de Colombia.

VASCO, Luis. 1973. Desarrollo histórico de la relación Hombre-Tierra en el Chamí. Bogotá: Inédito. Trabajo de promoción a profesor asistente.

_____. 1975. Los Chamí: la situación del indígena en Colombia. Bogotá: Editorial Margen Izquierdo, Colección Populibros No. 1.

_____. 1980. Entre Selva y Páramo, Viviendo y Pensando la Lucha India. Ponencia para el II Congreso Nacional de Antropología en Colombia, Medellín,

Universidad de Antioquia, octubre 7-11; publicada en Boletín de Antropología. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Vol. V, Nos. 17-19, Tomo II, Medellín, 1983, p. 665-675.

_____. 1983. "Algunas reflexiones epistemológicas sobre la utilización del método etnográfico en el trabajo de campo". En: Boletín de Antropología. Volumen V: 17-19. Tomo II. Medellín: Universidad de Antioquia.

_____. 1985. Jaibanás: los verdaderos hombres. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Colección Textos Universitarios.

_____. 1987. Semejantes a los dioses: Cerámica y Cestería Embera Chamí. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia.

_____. 1994a. Del barro al aluminio: Producción cultural Embera y Waunaan. Bogotá: Inédito.

_____. 1994b. Lewis Henry Morgan: Confesiones de amor y odio. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, Colección Latinoamericana.

_____. 1998a. Guambianos: Hijos del aroiris y del agua. En coautoría con los Taitas Guambianos Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda. Bogotá: CEREC, Los Cuatro Elementos, Fundación Alejandro Ángel Escobar, Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Colección Historia y Tradición Guambianas, No. 5.

_____, y GALEANO, Janneth. 1998b. Guía bibliográfica: Nacionalidades indígenas Embrera y Waunaan. Bogotá: Seminario Permanente Interdisciplinario de Etnoeducación, Universidad Nacional de Colombia y Ministerio de Educación Nacional.

_____, y GALEANO, Janneth 1998c. Guía bibliográfica: Nacionalidades indígenas Guambiana y Páez. Bogotá: Seminario Permanente Interdisciplinario de Etnoeducación, Universidad Nacional de Colombia y Ministerio de Educación Nacional.

_____. 2002. Entre Selva y Páramo, Viviendo y Pensando la Lucha India. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

_____. 2003. Notas de viaje: Acerca de Marx y la Antropología. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad del Magdalena.

_____. 2007. "Así es mi método en etnografía". En: Tabula Rasa, No.6, pp. 19-52, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá.

_____. 2008. "Quintín Lame: Resistencia y Liberación". En: Tabula Rasa, No9, pp. 371-383, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá.

VOGEL, Henry (a). 2000 (Ed.). "Los Fundamentos legales para la distribución de beneficios: la Convención sobre la Diversidad Biológica". En: El cartel de la biodiversidad: transformación de conocimientos tradicionales en secretos comerciales. Ecuador: FLACSO, CARE, proyecto SUBIR.

_____ (b). 2000 (Ed.). "Conclusión: Una justificación económica para el cártel y un protocolo especial para la Convención sobre Diversidad Biológica". En: El cartel de la biodiversidad: transformación de conocimientos tradicionales en secretos comerciales. Ecuador: FLACSO, CARE, proyecto SUBIR.

WADE, Peter. 1996. "El movimiento negro en Colombia". Revista América, ed. Pontificia Universidad Javeriana, No 5/93, pp. 173-191.

WALSH, Catherine; SCHIWY, Freya y CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (Eds). 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Universidad Andina Simón Bolívar: Abya Yala, Quito.

WEBER, J., y SCHEL, C. 2001. The communication process as evaluative context: what do non-scientists hear when scientists speak? *Bio-Science* 5, Pág. 487-495.

WILLIAMS, Patrick y CHRISMAN, Laura (Eds.). 1994. Colonial discourse and postcolonial theory. A reader. Columbia University Press, Nueva York.

WORLD COMMISSION On ENVIRONMENT And DEVELOPMENT (WCED). 1987. *Our Common Future (Brundtland Report)*, United Nations.

WORLD RESOURCES INSTITUTE. 1992. *World Resources 1992-1993*. Oxford University Press, p. 127.

YOUNG, Robert. 1990. *White mythologies. Writing history and the West*. Routledge, Nueva York.

_____. 1995. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. Routledge, Nueva York.

_____. 2001. *Postcolonialism: An historical introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.

_____. 2003. *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 2010. “¿Qué es la crítica postcolonial?”. Trad. de M. Donapetry. Bogotá: Revista Pensamiento Jurídico, No. 27, enero-abril, pp. 281-294. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia.

ZEA, Leopoldo. 1978. *Filosofía de la historia americana*. México: Fondo de Cultura Económica.

ZERDA, Álvaro. 2003. *Propiedad intelectual sobre el conocimiento vernáculo*. Bogotá: Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Colombia.

Tesis consultadas

ANDRADE, Lucía. 1994. *Recorriendo nuestro territorio*. Tesis de grado. Departamento de antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

ARREGI, Joseba. 2011. *Cuarto mundo: la acción exterior de los pueblos indígenas como instrumento de cambio y reconocimiento internacional 1992-2007*. Tesis doctoral, Universidad del País Vasco.

BELTRÁN, Yilson. 2012. *Colombia entre dos mundos: un acercamiento a la relación entre investigadores de la biodiversidad y las comunidades*. Tesis de Maestría con Mención Meritoria en Biociencias y Derecho, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

DE LA CRUZ, Pablo. 2015. *Ferias de Chagras en la Amazonia colombiana, contribuciones a los conocimientos tradicionales, y al intercambio de productos de las asociaciones indígenas y de mujeres de Tarapacá*. Tesis de grado para optar al título de Maestro en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural, Universidad de la Frontera Sur, Chiapas, México.

TAMAYO, Ana. 1986. *Jambaló: autonomía o muerte*. Tesis de grado. Medellín: Departamento de antropología, Universidad de Antioquia.

TRIVIÑO, Andrés. 2006. *Mirada etnográfica sobre el impacto y las relaciones de turistas, afrocolombianos y paisas en el eje Nuquí-Utría-El Valle-Bahía Solano; Chocó, Colombia*. Tesis de grado para optar al título de Antropólogo, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

VALLEJO, Florelia. 2009. La protección del conocimiento tradicional en Colombia. Tesis de grado para optar al título de Master en Derecho, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Leyes consultadas desde 1992

Todas las leyes consultadas desde 1992 están en la siguiente base de datos de la secretaría del Senado de la República de Colombia:

<http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/arbol/13658.html>

Ley 164 de 1994

Ley 70 de 1993

Ley 357 del 21 de enero de 1997

Leyes consultadas anteriores a 1992

Ley 2 de 1959 Recuperada (23/08/2015) en www.minambiente.gov.co Archivo pdf en:

https://www.minambiente.gov.co/images/BosquesBiodiversidadyServiciosEcosistemicos/pdf/reservas_forestales/reservas_forestales_ley_2da_1959.pdf

Decretos, resoluciones y acuerdos

Resolución No 0764 de 2002 del Ministerio del Medio Ambiente. Recuperada (22/08/2015) en www.parquesnacionales.gov.co Archivo pdf en:

<https://www.parquesnacionales.gov.co/PNN/portel/libreria/pdf/ResolucionPure31Julio.pdf>

Resolución No. 077 del 18 de diciembre de 1992

Resolución No. 225 del 26 de octubre de 2010 emitida por el INCODER

Decreto 698 del 18 de abril de 2000 del entonces Ministerio del Medio Ambiente. Recuperado (0/08/2015) en archivo pdf <http://faolex.fao.org/docs/pdf/col133126.pdf>

Acuerdo 200 de 2009 emitido por el INCODER. Recuperado (28/07/2015) en www.incoder.gov.co Archivo pdf en:

http://www.incoder.gov.co/Acuerdos2009/Acuerdos_2009.aspx

Constitución Política de Colombia

http://www.senado.gov.co/images/stories/Informacion_General/constitucion_politica.pdf

Proyectos, informes y planes de desarrollo

MADS-PNUD-GEF. 2009. “Incorporación del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos”. Bogotá: Ministerio de Ambiente Vivienda y Desarrollo Territorial.

Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI). 2014. Informe Técnico Final. Proyecto “Incorporación del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos 74406 PNUD - GEF – MADS”. Leticia: Colombia.

Plan de Desarrollo de Nuquí. 2012. Desarrollo con equidad social 2012-2015. Alcaldía de Nuquí, Chocó, Colombia. Recuperado (12/08/2015) en <http://www.nuqui-choco.gov.co>
Archivo pdf en:

<http://www.nuqui-choco.gov.co/apc-aa-files/66633762386332343038363936336537/plan-de-desarrollo-municipio-de-nuqui-2012-2015.pdf>

Páginas del Estado colombiano

www.incoder.gov.co

www.mincultura.gov.co

www.minambiente.gov.co

www.nuqui-choco.gov.co

www.parquesnacionales.gov.co

www.senado.gov.co

www.sinchi.org.co

Páginas de organizaciones indígenas

www.onic.org.co

Documentos proyecto MADS-PNUD-GEF (Cd's, Dvd's, cartillas, folletos, recetarios, series radiales, memorias)

La mayor parte de lo acá referenciado se encuentra en la página oficial del proyecto. Otras referencias que no aparecen en dicha página web me fue facilitada por las comunidades, las Ong's o diversas instituciones del Estado con quienes interactué en mi trabajo de campo. Es el caso de informes “clasificados”, que no aparecen en la página web u otro acceso público y a quienes extiendo mis agradecimientos.

Asociación de Mujeres Comunitarias de Tarapacá (ASMUCOTAR). 2014. “Recetario Tradicional”. Amazonas: documentos del proyecto MADS-PNUD-GEF.

CÁRDENAS, Klaudia. 2012. Guía para establecimiento de normas para bancos comunitarios de semillas y viveros y Guía para el depósito, intercambio y acceso a los viveros. Bogotá: proyecto MADS-PNUD-GEF.

_____. 2014. “Historias detrás de la Comida: Prácticas, Experiencias y Vivencias entorno a los alimentos en territorios indígenas, campesinos y afrocolombianos”. Bogotá: proyecto MADS-PNUD-GEF.

_____. 2014. “Hacia la construcción de una estrategia de fortalecimiento del conocimiento tradicional de la Agrobiodiversidad para la caracterización de valores culturales con perspectiva de Género”. Bogotá: proyecto MADS-PNUD-GEF.

Centro Educativo Quebrada Oscura. 2014. “Atlas: Territorios y cartografías” (Cartilla). Documentos proyecto MADS-PNUD-GEF.

Coordinación Regional Nariño Proyecto MADS-PNUD-GEF. 2014. Recuperando lo nuestro a través de la tulpa. Nariño: proyecto MADS-PNUD-GEF, ADC.

DE LA CRUZ, Pablo y OLAVE, Eduard. 2014. Soy Tarapacá. Cartilla. Una publicación del proyecto “Incorporación del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos” (MADS-PNUD-GEF). Leticia: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi.

GALEANO, Alejandro. 2013. Caracterización de agroecosistemas en Nariño, Chocó y Amazonas. Compilación y valoración de resultados. Proyecto MADS-PNUD-GEF. Pp 111.

GALEANO y Cárdenas. 2012. “Herramientas para trabajar los conocimientos de la Agrobiodiversidad”. Programa de formación dirigido a líderes comunitarios sobre temas pertinentes al manejo, promoción y protección del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad. Herramienta de apoyo para Equipos Técnicos Regionales y Comunidades Locales. Proyecto MADS-PNUD-GEF. Pp 80.

Grupo de Productoras de Agrobiodiversidad Local de Garagoa. 2014. “Saberes, Semillas y Sabores de Garagoa”. Documentos del proyecto MADS-PNUD-GEF.

HENAO, Juan y Cárdenas, Klaudia. 2013. III Encuentro Nacional de Proyecto (Memorias). Corregimiento de Termales-Nuquí, Chocó. Documentos del proyecto MADS-PNUD-GEF.

JIMÉNEZ, Marcela. (sin fecha). Documentos del proyecto MADS-PNUD-GEF.

Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. 2013. *Conocimiento Tradicional y Biodiversidad: propuesta de política pública pluricultural para la protección de los sistemas de conocimiento tradicional asociados a la biodiversidad* / Textos: Jimena Larrate, Marcela - Proyecto PNUD COL/74406- Bogotá D.C.: Colombia. Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible.

_____. 2004. “Evaluación de necesidades de capacidad para la implementación efectiva del artículo 8j y disposiciones conexas del Convenio sobre Diversidad Biológica”. Bogotá D.C.: Colombia. Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible.

MONSALVE, Dora. 2006. *La humanidad de las semillas sembrada en la santa tierra. La economía campesina en el valle de tenza*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

_____. 2010. “Compilación de recetas, sabedores y plantas cultivadas y silvestres. Alternativas para la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad en los Andes colombianos. Resultados 2007-2008”. Bogotá: Instituto de Investigaciones de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Pp.47.

Proyecto MADS-PNUD-GEF y Proyecto Biocomercio Andino. 2014. Tintes y Lana. Al rescate del conocimiento tradicional. Guía práctica de tintes naturales y fieltro de lana. Bogotá: Proyecto MADS-PNUD-GEF, Biocomercio Andino.

SINCHI. 2014. Soy Tarapacá. Video. Una publicación del proyecto “Incorporación del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos” (MADS-PNUD-GEF). Leticia: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi.

SINCHI. 2014. Soy Tarapacá. Serie Radial. Una publicación del proyecto “Incorporación del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos” (MADS-PNUD-GEF). Leticia: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi.

https://issuu.com/ctab3/docs/manejoinformacion_ctab_1

<http://conocimientotradicional.co/>

<https://www.youtube.com/watch?v=zJILThgnAP4>

<https://plus.google.com/113485023272937738156/posts>

<https://www.youtube.com/watch?v=8ppM4GYp3mM>

http://cyberspaceandtime.com/Conocimiento_Tradicional_y_Agrobiodiversidad_Nari%C3%B1o_LAS_FRONTERAS_CUENTAN_2013_by_Pablo_Vladimir_Trejo_Obando/8sPE75u-mAs.video

http://biocomerciocolombia.com/docs/biocomercio_andino/Guia%20tintes%20y%20lanas.pdf

Blogs

<http://asmucotar.blogspot.mx/>

<http://autoridadestradicional.blogspot.mx/>

<http://cotuheputumayo.bligoo.com.co/>

<http://saberestradicional.blogspot.mx/>

Anexo 1

Guía de Formatos

Para diligenciamiento de la Información
sobre Conocimiento tradicional
Asociado a la Agrobiodiversidad



SABER CONTAR

INDICADORES DE CONOCIMIENTO TRADICIONAL
- Proyecto COL/74406

- 1 Soberanía y Seguridad Alimentaria**
Información por Familia
- 2 Número de Especies Vegetales y Animales**
Resilientes al Cambio Climático
Información por organización
- 3 Conservación del Territorio**
por medio del Manejo Tradicional Ancestral
- 4 Espacios de dinamización, conservación
y fortalecimiento del conocimiento tradicional**
asociado a la agrobiodiversidad.
- 5 Políticas Públicas**
que promueven la autonomía en la gestión de los territorios
tradicionales y colaboran con el CT-AB



Conocimiento Tradicional
Agrobiodiversidad

1 Soberanía y Seguridad Alimentaria
Información por Familia

Diligenciar por familia
durante 30 días

Alimento Familiar (Nombre)	Origen		Cantidad (Libras, litros, kilos, Almud)	Valor \$\$\$	
	COMPRADO	PRODUCCIÓN PROPIA		AHORRADO	COSTO PAGADO
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			
TOTAL	TOTAL	TOTAL	TOTAL	TOTAL	TOTAL

2 **Número de Especies Vegetales y Animales Resilientes al Cambio Climático**
Información por organización

*Resiliencia puede entenderse como capacidad de recuperación

Nombre de Especie (Animales - Vegetales)	Varietades (Nombres populares)	Qué tipo de Resiliencia A fenómenos del Clima A enfermedades y plagas		Observaciones (manejos adoptados en la conservación)
Cuántas?	Cuántas?	Cuántas?	Cuántas?	

4 Espacios de dinamización, conservación y fortalecimiento del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad.

Actividad del CT (Nombre)	Tipo de actividad		Promotor (Nombre Sabedor)	Edad	Participante (Nombre Aprendiz)	Edad	Tiempo (Número de Horas de la actividad)
	Formal	Informal					
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	
TOTAL			TOTAL		TOTAL		TOTAL

Diligenciamiento por organización

5 Políticas Públicas
que promueven la autonomía en la gestión de los territorios
tradicionales y colaboran con el CT-AB

Nombre de la Normativa revisada	 SI Contribuye Positivamente	 Contribuye Neutralmente	 NO Contribuye de ningún modo	 Desconoce
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

* Con normativa nos referimos a: Política Pública – leyes, convenios, decretos, instrumentos jurídicos que auxilian en la autonomía, gestión del territorio y promueven la conservación de la agrobiodiversidad asociada a los conocimientos tradicionales

Guía de Formatos II

Para diligenciamiento de la Información mínima del proyecto de Conocimiento tradicional Asociado a la Agrobiodiversidad



SABER CONTAR

INDICADORES de Proyecto COL/74406

- 1 Formularios por Familia**
Información del Jefe de Hogar - Especies y Variedades manejadas con CT y áreas del Territorio cultivado y bosques asociados
- 2 Formularios por Organización**
Información relacionada a las actividades y productos resultantes de la participación en el proyecto de CTAB



Conocimiento Tradicional
Agrobiodiversidad

Formato general para la Sistematización de la Información del proyecto

Sitio piloto Nuquí - Chocó

PRESENTACIÓN

Basado en el desarrollo de la estrategia de información propuesta para el proyecto de CT-AB, se presenta a continuación el formato general para sistematizar la información del día a día de las comunidades que vivencian con el conocimiento tradicional, las buenas prácticas para el buen vivir en su territorio.

Esta información básica responde a las necesidades mínimas de información, que son las relacionadas con la formalidad institucional, esta vez pensadas en función de las necesidades informacionales de la comunidad: Un directorio de contactos, un inventario de buenas prácticas y listado de productos obtenidos. El potencial de la información aquí recogida se proyecta al levantamiento de la información que da cuenta de la comunidad "las personas" de un proyecto y no sólo los lineamientos "indicadores" de ese proyecto.

Partes - Estructura del Formato

El formato se compone de dos partes principales que organizan la información según:

1 PARTICIPANTES

Se busca responder a la pregunta: QUIENES SOMOS?

Será la base para construir un **directorio** que permita el contacto y la comunicación entre las personas.



2 ACCIONES DEL PROYECTO

Se busca responder a las preguntas: QUÉ APRENDIMOS? QUÉ HICIMOS?

Con esta información se puede compartir el listado de **buenas prácticas**, experiencias significativas y qué **productos o resultados** son significativos como aprendizajes que pueden compartirse para informar a más personas

Propuesta de Sistematización de la Información del proyecto

Preguntas del Formulario

Participantes



- Nombre del Jefe de Hogar
- Etnia a la que pertenece el hogar
- Número de integrantes de familia
- Cuantas mujeres en el hogar
- Participación en un fondo rotatorio
- Participación en Redes de intercambio de productos
- **CULTIVO.** Lista de especies cultivadas en el Hogar con Conocimiento Tradicional y su selección de variedades y usos de cada variedad
- Tipos de agroecosistemas manejados con el Conocimiento Tradicional para Bosques asociados
- Área de agroecosistemas manejados con el conocimiento Tradicional para el cultivo

Acciones del Proyecto

BUENAS PRÁCTICAS

- Acciones de comunicación
- Acciones de equidad y Género
- Acciones de educación
- Prácticas de recuperación
- Estrategias de fomento del CT
- Políticas e instrumentos normativos
- Participación de redes
- Participación en eventos públicos y con otras organizaciones.



PRODUCTOS

- Nombre del producto comercial - transformado
- Lugar de procedencia
- Asociación u Organización de iniciativa
- Época del año para participar en el mercado
- Apoyo de fondos o redes
- Número de familias beneficiadas

Herramientas - Instrumentos

El formato estará en la herramienta web del proyecto y servirá como instrumento para la elaboración de reportes que permitan el seguimiento y la participación de la comunidad interesada.

Organización: _____

Familia N°

Nombre del Jefe de Hogar

Es sabedor?

Etnia a la que pertenece la familia

Número de Integrantes de la familia Cuántas Mujeres

Esta en Fondo Rotatorio?

Esta en Redes de Intercambio?

Especies Cultivadas con CT

ESPECIES	Variedades	USOS	USOS	USOS	USOS
	(Nombres populares)				
<input type="text"/>					
	<input type="text"/>				
	<input type="text"/>				
	<input type="text"/>				
	<input type="text"/>				
<input type="text"/>					
	<input type="text"/>				
	<input type="text"/>				
	<input type="text"/>				
	<input type="text"/>				
<input type="text"/>					
	<input type="text"/>				
	<input type="text"/>				

Organización: _____

Familia N°

ESPECIES	Variedades (Nombres populares)		USOS	PRODUCTOS	USOS	PRODUCTOS



Inscripción de productos de Comercialización

Organización: _____

Nombre del producto _____

Es transformado? Es de Cultivo? Es producción propia?

Lugar de Procedencia _____ Apoyado por algún Fondo?

Asociación u Organización de la iniciativa _____

Época del año - Oferta _____

Número de Familias beneficiadas Número de mujeres participantes

Nombre del representante _____ Celular Contacto _____

Nombre del producto _____

Es transformado? Es de Cultivo? Es producción propia?

Lugar de Procedencia _____ Apoyado por algún Fondo?

Asociación u Organización de la iniciativa _____

Época del año - Oferta _____

Número de Familias beneficiadas Número de mujeres participantes

Nombre del representante _____ Celular Contacto _____

Nombre del producto _____

Es transformado? Es de Cultivo? Es producción propia?

Lugar de Procedencia _____ Apoyado por algún Fondo?

Asociación u Organización de la iniciativa _____

Época del año - Oferta _____

Número de Familias beneficiadas Número de mujeres participantes

Nombre del representante _____ Celular Contacto _____

Anexo 2

DOCUMENTO PROPUESTA DE POLÍTICA PÚBLICA PLURICULTURAL PARA LA PROTECCIÓN DE LOS SISTEMAS DE CONOCIMIENTO TRADICIONAL ASOCIADO A LA BIODIVERSIDAD EN COLOMBIA. Octubre 2013

PARTICIPANTES EN LOS TALLERES DE DIAGNÓSTICO Y FORMULACIÓN DE LA POLÍTICA

Encuentro nacional de sabedores, Villeta, marzo, 30 al 1 de Abril 2009

Abuelo Arturo Rodríguez, Cacique de Chorrera
Abuelo Víctor Martínez, Cacique de Araracuara
Apolinar Yagarí Tascón, Líder del Resguardo Cristianía (OIA).
Jorge Vélez (Consejero Chamí, Departamento de Risaralda)
Manuel Domicó Pernía, Autoridad del Resguardo Embera Katío en Antioquia
Martín Severo Gutiérrez, Autoridad Embera Chamí en Risaralda
Oscar Uriana, Cacique Pueblo Wayúu
Pablo Hernán Jamioy, Líder Kamsá de la ONIC.
Rafael Murkuritofe, Cacique Medio Caquetá
Rodrigo Chaguala, Líder Pijao del Tolima
Taita José Narciso Jamioy (Valle de Sibundoy)
Taita Juan Martín Jamioy (Coordinador de Salud 2008-2009 en la ONIC)
Tomás Román, líder de Araracuara, representante de la OPIAC

Líderes de Base (2005, 2009 y 2010)

Taller Campesino – ANUC

Teresa Alvarado

Taller Afro -CANCC

Gerardo Bazán
Juan Gaviria
Maximo Ilián Copete
Mirla Valencia

Taller Amazonia - OPIAC

Alejandro Fonseca, Curaca Resguardo Km. 6 y 11, Leticia.
Casimiro Cabrera
Henry Cabría
Luis Ernesto González
Plinio Yavinave, ASOCRIGUA – OPIAC
Ramiro Muñoz Macanilla

Taller Indígena Nacional - ONIC

Dario Mejía
Edith Bastidas
Juan B Muelas
Leonor Zalabata
Luis Évelis Andrade

Taller Raizal y Gitano

Dalila Gómez
Juan Ramírez Dawkins
Venecer Gómez

*Proyecto COL 74406 GEF PNUD MADS
Incorporación del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos*

Comité nacional de conocimiento tradicional. Villeta, Cundinamarca, 15 al 17 de julio/ 2009

Adriana Lagos / MAVDT
Alfredo Rodríguez Quispe / Quiyacinga
Alicia Rosero / Indígena Pasto
Ana Dalila Gómez Baos / PRORROM
Bernardita Remuy / OPIAC
Carlos Enrique Sánchez R. (Toto) / CIMA / MAVDT
Elín Enrique Quesada Córdoba / Mininterior
Gabriel Nemogá / Universidad Nacional de Colombia – Grupo Plebio

Héctor Gañán Bueno / ONIC
Jairo Robledo / Consultiva de Alto Nivel
Jorge Gante / MAVDT
José Soria Java / Sinchi
Juan Felipe Guhl / Mininterior
Juan Manuel Navarrete / MAVDT GEF
Luisz Olmedo Martínez / PNUD
Marcela Jiménez / IAvH
María Claudia Orjuela / MAVDT / Permisos y Trámites
María Constanza Ramírez / MAVDT GEF
Martha Cecilia Bohórquez Isaza / MAVDT / comunicaciones
Plinio / OPIAC
Ramón Laborde / MAVDT GEF
Raúl Salas Cuesta / Consultiva de Alto Nivel
Roberto Franco García / MAVDT GEF
Rosario Palacios / DNP
Tomas Román / OPIAC
Yilson Beltrán / PLEBIO
Zamira Lozano Bechará / MAVDT

Taller Amazonas, Isla Ronda Julio 29 a 2 de Agosto de 2009

Dario Silva Cubeo, Gregorio Chaves, Aipea
Fausto Borraes, Asoaintam
Hector Gañán, Onic
Hernando Andoque, Eduardo Paqui y Fabian Moreno, Crima
Jerónimo Farikade, Azicatch
José Sonia, Pueblo Yagua
Manuel Suña, Acitam
Reynaldo Tapuyima y Giovanni Carvajal, Cimtar
Tomas Román, Opiac
Adriana Lagos, Juan Manuel Rojas, OEP MAVDT
María Constanza Ramírez, Coordinadora Proyecto GEF-MAVDT-PNUD

Taller indígena-campesino Azufral y La Cocha, El Encano, agosto 22 a 24 de 2009

Alejandro Arias, solidario resguardo de Gran Mallama
Ana Nidia Estrada, Asociación Warmi Kuna Tekalake
Benjamín Minuca,
Bibiana Perdomo, Refugio Cristalino
Blanca Miriam Estrada, Asociación Warmi Kuna Tekalake
Braulio Ortega, Consejo Mayor de Túquerres, Nudo de los vientos
Carmen Villota, campesina Yacuanquer, Herederos del Plantea, ADC
Concepción Matabanchoy, Asocharcocha, equipo técnico ADC
Deila Fernández, proyecto Ualcalá, Saquiñán.
Don Ignacio Vaca, Reserva El Vicundo
Don José Vicente Revelo, ADC
Eduardo Sánchez, Cabildo Quillasinga
Efrén Tarapués, Resguardo Cumbal,

Florinda Quicauete, Asociación Warmi Kuna Tekalake
Francisco Acosta, comunero de Túquerres
Gladys Riascos, Túquerres, parcialidad Iboac, Secr. Saquiñán,
Hernando Rodríguez, Resguardo Quillacinga
Jaime Castro, Asoyarcocha
Jeanette, Provincia de Imbabura, Ecuador, Organización Fixe,
Julián Segura, ADC, equipo técnico en SIG y apoyo en información
Mario Anama, alguacil Resguardo Indígena Guachavez
Patricia Jojoa, Rede de reservas de La Cocha
Ramiro Estacio, Senador
Ricardo Morillo Acosta, ADC, Sistemas de Información

Taller campesino Valle de Tenza, Tenza, Octubre 14 a 16 de 2009

Ana Celia Salinas, Corposunuba
Antonio de J Guevara, Acueductos Comunitarios
Carolina Castiblanco y Diana Catalina Castiblanco, Vereda Quebradas
Delia Herrera
Dora Monsalve Parra, Corporación Mamapacha
Gloria María Tolosa
Gustavo Perilla, Escobal
Héctor Fabio Gañán, ONIC
Hernando García Rojas, Instituto Mayor Campesino
José Aparicio Moreno Suárez e Higno Nel Castillo, Centro Ecológico M&C
José David Romero
José Peña
José Vicente Revelo, ADC
Luis Manuel Cucaita, Tibafruver
Maria Constanza Ramirez, Coordinadora Proyecto GEF-MAVDT-PNUD
Marina Novoa
Nurys E. Silva Cantillo, Universidad Nacional
Ramiro Villa y Luis Alejandro Villalobos, CANNOR
Rey Parra Serrano, Instituto Educación Técnica San Luis
Rodrigo Muñoz, Asoagrote
Sergio Hernán Vega Jaimes, Asociación Productiva EPSAGRO
Silvano Silva e Ignacio Arias, Federación Agrosolidaria

Taller Afro-indígena, Ensenada de Utría, febrero 7 a 10 de 2010

Adriana Lagos Zapata, Consultora
Cándida García, Carmen Yolanda Viveros, Jorge Enrique Murillo, José Ruperto Murillo y Zulia Mena, Riscuales
Evelyn Moreno, MAVDT-OEP
Gerardo Bazán, Guapi Consejo Mayor
Héctor Gañán, ONIC
Jairo Miguel Guerra, IIAP
José Lizar Anipe, Cabildo Mayor CAMISCOT
José Quemba, Luis Alberto Beichara, Martín Loaiza, Angel Miro Sarco
José Soria, Yagua-SINCHI
Lincoln Moya y Nancy Murillo, PNN Utría
Maria Constanza Ramirez, Coordinadora Proyecto GEF-MAVDT-PNUD

Comité Interétnico Nacional de Conocimiento Tradicional

Alba Alicia Rosero, Pueblo de los Pastos
Dalila Gómez, PROROM
Gabriel Muyuy, Defensoría del Pueblo, ex constituyente.
Héctor Jorge Gañán, ONIC (Coordinador de Salud)
Jairo Robledo, CANCN, Chocó
José Soria, Pueblo Yagua
Juan Ramírez Dawkins, CANCN, San Andrés y Providencia
Raúl Salas, CANCN, Antioquia
Teresa Alvarado, ANUC
Tomás Román, OPIAC

Comité Interinstitucional de Conocimiento Tradicional

Elim Quesada Dirección de Comunidades Negras, Ministerio de Interior
Gabriel Nemogá, PLEBIO, Universidad Nacional
Jairo Miguel Guerra, Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico IIAP
Juan Felipe Guhl, Dirección de Asuntos Indígenas, Ministerio de Interior
Liliana Ariza, Ministerio de Comercio, Industria y Turismo
Luis Olmedo Martínez Zamora, PNUD
Marcela Jiménez, Instituto Alexander von Humboldt
María Constanza Ramírez, Coordinadora Proyecto GEF-MAVDT-PNUD
Mónica Anzola, Ministerio de Comercio, Industria y Turismo
Omar Quiñones, Oficina de Educación y Participación MAVDT
Rosario Palacios, Departamento Nacional de Planeación
Ruth Gutiérrez, PNUD
Yilson Beltrán, PLEBIO, Universidad Nacional

Comité técnico de Conocimiento Tradicional MAVDT

Adriana Díaz Arteaga, Dirección Sectorial Sostenible, MAVDT.
Adriana María Lagos Zapata. Coordinadora y editora.
Carlos Enrique Sánchez, Relator
Evelyn Paola Moreno, Contratista Oficina de Educación y Participación
Javier Ortiz, consultor MAVDT/PNUD
Juan Manuel Rojas Rojas. Jefe Oficina Educación y Participación
Luz Mery Triana, Dirección de Planeación, MAVDT
María Claudia Orjuela, Dirección de Licencias, MAVDT
María Constanza Ramírez, Coordinadora Proyecto GEF-MAVDT-PNUD
Martha Lucía Bohorquez, Dirección de Planeación, MAVDT
Nicolás Bermúdez, consultor MAVDT/PNUD
Paola García, Consultora Oficina de Educación y Participación
Patricia Vargas, consultor MAVDT/PNUD
Ramón Laborde, consultor MAVDT/PNUD
Roberto Franco, consultor MAVDT/PNUD
Rodrigo Moreno Villamil y Nancy Vargas, Dirección de Ecosistemas, MAVDT
Zamira Lozano, Oficina Asesora Jurídica, MAVDT

Taller afro de política de Conocimiento Tradicional, Cartagena diciembre 1 a 3/2011

Arelis Howard, Consultiva Providencia
Audry Henry, Consultiva San Andrés
Benilda Gamboa, Vamos Mujer
Betty Bent, Consultiva San Andres
Danilo Mendinero, Consultiva Nariño
Donisel Cassiani, Guardia Cimarrona
Ereiza Mosquera Palomeque, Cocomacia
Florentino Estrada, Machaqueros
Gerardo Bazán Orobio, Consejo Comunitario Rio Guajui
Gregorio Cassiani, Machaqueros
Hugo Chacón Moreno, MADS
Ismael Maestre, Machaqueros
Jesús Nevaldo Perea Perea, Cocomacia
Joaquín Padilla, Palenque
Juan Ramirez Dawkins, Consultivo San Andrés
Lilly Mitchell, Consultiva San Andres
Luis Alberto Herazo, Palenque
Luis Fernando Bailey, Consultiva San Andrés
Meydy Martinez Mitchell, Consultiva San Andrés
Neiser Cassiani, Palenque
Omar Salazar, Fundación Sabanas
Pedro Márquez, Palenque
Perfecto Cassiani, Consejo Comunitario Palenque
Rodolfo Alemán, Corporación Desarrollo Solidario CDS
Zaldúa Darwinks, Consultiva Providencia

Taller campesino de política de Conocimiento Tradicional, Bogotá, febrero 6 y 7/2012

Alejandro Antonio Guerrero Moreno, Asociación Pescadores Palafitos
Alejandro Galeano C, Proyecto MADS-PNUD
Álvaro Portilla -, Delegado del Ministerio de Agricultura - Cadenas Productivas
Blanca Teresa Alvarado, ANUC
Carlos Avendaño, Boyacá - Concejal Campesino de Puente de Boyacá
Carolina Rodríguez, Minambiente
Claudia Cárdenas, Proyecto MADS-PNUD
Dora Monsalve Parra, Boyacá - Mamapacha
Eder Jair Sanchez, ANUC
Edgar Alberto Angarita, ANUC
Eduardo Quintero, Ecofondo - Líder Junta de Acción Comunal (parte rural del Huila)
Félix Fernández Aguirre, Boyacá - Reservas Sociedad Civil de Garagoa
Gaspar Narváez Hernandez, ANUC
Hermisul Montenegro, ANUC
Hernando Terán Cabana, ANUC
John Reyes, Boyacá - Corporación Mamapacha
Jorge Enrique Arévalo Forero, Boyacá - Ventaquemada - Cooperativa integral de productores de papa (Cooipaven)
Jorge Reyes Zipa, Boyacá - Asociación de productores campesinos de Boyacá
Jose Alirio García Serna, ANUC
José Martínez Guchuvo, Anuc
Jose Orlando Vízcaíno Hernandez, ANUC
Juan Camilo Mira, Ecofondo
Lorenzo Moncayo, Asocafe
Luis Alberto Aza, ANUC
Luis Alberto Villareal, ANUC
Luis Enrique Aranzazú, Ecofondo - Líder Campesino Comunidad de Fenicia - Valle
Luz Amparo Navas, Ecofondo
Marcela Jiménez, Proyecto MADS-PNUD
María Constanza Ramírez, Proyecto MADS-PNUD
Marlene Muñoz, Boyacá - Asoagroturmequé
Miguel Antonio Martín, Boyacá - Campesino Productos De Vino

Nery Camargo, Ecofondo - Líder Campesina Asoc. Tiempos Nuevos
Nilson Antonio Liz Marín, ANUC
Nubia Helena Arroyave, Ecofondo - Asesora Procesos Campesinos La Ceiba
Octavio De Jesús Ordoñez, ANUC
Olmes Riatiga, Ecofondo
Omar Ordoñez Perez, Anuc
Omar Quiñones, MADS
Rafael Ángel De La Cruz Ordoñez, Asociación Pescadores Palafitos
Ricardo Fernández, Asocafé
Rosa Miryam Vidarte, ANUC
Rosmi Luna Rojas, ANUC
Teobaldo Ruiz Fonseca, ANUC

Comité Interétnico Nacional de Conocimiento Tradicional 13-12-2012

Adelaida Cano, Asesora, Ministerio del Interior
Analdo Torres V, Representante Legal, Murindó Antioquia
Cayetano Torres, Asesor General Gonawindua Tayrona, Sksm-Maga Guajira
Claudia Capera, Asesora Técnica, PNUD
Claudio Quejada M, Vicepresidente Cocomacia
Deysi Minolta Hurtado, Integrante Representante Legal Fundamejor, Red Kambiri
Dora Monsalve, Secretaria Mamapacha, Garagoa Boyacá
Efraín Banguera, Concejal, Recompas
Efrén Tarapués, Representante Legal Sahquiñán, Cumbal Nariño
Evelin Acosta, Coordinadora Fuerza de Mujeres Wayuú
Gabriel Iguarán Montiel, Docente Asociación Wayuú Araurayú
Gerardo Bazán Orobio, Consejo Comunitario Río Guajui, Guapi
Javier Vidal Meléndez, Directivo Nacional ANUC, Santa Marta
Jose Alirio García, Vicepresidente ANUC Risaralda
Jose Ely Dora, Secretario Coordinador de Territorio –Medio Ambiente, Asopbari –Tibu Norte De Santander.
Jose Femel Amaya, Fiscal, ANUC
Jose Soria, Asesor T., OPIAC
Leonor Zalabata, Dh-CIT
Licette Quiñones, Coordinadora General Asoparupa-Buenaventura
Luis A Colles, Coordinador Técnico Acilapp, Putumayo
Marcela Jimenez, Asesora PNUD-Ministerio Ambiente y Desarrollo Sostenible
Maria Constanza Ramirez, MADS-PNUD, Coordinadora, SEP
Martha Carvajal P, Asesora Administrativa, Asoparupa
Mirian Ruiz C, Directiva Nacional ANUC Valle
Nilson A Liz, Directivo ANUC, Tambo
Nilvadys Arrieta, Asociación Asproal
Pablo Astrodiás, Acilapp
Pedro Márquez Reyes, Asesor de Makankamara, San Basilio De Palenque
Perfecto Casianis Miranda, Secretario de la Junta Cc Makankama, San Basilio De Palenque Mahates.
Rosamyriam Vitalo R, Representante de la Mujer ANU
Teófila Betancurth, Representante Legal, Fundación Chiyanga
Zaldua Dawkin, Organización Raizal, Providencia Isla

Comité Interétnico Nacional de Conocimiento Tradicional 3 a 5 - 04-2013

Alba Yolima Benito Clavijo, ANUC Cundinamarca, Secretaria General
Alejandro Galeano, MADS-PNUD, Asesor, SEP
Andrés Gonzalez, PNUD, Asesor, OCR
Angela Yesenia Araujo, Tumaco Asconar, Técnico,
Angélica Maria Parra, Asoparupa Buenaventura, Comunicadora Social, Gestión y Comunicación
Anny Tapullima, MADS-PNUD, Enlace Local Amazonas, Amazonas
Ben Euler Cabrera Caizamo, Camizcop, Enlace Local Pund Col 74406, Nuquí
Catalina Martelo, Universidad Nacional, Periodista, Unimédios
Cayetano Torres, Asesor General, Gonawindua Tayrona
Claudia Capera, PNUD, Asesora Técnica, Desarrollo Sostenible
Cruz Efraín Banquera, Recompaz, Bocal, Tumaco
Dora Monsalve, Corporación Mamapacha Garagoa, Enlace Local Ct/Ab
Eder Sanchez, Anuc Putumayo, Directivo, ANUC
Edgar Angarita, Anuc, Directivo, Anuc Tolima
Efrén Tarapues, Shaquinan Cumbal Nariño, Representante Legal
Elizaberrh Yarce, PNUD, Comunicaciones, PNUD
Eva Grueso, PCN, Miembro
Evelin Acosta, F.M.W O.S.D., Coordinadora,
Felipe Castaño, Unal, Reportero, Unimédios
Gerardo Bazán, Consejero del Río Guajú, Miembro Consejo, Consejero del río Guapi
Gustavo Lacerna, MADS-DAMCRA, Prof-Especializado
Jairo Ramirez, Minambiente, Educación y Participación, SEP
Javier Vidal, Aracataca, Presidente Dtal, ANUC Magdalena
Jenny Arias, Proyecto Col 74406 CT/AB, Enlace Local Nariño
Jose Alirio García, ANUC Risaralda, Presidente
Jose Femel Amaya, Salamina Caldas, Fiscal, ANUC
Jose Martinez, ANUC, Junta Directiva Nacional, Caquetá
Jose Ruperto Murillo, Riscales, Enlace Pnud Col /4406 Ct/Ab, Nuquí
Jose Zoria, Opide –Amazonas, Asistente, Amazonas
Klaudia Cardenas Botero, MADS-PNUD, Asesor, SEP
Leonardo Villalobos, Anuc-Mariguala, Presidente, 3203969265
Luis Alberto Calle, Acilapp-Leguizamo, Coordinador Área Territorio, Putumayo
Luis Alejandro Jimenez, ANUC, Presidente Nacional,
Marcela Jimenez Larrarte, MADS –PNUD, Asesora, SEP
Maria Constanza Ramirez, MADS-PNUD, Coordinadora, SEP
Maria Herlinda Cortes, ANUC, Representante,
Martha Carvajal, Asoparupa-Buenaventura, Coordinador Administrativo, Medicina Tradicional
Miriam Ruiz, ANUC - Cali, Representante, Valle
Nilson A Liz, ANUC, Tesorero,
Nilvady Arrieta Perez, Asoc. Asproal, Equipo de Apoyo, Resguardo Zenu
Omar Quiñonez, MADS, Profesional –Especializado, Subdirección Educación
Orlando Vizcaino, ANUC, Junta Directiva, Caqueza
Pedro Márquez, Makankariana, Consejero, Palenque
Perfecto Cassianis M, Makankamana, Secretario, Palenque-Mahates
Remberto Rodriguez, Cabildo Mayor Regional Zenú, Tesorero, Córdoba
Rosa Myriam Vidal, ANUC, Representante, Palmira
Rosmy Rojas L, ANUC Cordoba, Presidente,
Rubén Guerrero, Minambiente, Secretario Dirección de Bosques, Punto Focal
Teresa Alvarado, ANUC, Delegada CT, Meta
Wilson Chimana, Asopbari-Tibu, Coordinador,
Zaldua Dawkins, Providencia Isla, Presidente Asoraizal