

CULTURA, AMBIENTE Y POLÍTICA  
EN LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

**CULTURA, AMBIENTE Y POLÍTICA  
EN LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA**

Arturo Escobar

**INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA  
MINISTERIO DE CULTURA**

Ministro de Cultura

Directora del Instituto Colombiano de Antropología  
María Victoria Uribe

© Arturo Escobar  
© Instituto Colombiano de Antropología

Isbn:

Primera edición  
Agosto, 1999

Impreso en Colombia-Printed in Colombia

**TABLA DE CONTENIDO**

1. Introducción: cultura, ambiente y política en la antropología contemporánea

## Primera parte

## ANTROPOLOGÍA DEL DESARROLLO

2. El desarrollo y la antropología de la modernidad
3. Planificación
4. El desarrollo sostenible: diálogo de discursos
5. Antropología y desarrollo

## Segunda parte

## ANTROPOLOGÍA Y MOVIMIENTOS SOCIALES

6. Lo cultural y lo político en los movimientos sociales de América Latina
7. El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico sur colombiano

## Tercera parte

## ECOLOGÍA POLÍTICA

8. Cultura política y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano
9. ¿De quién es la naturaleza? La conservación de la biodiversidad y la ecología política de los movimientos sociales
10. El mundo postnatural: elementos para una ecología política anti-esencialista

## Cuarta parte

## ANTROPOLOGÍA DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA

11. ¿“Viviendo” en Ciberia?
12. El final del salvaje: antropología y nuevas tecnologías
13. Género, redes y lugar: una ecología política de la cibercultura

## Bibliografía

## AGRADECIMIENTOS

El presente volumen es el resultado de mi creciente relación con el Instituto Colombiano de Antropología, así como del apoyo e iniciativa de tres personas en el Instituto, a quienes quiero agradecer de manera particular: Mauricio Pardo y María Victoria Uribe, por su apoyo decidido a la idea y el interés en el trabajo y, muy especialmente, Eduardo Restrepo, por el ánimo que me ha dado para adelantar el proyecto, por montar los textos y por encargarse de la edición del libro en su conjunto. Quisiera igualmente agradecer a Manuela Álvarez por sus traducciones de varios de los textos en inglés (capítulos 6, 9, 10, 11 y 13), esencial para el éxito de la empresa y, estoy seguro, a veces frustrante y tediosa; Claudia Steiner, por vincularme al proyecto de investigación Cauca Sierra; María Lucía Sotomayor y Carlos Vladimir Zambrano por abrirme las puertas de este proyecto; y Juana Camacho por haberme invitado por primera vez a dar unas charlas en el Instituto, ya hace casi seis años. A todos ellos, igualmente, por múltiples ideas y diálogos sobre la antropología en Colombia y más allá de las fronteras de nuestro país.

Como explicaré en la introducción, los artículos aquí recogidos cubren un espacio de seis años (1993-1998) y están marcados tanto por mi trabajo académico en Estados Unidos y participación en debates intelectuales en América Latina como por mi vinculación como investigador a procesos sociales en Colombia, particularmente en el sur de la costa Pacífica. Entre 1993 y 1998, he pasado cerca de 24 meses en el país. Me parece pertinente, y me es placentero, agradecer a los amigos y colegas más cercanos al desarrollo de los intereses académicos y políticos relacionados con estos textos, entre los cuales se encuentran, además de los arriba mencionados, Alvaro Pedrosa (Universidad del Valle); Libia Grueso, Carlos Rosero, Yellen Aguilar, Victor Guevara y Leyla Arroyo (Proceso de Comunidades Negras); Alberto Gaona, Jesús Alberto Valdez y Jaime Rivas (Fundación Habla/Scribe, Cali); Claudia Leal, Enrique Sánchez, José Manuel Navarrete y Alfredo Vanin (Proyecto Biopacífico).

Los artículos aquí contenidos aparecieron originalmente en diversos medios de la siguiente manera: capítulo 2, en *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo* (Bogotá: Editorial Norma, 1998); capítulo 3, en *El Diccionario del Desarrollo*, ed. Wolfgang Sachs (Lima: Pratec, 1996); capítulo 4, en *Revista Foro*, N° 23, 1994; capítulo 5, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (Unesco) N° 154, 1997; capítulo 6, en *Las Culturas de la Política/la Política de las Culturas: Repensando los Movimientos Sociales en América Latina*, ed. Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1999); capítulo 7, en *Ecología Política* (Barcelona), N° 14, 1997; capítulo 8, en *Antropología en la Modernidad*, ed. María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (Bogotá: Ican, 1997); capítulo 9, en *Journal of Political Ecology* (1999); capítulo 10, en *Current Anthropology* Vol. 40 N° 1, 1999; capítulo 11, en *Organization* Vol. 2 N° 3-4, 1995; capítulo 12, en la Colección *La Ciencia y las Humanidades en los Umbrales del Siglo XXI*, Unam, México, 1997; capítulo 13, en *Women@Internet: Creating New Cultures in Cyberspace*, ed. Wendy Harcourt (Londres: Zed Books, 1999). Agradezco a las respectivas editoriales o revistas su permiso para que los ensayos aquí contenidos fueran utilizados en este volumen. El capítulo 6 (“Lo cultural y lo político en los movimientos sociales de América Latina”) fue escrito junto con Sonia Álvarez y Evelina Dagnino, mientras que el capítulo 7 (“El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico sur colombiano”) con Libia Grueso y Carlos Rosero. Agradezco a ellos el permiso para reproducirlos en este volumen.

## **1. INTRODUCCIÓN: CULTURA, AMBIENTE Y POLÍTICA EN LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA**

De la antropología se puede decir, como de las otras ciencias sociales y humanas, que mantiene una estrecha relación con dos procesos diferenciables pero interrelacionados: de un lado, la situación y los cambios sociales de la época y, del otro, la producción de teoría social en general, la cual también es en gran medida específica a una época. Parecería, a veces, que las ciencias sociales y humanas se olvidaran de esta doble atadura, y que anduvieran por su cuenta, un poco solas y desubicadas. No obstante, es innegable que no existen por fuera del contexto histórico, como erróneamente suponen ciertas tendencias de las ciencias físicas y naturales.

Los artículos aquí presentados son un reflejo de esta doble atadura. Por un lado, exploran procesos sociales intensificados por el momento histórico, como son el desarrollo, la problemática ambiental, los movimientos sociales y las nuevas tecnologías. Por el otro, se insertan en los debates teóricos más actuales en campos como el postestructuralismo, la economía política, la fenomenología, los estudios culturales y la teoría feminista. Esta conjunción de lo social y lo teórico, ambos en sus manifestaciones más intensas, caracterizan estos textos. Son textos antropológicos, pero cuentan historias que van más allá de esta disciplina.

### **La antropología y los tres modos de narrar la modernidad**

Habría, por supuesto, que ubicar estos textos dentro de lo que algunas autoras llaman la “modernidad capitalista patriarcal” de los últimos doscientos años, pero esto desbordaría cualquier introducción. Quisiera, sin embargo, señalar cierto aspecto de su linaje intelectual que me parece pertinente. A grandes rasgos, y siendo sin duda simplistas, podríamos decir que la teoría social occidental moderna se debate actualmente entre tres grandes paradigmas. Primero, el paradigma dominante, la teoría social liberal, basada en los principios del individuo, el mercado y una noción de sociedad, Estado, etc. muy marcadas por la experiencia histórica de Europa. Los fundamentos de esta teoría fueron puestos desde la Ilustración, pasando por Smith, Ricardo y Mills, llegando hoy en día hasta las teorías neoliberales en la economía, cierto relativismo en la filosofía y otras tendencias dominantes en las ciencias sociales como la “*rational choice theory*”. Una crítica al paradigma liberal se encuentra en el marxismo el cual, en vez de basarse en el individuo y el mercado, tomó como puntos de partida la producción y el trabajo. Opone a una antropología del valor de uso, la abstracción del valor de cambio; desplaza la noción de excedente total por la de plusvalía (teoría de la explotación); enfatiza el carácter social del conocimiento en contraste con la epistemología dominante que sitúa el conocimiento en la conciencia individual; hace aparecer al mercado como producto de la historia y no como efecto de una simple acumulación de excedentes regulados por una “mano invisible”; sitúa el motor de la historia en la lucha de clases; y presenta el fetichismo de las mercancías como rasgo cultural esencial de la sociedad capitalista. En décadas recientes, el marxismo dio origen a teorías tales como la dependencia, la articulación de modos de producción, sistemas mundiales, regulación, postfordismo, etc.

Estos dos grandes cuerpos teóricos son aún importantes. Sin embargo, no proporcionan respuestas a ciertos procesos sociales y culturales, y se quedan cortos en las preguntas que pueden imaginar. Sin duda que el marxismo continúa siendo esencial, aunque no suficiente, para pensar el mundo globalizado capitalista de hoy en día; mientras que el liberalismo sigue siendo la teoría

dominante. No obstante, en el espacio abierto entre una teoría liberal dominante pero que ya no convence —dado que las operaciones ideológicas a su interior dejan entrever sus aspectos más grotescos—, y un marxismo que se debate dudoso en su necesidad de renovación, surge una tercera gran vertiente en la teoría social moderna, el postestructuralismo. Esta vertiente coloca en la base del conocimiento y de la dinámica de lo social no el individuo/mercado ni la producción/trabajo sino el lenguaje y la significación. El resultado es bien diferente en cuanto a la explicación de lo social y a los modos de acción, incluyendo la práctica política.

Nacida de la lingüística estructural, la hermenéutica y la filosofía del lenguaje hace ya un buen número de décadas, la teoría postestructuralista comenzó a florecer a finales de los sesenta y ha alcanzado cierta madurez en los últimos quince años. Su premisa fundamental es que el lenguaje y la significación son constitutivos de la realidad. Es a través del lenguaje y el discurso que la realidad llega a constituirse como tal. Esto no equivale a negar la existencia de la realidad material, como algunas críticas simplistas sugieren. En los diferentes capítulos del presente libro, el lector asiduo encontrará indicaciones contundentes de que éste no es el caso. Tampoco, como se afirma con frecuencia, es acertado que el postestructuralismo, al enfocarse en el discurso, hace imposible la acción política y los juicios de valor. Todo lo contrario: cambiar la “economía política de la verdad” que subyace a toda construcción social (para usar un término de Foucault) equivale a modificar la realidad misma, pues implica la transformación de prácticas concretas de hacer y conocer, de significar y de usar. Como veremos en el capítulo 10, por ejemplo, los modelos locales de naturaleza —conjuntos de significado-uso del entorno— indican un modelo cultural diferente del mundo y, por ende, una construcción de un mundo-lugar o mundo-región diferentes. A esto apunta el movimiento social de comunidades negras con su concepto del Pacífico como “territorio-región de grupos étnicos” (capítulo 9).

Quiero ser claro en que el postestructuralismo no reemplaza al materialismo histórico, ni a otros tipos de economía política. Estos continúan siendo esenciales para la comprensión del mundo capitalista contemporáneo, desde el neoliberalismo en Colombia a la globalización. El postestructuralismo es, simplemente, *otra teoría social*, es decir, una forma diferente de hacer sentido de la realidad circundante. Por ejemplo, entre las muchas cuestiones que el postestructuralismo aborda, que no se encuentran suficientemente desarrolladas en el marxismo, están las siguientes: la producción de identidades y subjetividad a través de prácticas de discurso y poder; el análisis de la relación entre poder y conocimiento en la producción de lo real y la identificación de sitios y formas subalternas de producción de conocimiento, cuyo potencial para reconstrucciones de mundos puede entonces ser alimentado; las dinámicas culturales de hibridación que, según algunos, caracterizan las sociedades modernas en América Latina; y un delineamiento de la modernidad como configuración cultural y epistémica particular. Veremos en el siguiente capítulo como un enfoque postestructuralista cambia por completo el tenor de las preguntas que nos podemos plantear acerca del “desarrollo”, sus modos de funcionamiento y sus posibles “alternativas”. El postestructuralismo, diría finalmente a modo de aclaración, no es un marco privilegiado en relación a los otros paradigmas. Proporciona distintas preguntas/respuestas posibilitando otro posicionamiento político en relación a las teorías mencionadas anteriormente.<sup>1</sup>

Me parece que la antropología tiene una afinidad “natural” con el postestructuralismo. Su lema temprano de “percibir desde el punto de vista del nativo” —aunque problemático, como ya sabemos, y domesticado casi desde su nacimiento por intentos de corte más positivista que interpretativo— ya anunciaba la importancia del análisis de la historicidad de todo orden social y cultural que es inherente al postestructuralismo. Con la metáfora de “culturas como textos”, introducida por Geertz en los setenta, se intentaba vincular más directamente a la antropología con las corrientes lingüísticas. Pero no fue hasta el advenimiento de la mal llamada “antropología postmoderna”, en la segunda mitad de los ochenta, cuando se da una confluencia efectiva entre antropología y postestructuralismo (capítulo 2). Preferiría ver esta tendencia como una antropología de corte postestructuralista. Retiene del estructuralismo la crítica a la idea burguesa/moderna del sujeto/individuo como ente autónomo; pero no sitúa la producción del sujeto y la cultura en estructuras universales y atemporales, sino en la historia misma: en

discursos y prácticas concretos que la etnografía debe develar. No da por sentadas la cultura y la identidad, sino que se pregunta por los procesos que devienen en identidades y culturas particulares, en relación con prácticas de todo tipo y con formas de conocimiento y de poder. Me atrevería a decir, incluso, que el parentesco de la antropología y del postestructuralismo surge de la importancia que tiene para ambos la significación como elemento esencial (“el” elemento esencial) de la vida misma.

Los textos que siguen son de esta forma postestructuralistas sin ambigüedad alguna. Quisiera que el lector los interpretara, más allá de sus contenidos particulares, como un llamado a cultivar estos tipos de análisis, o al menos a escucharlos. Si bien es cierto que en su corta carrera el postestructuralismo y algunos de sus campos de aplicación más inmediatos —como la crítica literaria, los estudios culturales y la teoría feminista— han cometido sus excesos, esto puede achacarse a su juventud y al camino que aún queda por recorrer. Recordemos, al menos, que todos los otros paradigmas han caído en sus propios excesos, algunos de ellos muy costosos. ¿No sufrimos acaso de los efectos terribles de un mundo creado bajo los dictados férreos de la teoría liberal, desde el individualismo egoísta y desmedido a la devastación social y ecológica causada por los “mercados libres”? Y, ¿acaso no hay quienes incluso matan a nombre de este u otro modo de producción (y no quiero con ello equipar a los paramilitares con la guerrilla, sino poner de relieve como se justifica el uso de las armas)? Habrá que imaginar otras maneras de respetar las libertades individuales desde economías y relaciones sociales justas e igualitarias, el fin del capitalismo. Entre tanto, abramos la posibilidad, como sugiere el postestructuralismo, de pensar y actuar de otro modo.

Pero debo contextualizar más estos textos. En primer lugar, están marcados por su lugar de producción institucional, la academia norteamericana. Ya me referí brevemente a la “antropología postmoderna”, un fenómeno netamente norteamericano que comenzó a comienzos de los ochenta, particularmente en las universidades del área de San Francisco y en la Universidad de Rice en Houston, desde donde se ha extendido a muchas partes del mundo (capítulo 2). Fue en estas mismas universidades donde con mayor claridad se comenzó a cultivar el postestructuralismo y a importarlo a la antropología. De hecho, los antropólogos estuvieron en la vanguardia de este proceso. Este contexto se manifiesta en las discusiones teóricas y las referencias bibliográficas, así como el hecho de que la gran mayoría de los textos fueran publicados inicialmente en inglés. Paradójicamente, como algunos pensarán, encontré “*in the belly of beast*” un espacio generalmente abierto y progresista donde se pensaba con cierta novedad temas socialmente importantes: la crítica al desarrollo, los movimientos sociales, el género y las identidades étnicas, la ecología política. Tal vez por su mismo tamaño, que permite una heterogeneidad de enfoques, la academia norteamericana alimenta espacios de pensamiento crítico que difícilmente pueden encontrarse en otras partes.

El segundo contexto importante de producción de estos textos, en el nivel académico, lo conforman las investigaciones sobre movimientos sociales y, en menor medida, los estudios culturales, ambos en América Latina. Desde mediados de los ochenta he seguido muy de cerca los debates sobre movimientos sociales en nuestro continente en las distintas disciplinas, con colegas en varios países, y contribuido a ellos. Es esta para mí una de las áreas más vitales e innovadoras del pensamiento crítico en el continente (capítulo 6). Incluiría aquí mi encuentro con la antropología colombiana, que ha tenido mucho que ver con debates sobre desarrollo, movimientos sociales y estudios culturales. Este campo de investigación está ligado al tercer contexto que quisiera mencionar, el contexto político de los movimientos sociales en Colombia y la situación del país en general. Sin duda el factor intelectual y político más importante de mi contacto con el Pacífico ha sido el encuentro con un grupo brillante y comprometido de activistas. Una buena parte de los textos aquí incluidos reflejan la importancia de este contexto político. Más reciente es mi encuentro con el ambientalismo del país, que ya se refleja en varios de los textos. Me parece que el ambientalismo colombiano está pasando por un momento clave y muy productivo, a pesar de las violencias que se ciernen sobre él.



## **Del desarrollo a las nuevas tecnologías**

El presente volumen abarca cuatro temáticas singulares, pero interrelacionadas: el desarrollo, los movimientos sociales, la ecología política y la tecnociencia. El abordaje explícitamente antropológico de estos temas, como se verá, sugiere formas distintas de entenderlos en relación con las de otras disciplinas.

### ***1. La antropología del desarrollo***

Esta sección presenta los lineamientos generales del análisis del desarrollo como discurso; pero desde la antropología, es decir, el desarrollo como práctica cultural. Para ello, comienza por ubicar al desarrollo dentro de la antropología de la modernidad, como práctica que vincula de forma sistemática la producción de conocimiento experto con formas de poder. Analizar al desarrollo como discurso significa suspender su naturalidad aparente, contribuir a darle una crisis de identidad. ¿Cómo, a través de qué procesos y con qué consecuencias nos definimos —África, Asia, América Latina— como “subdesarrollados”? (capítulo 2). La planificación es, desde esta perspectiva, una práctica paradigmática de la modernidad y su racionalidad. Desde los inicios de la era del desarrollo, “la planeación del desarrollo” fue el símbolo más potente de este discurso. La planificación fue así la tecnología política más importante del proyecto de la modernidad en el Tercer Mundo, así sus cultores la asumieron como lo más neutral posible (capítulo 3). Con el paso de los años, la planificación y el desarrollo colonizaron lo ambiental. Con el desarrollo sostenible, llegamos a erigirle templos a la gestión ambiental. Aún estamos en esas, aunque ya se vislumbran otras formas de pensar la naturaleza, la biodiversidad y la sustentabilidad (capítulo 4). Podríamos preguntarnos finalmente (capítulo 5) si la antropología puede conducir a otra forma de estudiar el desarrollo y si la práctica antropológica podrá llegar a trascender la dicotomía estéril entre una antropología para el desarrollo —antropología aplicada al servicio de las agencias del desarrollo— y una antropología del desarrollo —definida como el análisis crítico del aparato del desarrollo como práctica cultural—. Aunque este dilema tiene más pertinencia en el contexto anglosajón, donde la antropología para el desarrollo está más consolidada, no deja de tener relevancia en el ámbito latinoamericano, dentro del cual los antropólogos se ven obligados cada vez más a circular entre el Estado, las Ong’s, la academia y los movimientos sociales.

### ***2. La antropología de los movimientos sociales***

¿Podrán los movimientos sociales reorientar el desarrollo en formas culturalmente más apropiadas, socialmente más justas y ecológicamente más sustentables? En los movimientos sociales de hoy en día vemos algunas pautas para ello. Hay que comenzar por entender, especialmente como antropólogos, la forma en que los movimientos sociales encarnan una crítica de las culturas dominantes. Al investigar simultáneamente la dimensión cultural de lo político y la dimensión política de lo cultural, nos damos cuenta de que los movimientos sociales contemporáneos ponen en marcha una “política cultural” por medio de la cual las luchas culturales devienen en hechos políticos. La afirmación misma de la alteridad cultural y la persistencia de las prácticas de diferencia se convierten en actos políticos, cuya efectividad puede ser canalizada en ciertos casos por estrategias políticas colectivas (capítulo 6). Este principio de la política cultural —el ineluctable entrelazamiento entre lo político y cultural en los movimientos sociales contemporáneos— puede verse en ejercicio en el caso del movimiento social de comunidades negras del Pacífico sur (capítulo 7). Desde esta perspectiva, son las prácticas de las comunidades negras e indígenas, y no las acciones del Estado, las que construyen la democracia y la sustentabilidad en esta región.

### ***3. La antropología de la naturaleza y la ecología política***

Si el Pacífico colombiano no puede ser entendido sin discutir los movimientos sociales, el desarrollo y el capital, la consideración de las diversas construcciones de la conservación de la biodiversidad en la región es igualmente ineludible. La preocupación por la biodiversidad obedece a una coyuntura mundial, la problematización de la conservación de la especie humana y la irrupción de lo biológico como hecho global, que los movimientos sociales de muchas partes del mundo tratan de apropiarse para sus estrategias políticas, culturales y de conservación (capítulo 8). Como resultado de este proceso, y en su encuentro con las instancias del aparato conservacionista nacional e internacional, los movimientos sociales como el movimiento de comunidades negras del Pacífico han producido una serie de innovaciones conceptuales y políticas que constituyen una ecología política alternativa que es importante analizar (capítulo 9). A un nivel muy general, lo que está en juego es la naturaleza de la naturaleza en sí misma. Al intentar abarcar en un solo marco las múltiples formas de producción de lo natural que existen hoy en día —desde los bosques tropicales a los laboratorios de la biotecnología donde se diseñan los nuevos cuerpos, cultivos, ciborgs, etc.— nos daremos cuenta de que existen varios “regímenes de naturaleza” principales, cuya hibridación por actores sociales diversos pareciera hacerse inevitable. Finalmente, tendríamos que concluir que con las nuevas tecnologías moleculares hemos entrado a una época postnatural, lo cual genera preguntas muy profundas con relación a una de las grandes preocupaciones de la antropología de todos los tiempos, la relación entre naturaleza y cultura. Como antropólogos, podremos adentrarnos en la investigación de estos procesos si decidimos participar resueltamente en el campo emergente de la ecología política, que desborda la antropología pero cuyo desarrollo depende en gran medida de ella (capítulo 10).

### ***4. La antropología de la ciencia y la tecnología***

Es innegable que las nuevas tecnologías informáticas, de computación y biológicas están transformando de modo fundamental las estructuras de la modernidad, incluyendo los significados y prácticas de vida, trabajo, economía y lenguaje. Trastornan las grandes preguntas de nuestro tiempo, como el desarrollo, la globalización, el capitalismo, lo orgánico y lo artificial (capítulo 11). En el contexto anglosajón, y en algunos países de América Latina y Europa, las incursiones de los estudios sociales de la ciencia han dado paso a los estudios culturales de la tecnociencia y, más concretamente, a un campo nuevo y dinámico en nuestra disciplina, la antropología de la ciencia y la tecnología. Este campo ya ha sido testigo de importantes trabajos etnográficos de las realidades virtuales, el ciberespacio y los laboratorios de biotecnología, entre otros. Es importante empezar a pensar en la forma de avanzar este proyecto desde las situaciones y necesidades de América Latina (capítulo 12). El uso del internet y las nuevas tecnologías informáticas y comunicacionales, por ejemplo, está teniendo un gran impacto sobre las prácticas de activismo de los movimientos sociales y las Ong's, desde los de grupos de mujeres hasta los de los indígenas y los ecológicos. Las redes de los movimientos evidencian nuevas prácticas e identidades que no pueden ser entendidos apelando a los modelos convencionales de identidad. Un tipo de activismo transnacional pareciera estar apareciendo que modifica la cuestión de “lo global y lo local” y que sugiere formas de pensar el mundo en términos de “glocalidades”, lugares, flujos y redes. Allí debemos también estar los antropólogos (capítulo 13).

### **Un lugar para la antropología y la antropología del lugar**

La globalización y las nuevas tecnologías que la subyacen parecieran estar dando al traste con la capacidad de los lugares para su propia reproducción, es decir, para la configuración de las prácticas culturales y normas que rigen la vida social. En esto, por supuesto, sólo profundizan procesos que ya habían comenzado con la modernidad, el capitalismo y el desarrollo. Más aún, las ciencias sociales contemporáneas han devenido profundamente globalocéntricas, si no

globalitarias. Los discursos de la globalización, por ejemplo, sitúan la capacidad para crear y transformar en lo global. A lo local sólo le queda adaptarse o perecer. En la economía política, los lugares sólo pueden ser reconstituidos por el capital como reserva de trabajo barato y no pueden, por sí mismos, crear condiciones para una resistencia significativa. Este desprecio por el lugar tiene sus raíces más profundas en la historia de la filosofía occidental, que ha desdeñado sistemáticamente desde Aristóteles el lugar, subordinándolo al Espacio y al Tiempo. Sabemos los antropólogos, por supuesto, que ni siquiera la globalización está borrando de la faz de la tierra las especificidades del lugar. Éstas se reconvierten, resisten o se recombinan con otros elementos llegando a producir una gama de configuraciones impresionante. Con esto no quiero minimizar el impacto de la globalización y del capitalismo salvaje que hoy impera, sino subrayar la importancia de plantearse la defensa del lugar como proyecto teórico, político y ecológico.

En su énfasis en la defensa del “territorio”, por ejemplo, muchos movimientos sociales se plantean una defensa del lugar como espacio de prácticas culturales, económicas y ecológicas de alteridad a partir de las cuales se pueden derivar estrategias alternativas de desarrollo y sostenibilidad. En la resistencia a los productos transgénicos y la mercantilización de la biodiversidad, podemos ver igualmente una defensa del cuerpo, la naturaleza y la alimentación como prácticas de lugar, lejos de las prácticas normatizantes de la modernidad capitalista. Hasta las mismas nuevas tecnologías de la comunicación, en principio terriblemente deslocalizantes, están siendo utilizadas de manera creativa por muchos actores sociales para la defensa del lugar. De esta forma, aunque la lógica de la virtualidad cierre espacios en el mundo real a través de su alianza con la economía capitalista globalizada, ella misma —en su forma del ciberespacio— se presta para una práctica política que contribuye a la defensa del lugar. La antropología ecológica, finalmente, en su documentación etnográfica de modelos locales de naturaleza, proporciona elementos invaluable para lanzar una defensa del lugar.

Como antropólogos, podríamos preguntarnos: ¿quién defiende el lugar? ¿Quién habla por él? ¿Es posible articular una defensa del lugar donde figure como punto de anclaje para la construcción de teoría y para la acción política? En última instancia, la pregunta puede formularse como un aspecto de la imaginación utópica para nuestro tiempo: ¿es posible redefinir y reconstruir el mundo desde la perspectiva de las múltiples prácticas culturales, ecológicas y económicas de la alteridad existentes en muchos lugares del mundo? No es ésta una utopía absoluta, sino relativa (en el sentido de Manheim), en la medida en que el mundo siempre está siendo reconstruido en toda práctica de diferencia, en todo acto de resistencia y en muchas estrategias políticas de oposición a las fuerzas normatizantes de la modernidad capitalista patriarcal. ¿Acaso es imposible imaginar otras formas de vida social, económica y cultural? No sólo la voluntad paranoica de quienes detentan el poder —capitalistas, narcotraficantes, políticos convencionales, violentos de todo tipo— pueden capturar los deseos colectivos; éstos pueden también ser codificados por proyectos liberadores, así sea dentro de los mismos parámetros de la modernidad. Si bien la expansión tecnocientífica parece irreversible, no tiene que ser catastrófica para los grupos populares y el ambiente. Esto supone la creación de nuevos territorios existenciales. Lo que aquí he llamado la defensa del lugar podría ser un punto de partida para ello. Me parece que es uno de los temas que la antropología puede abordar hoy día con mayor acierto teórico y político.

## **PRIMERA PARTE:**

### **Antropología del desarrollo**

---

1. Los tres paradigmas que he señalado no son homogéneos, por supuesto, ni son fácilmente comparables, probablemente debería decirse que son inconmensurables. El postestructuralismo, por ejemplo, tiene una gran gama de cultores, desde sus innovadores tempranos —Foucault, Derrida, Deleuze y Guattari, principalmente— hasta sus múltiples practicantes contemporáneos en los estudios culturales, feministas, las comunicaciones, la geografía y la antropología, entre otros. Las diferencias pueden ser muy significativas. En los siguientes artículos, como se hará pronto evidente, utilizo primordialmente el postestructuralismo de Foucault, pero igualmente el de otros autores, como Donna Haraway. Aunque he identificado tres corrientes principales, éstas no agotan el campo de la teoría social. Una corriente en la filosofía occidental es la fenomenología. Como una filosofía no dualista de la experiencia humana, busca explicar la relación entre experiencia y conciencia, conciencia y cuerpo/mundo, sin apelar a un mundo externo objetivo —como el cartesianismo— y sin postular la existencia de imágenes y metáforas mentales como base de la cognición, como en la ciencia cognitiva. La fenomenología pareciera estar teniendo un renacimiento interesante, por ejemplo, en la antropología ecológica y la biología de Maturana y Varela (capítulo 10). Por otro lado, tendríamos que considerar también la existencia de modelos de pensamiento no occidentales como opción teórica sobre la realidad, desde el budismo a los modelos indígenas. Esta posibilidad está siendo favorecida en las discusiones sobre “conocimiento local” (capítulo 10).

## 2. EL DESARROLLO Y LA ANTROPOLOGÍA DE LA MODERNIDAD

En su discurso de posesión como presidente de los Estados Unidos el 20 de enero de 1949, Harry Truman anunció al mundo entero su concepto de “trato justo”. Un componente esencial del concepto era su llamado a los Estados Unidos y al mundo para resolver los problemas de las “áreas subdesarrolladas” del globo:

Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes [...] Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor [...] Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático [...] Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno. (Truman, 1964).

La doctrina Truman inició una nueva era en la comprensión y el manejo de los asuntos mundiales, en particular de aquellos que se referían a los países económicamente menos avanzados. El propósito era bastante ambicioso: crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos. En concepto de Truman, el capital, la ciencia y la tecnología eran los principales componentes que harían posible tal revolución masiva. Sólo así el sueño americano de paz y abundancia podría extenderse a todos los pueblos del planeta.

Este sueño no era creación exclusiva de los Estados Unidos, sino resultado de la coyuntura histórica específica de finales de la Segunda Guerra Mundial. En pocos años, recibió el respaldo universal de los poderosos. Sin embargo, no se consideraba como un proceso fácil. Uno de los documentos más influyentes de la época, preparado por un grupo de expertos congregados por Naciones Unidas con el objeto de diseñar políticas y medidas concretas “para el desarrollo económico de los países subdesarrollados” lo expresaba así:

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico. (Naciones Unidas, 1951:15).<sup>1</sup>

Lo que proponía el informe era nada menos que la reestructuración total de las sociedades “subdesarrolladas”. La declaración podría parecer hoy sorprendentemente etnocéntrica y arrogante, ingenua en el mejor de los casos; sin embargo, lo que requiere explicación es precisamente el hecho de que se emitiera y tuviera sentido. Demostraba la voluntad creciente de transformar de manera drástica dos terceras partes del mundo en pos de los objetivos de prosperidad material y progreso económico. A comienzos de la década del cincuenta, esta voluntad era ya hegemónica en los círculos de poder. Pero en vez del reino de abundancia prometido por teóricos y políticos de los años cincuenta, el discurso y la estrategia del desarrollo produjeron lo contrario: miseria y subdesarrollo masivos, explotación y opresión sin nombre (Escobar, 1998a). La crisis de la deuda, la hambruna (saheliana), la creciente pobreza, desnutrición y violencia son apenas los síntomas más patéticos del fracaso de cincuenta años de desarrollo.

## Orientalismo, africanismo, desarrollismo

Hasta finales de los años setenta, el eje de las discusiones acerca de Asia, África y América Latina era la naturaleza del desarrollo. Desde las teorías del desarrollo económico de los años cincuenta hasta el “enfoque de necesidades humanas básicas” de los setenta —que ponía énfasis no sólo el crecimiento económico *per se* como en décadas anteriores, sino también la distribución de sus beneficios—, la mayor preocupación de teóricos y políticos era la de los tipos de desarrollo a buscar para resolver los problemas sociales y económicos en esas regiones. Aun quienes se oponían a las estrategias capitalistas del momento se veían obligados a expresar sus críticas en términos de la necesidad del desarrollo, a través de conceptos como “otro desarrollo,” “desarrollo participativo,” “desarrollo socialista” y otros por el estilo. En resumen, se podía criticar un determinado enfoque, y proponer modificaciones o mejoras en concordancia con él, pero el hecho mismo del desarrollo y su necesidad, no podían ponerse en duda. El desarrollo se había convertido en una certeza en el imaginario social.

De hecho, parecía imposible conceptualizar la realidad social en otros términos. Por doquier se encontraba la realidad omnipresente y reiterativa del desarrollo: gobiernos que diseñaban y ejecutaban ambiciosos planes de desarrollo, instituciones que llevaban a cabo por igual programas de desarrollo en ciudades y campos, expertos de todo tipo estudiando el “subdesarrollo” y produciendo teorías *ad nauseam*. El hecho de que las condiciones de la mayoría de la población no mejoraban sino que más bien se deterioraban con el transcurso del tiempo no parecía molestar a muchos expertos. La realidad, en resumen, había sido colonizada por el discurso del desarrollo, y quienes estaban insatisfechos con el estado de cosas tenían que luchar dentro del mismo espacio discursivo por porciones de libertad, con la esperanza de que en el camino pudiera construirse una realidad diferente.<sup>2</sup>

Más recientemente, sin embargo, la elaboración de nuevos instrumentos analíticos —en gestación desde fines de los años sesenta, pero cuyo empleo sólo se generalizó durante los ochenta— ha permitido el análisis de este tipo de “colonización de la realidad” en forma tal que pone de manifiesto cómo ciertas representaciones se vuelven dominantes y dan forma indeleble a los modos de imaginar la realidad e interactuar con ella. El trabajo de Michel Foucault sobre la dinámica del discurso y del poder en la representación de la realidad social, en particular, ha contribuido a develar los mecanismos mediante los cuales un determinado orden de discurso produce unos modos permisibles de ser y pensar al tiempo que descalifica e incluso imposibilita otros. La profundización de los análisis de Foucault sobre las situaciones coloniales y postcoloniales realizada por autores como Edward Said, V. Y. Mudimbe, Chandra Mohanty y Homi Bhabha, entre otros, ha abierto nuevas formas de pensamiento acerca de las representaciones del Tercer Mundo. La autocrítica de la antropología y su renovación durante los años ochenta han sido también importantes al respecto.

Analizar el desarrollo en términos del discurso permite mantener el foco en la dominación —como lo hacían, por ejemplo, los primeros análisis marxistas— y, a la vez, explorar más productivamente sus condiciones de posibilidad y efectos más penetrantes. El análisis del discurso crea la posibilidad de “mantenerse desligado de él [discurso del desarrollo], suspendiendo su familiaridad, para analizar el contexto teórico y práctico con que ha estado asociado” (Foucault, 1986:3). Permite individualizar el “desarrollo” como espacio cultural envolvente y a la vez abre la posibilidad de separarnos de él, para percibirlo de otro modo. Esto es lo que trata de lograr en la presente sección de este libro.<sup>3</sup>

Analizar el desarrollo como discurso producido históricamente implica examinar las razones que tuvieron tantos países para comenzar a considerarse subdesarrollados a comienzos de la segunda postguerra, cómo “desarrollarse” se convirtió para ellos en problema fundamental y cómo, por último, se embarcaron en la tarea de “des-subdesarrollarse” sometiendo sus sociedades a intervenciones cada vez más sistemáticas, detalladas y extensas. A medida que los expertos y políticos occidentales comenzaron a ver como problema ciertas condiciones de Asia, África y América Latina —en su mayor parte, lo que se percibía como pobreza y atraso— apareció un nuevo dominio del pensamiento y de la experiencia llamado desarrollo, todo lo cual desembocó en una estrategia para afrontar aquellos problemas. Creada inicialmente en Estados Unidos y Europa occidental, la estrategia del desarrollo se convirtió al cabo de pocos años en una fuerza poderosa en el propio Tercer Mundo.

El estudio del desarrollo como discurso se asemeja al análisis de Said de los discursos sobre el Oriente:

[...] el orientalismo puede discutirse y analizarse como la institución corporativa para tratar a Oriente, tratarlo mediante declaraciones referentes a él, autorizando opiniones

al respecto, describiéndolo, enseñándolo, definiéndolo, rigiéndolo: en resumen, el orientalismo como estilo occidental de dominación, reestructuración, y autoridad sobre Oriente [...] Mi argumento es que sin examinar el Orientalismo como discurso posiblemente no lograremos entender la disciplina inmensamente sistemática de la cual se valió la cultura europea para manejar —e incluso crear— política, sociológica, ideológica, e imaginativamente a Oriente durante el período posterior a la Ilustración. (Said, 1979:3).

Desde su publicación, este libro de Said ha generado numerosos estudios e inquietudes acerca de las representaciones del Tercer Mundo en varios contextos, aunque pocos de ellos han hecho referencia explícita a la cuestión del desarrollo. No obstante, los interrogantes generales que algunos plantean sirven de pauta para el análisis del desarrollo como régimen de representación. En su excelente libro *The Invention of Africa*, el filósofo africano V. Y. Mudimbe, por ejemplo, se propone el objetivo de “estudiar el tema de los fundamentos del discurso sobre el África [...] [cómo] se han establecido los mundos africanos como realidades para el conocimiento” (1988:xi) en el discurso occidental. Su preocupación trasciende “la ‘invención’ del africanismo como disciplina científica” (Mudimbe, 1988:9), particularmente en la antropología y la filosofía, a fin de investigar la “amplificación” por parte de los académicos africanos del trabajo de algunos pensadores críticos europeos, en particular Foucault y Lévi-Strauss. Aunque Mudimbe encuentra que aun las perspectivas más afrocéntricas mantienen el método epistemológico occidental como contexto y referente; encuentra también, no obstante, algunos trabajos en los cuales los análisis críticos europeos se llevan más allá de lo que las elaboraciones originales podrían haber esperado. Lo que está en juego en estos últimos trabajos, explica Mudimbe, es la reinterpretación crítica de la historia africana como se ha sido vista su exterioridad —epistemológica, histórica, geográfica—, es decir, un debilitamiento de la noción misma de África. Esto, para Mudimbe, implica un corte radical en la antropología, la historia y la ideología africanas.

Un trabajo crítico de este tipo, cree Mudimbe, puede preparar el terreno para “el proceso de volver a fundar y asumir dentro de las representaciones una historicidad interrumpida” (1988:183); en otras palabras, el proceso mediante el cual los africanos pueden lograr mayor autonomía sobre la forma en que son representados y la forma en que pueden construir sus propios modelos sociales y culturales de modos no tan mediatizados por una episteme y una historicidad occidentales —así sea dentro de un contexto cada vez más transnacional—. Esta noción puede extenderse al Tercer Mundo como un todo, pues lo que está en juego es el proceso mediante el cual, en la historia occidental moderna, las áreas no europeas han sido organizadas y transformadas sistemáticamente de acuerdo con los esquemas europeos. Las representaciones de Asia, África y América Latina como “Tercer Mundo” y “subdesarrolladas” son las herederas de una ilustre genealogía de concepciones occidentales acerca de otras partes del mundo.<sup>4</sup>

Timothy Mitchell muestra otro importante mecanismo del engranaje de las representaciones europeas sobre otras sociedades. Como para Mudimbe, el objetivo de Mitchell es “explorar los métodos peculiares de orden y verdad que caracterizan al occidente moderno” (1988:IX), y su impacto en el Egipto del siglo XIX. La construcción del mundo como imagen, en el modelo de las exposiciones mundiales del siglo pasado, sugiere Mitchell, constituye el núcleo de estos métodos y de su eficacia política. Para el sujeto (europeo) moderno, ello implicaba experimentar la vida manteniéndose apartado del mundo físico, como un visitante de una exposición. El observador “encuadraba” inevitablemente la realidad externa a fin de comprenderla; este encuadre tenía lugar de acuerdo con categorías europeas. Lo que surgía era un régimen de objetivismo en el cual los europeos estaban sujetos a una doble demanda: ser imparciales y objetivos, de una parte, y sumergirse en la vida local, de otra.

Una experiencia tal como observador participante era posible a través de un truco curioso: eliminar del cuadro la presencia del observador europeo (Clifford, 1988:145); en términos más concretos, observar el mundo (colonial) como objeto “desde una posición invisible y aparte” (Mitchell, 1988:28). Occidente había llegado a vivir “como si el mundo estuviera dividido en dos: un campo de meras representaciones y un campo de lo ‘real’; exhibiciones, por un lado, y una realidad externa, por el otro; en un orden de simples modelos, descripciones de copias, y un orden de originales” (Mitchell, 1988:32). Tal régimen de orden y verdad constituye la quintaesencia de la modernidad, y ha sido profundizado por la economía y el desarrollo. Se refleja en una posición objetivista y empiricista que dictamina que el Tercer Mundo y su gente existen “allá afuera”, para ser conocidos mediante teorías e intervenidos desde el exterior.

Las consecuencias de esta característica de la modernidad han sido enormes. Chandra Mohanty, por ejemplo, se refiere a ella cuando plantea la pregunta de quién produce el conocimiento acerca de la mujer del Tercer Mundo, y desde dónde; descubre que las mujeres del Tercer Mundo son representadas en gran

parte de la literatura feminista como llenas de “necesidades” y “problemas”, pero carentes de opciones y de libertad de acción. Lo que surge de tales modos de análisis es la imagen de una “mujer promedio” del Tercer Mundo, construida con ciertas categorías y estadísticas:

Esta mujer promedio del tercer mundo lleva una vida esencialmente frustrada basada en su género femenino (léase: sexualmente restringida) y en su carácter tercermundista (léase: ignorante, pobre, sin educación, tradicionalista, doméstica, apegada a la familia, victimizada, etc.). Esto, sugiero, contrasta con la representación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, en control de su cuerpo y su sexualidad, y libre de tomar sus propias decisiones. (Mohanty, 1991b:56).

Tales representaciones asumen implícitamente patrones occidentales como parámetro para medir la situación de la mujer en el Tercer Mundo. El resultado, opina Mohanty, es una actitud paternalista de parte de la mujer occidental hacia sus congéneres del Tercer Mundo, y en general, la perpetuación de la idea hegemónica de la superioridad occidental. Dentro de este régimen discursivo, los trabajos acerca de la mujer en el Tercer Mundo adquieren una cierta “coherencia de efectos” que refuerza tal hegemonía. “Es en este proceso de homogeneización y sistematización discursiva de la opresión de la mujer en el Tercer Mundo” —concluye Mohanty (1991b:54)— “que el poder se ejerce en gran parte del reciente discurso feminista occidental, y dicho poder debe ser definido y nombrado.”<sup>5</sup>

La crítica de Mohanty se aplica con mayor pertinencia a la corriente principal de la bibliografía sobre el desarrollo, para la cual existe una verdadera subjetividad subdesarrollada dotada con rasgos como la impotencia, la pasividad, la pobreza y la ignorancia, por lo común de gente oscura y carente de protagonismo como si se estuviera a la espera de una mano occidental (blanca), y no pocas veces hambrienta, analfabeta, necesitada, oprimida por su propia obstinación, carente de iniciativa y de tradiciones. Esta imagen también universaliza y homogeneiza las culturas del Tercer Mundo en una forma ahistórica. Solamente desde una cierta perspectiva occidental tal descripción tiene sentido; su mera existencia constituye más un signo de dominio sobre el Tercer Mundo que una verdad acerca de él. Lo importante de resaltar por ahora es que el despliegue de este discurso en un sistema mundial donde Occidente tiene cierto dominio sobre el Tercer Mundo tiene profundos efectos de tipo político, económico y cultural que deben ser explorados.

La producción de discurso bajo condiciones de desigualdad en el poder es lo que Mohanty y otros denominan “la jugada colonialista”. Jugada que implica construcciones específicas del sujeto colonial/tercermundista en/a través del discurso de maneras que permitan el ejercicio del poder sobre él. El discurso colonial, si bien constituye “la forma del discurso más subdesarrollada teóricamente”, según Homi Bhabha, resulta “crucial para ejercer una gama de diferencias y discriminaciones que dan forma a las prácticas discursivas y políticas de la jerarquización racial y cultural” (1990:72). La definición de Bhabha del discurso colonial, aunque compleja, es ilustrativa:

(El discurso colonial) niega a las diferencias raciales/culturales/históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para una “población sujeto”, a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejerce la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer/displacer [...] El objetivo del discurso colonial es interpretar al colonizado como una población compuesta por clases degeneradas sobre la base del origen racial, a fin de justificar la conquista y de establecer sistemas de administración e instrucción [...] Me refiero a una forma de gubernamentalidad que, en el acto de demarcar una “nación sujeto”, se apropia de sus diversas esferas de actividad, las dirige y las domina. (1990:75).

Aunque en sentido estricto algunos de los términos de la definición anterior serían más aplicables al contexto colonial, el discurso del desarrollo se rige por los mismos principios; ha producido un aparato extremadamente eficiente para generar conocimiento acerca del Tercer mundo y ejercer el poder sobre él. Dicho dispositivo surgió en el período comprendido entre 1945 y 1955, y desde entonces no ha cesado de producir nuevas modalidades de conocimiento y poder, nuevas prácticas, teorías, estrategias, y así sucesivamente. En resumen, ha desplegado exitosamente un régimen de gobierno sobre el Tercer Mundo, un “espacio para los pueblos sujeto” que asegura cierto control sobre él.

Este espacio es también un espacio geopolítico, una serie de “geografías imaginarias”, para usar el término de Said (1979). El discurso del desarrollo inevitablemente contiene una imaginación geopolítica que ha dominado el significado del desarrollo durante más de cuatro décadas. Para algunos autores, esta voluntad



de poder espacial es uno de los rasgos esenciales del desarrollo (Slater, 1993), y está implícita en expresiones tales como Primer y Tercer Mundo, Norte y Sur, centro y periferia. La producción social del espacio implícita en estos términos está ligada a la producción de diferencias, subjetividades y órdenes sociales. A pesar de los cambios recientes en esta geopolítica —el descentramiento del mundo, la desaparición del Segundo Mundo, la aparición de una red de ciudades mundiales y la globalización de la producción cultural— ella continúa ejerciendo influencia a nivel del imaginario. Existe una relación entre historia, geografía y modernidad que se resiste a desintegrarse en cuanto al Tercer Mundo se refiere, a pesar de los importantes cambios que han dado lugar a geografías postmodernas (Soja, 1993).

Para resumir, me propongo hablar del desarrollo como experiencia históricamente singular, como la creación de un dominio del pensamiento y de la acción, analizando las características e interrelaciones de los tres ejes que lo definen: las formas de conocimiento que a él se refieren (a través de las cuales llega a existir y es elaborado en objetos, conceptos y teorías), el sistema de poder que regula su práctica y las formas de subjetividad fomentadas por este discurso (aquellas por cuyo intermedio las personas llegan a reconocerse a sí mismas como “desarrolladas” o “subdesarrolladas”). El conjunto de formas que se hallan a lo largo de estos ejes constituyen el desarrollo como formación discursiva, dando origen a un aparato eficiente que relaciona sistemáticamente las formas de conocimiento con las técnicas de poder.<sup>6</sup>

El análisis se establecerá, entonces, en términos de los regímenes del discurso y de representación. Los “regímenes de representación” pueden analizarse como lugares de encuentro en los cuales las identidades se construyen pero donde también se origina, simboliza y maneja la violencia. Esta útil hipótesis, desarrollada por una estudiosa colombiana para explicar la violencia en su país durante el siglo XIX, y basada especialmente en los trabajos de Bajtín, Foucault y René Girard, concibe los regímenes de representación como lugares de encuentro de los lenguajes del pasado y del futuro —tales como los lenguajes de “civilización” y “barbarie” de la América Latina postindependentista—, lenguajes externos e internos, lenguajes propios y ajenos (Rojas, 1994). Un encuentro similar de regímenes de representación tuvo lugar a finales de los años cuarenta, con el surgimiento del desarrollo, también acompañado de formas específicas de violencia modernizada.<sup>7</sup>

La noción de los regímenes de representación es otro principio teórico y metodológico para examinar los mecanismos y consecuencias de la construcción del Tercer Mundo a través de la representación. La descripción de los regímenes de representación sobre el Tercer Mundo propiciados por el discurso del desarrollo representa un intento de trazar las cartografías o mapas de las configuraciones del conocimiento y el poder que definen el período posterior a la segunda postguerra (Deleuze y Guattari, 1987). Se trata también de cartografías de resistencia como añade Mohanty (1991a). Al tiempo que buscan entender los mapas conceptuales usados para ubicar y describir la experiencia de las gentes del Tercer Mundo, revelan también —aunque a veces de forma indirecta— las categorías con las cuales ellas se ven obligadas a resistir.

En un libro anterior (Escobar, 1998a) elaboré un mapa general para orientarse en el ámbito de los discursos y de las prácticas que justifican las formas dominantes de producción económica y sociocultural del Tercer Mundo. Dicho libro examina el establecimiento y la consolidación del discurso del desarrollo y su aparato desde los albores de la segunda postguerra hasta el presente; analiza la construcción de una noción de “subdesarrollo” en las teorías del desarrollo económico de la segunda postguerra; y demuestra cómo funciona el aparato a través de la producción sistemática del conocimiento y el poder en campos específicos, tales como el desarrollo rural, el desarrollo sostenible, y la mujer y el desarrollo.

Lo anterior, podría decirse, constituye un estudio del “desarrollismo” como ámbito discursivo. A diferencia del estudio de Said (1979), en dicho trabajo presté más atención al despliegue del discurso a través de sus prácticas. Me interesaba mostrar que tal discurso deviene en prácticas concretas de pensamiento y de acción mediante las cuales se llega realmente a crear el Tercer Mundo. Para un examen más detallado selecciono como ejemplo la implementación de programas de desarrollo rural, salud y nutrición en América Latina durante la década del setenta y comienzos de los años ochenta. Otra diferencia se originó en la advertencia de Homi Bhabha de que “siempre existe, en Said, la sugerencia de que el poder colonial es de posesión total del colonizador, dadas su intencionalidad y unidireccionalidad” (1990:77). Intenté evadir este riesgo considerando también las formas de resistencia de las gentes del Tercer Mundo contra las intervenciones del desarrollo, y cómo luchan para crear alternativas de ser y de hacer. Como en el estudio de Mudimbe (1988), me propuse evidenciar los fundamentos de un orden de conocimiento y un discurso acerca del Tercer Mundo como subdesarrollado. Quería cartografiar, por así decirlo, la invención del desarrollo. Sin embargo, en vez de enfocarme en la antropología y la filosofía, contextualice la era del desarrollo dentro del espacio global de la modernidad, y más particularmente desde las prácticas económicas modernas.

Desde esta perspectiva, el desarrollo puede verse como un capítulo de lo que puede llamarse “antropología de la modernidad”, es decir, una investigación general acerca de la modernidad occidental como fenómeno cultural e histórico específico. Si realmente existe una “estructura antropológica” (Foucault, 1975:198) que sostiene al orden moderno y sus ciencias humanas, debe investigarse hasta qué punto dicha estructura también ha dado origen al régimen del desarrollo, tal vez como mutación específica de la modernidad. Ya se ha sugerido una directriz general para la antropología de la modernidad, en el sentido de tratar como “exóticos” los productos culturales de Occidente para poderlos ver como lo que son:

Necesitamos antropologizar a Occidente: mostrar lo exótico de su construcción de la realidad; enfatizar aquellos ámbitos tomados más comúnmente como universales —esto incluye a la epistemología y la economía—; hacerlos ver tan peculiares históricamente como sea posible; mostrar cómo sus pretensiones de verdad están ligadas a prácticas sociales y por tanto se han convertido en fuerzas efectivas dentro del mundo social. (Rabinow, 1986:241).

La antropología de la modernidad se apoyaría en aproximaciones etnográficas, que ven las formas sociales como el resultado de prácticas históricas que combinan conocimiento y poder. Buscaría estudiar cómo los reclamos de verdad están relacionados con prácticas y símbolos que producen y regulan la vida en sociedad. La construcción del Tercer Mundo por medio de la articulación entre conocimiento y poder es esencial para el discurso del desarrollo (Escobar, 1998a).

Vistas desde muchos espacios del Tercer Mundo, hasta las prácticas sociales y culturales más razonables de Occidente pueden parecer bastante peculiares, incluso extrañas. Ello no obsta para que todavía hoy en día, la mayoría de occidentales —y de muchos lugares del Tercer Mundo— tenga grandes dificultades para pensar en la gente y las situaciones del Tercer Mundo en términos diferentes a los que permite el discurso del desarrollo. La sobrepoblación, la amenaza permanente de hambruna, la pobreza, el analfabetismo y similares operan como significantes más comunes, ya de por sí estereotipados y cargados con los significados del desarrollo. Las imágenes del Tercer Mundo que aparecen en los medios masivos constituyen el ejemplo más claro de las representaciones desarrollistas. Estas imágenes se rehusan a desaparecer. Por ello es necesario examinar el desarrollo en relación con las experiencias modernas de conocer, ver, cuantificar, economizar, y otras por el estilo.

### **La deconstrucción del desarrollo**

El análisis discursivo del desarrollo comenzó a finales de los años ochenta acompañado de intentos por articular regímenes alternativos de representación y práctica. Sin embargo, pocos trabajos han encarado la deconstrucción del discurso del desarrollo.<sup>8</sup>

El libro de James Ferguson (1990) sobre el desarrollo en Lesotho constituye un sofisticado ejemplo del enfoque deconstruccionista. Ferguson ofrece un análisis profundo de los programas de desarrollo rural implementados en ese país bajo el patrocinio del Banco Mundial. El fortalecimiento del Estado, la reestructuración de las relaciones sociales rurales, la profundización de las influencias modernizadoras occidentales y la despolitización de los problemas son algunos de los efectos más importantes del despliegue del desarrollo rural en Lesotho, a pesar del aparente fracaso de los programas en términos de los objetivos establecidos. Es en dichos efectos, concluye Ferguson, que debe evaluarse la productividad del aparato del desarrollo.

Otro enfoque deconstructivista (Sachs, 1992a) analiza los conceptos centrales —o “palabras claves”— del discurso del desarrollo, tales como mercado, planeación, población, medio ambiente, producción, igualdad, participación, necesidad y pobreza. Luego de seguirle la pista brevemente al origen de cada uno de estos conceptos en la civilización europea, cada capítulo examina los usos y transformación del concepto en el discurso del desarrollo desde la década del cincuenta hasta el presente. La intención del libro es poner de manifiesto el carácter arbitrario de los conceptos, su especificidad cultural e histórica, y los peligros que su uso representa en el contexto del Tercer Mundo.<sup>9</sup>

Un proyecto colectivo análogo se ha concebido con un enfoque de “sistemas de conocimiento”.<sup>10</sup> Este grupo opina que las culturas no se caracterizan sólo por sus normas y valores, sino también por sus maneras de conocer (Apffel-Marglin y Marglin, 1990). El desarrollo se ha basado exclusivamente en un sistema de conocimiento, es decir, el correspondiente al Occidente moderno. La predominancia de este sistema de

conocimiento ha dictaminado el marginamiento y descalificación de los sistemas de conocimiento no occidentales. En estos últimos, concluyen los autores, los investigadores y activistas podrían encontrar racionalidades alternativas para orientar la acción social con criterio diferente a formas de pensamiento economicistas y reduccionistas.

En los años setenta, se descubrió que las mujeres habían sido ignoradas por las intervenciones del desarrollo. Tal “descubrimiento” trajo como resultado, desde finales de los años setenta, la aparición de un novedoso enfoque “Mujer en el desarrollo” (Med), el cual ha sido estudiado como régimen de representación por varias investigadoras feministas, entre las cuales se destacan Adele Mueller (1986, 1987a, 1991) y Chandra Mohanty (1991a, 1991b). En el centro de estos trabajos se halla un análisis profundo de las prácticas de las instituciones dominantes del desarrollo en la creación y administración de sus poblaciones-cliente. Para comprender el funcionamiento del desarrollo como discurso se requieren contribuciones analíticas similares en campos específicos del desarrollo.

Un grupo de antropólogos suecos trabaja sobre cómo los conceptos de “desarrollo” y “modernidad” se usan, interpretan, cuestionan o reproducen en diversos contextos sociales de distintos lugares del mundo. Esta investigación muestra una constelación completa de usos, modos de operación y efectos locales asociados a dichos conceptos. Trátese de una aldea de Papua Nueva Guinea o de pequeños poblados de Kenya o Etiopía, las versiones locales del desarrollo y la modernidad se formulan siguiendo procesos complejos que incluyen prácticas culturales tradicionales, historias del pasado colonialista, y la ubicación contemporánea dentro de la economía global de bienes y símbolos (Dahl y Rabo, 1992). Estas etnografías locales del desarrollo y la modernidad también son estudiadas por Pigg (1992) en su trabajo acerca de la introducción de prácticas de salud en Nepal.

Por último, es importante mencionar algunos trabajos que se refieren al rol de las disciplinas convencionales dentro del discurso del desarrollo. Irene Gendzier (1985) examina el papel que desempeñó la ciencia política en la conformación de las teorías de la modernización, en particular en los años cincuenta, y su relación con asuntos importantes de ese entonces, como la seguridad nacional y los imperativos económicos. También dentro de la ciencia política, Kathryn Sikkink (1991) estudió la aparición del desarrollismo en Brasil y Argentina durante las décadas del cincuenta y sesenta. Su principal interés es el rol de las ideas en la adopción, implementación y consolidación del desarrollismo como modelo de desarrollo económico.<sup>11</sup>

El chileno Pedro Morandé (1984) analiza cómo la adopción y el predominio de la sociología norteamericana de los años cincuenta y sesenta en América Latina preparó la escena para una concepción puramente funcional del desarrollo, concebido como la transformación de una sociedad “tradicional” en una sociedad “moderna”, desprovista por completo de consideraciones culturales. Kate Manzo (1991) presenta un caso algo similar en su análisis de las deficiencias de los enfoques modernistas del desarrollo, como la teoría de la dependencia, y su llamado a prestar atención a alternativas “contramodernistas” basadas en las prácticas de agentes de base del Tercer Mundo. Nuestro estudio también aboga por el retorno a lo cultural en el análisis crítico del desarrollo (Escobar, 1998a).

## **La antropología y el encuentro del desarrollo**

En su conocida compilación acerca de la relación entre antropología y colonialismo, Talal Asad planteó el interrogante de si no seguía existiendo “una extraña reticencia en la mayoría de los antropólogos sociales a tomar en serio la estructura de poder dentro de la cual se ha estructurado su disciplina” (1973:5), es decir, toda la problemática del colonialismo y el neocolonialismo, su economía política y sus instituciones. ¿No posibilita hoy en día el desarrollo, como en su época lo hiciera el colonialismo, “el tipo de intimidad humana que sirve de base al trabajo de campo antropológico, y que dicha intimidad siga teniendo un cariz unilateral y provisional” (Asad, 1973:17), aunque los sujetos contemporáneos se resistan y respondan? Además, si durante el período colonial “la tendencia general de la comprensión antropológica no constituía un reto esencial ante el mundo desigual representado por el sistema colonial” (Asad, 1973:18), ¿no es éste también el caso del “sistema de desarrollo”? En síntesis, ¿no podemos hablar con igual pertinencia de “la antropología y el encuentro del desarrollo”?

Por lo general resulta cierto que en su conjunto la antropología no ha encarado en forma explícita el hecho de que su práctica se desarrolla en el marco del encuentro entre naciones ricas y pobres establecido por el discurso del desarrollo de la segunda postguerra. Mientras que algunos antropólogos se han opuesto a las

intervenciones del desarrollo, particularmente en representación de los pueblos indígenas,<sup>12</sup> un número igualmente apreciable ha estado comprometido con organizaciones de desarrollo como el Banco Mundial y la Agencia Internacional para el Desarrollo de los Estados Unidos. Este inquietante nexo fue especialmente notable en la década 1975-1985, y ha sido estudiado en otro trabajo (Escobar, 1991). Como lo señala correctamente Stacey Leigh Pigg (1992), la mayoría de los antropólogos han estado ya sea dentro del desarrollo, como antropólogos aplicados, o fuera de él, a favor de lo autóctono y del punto de vista del “nativo”. Con ello, desconocen los modos en que opera el desarrollo como escenario del enfrentamiento cultural y de la construcción de la identidad. Un pequeño número de antropólogos, sin embargo, ha estudiado las formas y los procesos de resistencia ante las intervenciones del desarrollo (Taussig, 1980; Fals Borda, 1984; Scott, 1985; Ong, 1987).<sup>13</sup>

La ausencia de los antropólogos en las discusiones sobre el desarrollo como régimen de representación es lamentable porque, si bien es cierto que muchos aspectos del colonialismo ya han sido superados, las representaciones del Tercer Mundo a través del desarrollo no son por ello menos penetrantes y efectivas que sus homólogas coloniales. Tal vez lo sean más. También resulta inquietante, como lo señala Said (1979:214), que “existe una ausencia casi total de referencias a la intervención imperial estadounidense como factor de incidencia en la discusión teórica” en la literatura antropológica reciente (véase también Friedman, 1987; Ulin, 1991). Dicha intervención imperial sucede a muchos niveles —económico, militar, político, cultural— que integran el tejido de las representaciones del desarrollo. También resulta inquietante, como lo sustenta este autor, la falta de atención de los académicos occidentales a la abundante y comprometida literatura de autores del Tercer Mundo sobre los temas del colonialismo, la historia, la tradición y la dominación —y, podríamos añadir aquí, del desarrollo—. Cada vez aumentan más las voces del Tercer Mundo que piden el desmonte del discurso del desarrollo.

Los profundos cambios experimentados por la antropología durante los años ochenta abrieron la posibilidad de examinar el modo en que la antropología está ligada con “modos occidentales de crear el mundo” (Strathern, 1988:4). Tal examen crítico de las prácticas antropológicas llevó a la conclusión de que ya nadie puede escribir sobre otros como si se tratara de textos u objetos aislados. Se insinuó entonces una nueva tarea: buscar “maneras más sutiles y concretas de escribir y leer otras culturas [...] nuevas concepciones de la cultura como hecho histórico e interactivo” (Clifford y Marcus, 1986:25). La innovación en la escritura antropológica dentro de este contexto se consideró como la “orientación de la etnografía hacia una sensibilidad política e histórica sin precedentes, transformando así la forma en que la diversidad cultural es representada” (Marcus y Fisher, 1986:16).

Esta “re-imaginación” de la antropología, emprendida a mediados de los años ochenta se ha convertido en objeto de críticas, opiniones y ampliaciones diversas, por feministas, académicos del Tercer Mundo, “anti-postmodernistas”, economistas políticos y otros. Algunas de estas críticas son más objetivas y constructivas que otras, y no viene al caso analizarlas aquí.<sup>14</sup> Hasta ahora, “el momento experimental” de los años ochenta ha sido fructífero y relativamente rico en aplicaciones. Re-imaginar la antropología, sin embargo, está claramente aún en proceso y deberá profundizarse, tal vez llevando los debates a otros campos y hacia otras direcciones. La antropología, se arguye actualmente, tiene que “volver a entrar” en el mundo real, luego del auge de la crítica textualista de los años ochenta. Para lograrlo, debe volver a historiografiar su propia práctica y reconocer que ésta se halla determinada por muchas fuerzas externas al control del etnógrafo. Más aún, debe estar dispuesta a someter a un escrutinio más radical sus nociones más preciadas, como la etnografía, la ciencia y la cultura (Fox, 1991).

El llamado de Strathern (1988) para que tal cuestionamiento se adelante en el contexto de las prácticas de las ciencias sociales occidentales y de su adhesión a ciertos intereses en la descripción de la vida social reviste fundamental importancia. En el núcleo de estos debates se encuentran los límites que existen para el proyecto occidental de deconstrucción y autocrítica. Cada vez resulta más evidente, al menos para quienes luchan por ser oídos, que el proceso de deconstrucción y desmantelamiento deberá estar acompañado por otro proceso análogo destinado a construir nuevos modos de ver y de actuar. Sobra decir que este aspecto es crucial para las discusiones sobre el desarrollo, porque lo que está en juego es la supervivencia de los pueblos. Mohanty (1991a) insiste en que ambos proyectos —la deconstrucción y la reconstrucción— deben ser simultáneos. El proyecto podría enfocarse estratégicamente en la acción colectiva de los movimientos sociales (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998); éstos no solamente luchan por “bienes y servicios” sino por la definición misma de la vida, la economía, la naturaleza y la sociedad. Se trata, en síntesis, de luchas culturales.

Como nos lo pide reconocer Bhabha, la deconstrucción y otros tipos de críticas no conducen

automáticamente a una lectura no problemática de otros sistemas discursivos y culturales. Tales críticas podrían ser necesarias para combatir el etnocentrismo, pero no pueden, por sí mismas, sin ser reconstruidas, representar la alteridad. Más aún, en dichas críticas existe la tendencia a “individualizar la alteridad como si fuera el descubrimiento de sus propios supuestos” (Bhabha, 1990:75), esto es, presentarla en términos de los límites del logocentrismo occidental, negando así la diferencia real ligada a un tipo de otredad cultural que se encuentra “implicada en condiciones históricas y discursivas específicas, requiriendo prácticas de lectura diferentes” (Bhabha, 1990:73). Existe una insistencia parecida en América Latina respecto de que las propuestas del postmodernismo, para ser fructíferas en el continente, deberán evidenciar su compromiso con la justicia y la construcción de órdenes sociales alternativos.<sup>15</sup>

Tales correctivos indican la necesidad de interrogantes y estrategias alternativas para la construcción de discursos anticolonialistas, así como la “reconstrucción” de las sociedades del Tercer Mundo en/a través de representaciones que puedan devenir en prácticas alternativas. El cuestionamiento de las limitaciones de la autocrítica occidental, como se lleva a cabo en gran parte de la teoría contemporánea, permite visualizar la “insurrección discursiva” por parte de la gente del Tercer Mundo, propuesta por Mudimbe con relación a la “soberanía del mismo pensamiento europeo del cual deseamos liberarnos” (citado en Diawara, 1990:79).

La tan necesaria liberación de la antropología del espacio delimitado por el encuentro del desarrollo —y, más generalmente, la modernidad— mediante el examen profundo de las formas en que se ha visto en él implicada, constituye un paso importante hacia el logro de regímenes de representación más autónomos; a tal punto que podría motivar a los antropólogos y otros científicos para explorar las estrategias de las gentes del Tercer Mundo en su intento por dar significado y transformar su realidad a través de la práctica política colectiva. Este reto podría brindar caminos hacia la radicalización de la acción de re-imaginar la antropología emprendida con entusiasmo por la disciplina durante los años ochenta.

---

## Notas

1 Para un interesante análisis de este documento, véase Frankel (1953:82-110).

2 Existieron, claro está, tendencias en los años sesenta y setenta que tenían una postura crítica frente al desarrollo, aunque fueron insuficientes para articular un rechazo del discurso sobre el que se fundaba. Entre ellas es importante mencionar la “pedagogía del oprimido” de Paulo Freire (1970); el nacimiento de la etología de la liberación durante la Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en Medellín en 1964; y las críticas al “colonialismo intelectual” (Fals Borda 1970) y la dependencia económica (Cardoso y Faletto 1979) de finales de los sesenta y comienzos de los setenta. La crítica cultural más perceptiva del desarrollo corresponde a Illich (1969). Todas ellas fueron importantes para el enfoque discursivo de los años noventa.

3 Véase, además, Escobar (1998a).

4 “De acuerdo con Ivan Illich, el concepto que se conoce actualmente como «desarrollo» ha atravesado seis etapas de metamorfosis desde las postrimerías de la antigüedad. La percepción del extranjero como alguien que necesita ayuda ha tomado sucesivamente las formas del bárbaro, el pagano, el infiel, el salvaje, el «nativo» y el subdesarrollado” (Trinh, 1989:54). Véase Hirschman (1981:24) para una idea y un grupo de términos similares al anterior. Debería señalarse, sin embargo, que el término “subdesarrollado” —ligado desde cierta óptica a la igualdad y los prospectos de liberación a través del desarrollo— puede tomarse en parte como respuesta a las concepciones abiertamente más racistas del “primitivo” y el “salvaje”. En muchos contextos, sin embargo, el nuevo término no pudo corregir las connotaciones negativas implícitas en los calificativos anteriores. El “mito del nativo perezoso” (Alatas, 1977) sobrevive aún en muchos lugares.

5 El trabajo de Mohanty puede ubicarse dentro de una crítica creciente de parte de las feministas, especialmente del Tercer Mundo, del etnocentrismo implícito en el movimiento feminista y en su círculo académico. Véanse también Mani (1989); Trinh (1989); Spelman (1989); hooks (1990). La crítica del discurso de mujer y desarrollo la discuto ampliamente en (Escobar, 1998a: capítulo 5).

6 El estudio del discurso a lo largo de estos ejes es propuesto por Foucault (1986:4). Las formas de subjetividad producidas por el desarrollo no son exploradas de manera significativa en este libro. Un ilustre grupo de pensadores, incluyendo a Franz Fanon (1967, 1968), Albert Memmi (1967), Ashis Nandy (1983), y Homi Bhabha (1990) han producido recuentos cada vez más agudos sobre la creación de la subjetividad y la conciencia bajo el colonialismo y el postcolonialismo.

---

7. Acerca de la violencia de la representación, véase también Lauretis (1987).

8. Artículos sobre el análisis del discurso del desarrollo incluyen Escobar (1984, 1988), Mueller (1987b), Dubois (1991), Parajuli (1991).

9. El grupo responsable por este “diccionario de palabras tóxicas” en el discurso del desarrollo incluye a Ivan Illich, Wolfgang Sachs, Barbara Duden, Ashis Nandy, Vandana Shiva, Majid Rahnema, Gustavo Esteva y a este autor, entre otros.

10. El grupo, congregado bajo el patrocinio del Instituto Mundial de las Naciones Unidas para la Investigación en Economía del Desarrollo (Wider), y encabezado por Stephen Marglin y Frédérique Apffel Marglin, se ha reunido durante varios años, e incluye a algunas de las personas mencionadas en la nota anterior. Ya se ha publicado un volumen como resultado del proyecto (Apffel\_Marglin Marglin 1990).

11. Sikkink (1991) diferencia correctamente su método institucional-interpretativo de los enfoques de “discurso y poder”, aunque su caracterización de estos últimos refleja solamente la formulación inicial del enfoque discursivo. Mi propia opinión es que ambos métodos \_\_\_ la historia de las ideas y el estudio de las formaciones discursivas \_\_\_ no son incompatibles. Mientras que el primero presta atención a las dinámicas internas de la generación social de las ideas de modos que el segundo método no toma en cuenta \_\_\_ dando con ello la impresión, por así decirlo, de que los modelos de desarrollo son solamente “impuestos” al Tercer Mundo y no, como realmente sucede, producidos también desde su interior \_\_\_, la historia de las ideas tiende a ignorar los efectos sistemáticos de la producción del discurso, el cual estructura de modo importante lo que se considera como “ideas”. Al respecto de la diferenciación entre la historia de las ideas y la historia de los discursos, véase Foucault (1972, 1991).

12. Este es también el caso de la organización Cultural Survival, por ejemplo, y su antropología en nombre de los pueblos indígenas (Maybury-Lewis, 1985). Su trabajo recicla algunas concepciones problemáticas de la antropología, tales como su pretensión de hablar a nombre de “los nativos” (Escobar, 1991). Véase también en Price (1989) un ejemplo de antropólogos que se opusieron a un proyecto del Banco Mundial en defensa de poblaciones indígenas.

13. Acerca de la resistencia en el contexto colonial véase Comaroff (1985), Comaroff y Comaroff (1991).

14. Véase, por ejemplo, Ulin (1991); Sutton (1991); hooks (1990); Saïd (1979); Trinh (1989); Mascia Lees, Sharpe y Cohen (1989); Gordon (1988); Friedman (1987).

15. Las discusiones acerca de la modernidad y la postmodernidad en América Latina se están convirtiendo en uno de los focos principales de la investigación y la acción política. Véase especialmente Calderón (1988), Quijano (1988), García Canclini (1990), Sarlo (1991), Yúdice, Flores y Franco (1992). Para una reseña al respecto de los anteriores, véase Montaldo (1991).

### 3. Planificación

Las técnicas y las prácticas de la planificación han sido centrales al desarrollo desde sus inicios. Como aplicación de conocimiento científico y técnico al dominio público, la planificación dio legitimidad a —y alimentó las esperanzas sobre— la empresa del desarrollo. Hablando en términos generales, el concepto de planificación encarna la creencia que el cambio social puede ser manipulado y dirigido, producido a voluntad. Así la idea de que los países pobres podrían moverse más o menos fácilmente a lo largo del camino del progreso mediante la planificación ha sido siempre tenida como una verdad indudable, un axioma que no necesita demostración para los expertos del desarrollo y de diferentes layas.

Quizás ningún otro concepto ha sido tan insidioso, ninguna otra idea pasó tan indiscutida. Esta aceptación ciega de la planificación es tanto más notable dados los penetrantes efectos que ha tenido históricamente, no sólo en el Tercer Mundo sino también en Occidente, donde ha estado asociado con procesos fundamentales de dominación y control social. Porque la planificación ha estado inextricablemente ligada al ascenso de la modernidad occidental. Las concepciones de la planificación y la rutinas introducidas en el Tercer Mundo durante el período posterior a la Segunda Guerra Mundial son el resultado acumulado de la acción intelectual, económica y política. No hay marcos neutros a través de los cuales la “realidad” se mueva inocentemente. Ellos llevan las marcas de la historia y de la cultura que los produjeron. Cuando se desplegó en el Tercer Mundo, la planificación no sólo portaba esta herencia histórica, sino que contribuyó grandemente a la producción de la configuración socioeconómica y cultural que hoy describimos como subdesarrollo.

#### La normalización de la gente en la Europa del siglo XIX

¿Cómo apareció la planificación en la experiencia europea? En muy breve resumen, tres factores fundamentales fueron esenciales en este proceso que comenzó en el siglo XIX: el desarrollo del planeamiento de las ciudades como una manera de tratar los problemas del crecimiento de las ciudades industriales; el ascenso del planeamiento social con el incremento de la intervención de profesionales y del Estado en la sociedad en nombre de la promoción del bienestar del pueblo; y la intervención de la economía moderna que se cristaliza con la institucionalización del mercado y la formulación de la economía política clásica. Estos tres factores, que hoy nos parecen tan normales y naturales de nuestro mundo, tienen una historia relativamente reciente y hasta precaria.

En la primera mitad del siglo XIX, el capitalismo y la revolución industrial produjeron cambios drásticos en la configuración de las ciudades, especialmente en Europa noroccidental. Cada vez más gente fluía a viejos barrios, proliferaban las fábricas y los humos industriales flotaban sobre las calles cubiertas de aguas de albañal. Superpoblada y desordenada, la “ciudad enferma”, como decía la metáfora, demandaba un nuevo tipo de planeamiento que diera soluciones al desenfrenado caos urbano. En verdad, los funcionarios y reformadores de esas ciudades eran quienes estaban principalmente preocupados con las normas de la salud, las obras públicas y las intervenciones sanitarias, y quienes primero pusieron las bases de un planeamiento urbano global. La ciudad comenzó a ser concebida como un objeto, analizado científicamente y transformado según los requerimientos principales del tráfico y de la higiene. Se supuso que la “respiración” y la “circulación” debían ser restaurados en el organismo urbano, que había sido abrumado por una súbita presión. Las ciudades —incluyendo los daderos coloniales fuera de Europa— fueron diseñados o modificados para asegurar una apropiada circulación del aire y del tráfico, y los filántropos se propusieron erradicar los espantosos barrios marginales y llevar los principios morales correctos a sus habitantes. El rico significado tradicional de las ciudades y la más íntima relación entre ciudad y morador fueron entonces erosionados a medida que devino dominante el orden higiénico-industrial. Mediante la reificación del espacio y la objetivación de la gente, la práctica del planeamiento urbano conjuntamente con la ciencia del urbanismo, transformó la configuración espacial y social de la ciudad, dando nacimiento en el siglo XX a lo que se ha llamado “la taylorización de la arquitectura” (McLeod, 1983).

Como los actuales planificadores del Tercer Mundo, la burguesía europea del siglo XIX también tuvo que tratar el problema de la pobreza. El manejo de la pobreza realmente abrió un ámbito completo de

intervención que algunos investigadores han llamado lo social. La pobreza, la salud, la educación, la higiene, el desempleo, etc. fueron construidos como “problemas sociales” que a su vez requerían un conocimiento científico detallado sobre la sociedad y su población y el planeamiento social e intervención extensivos en la vida cotidiana. A medida que el Estado emergió como garante del progreso, el objetivo del gobierno devino en un manejo eficiente de la población para asegurar así su bienestar y “buen orden”. Se produjo un cuerpo de leyes y reglamentos con la intención de regular las condiciones de trabajo y tratar los accidentes, la vejez, el empleo de las mujeres y la protección y educación de los niños. Las fábricas, las escuelas, los hospitales, las prisiones se configuraron como lugares privilegiados para moldear la experiencia y las formas de pensar en términos de orden social. En resumen, el ascenso de lo social hizo posible la creciente socialización de la gente por las normas dominantes así como su inserción en la maquinaria de la producción capitalista. El resultado final de este proceso en el presente es el Estado benefactor y la nueva actividad profesional conocida como trabajo social.

Conviene hacer énfasis en dos puntos en relación con este proceso. Primero, que estos cambios no ocurrieron naturalmente, sino que requirieron vastas operaciones ideológicas y materiales y frecuentemente la cruda coerción. La gente no se habituó de buen grado y de propia voluntad al trabajo en la fábrica o a vivir en ciudades abigarradas e inhóspitas; ¡tenían que ser disciplinada en esto! Y segundo, que estas mismas operaciones y formas de planificación social han producido sujetos “gobernables”. Han modelado no solamente estructuras sociales e instituciones, sino también la manera en que la gente vivencia su vida y se construye a sí misma como sujeto. Pero los expertos en desarrollo han sido ciegos a estos aspectos insidiosos de la planificación en sus propuestas de reproducir en el Tercer Mundo formas similares de planeamiento social. Como decía Foucault, “La ‘Ilustración’, que descubrió las libertades, también inventó las disciplinas” (1979:222). No se puede mirar el lado luminoso de la planificación, sus logros modernos —si hubiera que aceptarlos—, sin ver al mismo tiempo su lado oscuro de dominación. La administración de lo social ha producido sujetos modernos que no son solamente dependientes de los profesionales para sus necesidades, sino que también se ordenan en realidades —ciudades, sistemas de salud y educacionales, economías, etc.— que pueden ser gobernadas por el Estado mediante la planificación. La planificación inevitablemente requiere la normalización y la estandarización de la realidad, lo que a su vez implica la injusticia y la extinción de la diferencia y de la diversidad.

El tercer factor en la historia europea que fue de importancia central al desarrollo y el éxito de la planificación fue la invención de la “economía”. La economía, como la conocemos hoy, ni siquiera existía aún en el siglo XVIII en Europa y mucho menos en otras partes del mundo. La diseminación e institucionalización del mercado, ciertas corrientes filosóficas como el utilitarismo e individualismo y el nacimiento de la economía política clásica, a finales del siglo XVIII, suministran los elementos y el cemento para el establecimiento de un dominio independiente, a saber “la economía”, aparentemente separada de la moralidad, de la política y de la cultura. Karl Polanyi (1957b) se refiere a este proceso como “el desgajamiento” de la economía de la sociedad, un proceso que estaba conectado a la consolidación del capitalismo y que suponía la mercantilización de la tierra y del trabajo. Hubo muchas otras consecuencias de este proceso, además de la conversión generalizada de los bienes en mercancías. Otras formas de organización económica, aquellas fundadas en la reciprocidad o la redistribución, por ejemplo, fueron descalificadas y crecientemente marginalizadas. Las actividades de subsistencia llegaron a ser devaluadas o destruidas y se puso en el orden del día una actitud instrumental hacia la naturaleza y la gente, lo que a su vez condujo a formas sin precedentes de explotación de los seres humanos y de la naturaleza. Aunque hoy la mayoría de nosotros da por sentada la moderna economía de mercado, esta noción y la realidad de cómo opera no ha existido siempre. A pesar de su dominancia, aún hoy persisten en muchos lugares del Tercer Mundo sociedades de “subsistencia”, “economías informales” y formas colectivas de organización económica.

En resumen, el período 1800-1950 vio la progresiva intromisión de aquellas formas de administración y regulación de la sociedad, del espacio urbano y de la economía que resultarían en el gran edificio de la planificación a comienzos del período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Una vez normalizados, regulados y ordenados, los individuos, las sociedades y las economías pueden ser sometidas a la mirada científica y al escalpelo de la ingeniería social del planificador quien, como un cirujano que opera sobre el cuerpo humano, puede entonces intentar producir el tipo deseado de cambio social. Si la ciencia social y la planificación han tenido algún éxito en la predicción y manipulación del cambio social, es precisamente porque se ha logrado ya ciertas regularidades económicas, culturales y sociales que otorgan un elemento sistemático y una consistencia entre el mundo “real” y los ensayos de los planificadores. Una vez que se organiza el trabajo de las fábricas y se disciplina a los trabajadores, una vez que se empieza a hacer crecer árboles en las plantaciones, entonces se puede predecir la producción industrial o la producción de madera.



En el proceso, también se realiza la explotación de los trabajadores, la degradación de la naturaleza y la eliminación de otras formas de conocimiento: sean las destrezas del artesano o las de quienes viven en el bosque. Estas son las clases de procesos que están en juego en el Tercer Mundo cuando la planificación redefine la vida social y económica de acuerdo con los criterios de racionalidad, eficiencia y moralidad que son coherentes con la historia y las necesidades de la sociedad capitalista e industrial, pero no con las del Tercer Mundo.

### **El desmantelamiento y reconstrucción de las sociedades**

La planificación científica llegó a su madurez durante los años veinte y treinta cuando emergió a partir de orígenes más bien heterogéneos: la movilización de la producción nacional durante la Primera Guerra Mundial, la planificación soviética, el movimiento de la administración científica en los Estados Unidos y la política económica keynesiana. Las técnicas de planificación fueron refinadas durante la Segunda Guerra Mundial y el período inmediatamente posterior. Fue durante este período y en conexión con la guerra que se difundieron la investigación de operaciones, el análisis de sistemas, la ingeniería humana y la visión de la planificación como “acción social racional”. Cuando la era del desarrollo en el Tercer Mundo apareció, a fines de los años cuarenta, el propósito de diseñar la sociedad mediante la planificación encontró un suelo aún más fértil. En América Latina y Asia, la creación de una “sociedad en desarrollo” entendida como una civilización basada en la ciudad, caracterizada por el crecimiento, la estabilidad política y crecientes niveles de vida, se convirtió en un objetivo explícito y se diseñaron ambiciosos planes para lograrlo con la ansiosa asistencia de las organizaciones internacionales y de expertos del mundo “desarrollado”.

Para planificar en el Tercer Mundo, sin embargo, era necesario establecer ciertas condiciones estructurales y conductuales, usualmente a expensas de los conceptos de acción y cambio social existentes en la gente. Frente al imperativo de la “sociedad moderna”, la planificación involucraba la superación o erradicación de las “tradiciones”, “obstáculos” e “irracionalidades”, es decir, la modificación general de las estructuras humanas y sociales existentes y su reemplazo por nuevas estructuras racionales. Dada la naturaleza del orden económico de la postguerra, esto equivalía a crear las condiciones para la producción y reproducción capitalistas. Las teorías del crecimiento económico que dominaban el desarrollo en ese tiempo, proporcionaban la orientación teórica para la creación del nuevo orden y los planes de desarrollo nacional, los medios para lograrlo. La primera “misión” —notése sus insinuaciones misioneras cristianas— enviada por el Banco Mundial a un país “subdesarrollado” en 1949, por ejemplo, tenía como propósito la formulación de un “programa global de desarrollo” para el país en cuestión, Colombia. Compuesta por expertos en muchos campos, la misión consideró que su tarea era:

convocar a un programa global e internamente consistente [...] Sólo mediante un ataque generalizado en toda la economía, la educación, la salud, la construcción de viviendas, la alimentación y la productividad, puede quebrarse decisivamente el círculo vicioso de la pobreza, la ignorancia, la mala salud y la baja producción. (International Bank for Reconstruction and Development, 1950: xv)

Además, estaba claro para la misión que:

No podemos escapar a la conclusión que la confianza en las fuerzas naturales no ha producido los resultados más felices. Es igualmente inevitable la conclusión que con el conocimiento de los hechos y los procesos económicos subyacentes, buen planeamiento en establecer objetivos y asignar recursos y determinación para realizar un programa para la mejora y las reformas, se puede hacer mucho para mejorar el entorno económico dando forma a políticas económicas que cumplan científicamente determinados requerimientos sociales [...] Al hacer ese esfuerzo, Colombia no sólo lograría su propia salvación sino que al mismo tiempo daría un ejemplo alentador a todas las otras áreas subdesarrolladas del mundo. (International Bank for Reconstruction and Development, 1950: 615).

Que el desarrollo trata de la “salvación” —nuevamente ecos de la misión civilizatoria colonial— emerge claramente de la mayor parte de la literatura de la época. Los países de América Latina, Asia y África eran vistos como si “confiaran en fuerzas naturales” que no habían producido los “resultados más felices”. No sobra decir que toda la historia del colonialismo queda borrada por esta forma discursiva de narrarla. Lo que se enfatiza más bien es la introducción de los países pobres al mundo “iluminado” de la ciencia y de la economía moderna occidentales, mientras las condiciones existentes en esos países son construidas como caracterizadas

por un “círculo vicioso” de “pobreza”, “ignorancia” y términos semejantes. La ciencia y la planificación, por otra parte, son vistos como neutrales, deseables y universalmente aplicables; mientras, en verdad, se estaba transfiriendo una experiencia civilizatoria entera y una particular racionalidad al Tercer Mundo mediante el proceso del “desarrollo”. El Tercer Mundo así entró a la conciencia occidental posterior a la Segunda Guerra Mundial como la materia prima técnica y socialmente apropiada para la planificación. Naturalmente, esta condición dependía, y aún depende, de un neocolonialismo extractivo. Epistemológica y políticamente el Tercer Mundo es construido como objeto natural-técnico que debe ser normalizado y moldeado mediante la planificación para satisfacer las características “científicamente verificadas” de una “sociedad de desarrollo”.

Para fines de los años cincuenta, la mayoría de los países del Tercer Mundo estaban ya comprometidos en actividades de planificación. Al lanzar la primera “década del desarrollo” a comienzos de los años sesenta, las Naciones Unidas podían declarar que:

El terreno ha sido despejado para una consideración no doctrinaria de los problemas reales del desarrollo, a saber, ahorro, entrenamiento y planificación para actuar sobre ellos. En particular, las ventajas de tratar con los diversos problemas sin fragmentarlos, sino con un enfoque global mediante una sólida planificación del desarrollo, se hizo más completamente visible [...] La cuidadosa planificación del desarrollo puede ser un potente medio para movilizar[...] recursos latentes para la solución racional de los problemas involucrados. (1962: 2,10).

Del mismo optimismo —y, simultáneamente, de la misma ceguera hacia las actitudes etnocéntricas y parroquiales de los planificadores— hizo eco la Alianza para el Progreso. En palabras del presidente Kennedy:

El mundo es muy diferente ahora. Pues el hombre tiene en sus manos mortales el poder de abolir todas las formas de pobreza humana y todas las formas de vida humana [...] A aquellos pueblos en las chozas y en las aldeas de la mitad del planeta que luchan por romper las trabas de la miseria masiva [...] les ofrecemos una promesa especial —convertir nuestras buenas palabras en buenas acciones— en una nueva alianza para el progreso, para ayudar a los hombres libres y a los gobiernos libres a despojarse de las cadenas de la pobreza.<sup>1</sup>

Afirmaciones como éstas reducen la vida en el Tercer Mundo simplemente a condiciones de “miseria”, pasando por alto sus tradiciones, sus valores y estilos de vida diferentes así como sus logros históricos. A los ojos de los planificadores y desarrolladores, las moradas de la gente aparecían nada más que como “chozas” miserables y sus vidas —muchas veces, especialmente en este momento temprano de la era del desarrollo, aún caracterizadas por la “subsistencia” y la autosuficiencia— como marcadas por una “pobreza” inaceptable. En breve, son vistos nada más que como materia prima en necesidad urgente de ser transformada por la planificación. No es necesario tener ideas románticas sobre la tradición para darse cuenta que lo que para los economistas eran signos indudables de pobreza y atraso, para la gente del Tercer Mundo eran frecuentemente componentes integrales de sistemas sociales y culturales viables, enraizados en relaciones sociales y conocimientos diferentes, no modernos. Estos sistemas fueron precisamente blanco de ataque, primero por el colonialismo y luego por el desarrollo, aunque no sin mucha resistencia entonces como ahora. Aún concepciones alternativas del cambio económico y social sostenidas por académicos y activistas del Tercer Mundo en los años cuarenta y cincuenta —siendo la más notable la del Mahatma Gandhi, pero también, por ejemplo la de ciertos socialistas en América Latina— fueron desplazadas por la imposición forzosa de la planificación y el desarrollo. Para los desarrollistas, lo que estaba en juego era la transición de una “sociedad tradicional” a una “cultura económica”, es decir, la configuración de un tipo de sociedad cuyos objetivos estaban conectados a una racionalidad orientada hacia el futuro de manera científica-objetiva y realizada mediante el dominio de ciertas técnicas. Los planificadores creían que “en la medida en que cada uno haga bien su parte, el sistema estaba libre de fallas: el Estado planearía, la economía produciría y los trabajadores se concentrarían en sus agendas privadas: criar familias, enriquecerse y consumir todo lo que desbordara del cuerno de la abundancia” (Friedman, 1965:8-9).

El dominio de la planificación se hizo cada vez mayor a medida que las élites del Tercer Mundo se apropiaban del ideal del progreso —en la forma de la construcción de una nación próspera, moderna, mediante el desarrollo económico y la planificación—; a medida que conceptos alternativos sobrevivientes del cambio y de la acción social llegaron a ser cada vez más marginalizados; y finalmente, a medida que los sistemas sociales tradicionales se fueron transformando y las condiciones de vida de la mayoría de las gentes empeoraron. Las élites y, muy frecuentemente, las contra-élites radicales, encontraron en la planificación una herramienta para el cambio social que a sus ojos era no solamente indispensable, sino irrefutable debido a su naturaleza científica.

La historia del desarrollo en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial es, en muchos sentidos, la historia de la institucionalización y despliegue cada vez más penetrante de la planificación. El proceso fue facilitado una y otra vez por sucesivas “estrategias” de desarrollo. Del énfasis en el crecimiento y la planificación nacional en los años cincuenta, hasta la revolución verde y la planificación sectorial y regional de los años sesenta y setenta; así como desde el enfoque de las “necesidades básicas” y la planificación a nivel local en los años setenta y ochenta, hasta la planificación del medio ambiente para el “desarrollo sustentable” o la planificación para “incorporar” a las mujeres y a las bases en el desarrollo, de los años ochenta, el alcance y las desmesuradas ambiciones de la planificación no han cesado de crecer.

Quizás ningún otro concepto ha servido tan bien para reformular y diseminar la planificación como el de “necesidades humanas básicas”. Reconociendo que los objetivos de reducir la pobreza y asegurar un nivel de vida decente para la mayoría de la población estaban “tan distantes como siempre”, los teóricos del desarrollo —siempre listos para encontrar otra artimaña que podrían presentar como un “nuevo” paradigma o estrategia— acuñaron esta noción con el propósito de promover “un marco de referencia coherente que pueda acomodar los crecientemente refinados conjuntos de objetivos de desarrollo que han evolucionado en los últimos treinta años y pueda sistemáticamente relacionar estos objetivos con diversos tipos de políticas” (Crosswell, 1981:2). Los puntos clave de intervención eran la educación primaria, la salud, la nutrición, la vivienda, la planificación familiar y el desarrollo rural. La mayoría de las intervenciones mismas fueron dirigidas al hogar. Como en el caso de la representación de “lo social” en la Europa del siglo XIX, en que la propia sociedad se convirtió en el primer objetivo de una intervención estatal sistemática, las prácticas de la salud, la educación, los cultivos y la reproducción de las gentes del Tercer Mundo devinieron en el objeto de un vasto abanico de programas introducidos en nombre del incremento del “capital humano” de estos países y del aseguramiento de un nivel mínimo de bienestar para sus habitantes. Una vez más, los límites epistemológicos y políticos de esta clase de enfoque “racional” —orientada a la modificación de las condiciones de vida e inevitablemente marcada por las características de clase, raza, género, cultura— resultó en la construcción de un monocromo artificialmente homogéneo, el “Tercer Mundo”, una entidad que fue siempre deficitaria en relación con Occidente, y por tanto necesitada de proyectos imperialistas de progreso y desarrollo.

El desarrollo rural y los programas de salud durante los años setenta y ochenta pueden ser citados como ejemplos de este tipo de política. Ellos revelan también los mecanismos arbitrarios y las falacias de la planificación. El famoso discurso de Nairobi de Robert McNamara, pronunciado en 1973 ante la Junta de Gobernadores del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, lanzó la era de los programas “orientados a la pobreza” en el desarrollo, que se transformó en el enfoque de las “necesidades humanas básicas”. Central a esta concepción eran la denominada planificación nacional de la alimentación y la nutrición y el desarrollo rural integrado. La mayoría de estos esquemas fueron diseñados, a comienzos de los años setenta, en un puñado de universidades norteamericanas y británicas, en el Banco Mundial y en las agencias técnicas de las Naciones Unidas, e implementados en muchos países del Tercer Mundo, desde mediados de los setenta hasta fines de los ochenta. Se consideró necesario la planificación global de la alimentación y la nutrición, dada la magnitud y complejidad de los problemas de desnutrición y hambre. Típicamente, un plan nacional de alimentación y nutrición incluía proyectos en atención primaria de la salud, educación nutricional y complementación de alimentos, huertos escolares y familiares, la promoción de la producción y consumo de alimentos ricos en proteínas y un desarrollo rural integrado. Este último componente contemplaba medidas para incrementar la producción de cultivos alimenticios por pequeños agricultores mediante el suministro de crédito, asistencia técnica e insumos agrícolas, e infraestructura básica.

### **¿Cómo definía el Banco Mundial el desarrollo rural integrado?**

El desarrollo rural, dictaba la política del Banco Mundial,

es una estrategia diseñada para mejorar la vida económica y social de un grupo específico de personas: los pobres rurales. Involucra la extensión de los beneficios del desarrollo a los más pobres entre aquellos que buscan su subsistencia en las áreas rurales. Una estrategia de desarrollo rural debe reconocer tres puntos. En primer lugar, la tasa de transferencia de gente de la agricultura de baja productividad a ocupaciones más rentables ha sido lenta [...] En segundo lugar [...] la situación empeorará si la población crece a tasas sin precedentes [...] En tercer lugar, las áreas rurales tienen fuerza de trabajo, tierra y por lo menos algún capital que, si se moviliza, podría reducir la pobreza y mejorar la calidad de vida [...] [El desarrollo rural] está claramente diseñado para incrementar la producción y elevar la productividad. Tiene que ver con la monetización y la modernización de la sociedad y con su transición del

aislamiento tradicional hacia su integración a la economía nacional. (Banco Mundial, 1975:90, 91, 96).

Que la mayoría de la gente del “sector moderno”, es decir los que viven en condiciones marginales en las ciudades, no gozaban de los “beneficios del desarrollo” no se les ocurrió a estos expertos. Los campesinos —ese “grupo específico de gente” que es en realidad la mayoría del Tercer Mundo— son vistos en términos puramente económicos, no como quienes tratan de hacer viable un sistema de vida completo. Que su “tasa de transferencia a ocupaciones más rentables” tenía que ser acelerada, de otra parte, asume que sus vidas no son satisfactorias; al fin y al cabo, ellos viven en “aislamiento tradicional”, aún si están rodeados de sus comunidades y de aquellos a quienes aman. El enfoque también considera a los campesinos como aptos para desplazarse como si fueran ganado o bienes. Como su fuerza de trabajo debía ser “movilizada”, ellos seguramente deben haber estado sentados en ocio —los cultivos de subsistencia no incluyen “fuerza de trabajo” desde este punto de vista—, o quizás haciendo demasiados hijos. Todos estos recursos retóricos que reflejan las percepciones “normales” del planificador contribuyen a oscurecer el hecho de que es precisamente el aumento de la integración de los campesinos en una economía moderna lo que está en la raíz de muchos de sus problemas. Aún más fundamentalmente, estas afirmaciones, que se traducen en realidades mediante la planificación, reproducen el mundo tal como lo conocen los desarrollistas: un mundo compuesto de producción y mercados, de sectores “tradicional” y “moderno” o desarrollado y subdesarrollado, de la necesidad de ayuda e inversiones por multinacionales, de capitalismo versus comunismo, el progreso material como felicidad, y así sucesivamente. Aquí tenemos un ejemplo de primera del nexo entre la representación y el poder de la violencia de los modos de representación aparentemente neutros.

En breve, la planificación asegura un funcionamiento del poder que se basa en —y ayuda a— producir un tipo de realidad que no es ciertamente la del campesino, mientras las culturas y luchas campesinas se hacen invisibles. En realidad los campesinos han sido hechos irrelevantes aún para sus propias comunidades rurales. En su discurso del desarrollo rural, el Banco Mundial representa las vidas de los campesinos de manera tal que la conciencia de la mediación y de la historia inevitablemente implicadas en esta construcción es excluida de la conciencia de sus economistas y de la de muchos actores importantes como los planificadores, los lectores occidentales, las élites del Tercer Mundo, los científicos, etc. Esta narración particular de la planificación y del desarrollo, profundamente arraigada en la economía política y en el orden cultural en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, es esencial a esos actores. Realmente configura un elemento importante en su construcción insular como un “nosotros” desarrollado, moderno, civilizado, el “nosotros” del hombre occidental. En esta narración también, los campesinos, y en general la gente del Tercer Mundo, aparecen como los hitos de referencia, semi-humanos, semi-cultivados, frente a los cuales el mundo euro-americano mide sus propios logros.

### **El conocimiento como poder**

Como sistema de representaciones, la planificación depende así de hacer olvidar a la gente los orígenes de su mediación histórica. Esta invisibilidad de la historia y de la mediación se logra mediante una serie de prácticas particulares. La planificación se apoya en, y procede mediante, varias prácticas consideradas racionales u objetivas, pero que son en realidad altamente ideológicas y políticas. Ante todo, como en otros dominios del desarrollo, el conocimiento producido en el Primer Mundo sobre el Tercer Mundo da una cierta visibilidad a realidades específicas de este último, haciéndolas por tanto objetivos del poder. Programas como el desarrollo rural integrado deben ser vistos bajo esta luz. Mediante estos programas, “pequeños agricultores”, “campesinos sin tierra” y sus semejantes logran una cierta visibilidad, aunque solamente como un “problema” del desarrollo, que hace de ellos el objeto de intervenciones burocráticas, poderosas y hasta violentas. Y hay otros importantes mecanismos de planificación ocultos o no problematizados; por ejemplo, la demarcación de nuevos campos y su asignación a expertos, algunas veces hasta la creación de una nueva subdisciplina —como la planificación de la alimentación y la nutrición—. Estas operaciones no sólo asumen la existencia previa de “compartimientos” discretos, tales como “salud”, “agricultura” y “economía” —que en verdad no son más que ficciones creadas por los científicos— sino que imponen esta fragmentación a culturas que no vivencian la vida de la misma manera compartimentalizada. Y, naturalmente, los Estados, las instituciones dominantes y las corrientes oficiales de opinión son reforzadas de paso a medida que el dominio de sus acciones se multiplica inevitablemente.

Prácticas institucionales como la planificación e implementación de proyectos, por otra parte, da la impresión que la política es el resultado de actos discretos, racionales, y no el proceso de conciliar intereses en conflicto, un proceso en el que se hacen elecciones, se efectúan exclusiones y se imponen visiones del mundo. Hay una

aparente neutralidad en la identificación de la gente como “problema”, hasta que uno se da cuenta que esta definición del “problema” ha sido ya armada en Washington o en alguna capital del Tercer Mundo y que se presenta de tal manera que tiene que aceptarse cierto tipo de programa de desarrollo como la solución legítima. Los discursos profesionales proveen las categorías desde las cuales pueden identificarse y analizarse los “hechos”. Este efecto es reforzado mediante el uso de etiquetas, tales como “pequeños agricultores” o “mujeres embarazadas”, que reducen la vida de una persona a un aspecto singular y la convierten en un “caso” que debe ser tratado o reformado. El uso de etiquetas permite a expertos y élites desconectar explicaciones del “problema” de sí mismos y atribuirlos puramente a factores internos a los pobres. Inevitablemente, las vidas de los pueblos en el nivel local son trascendidas y objetivadas cuando son traducidas a las categorías profesionales significativamente determinadas por estas prácticas institucionales no locales, que por tanto deben ser vistas como inherentemente políticas.

Los resultados de este tipo de planificación han sido, en su mayor parte, nocivos tanto para la gente como para las economías del Tercer Mundo. En el caso del desarrollo rural, por ejemplo, el resultado ha sido visto por los expertos en términos de dos posibilidades: “(a) el pequeño productor puede estar en condiciones de tecnificar su proceso productivo, lo que implica su conversión en empresario agrario o (b) el pequeño productor no está preparado para asumir tal nivel de competitividad, en cuyo caso será desplazado del mercado y hasta quizá enteramente de la producción en esa área” (Dnp, 1979:47). En otras palabras, “produces (para el mercado) o pereces”. Aún en términos de la producción incrementada, los programas de desarrollo rural han tenido resultados dudosos en el mejor de los casos. Mucho del aumento de la producción de alimentos en el Tercer Mundo ha tenido lugar en el sector capitalista comercial, mientras que buena parte del incremento ha sido hecho en cultivos comerciales o de exportación. De hecho, como se ha mostrado ampliamente, los programas de desarrollo rural y la planificación del desarrollo en general han contribuido no solamente a la creciente pauperización de los pobladores rurales, sino también a agravar los problemas de malnutrición y hambre. Los planificadores pensaron que las economías agrícolas del Tercer Mundo podrían ser mecánicamente reestructuradas para parecerse a la agricultura “modernizada” de los Estados Unidos, pasando por alto completamente no sólo los deseos y las aspiraciones de los pueblos, sino la dinámica total de la economía, la cultura y la sociedad que circunscriben las prácticas agrícolas en el Tercer Mundo. Este tipo de administración de la vida realmente constituyó un teatro de la muerte —más notablemente en el caso de la hambruna africana— cuando la producción aumentada de alimentación resultó, por un giro perverso, en más hambre.

El impacto de muchos programas de desarrollo ha sido particularmente negativo sobre las mujeres y los pueblos indígenas, cuando los proyectos de desarrollo se apropian y destruyen sus bases de sostenimiento y supervivencia. Históricamente el discurso occidental se ha rehusado a reconocer el papel productivo y creativo de la mujer, y este rechazo ha contribuido a propagar divisiones del trabajo que mantienen a las mujeres en posiciones de subordinación. Para los planificadores y economistas, la mujer no era “económicamente activa” hasta hace poco tiempo, a pesar del hecho que una gran parte del alimento consumido en el Tercer Mundo es cultivado por mujeres. Además, las posiciones económica y de género de las mujeres se deterioraron frecuentemente en los años setenta como resultado de la participación en programas de desarrollo rural de los hombres cabezas de familia. No sorprende que las mujeres se hayan opuesto mucho más activamente que los hombres a estos programas de desarrollo. Con los “paquetes tecnológicos”, la especialización en la producción de ciertos cultivos, la disposición rígida de los campos, las rutinas pre-ordenadas de cultivo, la producción para el mercado, etc., estos programas contrastan radicalmente con las maneras de cultivar más ecológicas y variadas de los campesinos, defendidas por las mujeres en muchos lugares del Tercer Mundo donde la producción para la subsistencia y para el mercado son cuidadosamente equilibrados. Desgraciadamente, la tendencia reciente hacia la incorporación de la mujer en el desarrollo ha dado por resultado, en su mayor parte, que sean colocadas en la mira para lo que en todos los otros aspectos se mantienen como programas convencionales. “Las categorías del grupo objetivo son construidas para fomentar los procedimientos de las agencias de desarrollo para organizar, administrar, regular, enumerar y gobernar las vidas de mujeres comunes” (Mueller, 1987b:4). De esta manera la clientela de la industria del desarrollo ha sido convenientemente duplicada por este cambio en la representación.

Otra instancia reciente e importante del desarrollo planificado son los esquemas de industrialización en las llamadas zonas de libre comercio en el Tercer Mundo, donde las corporaciones multinacionales son recibidas en condiciones muy favorables —por ejemplo, con liberación de impuestos, seguridades de fuerza de trabajo barato y dócil, un clima político “estable”, niveles más permisivos de polución, etc.—. Como todas las otras formas de planificación, estos proyectos de industrialización involucran mucho más que una transformación económica. Lo que está en juego aquí es la transformación de la sociedad y la cultura rurales al mundo de la disciplina fabril y a la sociedad (occidental) moderna. Traídas a los países del Tercer Mundo en nombre del desarrollo, y activamente promovidas y mediadas por los Estados del Tercer Mundo, las zonas de libre

comercio representan un microcosmos en el que se juntan las familias, las aldeas, las tradiciones, las fábricas modernas, los gobiernos y la economía mundial en una relación desigual de conocimiento y poder. No es accidental que la mayoría de trabajadores en estas fábricas sean mujeres jóvenes. Las industrias electrónicas en el sudeste asiático, por ejemplo, se basan fuertemente en formas de subordinación de género. La producción de jóvenes trabajadoras fabriles como “cuerpos dóciles” mediante formas sistemáticas de disciplina en la fábrica o fuera de ella, no pasan, sin embargo, sin resistencia, como Aijwa Ong (1987) muestra en su excelente estudio de las trabajadoras fabriles de Malasia. Las formas de resistencia de las mujeres en la fábrica —destrucción de microchips, posesión espiritual, reducción de la velocidad del trabajo, etc.— pueden verse como expresiones de protesta contra la disciplina laboral y el control masculino en la nueva situación industrial. Además, esto nos recuerda que, si es verdad que “nuevas formas de dominación son crecientemente incorporadas en las relaciones sociales de la ciencia y la tecnología que organizan los sistemas de conocimiento y producción”, es igualmente cierto que “las voces divergentes y las prácticas innovadoras de los pueblos sometidos quiebran tales reconstrucciones culturales en sociedades no occidentales.” (Ong, 1987:221).

### **El conocimiento en la oposición**

Las críticas feministas del desarrollo y los críticos del desarrollo como discurso han comenzado a sumar fuerzas, precisamente mediante un examen de la dinámica de la dominación, la creatividad y la resistencia que circunscriben el desarrollo. Esta prometedora tendencia es más visible en un tipo de activismo y teorización de base que es sensible al rol del conocimiento, de la cultura y del género en el mantenimiento de la empresa del desarrollo y, recíprocamente, en la generación de prácticas más pluralistas e igualitarias. A medida que las conexiones entre el desarrollo —que articula el Estado y las ganancias—, el patriarcado, y la ciencia y la tecnología objetivantes, de una parte, y la marginalización de las vidas y el conocimiento de los pueblos, de la otra, resultan más evidentes, la búsqueda de alternativas se profundiza también. Las ideas imaginarias del desarrollo y de la “igualación” con Occidente pierden su atractivo a medida que la violencia y las crisis recurrentes —económicas, ecológicas y políticas— devienen en el orden del día. En resumen, el intento de los Estados de establecer sistemas totalizadores de ingeniería socioeconómica y cultural mediante el desarrollo está ingresando a un callejón sin salida. Se están creando o reconstruyendo prácticas y nuevos espacios para pensar y actuar, más notablemente en las bases, en el vacío dejado por la crisis de los mecanismos colonizadores del desarrollo.

Así, hablando sobre movimientos ecológicos en India, muchos de ellos iniciados por mujeres de base, Vandana Shiva ve el proceso emergente como:

una redefinición del crecimiento y la productividad como categorías ligadas a la producción de la vida y no a la destrucción. Es así simultáneamente un proyecto político, ecológico y feminista que legitima las maneras de conocer y de ser que crea riqueza promoviendo la vida y la diversidad que deslegitima el conocimiento y la práctica de una cultura de la muerte como base de la acumulación del capital [...] Contemporáneamente, las mujeres del Tercer Mundo, cuyas mentes no han sido aún desposeídas o colonizadas, están en una posición privilegiada para hacer visibles las categorías opuestas, invisibles, de las que ellas son custodias. (Shiva, 1989:13,46).

No es necesario imputar a las mujeres del Tercer Mundo, a los pueblos indígenas, a los campesinos, y otros, una pureza que no tienen para darse cuenta que las formas importantes de resistencia a la colonización de su mundo vital, han sido mantenidas y aún recreadas entre ellos. Tampoco se necesita ser excesivamente optimista sobre el potencial de los movimientos de base para transformar el orden del desarrollo, para visualizar la promesa que estos movimientos contienen y el reto que plantean crecientemente a los convencionales enfoques de arriba abajo, centralizados y hasta a aquellas estrategias aparentemente descentralizadas, participatorias, que están en su mayor parte engranadas con fines económicos.<sup>2</sup> El argumento de Shiva de que muchos grupos del Tercer Mundo, especialmente mujeres campesinas y pueblos indígenas, poseen conocimientos y prácticas opuestas a aquellas que definen el nexo dominante entre ciencia reduccionista, patriarcado, violencia y ganancias —formas de relacionar a la gente, el conocimiento y la naturaleza que son menos explotadoras y reificantes, más localizadas, descentralizadas y en armonía con el ecosistema— es acogida por observadores en muchas partes del mundo. Estas formas alternativas que no son ni tradicionales ni modernas, suministran la base para un proceso lento pero constante de construcción de maneras diferentes de pensar y de actuar, de concebir el cambio social, de organizar las economías y las sociedades, de vivir y curar.

La racionalidad occidental tiene que abrirse a la pluralidad de formas de conocimiento y concepciones de cambio que existen en el mundo y reconocer que el conocimiento científico objetivo, desapegado, es sólo una

forma posible entre muchas. Esto puede entreverse de una antropología de la razón que mire críticamente los discursos y prácticas básicos de las sociedades occidentales modernas y que descubra en la razón y en sus prácticas esenciales —tales como la planificación—, no verdades universales sino más bien maneras de ser muy específicas, si bien algo extrañas o por lo menos peculiares. Para quienes trabajan dentro de la tradición occidental, esto también implica reconocer —sin pasar por alto el contenido cultural de la ciencia y la tecnología— que:

(1) La producción de teoría universal, totalizante, es un error mayúsculo que no capta la mayor parte de la realidad, posiblemente siempre, pero no ciertamente ahora; (2) asumir responsabilidad de las relaciones sociales de la ciencia y la tecnología significa rechazar una metafísica anti-científica, una demonología de la tecnología y de esta forma significa abarcar la diestra tarea de reconstruir las fronteras de la vida diaria, en conexión parcial con otros, en comunicación con todas nuestras partes. (Haraway, 1985:100).

Como hemos visto, la planificación ha sido uno de aquellos universales totalizantes. Mientras el cambio social ha sido probablemente siempre parte de la experiencia humana, fue solamente dentro de la modernidad europea que la “sociedad”, es decir toda la manera de vivir de un pueblo, fue abierta al análisis empírico y fue hecha objeto del cambio planeado. Y mientras las comunidades del Tercer Mundo pueden encontrar que hay una necesidad de alguna clase de cambio social organizado o dirigido —en parte para revertir los daños causados por el desarrollo— esto indudablemente no tomará la forma de “diseño de la vida” o de ingeniería social. En el largo plazo, esto significa que categorías y significados tienen que ser redefinidos. Mediante su práctica política innovadora, los nuevos movimientos sociales de varias clases están ya embarcados en este proceso de redefinir lo social y el conocimiento mismo.

Las prácticas que aún sobreviven en el Tercer Mundo a pesar del desarrollo, entonces, señalan el camino para moverse más allá del cambio social y, en el largo plazo, entrar en una era posteconómica de postdesarrollo. En el proceso, la pluralidad de significados y prácticas que constituyen la historia humana se hará nuevamente visible, mientras que la planificación misma irá perdiendo interés.

---

## Notas

<sup>1</sup> Discurso inaugural. Enero 20, 1961.

<sup>2</sup> La planificación “participatoria” o de nivel local, en realidad, es más frecuentemente concebida no en términos de un poder popular que la gente pueda ejercer, sino como un problema burocrático que la institución del desarrollo debe resolver.

#### **4. EL DESARROLLO SOSTENIBLE: DIÁLOGO DE DISCURSOS<sup>1</sup>**

##### **Del problema al discurso**

El concepto de “desarrollo sostenible”, o “sustentable”, aparece en condiciones históricas muy específicas. Es parte de un proceso más amplio, que podríamos llamar problematización de la relación entre naturaleza y sociedad, motivada por el carácter destructivo del desarrollo y la degradación ambiental a escala mundial. Esta problematización ha sido influenciada por la aparición de los movimientos ambientalistas, tanto en el Norte como en el Sur, todo lo cual ha resultado en un complejo proceso de internacionalización del ambiente (Buttel, Haekins y Power, 1990). Como en toda problematización, han aparecido una serie de discursos que buscan dar forma a la realidad a la que se refieren.<sup>2</sup> Estos discursos no son necesariamente descripciones “objetivas” de la realidad —como en general se pretende—, sino reflejo de la lucha por definir la realidad en cierta forma y no en otra. Estas luchas siempre están ligadas al poder, así sea sólo por el hecho de que de unas percepciones y definiciones dadas saldrán políticas e intervenciones que no son neutras en relación a sus efectos sobre lo social.<sup>3</sup>

A principios de los setenta, especialmente con la conferencia de Estocolmo (1972) y los informes del Club de Roma sobre “los límites del crecimiento”, apareció una categoría de análisis inusitada: “los problemas globales”. Dentro de esta perspectiva, el mundo es concebido como un sistema global cuyas partes están interrelacionadas, requiriendo por tanto formas de gestión igualmente globalizadas y globalizantes.

En el presente capítulo, analizaremos tres de estas respuestas a la problematización de la relación entre naturaleza y sociedad desde la perspectiva de la globalización del ambiente. Para facilitar el argumento, denominaremos estas respuestas con los epítetos de “liberal”, “culturalista” y “ecosocialista” respectivamente. Las tres primeras partes del texto estarán dedicadas al recuento crítico de los tres discursos. En la cuarta y última parte, se presenta un breve análisis de la reinvenición de la naturaleza que está siendo producida por ciencias tales como la biología molecular y la genética y por tecnologías biológicas e informáticas.

Se arguye que estamos pasando de un régimen de naturaleza orgánica (de origen premoderno, hoy minoritario) y de naturaleza capitalizada (moderno, hoy dominante), a un régimen de naturaleza construida (postmoderno y ascendente). La pregunta general es entonces: ¿qué está ocurriendo con la naturaleza en el umbral del siglo XXI?, ¿qué forma está tomando la lucha por la naturaleza, y cómo esta lucha se refleja en los discursos y en las prácticas?

##### **“Nuestro futuro común”: el discurso liberal del desarrollo sostenible**

Es innegable que el esfuerzo por articular la relación entre naturaleza y sociedad más difundido en los últimos años lo representa el famoso Informe Brundtland, publicado en 1987 bajo la dirección de Gro Harlem Noruega. El informe, publicado en varios idiomas bajo el título de *Nuestro Futuro Común*, lanzó al mundo la noción de “desarrollo sostenible”. Su párrafo introductorio reza así:

En la mitad del siglo XX, vimos nuestro planeta desde el espacio por primera vez. Tarde o temprano los historiadores encontrarán que esta visión tuvo un impacto mayor sobre el pensamiento que la revolución de Cópernico del siglo XVI, la cual cambió por completo la imagen de nosotros mismos al revelar que la tierra no era el centro del universo. Desde el espacio, vimos una pequeña y frágil esfera dominada no por la actividad humana, sino por un patrón de nubes, océanos, áreas verdes y suelos. La incapacidad de la humanidad para encuadrar sus actividades dentro de este patrón está cambiando los sistemas planetarios en formas fundamentales. Muchos de estos cambios vienen acompañados de amenazas letales. *Esta nueva realidad, de la cual no*



*hay escapatoria, debe ser reconocida y gerenciada.* (World Commission, 1987; énfasis agregado).

El discurso del Informe Brundtland parte del corazón mismo de la modernidad occidental. Es por esta razón que lo llamamos liberal, no en un sentido moral o político, sino en un sentido fundamentalmente antropológico y filosófico. El mundo de Brundtland, en efecto, da por sentadas una serie de realizaciones de la modernidad liberal de Occidente: la creencia en la posibilidad de un conocimiento científico objetivo, cuya veracidad está asegurada por el ejercicio instrumentado de la vista —la visión desde el espacio es la misma visión a través del microscopio del biólogo, es decir, la visión científica—; una actitud frente al mundo que exige que éste sea considerado como algo externo al observador, pudiendo entonces ser aprehendido como tal, conocido y manipulado —la famosa división entre sujeto y objeto del cartesianismo—; la insistencia en que la realidad social puede ser “gestionada”, que el cambio social puede ser “planificado”, y que lo social puede ser mejorado paulatinamente, ya que los nuevos conocimientos pueden ser retroalimentados en los esquemas vigentes de la realidad para así modificar y afinar las intervenciones.

Pero tal vez el rasgo de la modernidad que el discurso liberal del desarrollo sustentable asume con mayor claridad es el de la existencia de una cultura económica dada. Es sabido que la modernidad descansa no sólo en una estructura epistemológica particular, sino en una serie de concepciones y prácticas llamadas “económicas”, también inusitadas desde el punto de vista antropológico e histórico. El desarrollo de la cultura económica de Occidente, y su consolidación hacia finales del siglo XVIII, requirió de procesos sociales muy complejos, que sólo pueden ser mencionados brevemente en este trabajo. La expansión del mercado, la mercantilización de la tierra y el trabajo, las nuevas formas de disciplina en las fábricas, escuelas, hospitales, etc., las doctrinas filosóficas basadas en el individualismo y utilitarismo y, finalmente, la constitución de la economía como una esfera “real”, autónoma, con sus propias leyes e independiente de “lo político”, “lo social”, “lo cultural”, etc., son tal vez los elementos más sobresalientes de la construcción histórica de la cultura económica occidental.

Para el ser moderno, el hecho de que exista algo llamado economía no puede ser puesto en duda. Hacerlo significa dudar de la modernidad misma. Desde el punto de vista antropológico, sin embargo, eso que hoy se nos aparece como una realidad indudable —la existencia de los mercados, los precios, las mercancías, etc.— es una concreción relativamente reciente. Si miramos al Occidente desde una de las mal llamadas sociedades “primitivas”, o desde una sociedad campesina del Tercer Mundo actual, percibiríamos sin grandes dificultades que el comportamiento económico de los modernos es bastante peculiar. La misma distinción entre lo económico, lo político, lo religioso, etc. —distinciones esenciales para la modernidad— no existen en estas sociedades. Esto tiene consecuencias serias para la relación naturaleza-sociedad, como veremos.

La cultura económica occidental cuenta muchas historias de importancia para los ecologistas. Nos habla, por ejemplo, de que la naturaleza está compuesta de “recursos”, de que estos son “limitados” y, por tanto, con valor “monetario” y sujetos a ser “poseídos”. Nos habla también de que los deseos del “hombre” son “ilimitados” y que, dada la escasez de los recursos, sus necesidades sólo pueden ser satisfechas a través de un sistema de mercado regulado por precios; de que el bien social se asegura si cada individuo persigue su propio fin de la forma más eficiente posible; nos instiga a pensar, finalmente, que la bondad de la vida, su “calidad”, se mide en términos de productos materiales, de tal forma que los otros elementos de la cultura se desvanecen en los intersticios de esa estructura ya sólida y estable que es la civilización económica de Occidente.

Estas premisas culturales están implícitas en el discurso dominante del desarrollo sostenible; se repiten en todos los espacios donde circula el discurso liberal, desde el Banco Mundial hasta muchas Ong’s que actúan a nivel local. Quien fuera presidente del Banco Mundial en el momento de la publicación del Informe Brundtland resumió en forma sucinta el enfoque economicista del discurso al decir que “una ecología sana es buena economía” (Conable, 1987:6). Y agrega: “La planificación ambiental puede maximizar los recursos naturales, de tal forma que la creatividad humana pueda maximizar el futuro”. La economización de la naturaleza que supone esta situación histórica puede ser llevada a sus conclusiones lógicas, como la propuesta cada vez más audible de que se privaticen todos los recursos naturales. Según estos economistas, esto involucraría una simple operación: la asignación de precios generalizada. La solución no sería otra que la de aceptar que “todos los recursos deben tener títulos, y todo el mundo debe tener derecho a esos recursos”, como lo expresaba un economista recientemente (Panayotou, 1991:362). Se trataría de extender el sistema de precios a todos los aspectos de la naturaleza que sea posible, incluyendo el aire, el agua, los genes, etc.

Es necesario mencionar que la tendencia privatizante de los recursos se está convirtiendo en realidad en muchos países del Tercer Mundo, particularmente en América Latina, en el marco de las políticas de ajuste económico y de “apertura” de corte neoliberal —y postneoliberal—. Sin embargo, la teorización latinoamericana del desarrollo sostenible difiere en forma significativa del discurso de Brundtland, así no

constituya una propuesta radical. La perspectiva latinoamericana del desarrollo sostenible comienza por afirmar la necesidad de diferenciar los problemas ecológicos por regiones, sin caer en una peligrosa homogeneización del ambientalismo global. Se le da importancia a aspectos no tocados por Bruntland en forma adecuada, tales como la deuda externa, la caducidad de los modelos de desarrollo convencionales, las desigualdades mundiales, la deuda ambiental histórica de los países del Norte, la equidad, la importancia de respetar el pluralismo cultural, y la protección del patrimonio natural y genético de la región. Más claramente que sus contrapartidas en el Norte, y a pesar de una persistencia del enfoque tecnocrático de la planificación, los teóricos latinoamericanos del desarrollo sostenible se ven abocados a una conceptualización de la ecología como sujeto político (Cepal, 1990a, 1990b; Gligo, 1991).<sup>4</sup>

Hasta aquí lo fundamental del discurso liberal del desarrollo sostenible. Sugerimos como metodología que “antropologicemos” nuestra propia cultura occidental, es decir, que tomemos cierta distancia de lo que hace posible nuestra práctica diaria, para así ver, desde la distancia que nos permite el análisis, las estructuras históricas de donde surge el discurso del desarrollo sostenible. Digamos por lo pronto que este discurso, como cualquier otro discurso, no es ni verdadero ni falso en sí mismo, sino que produce “efectos de verdad”, como lo explica Foucault. El discurso del desarrollo sostenible, en otras palabras, entra a participar en la producción de la realidad. Veamos qué dicen los críticos culturalistas de esta propuesta.

### **El discurso culturalista: la muerte de la naturaleza y el nacimiento del ambiente**

Más que una propuesta en sí, el discurso culturalista constituye una crítica al discurso liberal que acabamos de analizar.<sup>5</sup> Lo llamamos culturalista simplemente porque pone énfasis en la cultura como instancia fundamental de nuestra relación con la naturaleza. De hecho, el discurso culturalista comienza por someter a juicio aquello que el liberal da por sentado: la cultura economicista y científica de Occidente. En efecto, es en esta cultura donde los culturalistas encuentran el origen de la crisis ambiental actual. Según la crítica culturalista, la objetivación de la naturaleza por la ciencia moderna reduccionista, su explotación como recurso por las economías de mercado, el deseo ilimitado de consumo instigado por el postulado de la escasez, la subordinación de la mujer por el hombre —que algunos analistas ven como la otra cara de la moneda del control de la naturaleza por el humano—, y la explotación de los no occidentales por los occidentales, son los mecanismos culturales que han llevado al mundo moderno a la destrucción sistemática de sus entornos biofísicos. Analicemos en detalle algunos de estos aspectos.

Uno de los puntos claves a que se refieren los culturalistas es el tratamiento de la naturaleza como mercancía. El presupuesto de la escasez, por otro lado, contribuye a cimentar la opinión de que lo que cuenta es encontrar formas más eficientes de usar los recursos, no sacar a la naturaleza del circuito del mercado. Como lo anota claramente el Informe Bruntland, el objetivo de la gestión ambiental debe ser “producir más a partir de menos” (Word Commission, 1987:15). La Comisión no está sola en afirmar este punto. Año tras año, esta convicción es renovada por los reportes anuales del World Watch Institute (State of the World Reports), otra de las grandes fuentes de los ecodesarrollistas. La ecología, como lo afirma perceptivamente Wolfgang Sachs (1988), se reduce en estos reportes a una forma de mayor eficiencia. Más grave aún, la economización de la naturaleza permite que hasta las comunidades más remotas del Tercer Mundo sean arrancadas de su contexto local y redefinidas como recursos a ser gerenciados. Comienzan así estas comunidades su largo y peligroso viaje hacia la economía mundial.

En general, los culturalistas ponen de relieve las consecuencias de la cultura economicista dominante sobre la forma en que nos relacionamos con la naturaleza. Más aún, se rehusan a aceptar propuestas tales como la del “reverdecimiento de la economía” (Marglin, 1992) y los intentos por subordinar la economía a los intereses sociales y ecológicos. Para estos es simplemente imposible racionalizar la defensa de la naturaleza en términos económicos. Aquellos ecologistas y economistas ambientales que así lo hagan sólo estarían contribuyendo con sus bien intencionados argumentos a extender la sombra que la economía tiene sobre la vida y la historia.

Una denuncia hecha tanto por culturalistas como por ecosocialistas sobre el discurso liberal del desarrollo sostenible es la imposibilidad de reconciliar el crecimiento económico y ambiente. Al adoptar el concepto de desarrollo sostenible, en efecto, se intenta reconciliar a estos dos viejos enemigos (Martínez Alier, 1992; Redelift, 1987; Escobar, 1995). Esta articulación de ecología y economía está encaminada a crear la impresión de que sólo se necesitan pequeños ajustes en el sistema de mercados para inaugurar una época de desarrollo ecológicamente respetuoso, encubriendo el hecho de que el marco de la economía —tanto por su individualismo metodológico como por su estrecho marco disciplinario y su cortoplacismo— no puede llegar a acomodar las demandas ambientalistas sin una modificación sustancial a su estructura, como arguyen los

culturalistas (Norgaard, 1991; Gligo, 1991).

En el discurso liberal del ecodesarrollo, no hay duda que el crecimiento económico es necesario para erradicar la pobreza. Como se piensa que la pobreza es tanto causa como efecto de los problemas ambientales, el crecimiento económico se hace necesario para eliminar la pobreza, con el objetivo, a su vez, de proteger el ambiente. Este círculo vicioso se presenta dado el empirismo del discurso liberal, el cual ha llevado a los analistas de ecosistemas a concentrarse en las actividades “depredadoras” de los pobres, sin discutir satisfactoriamente la dinámica social que genera la actividad eco-destructiva de los pobres. La razón no es otra que los mismos procesos de desarrollo económico han desplazado a las comunidades indígenas y campesinos de sus entornos habituales, empujándolas a sitios y ocupaciones donde necesariamente tienen que afectar negativamente el ambiente. Así, la economía de visibilidades efectuada por el discurso liberal del desarrollo sostenible tiende a colocar la culpa de la crisis ecológica en los pobres del Tercer Mundo, más que en las grandes fuentes de contaminación en el Norte y los estilos de vida antiecológicos propagados desde el Norte a través del colonialismo y el desarrollo.

Como lo manifiesta enfáticamente el ecosocialista catalán Juan Martínez Alier,

la idea de que el crecimiento económico es “bueno” para el ambiente no puede ser aceptada [...] Un crecimiento económico generalizado puede agravar, en vez de disminuir, la degradación ambiental, aunque la misma riqueza permita destinar más recursos a proteger el ambiente contra los efectos causados por ella misma. (1992:11).

Más aún, la ilusión del crecimiento económico continuado es alimentada por los ricos del mundo para tener a los pobres en paz. Por el contrario, la idea correcta es que el crecimiento económico lleva al agotamiento de recursos —y la contaminación— y eso perjudica a los pobres. Existe un conflicto entre la destrucción de la naturaleza para ganar dinero y la conservación de la naturaleza para poder sobrevivir... La supervivencia de estos grupos —indígenas y campesinos— no queda garantizada por la expansión del sistema de mercado sino que es amenazado por éste (Martínez Alier, 1992:17).

En resumen, la redefinición del crecimiento económico que el discurso del desarrollo sostenible intenta realizar no logra pasar por los filtros conceptuales de los culturalistas y ecosocialistas. Un conocido crítico del discurso liberal del ecodesarrollo, el ecologista alemán Wolfgang Sachs, ha resumido este problemático aspecto de este discurso al señalar que, a diferencia de las propuestas de los años setenta —como la de los reportes del Club de Roma—, que se centraban en los “límites del crecimiento”, el discurso liberal de los ochenta se centra en “el crecimiento de los límites” (Sachs, 1988).

Una de las principales contribuciones de los culturalistas es su interés en rescatar el valor de la naturaleza como ente autónomo, fuente de vida no sólo material sino también espiritual. Esta insistencia en el valor de la naturaleza en sí proviene del contacto que muchos de ellos han tenido con poblaciones indígenas y campesinas del Tercer Mundo, para las cuales la naturaleza no es ni un ser aparte, ni algo externo a la vida humana. Como es bien sabido, en muchas de las culturas llamadas “tradicionales” hay una continuidad entre el mundo material, el espiritual y el humano. El ecofeminismo igualmente resalta la cercanía que ha existido en numerosas sociedades entre la mujer y la naturaleza.<sup>6</sup>

Es indudable que la “naturaleza” ha cesado de ser un actor social importante en gran parte de la discusión sobre el desarrollo sustentable. Si revisáramos la mayoría de los textos al respecto, probablemente encontraríamos que la palabra de “naturaleza” rara vez se menciona. Se mencionan recursos naturales, ambiente, diversidad biológica, etc., pero no la aparentemente anticuada noción de naturaleza. La desaparición de la naturaleza es un resultado inevitable del desarrollo de la sociedad industrial, la cual ha afectado la transformación de la naturaleza en “ambiente”. Para aquellos dados a una visión de la naturaleza como recurso, el ambiente se convierte en un concepto indispensable. En la forma en que se usa el término hoy en día, el ambiente representa una visión de la naturaleza según el sistema urbano-industrial. Todo lo que es indispensable para este sistema deviene en parte del ambiente. Lo que circula no es la vida, sino materias primas, productos industriales, contaminantes, recursos. La naturaleza se reduce a un éxtasis, ha ser mero apéndice del ambiente. Estamos asistiendo a la muerte simbólica de la naturaleza, al mismo tiempo que presenciamos su degradación física (Sachs, 1992b).

Implícito en el discurso liberal del desarrollo sostenible es la creencia de que debe ser —¡una vez más!— la mano benevolente de Occidente la que salve la tierra. Son los padres del Banco Mundial, junto a los ecócratas del Tercer Mundo que circulan en el jetset internacional de consultores ambientales, quienes habrán de reconciliar a la humanidad con la naturaleza. Siguen siendo los occidentales los que hablen por la Tierra. Sólo

en una segunda instancia se invita a las comunidades del Tercer Mundo a compartir su “conocimiento tradicional” en los augustos templos del saber occidental y de las organizaciones internacionales. Es por todo esto que un prominente crítico hindú, Shiv Visvanathan (1991), se refiere al mundo de Bruntland como a “un cosmos desencantado”. Constituye una renovación del contrato entre la ciencia moderna y el Estado que resulta en una visión empobrecida del futuro. Como otros culturalistas, Visvanatham manifiesta su preocupación por la influencia del lenguaje del desarrollo sostenible entre los ecologistas, y hace un llamado ardiente a estos a resistir la cooptación:

Bruntland busca cooptar los mismos grupos que están creando una nueva danza política, para la cual la democracia no es solamente orden y disciplina, donde la Tierra es un cosmos mágico y la vida todavía un misterio a ser celebrado [...] Los expertos del Estado globalizado y globalizante querrían cooptarlos, convirtiéndolos en un mundillo de consultores de segunda clase, en un orden venido a menos de enfermeros y paramédicos condenados a asistir a los “verdaderos” expertos [...] Debemos ver al Informe Bruntland como una forma de analfabetismo letrado, y decir una oración por la energía gastada y los árboles desperdiciados en publicarlo. (Visvanathan, 1991:384).

### **La capitalización de la naturaleza: visiones ecosocialistas**

La crítica ecosocialista al discurso liberal del desarrollo sostenible comparte muchas de las observaciones de los culturalistas. Se diferencia de estas últimas, sin embargo, por la mayor atención que presta a la economía política como base conceptual de la crítica. El punto de partida es una economía política reformada, centrada en la teorización de la naturaleza del capital en lo que se ha dado en llamar su “fase ecológica” (O’Connor, 1993). En esta fase, arguyen los teóricos ecosocialistas, el capital opera en dos formas distintas e interrelacionadas. Llamémoslas las formas moderna y postmoderna del capital ecológico.

#### ***La forma moderna del capital ecológico***

La primera forma que el capital toma en su fase ecológica opera según la lógica de la cultura y racionalidad capitalistas modernas. Se resalta, sin embargo, un cambio en el modo de operación del capital mismo. Este cambio es entendido en términos de lo que James O’Connor (1988, 1992) llama la “segunda contradicción” del capitalismo. Recordemos que, de acuerdo con la teoría marxista clásica, la contradicción fundamental del capital es entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, o entre la producción y realización del valor y la plusvalía. Esta primera contradicción es bien conocida por los economistas políticos. Hay, sin embargo, un segundo aspecto de la dinámica del capitalismo que se ha convertido en acuciante con el agravamiento de la crisis ecológica contemporánea. Este aspecto define la llamada “segunda contradicción” del capitalismo. La hipótesis central de este concepto es que el capitalismo se reestructura cada vez más a expensas de las llamadas “condiciones de producción”. Una “condición de producción” se define como cualquier elemento que es tratado como una mercancía, aunque no se produzca como tal, es decir, aunque no sea producido de acuerdo con las leyes del valor y el mercado. La fuerza de trabajo, la naturaleza, el espacio urbano, etc. son condiciones de producción en este sentido. Vale la pena recordar que Karl Polanyi (1957a) se refirió a la tierra (la naturaleza) y al trabajo (la vida humana) como “mercancías ficticias”. La historia de la modernidad, de esta forma, puede ser vista como una capitalización progresiva de las condiciones de producción. Para dar algunos ejemplos, el cultivo de árboles en plantaciones capitalistas, la privatización de los derechos a la tierra y al agua, y la formación de fuerza de trabajo son instancias de la capitalización de la naturaleza y de la vida humana.

Al degradar y destruir sus propias condiciones de producción —por ejemplo, la lluvia ácida, la salinización de las aguas, la congestión y contaminación, etc., todo lo cual redundará en costos para el capital—, el capital tiene que encarar este hecho para mantener los niveles de ganancia. Esto lo hace de muchas maneras, tales como el aceleramiento del cambio tecnológico, el abaratamiento de las materias primas, mayor disciplina y menores salarios para la fuerza de trabajo. Estas maniobras, sin embargo, requieren cada vez mayor cooperación e intervención estatal, haciendo más visible la naturaleza social y política de la producción; al hacerse más visible el contenido social de políticas aparentemente neutras y benignas —incluyendo los planes de desarrollo que cada vez más mediatizan la relación entre naturaleza y capital—, también se hacen más susceptibles de teorización y oposición por parte de los movimientos sociales o los sectores afectados por ellas. Los *lobbies* montados por las Ong’s o grupos ambientalistas del Tercer Mundo para ejercer un control mínimo sobre el

Banco Mundial, por ejemplo, son instancias de esta creciente socialización del proceso de acumulación de capital motivado por la segunda contradicción.

El otro lado de la moneda es que las luchas sociales por la defensa de las condiciones de producción —el ambientalismo en general, las luchas de las mujeres por el control del cuerpo, las movilizaciones en contra de los basureros tóxicos en los vecindarios pobres del Norte y el Sur, las luchas contra la destrucción de la biodiversidad y la privatización de los servicios, etc.— también contribuyen a hacer más visible el carácter social de la producción de la vida, la naturaleza, el espacio, etc., y pueden por tanto constituir una barrera para el capital. Estas luchas tienen dos caras: luchas por proteger las condiciones de producción ante la lógica destructiva del capital, y las luchas por el control de los programas y políticas estatales y del capital para reestructurar las condiciones de producción —usualmente a través de una mayor privatización y capitalización—. En otras palabras, los movimientos sociales tienen que enfrentar simultáneamente la destrucción de la vida, el cuerpo, la naturaleza y el espacio y la reestructuración de estas condiciones introducida por la crisis ecológica creada por el capital mismo (O'Connor, 1988, 1992), todo lo cual requiere, a su vez, la democratización del Estado, la familia y las comunidades locales.

Para los ecosocialistas, las luchas contra la pobreza y la explotación son luchas ecológicas. Existe un cierto “ecologismo de los pobres” que deriva del hecho de que “los pobres, al pedir acceso a los recursos contra el capital y/o contra el Estado, contribuyen al mismo tiempo a la conservación de los recursos. La ecología de la supervivencia hace a los pobres conscientes de la necesidad de conservar los recursos” (Martínez Alier, 1992:19). Debe añadirse que tanto los culturalistas como algunos ecosocialistas resaltan el hecho de que con frecuencia estas luchas son también luchas de género. En efecto, la destrucción de las condiciones de producción —reflejada, por ejemplo, en mayores dificultades para acceder a agua, leña, alimentación— afecta a la mujer en forma especial, y contribuye a transformar las relaciones de clase y género, en detrimento de las mujeres pobres. Se ha probado también que las llamadas políticas de ajuste impuestas por el Fmi afectan más duramente a las mujeres de clases populares (Benería y Feldeman, 1992). La pregunta que surge, desde la perspectiva de la ecología, es cómo se debe integrar la variable de género y las luchas de la mujer a la teorización de la relación entre capital y naturaleza. Tanto los culturalistas como los ecosocialistas reconocen que hay que avanzar mucho más en la elaboración de un marco teórico adecuado del género en los análisis y conceptos alternativos de ecología y sociedad.

### ***La forma postmoderna del capital ecológico***

Martin O'Connor (1993) sugiere que el capital está adquiriendo una nueva modalidad en lo que denomina la “fase ecológica”. Ya la naturaleza no es vista como una realidad externa a ser explotada por cualquier medio —como en la concepción predominante de la modernidad—, sino como una fuente de valor en sí misma. Por tanto, “la dinámica primaria del capital cambia de forma, de la acumulación y crecimiento con base en una realidad externa, a la conservación y autogestión de un sistema de naturaleza capitalizada cerrada sobre sí misma” (O'Connor, 1993:2). Este nuevo proceso de capitalización de la naturaleza —más profundo que el precedente— es efectuado a nivel de la representación: aspectos que antes no estaban capitalizados, ahora se convertirán en internos al capital por medio de una “conquista semiótica”. Expliquemos este concepto de reconversión semiótica de la naturaleza.

En el discurso de la biodiversidad, por ejemplo, la naturaleza es vista no tanto como materia prima a ser usada en otros procesos, sino como reserva de valor en sí misma. Este valor, por supuesto, debe ser liberado para el capital —y, en teoría, para las comunidades que lo han cultivado— por medio del conocimiento científico y la biotecnología. Esta es una de las razones por las cuales las comunidades autóctonas —tales como las comunidades indígenas y campesinas en las regiones del bosque tropical húmedo del Tercer Mundo— están siendo finalmente reconocidas como dueñas de sus territorios (o lo que queda de ellos), pero sólo en la medida en que los acepten como reservas del capital. En varias partes del mundo —como en aquellos países donde se están implementando proyectos de conservación de la biodiversidad bajo el patrocinio del Global Environment Facility (Gef), del Banco Mundial—, las comunidades locales están siendo invitadas a convertirse en “guardianes del *capital* natural y social, cuyo manejo sustentable es, en consecuencia, tanto su responsabilidad como una cuestión de la economía mundial” (O'Connor, 1993:5). Martin O'Connor se refiere a este proceso como “la conquista semiótica del territorio”, es decir, el hecho de que todo —hasta los genes mismos— caen bajo la dictadura del código de la producción, de la visión económica y de la ley del valor. Todo parece ya estar economizado, en la opinión de O'Connor. La realidad social y natural se convierte, en la frase de Baudrillard (1975), en “el espejo de la producción”. No hay “naturaleza” —genes y moléculas— que no esté mediatizada por el signo del dinero y el valor.

Es necesario agregar que esta forma postmoderna del capital ecológico depende no solamente de la conquista semiótica del territorio y de las comunidades, sino también de la conquista semiótica de los conocimientos locales. La biología moderna comienza a darse cuenta que los llamados “conocimientos tradicionales” pueden ser un complemento bien útil en la conquista científica de la biodiversidad. Los discursos sobre los conocimientos locales e indígenas, sin embargo, no respetan la lógica de dichos conocimientos. Por el contrario, juzgan, a la manera occidental, que estos conocimientos existen en “la mente” de algunas personas —shamanes, ancianos, curanderos, etc.—, y que se refieren a “objetos” discretos —plantas y especies—, cuyo valor o “utilidad” médica, económica o científica será revelado por su poseedor al experto moderno que entra en diálogo con éste. Pocas veces se dan cuenta los expertos modernos que los conocimientos populares son complejas construcciones culturales que involucran no los objetos en sí, sino procesos que son profundamente históricos y relacionales. Más aún, los sistemas de conocimientos no completamente modernizados generalmente dependen de formas de pensamiento muy diferentes a las occidentales; algunos filósofos se refieren a estos conocimientos como forma de pensamiento “nómadas” (Deleuze y Guattari, 1987). Al introducirlos en la política de la ciencia moderna, con frecuencia el resultado es una simple recodificación del conocimiento original en términos modernos. Tampoco se tiene en cuenta que, según Martínez Alier, el ecologismo de los pobres tiene un componente implícito de resistencia semiótica, en la medida en que los pobres “tratan de guardar los recursos naturales fuera de la economía crematística, bajo control comunal [...] impidiendo que la naturaleza se quede en el campo de la economía política, y no entre en la lógica del mercado, ni tampoco en la lógica de servicio del Estado” (Martínez Alier, 1992:21).

Desde la perspectiva ecosocialista, para resumir, el discurso liberal del desarrollo sostenible no pretende la sustentabilidad de la naturaleza sino la del capital; desde la culturalista, lo que está en juego es la sustentabilidad de la cultura occidental. Queda por ver qué papel podrán jugar los movimientos sociales frente a estos procesos. ¿Podrán insertarse creativa y efectivamente en los nuevos proyectos del capital, del desarrollo y el Estado? ¿Podrán resistir la triple conquista semiótica del territorio, las comunidades y los conocimientos populares? Es aún muy temprano en el nuevo juego del capital ecológico para dar una respuesta contundente. Una cosa es clara, desde la perspectiva ecosocialista: los movimientos sociales y las comunidades del Tercer Mundo necesitan articular estrategias productivas alternativas que sean sustentables ecológica y culturalmente y, al mismo tiempo, practicar una resistencia semiótica a la redefinición de la naturaleza buscada por el capital ecológico y los discursos eco y neoliberales.<sup>7</sup>

A nivel mundial, hay poca claridad sobre las posibles formas alternativas de desarrollo y organización socioeconómica desde el punto de vista de lo ecocultural (Escobar, 1995, 1998a). Varios ecosocialistas han dedicado esfuerzos al desarrollo de lo que denominan una teoría positiva de la producción. Este énfasis se refleja en el ámbito de los estudios ambientales en América Latina.<sup>8</sup> Enrique Leff, por ejemplo, asevera que “no existe una teoría acabada del desarrollo sustentable y de la producción basada en una racionalidad ambiental” (1992a:62). Su obra, de hecho, está dedicada a esta tarea, para lo cual propone una perspectiva integrada que considere aspectos ecológicos, culturales, y productivos/tecnológicos. Esta perspectiva requiere de “una construcción teórica sobre una ‘racionalidad productiva alternativa’, que incorpore los procesos culturales y ecológicos como fundamento del proceso productivo” (Leff, 1992a:65). La cultura es vista no sólo como instancia mediadora del uso de la naturaleza y de la acción del capital, sino también como un sistema de relaciones sociales “que potencian el aprovechamiento integrado, sustentable y sostenido de los recursos naturales” (Leff, 1992a:66). La cultura, de esta forma, deviene en condición general de la producción y base de la innovación tecnológica.

Leff introduce las nociones de “productividad ecotecnológica” y de “racionalidad ambiental” “donde el proceso productivo está conformado por tres niveles de productividad: ecológica, tecnológica y cultural” (1992a:71). En el nivel cultural, se debe “traducir los valores y organizaciones culturales en un principio de productividad para el uso sustentable de los recursos naturales” (Leff, 1993:50). La necesidad de esta traducción se ve más claramente en el caso de los grupos étnicos que han mantenido una distancia socialmente significativa de la modernidad. Estos grupos poseen una cultura ecológica que debe ser vista como la base de una propuesta económica y tecnológica propia, lo cual implica que la naturaleza no se reduzca a un objeto de mercado bajo el signo de la ganancia.

Para que esta visión se convierta en realidad, los grupos sociales tendrán que desarrollar formas de democracia ambiental y esquemas participativos de planificación y gestión ambiental. Esto a su vez requiere como principios la “descentralización económica, autogestión productiva, diversidad étnica, autonomía cultural y calidad de vida” (Leff, 1993:51). La creación de espacios autónomos a nivel local en los cuales se pueda promover proyectos alternativos podría ser una forma concreta de desarrollar esta estrategia. Otros

requerimientos implican la reorientación de los procesos tecnológicos y educativos, reformas estatales, reasignación de responsabilidades —incluyendo nuevos derechos sobre la gestión de los recursos naturales, técnicos y culturales—, y la creación de una verdadera cultura ambiental que promueva los valores de la racionalidad productiva alternativa. El éxito de esta propuesta, según Leff, dependerá de la posibilidad de articulación entre las economías autogestionarias locales que se embarquen en la construcción de esquemas alternativos, y las economías nacionales y mundiales. Leff visualiza estas articulaciones como un proceso de transición que abra nuevos espacios de concertación entre la economía dominante y los espacios de autogestión locales y regionales basados en racionalidades alternativas. Es necesario agregar que las comunidades locales necesitan hoy en día experimentar con formas productivas y organizativas alternativas y, al mismo tiempo, practicar una resistencia semiótica y cultural a la reestructuración de la naturaleza efectuada por la ciencia y el capital en su fase ecológica. El balance de estas dos prácticas político-culturales es precario, pero los movimientos sociales parecen abocados a ello.

### **La reinención de la naturaleza: biodiversidad, biotecnología y cibercultura**

Los esfuerzos de liberales, culturalistas y ecosocialistas por aprehender la relación entre naturaleza y sociedad que pareciera estarse tejiendo a finales del siglo XX podrían palidecer ante la radical reinención de la naturaleza que, al acercarse el nacimiento del nuevo milenio, están proponiendo ciertos científicos y biotecnólogos del Primer Mundo. Creemos que los discursos de la biodiversidad y desarrollo sostenible deben situarse dentro del marco más global que la historiadora crítica cultural Donna Haraway (1989) ha llamado “la reinención postmoderna de la naturaleza”. Esta reinención está siendo promovida por ciencias tales como la biología molecular, programas de investigación como el Proyecto del Genoma Humano, y la nueva biotecnología. Estos cambios están determinando la desaparición final de nuestras nociones orgánicas de la vida. Expliquemos brevemente esta nueva situación.

El trabajo de Haraway (1989, 1991, 1992) forma parte de una nueva escuela de estudios sociales de la ciencia, la cual examina la forma en que la ciencia, supuestamente objetiva, es sin embargo y necesariamente, influenciada por la historia. No sólo la naturaleza, como objeto de la ciencia, es socialmente construida; tanto la ciencia como su objeto son influenciados por la historia, las formaciones económicas, la tecnología, etc. A pesar de los esfuerzos por situarse fuera de la historia, la ciencia es una pieza en el tráfico entre la naturaleza y la cultura. Este tráfico toma la forma de múltiples narrativas o discursos. La biología, en palabras de Haraway (1989), es una de esas narrativas en la cual tanto los científicos como los organismos son actores en la fabricación de las historias. El referirse a la ciencia como una narrativa no equivale a descartarla; al contrario, es considerarla en la forma más seria posible, sin sucumbir ni a su mistificación como “la verdad”, ni al escepticismo irónico de muchos críticos. La ciencia produce potentes verdades, formas de crear e intervenir en el mundo y en nosotros mismos. Pero estas verdades no son simplemente el reflejo de la esencia de las cosas. Aunque la ciencia nos da valiosa información sobre el mundo, los científicos también son partícipes en la historia y la cultura, de tal modo que la ciencia se transforma en un discurso político de gran importancia.

Para Haraway, de este modo, la biología aparece no como una empresa neutral, sino como una actividad ligada a la reproducción de relaciones sociales capitalistas. En ciertos campos, tales como la primatología, la etología y la sociobiología, es claro para Haraway que la naturaleza, incluyendo la humana, ha sido teorizada y construida sobre la base de la escasez y la competencia, es decir, en términos del capitalismo y el patriarcado. En la inmunología, el sistema inmune es modelado como un campo de batalla. Los nuevos discursos inmunológicos ya no describen al ser vivo en términos de organismos jerarquizados, sino de acuerdo con variables tales como códigos, sistemas de comunicación, redes de orden y control (*command-control networks*), y resultados probabilísticos. Las patologías se convierten en el resultado de “stress” y “fallas de comunicación” en los sistemas (Haraway, 1991).

Haraway interpreta estos cambios como la des-naturalización de las nociones de “organismo”, “individuo”, “especie”, etc., nociones esenciales a la modernidad y sus ciencias. Emerge en reemplazo una nueva entidad: el ciborg. Ciborgs son criaturas híbridas, mezclas de máquina y organismo, “tipos particulares de máquinas y tipos particulares de organismos propios de finales del siglo XX” (Haraway, 1991). Los ciborgs son ensamblajes estratégicos de componentes orgánicos, tecnológicos y textuales —discursivos o culturales—. La “Naturaleza” —con N mayúscula, con toda la organicidad que le ha dado la modernidad— cesa de existir; empieza a ser construida con mayor claridad que nunca. Al mismo tiempo, las fronteras entre naturaleza y cultura, y entre organismo y máquina, son redefinidas por fuerzas en las cuales los nuevos discursos de la ciencia juegan un papel muy importante. La naturaleza, los organismos, el humano deben ser reinterpretados, según Haraway, como actores “materiales-semióticos”. Son construidos y se ven abocados a construirse a sí

mismos, en medio de muchas fuerzas contradictorias y potentes, incluyendo, entre otras, intereses científicos y comerciales —el capitalismo, la bioingeniería—, máquinas de múltiples propósitos —tecnologías de producción de imágenes del cuerpo, laboratorios científicos, computadores—, y producciones culturales de diverso tipo, incluyendo las narrativas de la ciencia (Haraway, 1992).

Los “organismos”, de esta forma, deben ser vistos como articulaciones de elementos orgánicos, tecnológicos —o tecnoeconómicos— y textuales. Las fronteras entre estos tres dominios son permeables y difusas. Aunque la naturaleza, los cuerpos y los organismos tienen sin duda una base “orgánica” se producen cada vez más en interacciones con “máquinas” —prótesis de todo tipo, la computadora que uso para escribir estas frases—, y esta producción es siempre mediatizada por “narrativas” o discursos culturales y científicos. Para Haraway, esto significa que la búsqueda de “unidades orgánicas” es estéril. Por el contrario, debemos abrirnos a la posibilidad de que lo orgánico y lo tecnológico no son necesariamente opuestos. En la ruptura de las distinciones nítidas entre organismo y máquina, podemos tal vez encontrar nuevas posibilidades de realizarnos como humanos. Los ciborgs no son necesariamente el enemigo. Un corolario de este análisis es que ecólogos, feministas, activistas y científicos disidentes deben prestar mayor atención a las relaciones sociales de la ciencia y la tecnología, ya que éstas determinan cada vez más qué somos como humanos.

El trabajo de Haraway refleja la transformación profunda que está siendo producida en la naturaleza de la vida y de lo social por las tecnologías de computadores, la informática y la biotecnología basada en la genética y la biología molecular. Esta transformación —que marcaría el final de la modernidad como la conocemos y el advenimiento de la cibercultura— está avanzando rápidamente en el Primer Mundo y sin duda comienza a extenderse en el Tercero (Escobar, 1998a). Los críticos de las nuevas tecnologías pintan un futuro gris.<sup>9</sup> Sin embargo, como Haraway y otros sugieren, estas podrían presentar posibilidades para configuraciones más justas.

Los obstáculos a la realización de esta posibilidad son claros. Los logros de la biotecnología hasta ahora sólo han ahondado el control sobre la naturaleza y el Tercer Mundo. En el campo de la biodiversidad, por ejemplo, los nuevos tratados aseguran el control del material genético —casi todo del Sur— por empresas y gobiernos del Norte. De allí la insistencia de estos últimos en que se permita patentar los materiales contenidos en los bancos de genes. Para las entidades del Norte, lo importante es asegurar el acceso continuado a los recursos del Sur, ya que éstos son la base de una inmensa industria. La protección de la propiedad intelectual de la materia viva está siendo promovida por entidades internacionales no como forma de proteger a las comunidades del Tercer Mundo, sino para asegurar su privatización y explotación por el capital.

Muchos son los ejemplos que ya se mencionan como advertencia contra los peligros para las comunidades del Tercer Mundo de estos nuevos adelantos científicos.<sup>10</sup> Desde la perspectiva latinoamericana, por ejemplo, se teme que el impacto de las nuevas biotecnologías —basadas en la biología molecular, pero también en recientes desarrollos de la química de productos naturales, la ingeniería genética, la energética y la ciencia de materiales— sea tremendo si no se realizan profundos cambios en la estructura socioeconómica actual. Se discute que, en la medida en que las nuevas tecnologías están siendo gestadas por formaciones sociales capitalistas, se reste cada vez más autonomía a los países pobres. El lado opuesto de la moneda, presenta la posibilidad de diseñar estrategias científico-tecnológicas que, entre otros logros, permitan la utilización de la creatividad local, promuevan el pluralismo tecnológico y la integración positiva de las nuevas tecnologías a las existentes, y hagan accesible tecnologías novedosas a las poblaciones marginadas (Gallopín, 1990).

Con referencia a la biodiversidad, se plantea la posibilidad de que las nuevas biotecnologías tengan gran capacidad de articularse con tecnologías y conocimientos populares tradicionales y alternativos. Así, se hibridarían las técnicas de base cultural (tradicional), las modernas (intensivas en el uso de la energía) y las nuevas tecnologías (dependientes de la información y la investigación científica intensiva) en la preservación y valorización de la biodiversidad (Assís, 1991). Esta última alternativa, presentada a manera de hipótesis, sería de gran importancia para los grupos populares y los movimientos sociales encargados de la biodiversidad, así sea concebida dentro de una perspectiva capitalista moderna.

Para el Tercer Mundo, el significado de la reinención de la naturaleza está por verse. Hay que comenzar por inventar un lenguaje para hablar de estos temas desde la perspectiva de las comunidades del Tercer Mundo. Es necesario atreverse a imaginar un lenguaje de autoafirmación cultural que, sin embargo, permita a las comunidades y naciones del Tercer Mundo repositionarse en los espacios de las conversaciones y procesos globales que están re(con)figurando al mundo. El Tercer Mundo no debe someterse pasivamente a las reglas del juego sentadas por los poderes de siempre. El discurso del desarrollo sostenible es claramente inadecuado para encarar este desafío. Las comunidades organizadas del Tercer Mundo tendrán que dialogar entre ellas para



poder enfrentar con algún margen de optimismo la internacionalización del capital ecológico y la reinención de la naturaleza y de la vida que se ciernen sobre ellas. La solidaridad ecológica —especialmente Sur-Sur, pero sin duda también Norte-Sur-Norte— tendrá que aprender a movilizarse en este peligroso terreno. Se trata del futuro de las culturas, de la naturaleza y de la vida misma.

## Conclusión

Los tres discursos analizados implican diferentes necesidades de conocimientos, espacios de lucha y tareas políticas. Rara vez existen exponentes puros de uno de estos discursos; los discursos se influyen e interpenetran unos a otros, tanto en teoría como en la práctica. La ecología contemporánea debe entonces ser vista como un espacio disputado por múltiples lenguajes, a pesar de que el lenguaje dominante intente con persistencia traducir los lenguajes populares a su gramática y reglas de juego (Lohmann, 1993); o, más aún, de invitar a los grupos minoritarios a que participen en la traducción de su propia realidad en los términos abstractos y cuantificables que definen los espacios que domina. Queda al lector desarrollar una práctica ambientalista particular en conjunción con otros actores sociales: Ong's, entidades internacionales, comunidades locales, movimientos sociales, discursos de la ciencia y la modernidad. Es un signo de nuestros tiempos el que la articulación de una ética de la vida pase por las opciones ecológicas. No es ésta la única instancia mediadora de la ética como práctica política. También las luchas culturales, étnicas y de género se vislumbran siempre en el horizonte.

La dinámica del capital en el momento actual pareciera privilegiar las nuevas biotecnologías, las cuales capitalizan la naturaleza al plantar valor en ella por medio de la investigación científica. Hasta los genes humanos —y de otras especies— se convierten en parte de las condiciones de producción, es decir, una arena importante para la reestructuración del capital y, por tanto, para la resistencia. Si la producción de árboles en plantaciones constituyó un paso importante en la capitalización de la naturaleza hace más de dos siglos, la producción de árboles diseñados genéticamente —o los famosos tomates cuadrados producidos en la Universidad de California en Davis—, transfiere este proceso a niveles inimaginados. Distancia al árbol un paso más de la “naturaleza orgánica”. Por esta razón, la ascendencia del régimen biosocial debe ser considerado como esencial en toda discusión ecológica.

Si bien podemos hablar de un régimen de “naturaleza orgánica” en las sociedades premodernas, de “naturaleza capitalizada” en las modernas, y de “naturaleza construida” en la postmoderna, es necesario reconocer dos cosas: a) para los humanos, no existe naturaleza fuera de la historia y, en este sentido, todos los regímenes son de “naturaleza construida”; y b) al hablar de regímenes premodernos, modernos y postmodernos no queremos demarcar procesos históricos estrictamente lineales. Los tres regímenes coinciden históricamente hoy en el mundo, si bien con relaciones de poder claras entre ellos. Si hablamos de modernidades híbridas (García Canclini, 1990), donde lo moderno se hibridiza con lo pre y lo postmoderno, también podremos hablar con propiedad de naturalezas híbridas, construidas por grupos sociales concretos en sus luchas por la vida y la cultura.

En resumidas cuentas, necesitamos nuevas narrativas de la cultura y de la vida. Estas narrativas deberán ser híbridas de algún tipo, en el sentido de que deben partir de las mediaciones e hibridaciones que las culturas locales logren efectuar sobre los discursos y prácticas del capital y la modernidad. Esta es una tarea colectiva en la cual los movimientos sociales sin duda van a jugar un papel primordial. La tarea supone luchas por construir identidades colectivas y por redefinir las fronteras y modos de relación entre naturaleza y cultura. ¿Cómo imaginar estas relaciones en forma dinámica? ¿Cómo imaginar propuestas alternativas de relacionar —a través de una práctica distinta— cultura, economía y ambiente?

---

## Notas

1 Trabajo presentado en el seminario “La formación del futuro: necesidad de un compromiso con el desarrollo sostenible”, organizado por la Universidad Complutense de Madrid y el Programa Iberoamericano de Ciencia y Tecnología para el Desarrollo, en Escorial, agosto 23-27 de 1993.

2 El estudio de las “problematizaciones de la verdad” como la historia de los discursos a que ellas dan lugar ha sido propuesto por Foucault (1986).

3 “Las distintas percepciones ideológicas de la problemática ambiental se han traducido en diferentes formaciones discursivas (sobre las causas de la crisis de recursos, sobre las desigualdades del desarrollo económico, sobre la distribución social de los costos ecológicos, sobre los beneficios y desventajas de la

dependencia tecnológica y cultural), y ha establecido las condiciones de apropiación y de utilización política de un discurso, de ciertos conceptos ambientales.” (Leff, 1986a:80).

4 Véase los trabajos de la Cepal y de la Unidad Conjunta Cepal/Pnuma, tales como Cepal (1990a, 1990b, 1991a, 1991b). Véase también Dourojeanni (1991). Una útil recopilación de reseñas sobre el tema ha sido editada por Cepal (1992).

5 Aunque el grupo de culturalistas no es homogéneo, la mayoría comparten ciertas posiciones, tales como su oposición radical al desarrollo, su postura crítica frente a la ciencia, y su defensa de los movimientos alternativos de base. Nos referimos a autores tales como Wolfgang Sachs, Ivan Illich, Barbara Duden (Alemania); Jean Robert y Gustavo Esteva (México); Ashis Nandy, Vandana Shiva, Shiv Visvanathan y Claude Alares (India); Frédérique y Steve Marglin (Estados Unidos). Las revistas *The Ecologist* (Londres), *Alternatives* (Delhi/New York), e *Ifda Dossier* (Suiza) incluyen con frecuencia contribuciones de este grupo de autores y otros similares. El autor del presente libro ha participado en algunas reuniones con miembros de este grupo. Una obra colectiva del grupo es *The Development Dictionary* (Sachs, 1992).

6 La relación entre ciencia reduccionista, sociedad patriarcal y capitalismo ha sido analizada exhaustivamente por la física y ecóloga Vandana Shiva (1989). Para Shiva, la violencia sobre la naturaleza y contra la mujer son aspectos del mismo fenómeno, es decir, la construcción de una sociedad sobre las bases de un “conocimiento científico” que, por su marcado sesgo reduccionista, hace violencia sobre el objeto de conocimiento. Véase también el trabajo de Merchant (1980).

7 Las dos formas del capital ecológico no son mutuamente excluyentes. Más aún, un mismo Estado puede introducir políticas que buscan esquizofrénicamente fortalecer ambas tendencias. El Plan Pacífico obedece en general a la lógica de la primera forma del capital ecológico, así sus adalides hayan comenzado a enfatizar los aspectos sociales y de sostenibilidad, mientras que el Proyecto Biopacífico opera bajo la dinámica postmoderna conservacionista. La relación entre estos dos proyectos es bastante interesante, incluyendo el hecho de que los movimientos sociales participan en el segundo pero no en el primero de ellos.

8 La obra de autores tales como Gilberto Gallopin, Nicolo Gligo, Julia Carabias, Pablo Gutman, Hebe Vessuri, Jorge Morello, Julio Carrizosa y Osvaldo Sinkel, entre otros, forman parte del marco de referencia de los estudios ambientalistas en América Latina en el cual participa el ecosocialista mexicano Enrique Leff, cuyos conceptos se resaltan en este aparte.

9 Los autores de ciencia ficción han captado acertadamente el carácter de esta transformación. Los nuevos mundos de la ciencia ficción están poblados por ciborgs de todo tipo —personajes con interfases y prótesis tecnológicas con múltiples fines—, ciberespacios y realidades virtuales y, en general, nuevas posibilidades de ser en conjunción con novedosos arreglos tecnológicos. Un reciente género, el “ciberpunk”, relata y describe estos mundos que prefiguran el avance de la cibercultura. Véase por ejemplo las novelas de William Gibson, en especial *Neuromancer* (1984) que inaugurara la era del ciberespacio. Para una introducción y discusión de la cibercultura, véase Escobar (1994).

10 Uno de los más recientes es la obtención de una patente por parte de la compañía Norteamericana de un biopesticida de uso tradicional en la India (Neem). Un caso similar es la patente aprobada a la Universidad de Toledo (Estados Unidos) de un detergente natural de Etiopía. Para otros ejemplos, véase los trabajos de Hobbelink (1992), Shiva (1992), así como Assis Action International (Grain, Jonquieres 16, 6 D. 08883. Barcelona).

## 5. ANTROPOLOGÍA Y DESARROLLO

### Introducción

Desde sus comienzos, la antropología no ha cesado de darnos una lección de gran importancia, y tan vital como lo fue en el siglo XIX lo es hoy en día, si bien con aspectos significativamente distintos: la profunda historicidad de todos los modelos sociales y el carácter arbitrario de todos los órdenes culturales. Habiéndosele asignado el estudio de los “salvajes” y de los “primitivos” en la división del trabajo intelectual que tuvo lugar al principio de la era moderna, la antropología ha mantenido no obstante su condición de instrumento de crítica y de cuestionamiento de aquello que se daba por supuesto y establecido. Ante el panorama de diferencias con que la antropología los confronta, los nuevos órdenes de cuño europeo no pueden por menos que admitir una cierta inestabilidad en sus fundamentos, por más que se esfuercen en eliminar o domesticar a los fantasmas de la alteridad. Al poner énfasis en la historicidad de todos los órdenes existentes e imaginables, la antropología presenta ante los nuevos órdenes dominantes un reflejo de su propia historicidad, cuestionando radicalmente la noción de “Occidente”. No obstante, esta disciplina continúa alimentando su razón de ser con una experiencia histórica y epistemológica profundamente occidental que todavía configura las relaciones que la sociedad occidental puede tener con todas las culturas del mundo, incluida la suya propia.

Pocos procesos históricos han propiciado esta situación paradójica en la que parece haber encallado la antropología, tanto como lo ha hecho el “desarrollo”. Permítasenos definir el desarrollo, de momento, tal y como se entendía inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial: el proceso dirigido a preparar el terreno para reproducir en la mayor parte de Asia, África y América Latina las condiciones que se suponía caracterizaban a las naciones económicamente más avanzadas del mundo: industrialización, alta tasa de urbanización y de educación, tecnificación de la agricultura y adopción generalizada de los valores y principios de la modernidad, incluyendo formas concretas de orden, de racionalidad y de actitud individual. Definido de este modo, el desarrollo implica simultáneamente el reconocimiento y la negación de la diferencia; mientras que a los habitantes del Tercer Mundo se les considera diferentes, el desarrollo es precisamente el mecanismo a través del cual esta diferencia deberá ser eliminada. El hecho de que esta dinámica de reconocimiento y desaprobación de la diferencia se repita inacabablemente en cada nuevo plan o en cada nueva estrategia de desarrollo no sólo es un reflejo del fracaso del desarrollo en cumplir sus promesas, sino un rasgo esencial de todo el concepto de desarrollo en sí mismo. Si el fenómeno colonial determinó la estructura de poder dentro de la cual se constituyó la antropología, el fenómeno del desarrollo ha proporcionado a su vez el marco general para la formación de la antropología contemporánea. Sólo recientemente la antropología ha empezado a tratar de explicar este hecho.

Los antropólogos se han mostrado por regla general muy ambivalentes respecto al desarrollo. En años recientes, se ha considerado casi axiomático entre los antropólogos que el desarrollo constituye un concepto problemático y que a menudo significa un cierto grado de intromisión. Este punto de vista es aceptado por parte de especialistas y estudiosos en todo el arco del espectro académico y político. El último decenio, como veremos, ha sido testigo de un debate muy activo y fecundo sobre este tema; como resultado tenemos una comprensión más matizada de la naturaleza del desarrollo y sus modos de operación, incluso si la relación entre antropología y desarrollo continúa provocando debates apasionados. No obstante, mientras que la ecuación antropología-desarrollo se entiende y se aborda desde puntos de vista muy distintos, es posible distinguir, al final del decenio del noventa, dos grandes corrientes de pensamiento: aquélla que favorece un compromiso activo con las instituciones que fomentan el desarrollo en favor de los pobres, con el objetivo de transformar la práctica del desarrollo desde dentro, y aquélla que prescribe el distanciamiento y la crítica radical del desarrollo institucionalizado. Este capítulo examina estas dos perspectivas y analiza las posibles salidas —y limitaciones— para el futuro del compromiso antropológico con las exigencias tanto de la investigación académica y aplicada como de las intervenciones que se realicen en este ámbito.<sup>1</sup>

La primera parte del capítulo analiza la labor de los antropólogos que trabajan en el campo autodefinido de “antropología para el desarrollo”, es decir, tanto quienes trabajan dentro de las instituciones para el fomento del desarrollo como en los departamentos de antropología preparando a los alumnos que habrán de trabajar

como antropólogos en los proyectos de desarrollo. La segunda parte esboza una crítica del desarrollo y de la antropología para el desarrollo tal como se viene elaborando desde finales de los ochenta por parte de un número creciente de antropólogos inspirados en teorías y metodologías postestructuralistas; nos referiremos a esta crítica con la expresión “antropología del desarrollo”. Resultará obvio que la antropología para el desarrollo y la antropología del desarrollo tienen sus orígenes en teorías contrapuestas de la realidad social: una, basada principalmente en las teorías establecidas sobre cultura y economía política; la otra, sobre formas relativamente nuevas de análisis que dan prioridad al lenguaje y al significado. Cada una de estas teorías con sus correspondientes recetas contrapuestas para la intervención práctica y política. En la tercera sección del capítulo se propondrán algunas de las distintas estrategias posibles para salir del atolladero creado por estas dos posiciones, a partir del trabajo de varios antropólogos que parecen experimentar con modos creativos de articular la teoría y la práctica antropológica en el campo del desarrollo. Estos autores pueden considerarse, por consiguiente, artífices de una poderosa teoría de la práctica para la antropología en general. La cuarta y última parte amplía este análisis con un debate en torno a los requisitos de una antropología de la globalización y del postdesarrollo.

En la conclusión retomaremos el tema con que empezamos esta introducción: ¿puede la antropología zafarse de este atolladero a la que parecen haberla conducido los determinantes históricos tanto intrínsecos a ella como imputables al desarrollo? Para formularlo con las mismas palabras de dos de los académicos a quien nos referiremos en la tercera parte, “la antropología ¿se halla irremediabilmente comprometida por su implicación en el desarrollo general o pueden los antropólogos ofrecer una alternativa viable a los paradigmas dominantes del desarrollo?” (Gardner y Lewis, 1996:49). Dicha cuestión, está siendo formulada de modo prometedor por parte de un grupo cada vez más numeroso de antropólogos que intentan hallar el camino entre la antropología para el desarrollo y la antropología del desarrollo, lanzándose a una tarea que todos los antropólogos implicados en temas de desarrollo parecen compartir: contribuir a un futuro mejor comprometiéndose con los temas candentes actuales —desde la pobreza y la destrucción del medio ambiente hasta la dominación por motivos de clase, sexo y raza— y apoyando al mismo tiempo una política progresista de afirmación cultural en medio de las poderosas tendencias globalizadoras. En el proceso de definir una práctica alternativa, estos antropólogos se están replanteando las nociones mismas de antropología “académica” y “aplicada”, convirtiendo la distinción entre antropología para el desarrollo y antropología del desarrollo en una cuestión de nuevo problemática y quizás obsoleta.

### **La cultura y la economía en la antropología para el desarrollo**

La cuestión del desarrollo continúa sin ser resuelta por algún modelo social o epistemológico moderno. Con ello me refiero no solamente a “nuestra” incapacidad —por referencia al aparato que dicta la política y el conocimiento especializado moderno— para afrontar situaciones en Asia, África y América Latina de modo que conduzcan a un sostenido mejoramiento social, cultural, económica y medioambiental; sino también a que los modelos en los cuales nos basamos para explicar y actuar ya no generan respuestas satisfactorias. Además, la crisis del desarrollo también hace evidente que han caducado los campos funcionales con los cuales la modernidad nos había equipado para formular nuestras preocupaciones sociales y políticas relativas a la naturaleza, la sociedad, la economía, el Estado y la cultura. Las sociedades no son los todos orgánicos con estructuras y leyes que habíamos creído hasta hace poco sino entes fluidos que se extienden en todas direcciones gracias a las migraciones, a los desplazamientos por encima de fronteras y a las fuerzas económicas. Las culturas ya no están constreñidas, limitadas y localizadas, sino profundamente desterritorializadas y sujetas a múltiples hibridaciones. De un modo parecido, la naturaleza ya no puede considerarse como un principio esencial y una categoría fundacional, un campo independiente de valor y veracidad intrínsecos, sino como el objeto de constantes reinenciones, especialmente aquellas provocadas por procesos tecnocientíficos sin precedentes. Finalmente, nadie sabe dónde empieza y termina la economía, a pesar de que los economistas, en medio de la vorágine neoliberal y de la aparentemente todopoderosa globalización, rápidamente se apuntan a la pretensión de reducir a la economía todos los aspectos de la realidad social, extendiendo de este modo la sombra que la economía arroja sobre la vida y la historia.

Es bien conocido que la teoría y la práctica del desarrollo han sido moldeadas en gran parte por economistas neoclásicos. En su mirada retrospectiva a la antropología para el desarrollo del Banco Mundial, Michael Cernea (1995:15) —una de las figuras más destacadas en este campo— se refirió a las desviaciones conceptuales econocéntricas y tecnocéntricas de las estrategias para el desarrollo, considerándolas “profundamente perjudiciales”. Para Cernea, esta desviación “paradigmática” es una distorsión que los antropólogos para el desarrollo han contribuido en gran parte a corregir. Su lucha contra esta desviación

ciertamente ha representado —siempre desde el punto de vista de Cernea— un paso importante dentro del proceso por el cual los antropólogos se han buscado un lugar en instituciones tan poderosas y prestigiosas como el Banco Mundial, si bien no siempre ha sido así. El reconocimiento de la contribución potencial al desarrollo del conocimiento antropológico y sus aplicaciones se produjo con lentitud, a pesar de que una vez que empezó pronto adquirió un fuerte impulso propio. La mayor parte de las explicaciones de la evolución de la antropología para el desarrollo coinciden en esta visión de su historia: propiciada por el fracaso aparente de los enfoques verticalistas de orientación económica, empezó a producirse una reevaluación de los aspectos sociales y culturales del desarrollo a principios del decenio del setenta; lo cual, para la antropología, generó oportunidades insospechadas. La “cultura” —que hasta aquel momento había constituido una categoría residual puesto que a las sociedades “tradicionales” se las consideraba inmersas en el proceso de “modernización”— se convirtió en problemática inherente al desarrollo, requiriendo un nuevo tipo de profesional capaz de relacionar la cultura con el desarrollo. Esto marcó el despegue de la antropología para el desarrollo (Hoben, 1982; Bennet y Bowen, 1988; Horowitz, 1994; Cernea, 1985, 1995).<sup>2</sup>

Los antropólogos para el desarrollo arguyen que a mediados de los años setenta tuvo lugar una transformación significativa en el concepto de desarrollo, trayendo a primer plano la consideración de factores sociales y culturales en los proyectos de desarrollo. Esta nueva sensibilidad hacia factores sociales y culturales se produjo después de reconocer los pobres resultados obtenidos mediante las intervenciones impuestas desde arriba y basadas en inyecciones masivas de capital y de tecnología. Este cambio de rumbo político se manifestó claramente en el giro que efectuó el Banco Mundial al adoptar una política de programas “orientados hacia la pobreza”, anunciada por su presidente Robert MacNamara en 1973; pero también se reflejó en muchos otros ámbitos de las instituciones para el desarrollo, incluyendo la Agencia para el Desarrollo Internacional de Estados Unidos, así como en algunas oficinas técnicas de las Naciones Unidas. Los expertos empezaron a aceptar que los pobres —especialmente los pobres de las zonas rurales— debían participar activamente en los programas si se pretendía alcanzar algún resultado positivo. De lo que se trataba era de “dar prioridad a la gente” (Cernea, 1985). Los proyectos debían tener contenido social y ser culturalmente adecuados, para lo cual debían tomar en consideración e implicar a los beneficiarios directos de un modo substancial. Estas nuevas preocupaciones crearon una demanda de antropólogos sin precedentes. Ante la disminución creciente de puestos de trabajo dentro del mundo académico, los antropólogos se acogieron rápidamente a la oportunidad de participar en este nuevo proyecto. En términos absolutos, esto tuvo como consecuencia un aumento sostenido en el número de antropólogos que entraron a trabajar en organizaciones para el desarrollo de varios tipos. Incluso en el Banco Mundial, el bastión del economicismo, la plantilla dedicada a ciencias sociales creció desde un solitario primer antropólogo contratado en 1974 a los cerca de sesenta que hay en la actualidad; además, cientos de antropólogos y otros científicos sociales de países desarrollados y en vías de desarrollo son contratados cada año como consultores externos para proyectos puntuales (Cernea, 1995).

Tal como añade Cernea, “más allá del cambio en estas cifras, también ha habido un cambio en profundidad” (1995:5). La dimensión cultural del desarrollo se convirtió en una parte importante de la elaboración teórica y de la elaboración de proyectos, y el papel de los antropólogos acabó por institucionalizarse. A principio de los ochenta, Hoben podía afirmar que “los antropólogos que trabajan para el desarrollo no han creado una subdisciplina académica, puesto que su trabajo no se caracteriza por un cuerpo coherente y diferenciado de teorías, de conceptos y de métodos” (1982:349). Este punto de vista ha sido revisado en profundidad en los últimos años. Para empezar, la antropología para el desarrollo ha dado lugar a una base institucional considerable en diversos países de América del Norte y Europa.<sup>3</sup> Por ejemplo, en 1997 se ha creado en el Reino Unido un “Comité de Antropología para el Desarrollo [...] con el propósito de favorecer la implicación de la antropología en el desarrollo del Tercer Mundo” (Grillo, 1985:2). En 1976, tres antropólogos crearon el Instituto de Antropología para el Desarrollo en Binghampton, Nueva York. Desde sus inicios, este instituto se ha destacado por sus trabajos teóricos y aplicados en el campo de la antropología para el desarrollo. Del mismo modo, la formación de licenciados en antropología para el desarrollo va en continuo aumento en muchas universidades, especialmente en Estados Unidos e Inglaterra. Pero la revisión más significativa de la posición de Hoben ha provenido de destacados especialistas del decenio de los noventa, como Cernea (1995) y Horowitz (1994), quienes consideran que mientras que el número de antropólogos dedicados al desarrollo todavía es insuficiente con relación al trabajo por hacer, la antropología para el desarrollo va en camino de convertirse en una disciplina bien consolidada, tanto académica como aplicada.

¿Cuáles son los factores que apoyan el aval que Cernea y Horowitz conceden a su disciplina? Lo principal entre ellos —a pesar del referente obvio de un aumento continuado de antropólogos en el mundo del

desarrollo, que se ha extendido en los noventa a la red creciente de Ong's— es su visión del papel que los antropólogos desempeñan dentro del desarrollo, de la importancia de este papel para la teoría del desarrollo en su conjunto y de su impacto sobre estrategias particulares y proyectos concretos. Si revisamos brevemente estos tres argumentos veremos que a mediados de los años ochenta un grupo de antropólogos para el desarrollo lo formularon así:

la diferencia antropológica es obvia en cada fase del proceso de resolución de problemas: los antropólogos diseñan programas que funcionan porque son culturalmente adecuados; también corrigen las intervenciones que ya están en marcha y que a la larga no resultarían económicamente factibles debido a la oposición de la gente; finalmente, realizan evaluaciones que proporcionan indicadores válidos de los resultados de los programas. También ofrecen los conocimientos necesarios para los intercambios culturales; recogen sobre el terreno datos primarios imprescindibles para planificar y definir políticas a la vez que anticipan y encauzan los efectos sociales y culturales de la intervención. (Wulff y Fiske, 1987:10).

Actuando como intermediarios culturales entre quienes diseñan e implementan el desarrollo por un lado, y las comunidades por otro; considerando la sabiduría y los puntos de vista locales; situando las comunidades y los proyectos locales en contextos más amplios de economía política; pensando la cultura desde un punto de vista holístico... Todas estas contribuciones antropológicas se consideran importantes, por no decir esenciales, dentro del proceso del desarrollo.

El resultado es la implantación del desarrollo “con más beneficios y menos contrapartidas” (Cernea, 1995:9). Este efecto reconocido ha sido particularmente importante en algunas áreas tales como en proyectos de repoblación, sistemas de cultivo, desarrollo de cuencas fluviales, gestión de recursos naturales, favorecimiento de economías de sectores informales, etc. No obstante, los antropólogos para el desarrollo consideran que su papel va mucho más allá de estos campos concretos. Su papel se justifica por su capacidad de ofrecer análisis detallados de la organización social que circunscribe los proyectos y que subyace a las actuaciones de la población local, lo cual resulta imprescindible para la investigación aplicada. Al actuar así, trascienden la dicotomía entre investigación teórica y aplicada, y mientras que la mayor parte del trabajo continúa sometido a las necesidades perentorias de los proyectos en curso, en algunos casos los antropólogos han conseguido ser tenidos en cuenta para realizar investigaciones a más largo plazo. Esta es la razón por la cual, desde su punto de vista, los antropólogos para el desarrollo se están convirtiendo en actores esenciales en el proceso de desarrollo. Al demostrar que los antropólogos son especialmente útiles, se han convertido en colaboradores cada vez mejor aceptados tanto durante la fase de diseño como de la realización de los proyectos (Cernea, 1995; Horowitz, 1994).<sup>4</sup>

Quedan dos aspectos finales a considerar en relación con el compromiso entre antropología y desarrollo tal como lo plantea la antropología para el desarrollo. Puede decirse que su práctica se basa en tendencias generalmente aceptadas tanto del desarrollo como de la antropología y que se hallan relativamente inmunes a las severas críticas dirigidas a ambas especialmente desde la segunda mitad de los años ochenta, ya que no cuestionan la necesidad general del desarrollo sino que lo aceptan como un hecho inevitable y como una situación real ineludible. Existen naturalmente quienes llevan este debate hasta el límite dentro del entorno institucional, si bien para cuestionar radicalmente el desarrollo sería necesario apuntarse a las tendencias recientemente aparecidas dentro de la antropología que ponen en duda su capacidad para defender la diferencia cultural. La mayor parte de los antropólogos para el desarrollo, no obstante, defienden una epistemología realista como la que caracterizó la antropología cultural y la política económica de los años sesenta. Tal y como veremos, estos postulados son precisamente los que la antropología del desarrollo pretende poner a prueba. La disidencia interna sobre estas cuestiones suele manifestarse cuestionando el mero hecho de intervenir. En este debate, los antropólogos para el desarrollo se encuentran doblemente atacados, tanto por parte de los defensores del desarrollo que los consideran un escollo o unos románticos incurables como por los antropólogos académicos que los critican desde un punto de vista moral e intelectual (Gow, 1993). Los debates sobre el “dilema” de la antropología para el desarrollo —implicarse o no implicarse— se plantean y generalmente se resuelven en favor de la implicación, por motivos tanto prácticos como políticos. Los argumentos más interesantes abogan por comprometerse a decir las cosas tal como son a los poderosos —lo cual podría colocar a los antropólogos en una situación difícil— o bien propugnan una variedad de papeles para los antropólogos, desde el intervencionismo activo hasta el rechazo declarado (Grillo, 1985; Swantz, 1985). Este dilema se acentúa al contraponer la antropología para el desarrollo a la antropología del desarrollo. Nos ocuparemos ahora de analizar esta segunda articulación de la relación entre antropología y desarrollo.

## Lenguaje, discurso y antropología del desarrollo

Al final de esta sección hablaremos de los puentes que deben tenderse entre la antropología para el desarrollo y la antropología del desarrollo, así como de las críticas que deben realizarse mutuamente. Ha llegado ahora el momento de caracterizar lo que hemos dado en llamar la antropología del desarrollo. La antropología del desarrollo se basa en un cuerpo teórico muy distinto, de origen reciente y en gran medida asociado con la etiqueta de “postestructuralismo”, conducente a una visión distinta e inesperada del desarrollo. Mientras que sería imposible resumir aquí los puntos básicos del postestructuralismo, es importante remarcar que —en contraste con las teorías liberales basadas en el individuo y en el mercado y con las teorías marxistas basadas en la producción— el postestructuralismo subraya el papel del lenguaje y del significado en la constitución de la realidad social. Según el postestructuralismo el lenguaje y el discurso no se consideran como un reflejo de la realidad social, sino como constituyentes de la misma, defendiendo que es a través del lenguaje y del discurso que la realidad social inevitablemente se construye. El concepto de discurso permite a los teóricos ir más allá de los dualismos crónicos inherentes a la mayor parte de la teoría social, aquéllos que separan lo ideal de lo real, lo simbólico de lo material y la producción del significado, dado que el discurso los abarca a todos. Este concepto se ha aplicado a un cierto número de disciplinas académicas en años recientes, desde la antropología hasta la geografía pasando por los estudios culturales y los estudios feministas, entre otros.

Desde sus inicios, se ha considerado que “el desarrollo” existía en la realidad, “por sí mismo”, de un modo sólido y material. El desarrollo se ha considerado un instrumento válido para describir la realidad, un lenguaje neutral que puede emplearse inofensivamente y utilizarse para distintos fines según la orientación política y epistemológica que le den sus usuarios. Tanto en ciencia política como en sociología, tanto en economía como en economía política, se ha hablado del desarrollo sin cuestionar su estatus ontológico. Habiéndose identificado como teoría de la modernización o incluso con conceptos como dependencia o mundialización, y habiéndolese calificado desde “desarrollo de mercado no intrusivo”, hasta autodirigido, sostenible, o ecológico, los sinónimos y calificativos del término desarrollo se han multiplicado sin que el sustantivo en sí se haya considerado básicamente problemático. Esta tendencia aparentemente acrítica se ha mantenido a lo largo de la era del desarrollo a pesar del hecho de que un comentarista del estudio de lenguajes del desarrollo lo ha formulado recientemente “como palestra de estudio y de experimentación, uno de los impulsos fundamentales de aquéllos que publican artículos acerca del desarrollo con la intención de definir, categorizar y estructurar un campo de significado heterogéneo y en continuo crecimiento” (Crush, 1995a:2). Al margen de que se ha cuestionado agriamente el significado de este término, la idea básica del desarrollo en sí ha permanecido inalterada, el desarrollo considerado como principio central organizador de la vida social, así como el hecho de que Asia, África y América Latina puedan definirse como subdesarrollados y que sus poblaciones se hallen irremisiblemente necesitadas de “desarrollo”, sea cual sea la forma que tome.

La antropología del desarrollo empieza por cuestionar la misma noción de desarrollo arguyendo que en un ambiente postestructuralista, si pretendemos comprender el desarrollo debemos examinar cómo ha sido entendido a lo largo de la historia, desde cuáles perspectivas y principios de autoridad, así como con qué consecuencias para cuáles grupos de población en particular. ¿Cómo surgió este modo concreto de entender y de construir el mundo, es decir, el “desarrollo”? ¿Qué grados de veracidad, qué silencios trajo consigo el lenguaje del desarrollo? En lo que toca a la antropología del desarrollo, entonces, no se trata tanto de ofrecer nuevas bases para mejorarlo, sino de examinar los mismos fundamentos sobre los cuales se construyó el desarrollo como objeto de pensamiento y de práctica. ¿Su objetivo? Desestabilizar aquellas bases con el fin de modificar el orden social que regula el proceso de producción del lenguaje. El postestructuralismo proporciona nuevas herramientas para realizar una tarea que se situó siempre en el centro de la antropología, aunque en pocas ocasiones fue llevada a cabo: “desfamiliarizar” lo familiar. Tal como Crush lo formula,

el discurso del desarrollo, el modo en que produce sus argumentos y establece su autoridad, la manera en que interpreta un mundo, se consideran normalmente como obvios y por lo tanto no merecedores de atención. La intención primaria [del análisis discursivo] es intentar hacer que lo obvio se convierta en problemático. (1995a:3).

Otro grupo de autores, más comprometidos con esta tarea de “desfamiliarización”, intentaron convertir el lenguaje del desarrollo en impronunciable, transformar los modelos básicos del discurso del desarrollo —mercados, necesidades, población, participación, ambiente, planificación— en “palabras contaminadas” que los expertos no pudieran utilizar con la misma impunidad con la que lo habían hecho hasta la fecha (Sachs, 1992a).

Un factor importante al plantearse el desarrollo desde una perspectiva postestructuralista fue la crítica de las representaciones que los occidentales hacían de los no europeos, propiciada por el libro de Edward Said, *Orientalism*. Su afirmación inicial todavía es válida:

mi opinión es que, sin examinar el orientalismo como discurso no podremos nunca comprender la disciplina terriblemente sistemática mediante la cual la cultura europea pudo gestionar —e incluso producir— al Oriente desde un punto de vista político, sociológico, ideológico, científico y creativo durante el período subsiguiente a la Ilustración. (Said, 1979:3).

Por el mismo procedimiento el filósofo zaireño Mudimbe se planteaba el estudio del “fundamento de un discurso sobre África [...] [el modo en que] los mundos africanos han sido establecidos como realidades para ser estudiadas” (1988:xi), mientras que Chandra Mohanty (1991a) interrogaba los textos que comenzaban a proliferar sobre “las mujeres dentro del desarrollo” durante los años setenta y ochenta con referencia al diferencial de poder que inevitablemente promulgaban desde su visión de mujeres del Tercer Mundo, implícitamente carentes de lo que sus homólogas del Primer Mundo habían conseguido. A partir de estos planteamientos, Ferguson aportó el razonamiento más poderoso a favor de la antropología del desarrollo:

Igual que “civilización” en el siglo XIX, “desarrollo” es el término que describe no sólo un valor, sino también un marco interpretativo o problemático a través del cual conocemos las regiones empobrecidas del mundo. Dentro de este marco interpretativo, adquieren sentido y se hacen inteligibles una multitud de observaciones cotidianas. (Ferguson, 1990:xiii).

Basándose en éstos y otros trabajos relacionados, el análisis discursivo del desarrollo —y de la antropología del desarrollo en particular, ya que los antropólogos han sido fundamentales para esta crítica— despegó a final de los ochenta y ha continuado a lo largo de los noventa.<sup>5</sup> Los analistas han ofrecido “nuevos modos de comprender lo que es el desarrollo y lo que hace” (Crush, 1995a:4), concretamente lo siguiente:

1. Para empezar, un modo distinto de plantear “la cuestión del desarrollo” en sí misma. ¿De qué modo fue constituido el “Tercer Mundo” como una realidad a los ojos del conocimiento especializado moderno? ¿Cuál fue el orden de conocimiento —el régimen de representación— que surgió junto con el lenguaje del desarrollo? ¿Hasta qué punto este lenguaje ha colonizado la realidad social? Estas preguntas no podrían plantearse si nos limitáramos a los paradigmas que daban por supuesto que el desarrollo constituía un instrumento válido para describir la realidad.
2. Una visión del desarrollo como invención, como experiencia históricamente singular que no fue natural ni inevitable, sino el producto de procesos históricos bien identificables. Incluso si sus raíces se extienden hasta el desarrollo del capitalismo y de la modernidad —el desarrollo se ha considerado parte de un mito originario profundamente enraizado en la modernidad occidental— el final de los años cuarenta y el decenio de los cincuenta trajeron consigo una globalización del desarrollo y una proliferación de instituciones, organizaciones y formas de conocimiento relacionadas con el desarrollo. Decir que el desarrollo fue un invento no equivale a tacharlo de mentira, mito o conspiración, sino a declarar su carácter estrictamente histórico y, en el tradicional estilo antropológico, evidenciarlo como una forma cultural concreta enmarcada en un conjunto de prácticas que pueden estudiarse etnográficamente. Considerar el desarrollo como una invención también sugiere que esta invención puede “desinventarse” o reinventarse de modos muy distintos.
3. Un “mapa” del régimen discursivo del desarrollo, o sea, una visión del aparato de las formas e instituciones de conocimiento especializado que organizan la producción de los modos de conocimiento y de estilos de poder, estableciendo relaciones sistemáticas en su seno y dando como resultado un diagrama concreto de poder. Este es el punto central del análisis postestructuralista del discurso en general: la organización de la producción simultánea de conocimiento y poder. Tal como Ferguson (1990) lo formuló, cartografiar el aparato de conocimiento-poder sacó a la luz a quienes “llevaban a cabo el desarrollo” y su papel como productores de cultura. De este modo la mirada del analista se desplazó desde los llamados



beneficiarios u objetivos del desarrollo hacia los técnicos sociales pretendidamente neutrales del aparato vinculado al desarrollo. ¿A qué se dedican en realidad? ¿Acaso no producen cultura, modos de comprensión, transformaciones de las relaciones sociales? Lejos de ser neutral, el trabajo del aparato vinculado al desarrollo pretende precisamente conseguir objetivos muy concretos: la estatalización y gubernamentalización de la vida social, la despolitización de los grandes temas, la implicación de países y comunidades en las economías mundiales de modos muy concretos, y la transformación de las culturas locales en sintonía con los estándares y tendencias modernas, incluyendo la extensión a las comunidades del Tercer Mundo de prácticas culturales de origen moderno basadas en nociones de individualidad, racionalidad, economía, etc. (Ferguson, 1990; Ribeiro, 1994a).

4. También resultó importante para estos análisis la aportación de una visión de cómo el discurso del desarrollo ha ido variando a través de los años —desde su énfasis en el crecimiento económico y la industrialización en los años cincuenta hasta la propuesta de desarrollo sostenible en el decenio del noventa— consiguiendo, no obstante, mantener intacto un cierto núcleo de elementos y de relaciones. A medida que el aparato vinculado al desarrollo incorporaba nuevos dominios a su área de influencia, ciertamente iba sufriendo cambios, si bien su orientación básica no llegó nunca a ser cuestionada. Fuera cual fuera el calificativo que se le aplicara, el hecho del desarrollo en sí nunca se cuestionó de un modo radical.

5. Finalmente, a la relación existente entre los discursos del desarrollo y la identidad se le está prestando cada vez más atención. ¿De qué modo ha contribuido este discurso a moldear las identidades de pueblos de todas partes del mundo? ¿Qué diferencias pueden detectarse, en este sentido, entre clases, sexos, razas y lugares? Los trabajos recientes sobre hibridación cultural pueden interpretarse a la luz de esta consideración (García Canclini, 1990). Otro aspecto de la cuestión de la subjetividad que en parte ha recibido atención es la investigación antropológica de la circulación de conceptos de desarrollo y de modernidad en ámbitos del Tercer Mundo. ¿Cómo se usan estos conceptos y cómo se transforman? ¿Cuáles son sus efectos y su manera de funcionar una vez han penetrado en una localidad del Tercer Mundo? ¿Cuál es su relación tanto con las historias locales como a los procesos globales? ¿Cómo se procesan las condiciones globales en ámbitos locales, incluyendo aquéllas de desarrollo y modernidad? ¿En qué modos concretos las utiliza la gente para negociar sus identidades? (Dahl y Rabo, 1992; Pigg, 1992).

El análisis del desarrollo como discurso ha conseguido crear un subcampo, la antropología del desarrollo, relacionada pero distinta de otros subcampos inspirados por la economía política, el cambio cultural u otros marcos de referencia aparecidos en los últimos años. Al aplicar teorías y métodos desarrollados fundamentalmente en el ámbito de las humanidades a antiguos problemas de las ciencias sociales —desarrollo, economía, sociedad—, la antropología del desarrollo ha permitido a los investigadores situarse en espacios distintos desde los cuales contemplar la “realidad” de un modo diferente. Actualmente se está prestando atención a aspectos tales como: los antecedentes históricos del desarrollo, particularmente la transición desde la situación colonial hasta la de desarrollo; los perfiles etnográficos de instituciones de desarrollo concretas —desde el Banco Mundial hasta las Ong’s progresistas—, así como de lenguajes y subcampos; la investigación de las protestas y resistencias que se oponen a las intervenciones ligadas al desarrollo; y biografías y autobiografías críticas de los encargados de llevar a la práctica el desarrollo. Estas investigaciones producen una visión más matizada de la naturaleza y de los modos de operación de los discursos en favor del desarrollo que los análisis de los años ochenta y principios de los noventa parecían sugerir.

Finalmente la noción de “postdesarrollo” se ha convertido en un recurso heurístico para reaprender la realidad en comunidades de Asia, África y América Latina. El postdesarrollo se refiere a la posibilidad de disminuir el dominio de las representaciones del desarrollo cuando se contemplan determinadas situaciones en Asia, África y América Latina. ¿Qué ocurre cuando no contemplamos esa realidad a través de los planes de desarrollo? Tal como Crush lo planteó, “¿existe algún modo de escribir —y de hablar y pensar— más allá del lenguaje del desarrollo?” (1995a:18). El postdesarrollo es una manera de acotar esta posibilidad, un intento de abrir un espacio para otros pensamientos, para ver otras cosas, para escribir en otros lenguajes. Tal y como veremos, el postdesarrollo de hecho se halla siempre en construcción en todos y cada uno de los actos de resistencia cultural ante los discursos y prácticas impositivas dictadas por el desarrollo y la economía. La “desfamiliarización” de las descripciones del desarrollo sobre la cual se basa la idea de

postdesarrollo contribuye a dos procesos distintos: reafirmar el valor de las experiencias alternativas y los modos de conocimiento distintos, y desvelar los lugares comunes y los mecanismos de producción de conocimiento que en este caso se considera inherentemente político, es decir, relacionado con el ejercicio del poder y la creación de modos de vida. El corolario de esta investigación es cuestionarse si el conocimiento puede producirse de algún modo distinto. Para los antropólogos y otros expertos que reconocen la íntima vinculación del conocimiento especializado con el ejercicio de poder, la situación se plantea del modo siguiente: ¿Cómo deberíamos comportarnos en tanto productores de conocimiento? ¿Cómo se articula una ética de conocimiento especializado considerado como práctica política? Volveremos sobre esta cuestión a final del capítulo.

### **Antropología y desarrollo: hacia una nueva teoría de la práctica y una nueva práctica de la teoría**

La antropología para el desarrollo y la antropología del desarrollo se echan en cara recíprocamente sus propios defectos y limitaciones; podría decirse que se ríen la una de la otra. Los antropólogos para el desarrollo consideran las críticas postestructuralistas moralmente erróneas porque a su entender conducen a la falta de compromiso en un mundo que necesita desesperadamente la aportación de la antropología (Horowitz, 1994). Se considera que centrarse en el discurso es pasar por alto cuestiones que tienen que ver con el poder, ya que la pobreza, el subdesarrollo y la opresión, no son cuestiones de lenguaje sino cuestiones históricas, políticas y económicas. Esta interpretación de la antropología del desarrollo proviene claramente de una falta de comprensión del enfoque postestructuralista, el cual —tal como sus defensores alegan— trata de las condiciones materiales del poder, de la historia, de la cultura y de la identidad. Abundando en este razonamiento, los antropólogos para el desarrollo aducen que la crítica postestructuralista es una pirueta intelectual propia de académicos occidentales que no responde de ningún modo a los problemas intelectuales o políticos del Tercer Mundo (Little y Painter, 1995); se pasa por alto intencionadamente el hecho de que los activistas e intelectuales del Tercer Mundo se hayan situado a la vanguardia de esta crítica y que un número creciente de movimientos sociales lo encuentren útil para reforzar sus luchas. Por su parte, para los críticos, la antropología para el desarrollo es profundamente problemática porque suscribe un marco de referencia —el desarrollo— que ha posibilitado una política cultural de dominio sobre el Tercer Mundo. Al hacerlo así, contribuyen a extender a Asia, África y América Latina un proyecto de transformación cultural basado, en líneas generales, en las experiencias de la modernidad capitalista. Trabajar en general para instituciones como el Banco Mundial y para procesos de “desarrollo inducido” representa para los críticos parte del problema y no parte de la solución (Escobar, 1991). La antropología del desarrollo saca a la luz la violencia silenciosa contenida en el discurso del desarrollo a la vez que los antropólogos para el desarrollo, a ojos de sus críticos, no pueden ser absueltos de esta violencia.

Estas diferencias son muy significativas ya que mientras que los antropólogos para el desarrollo se concentran en la evolución de sus proyectos, en el uso del conocimiento para elaborar proyectos a la medida de la situación y de la cultura de sus beneficiarios, así como en la posibilidad de contribuir a paliar las necesidades de los pobres; los antropólogos del desarrollo centran sus análisis en el aparato institucional, en los vínculos con el poder que establece el conocimiento especializado, en el análisis etnográfico y la crítica de los modelos modernistas, así como en la posibilidad de contribuir a los proyectos políticos de los desfavorecidos. Quizá el punto más débil de la antropología para el desarrollo sea la ausencia de una teoría de intervención que vaya más allá de las retóricas sobre la necesidad de trabajar en favor de los pobres. De modo similar, la antropología para el desarrollo sugiere que el punto más débil de la antropología del desarrollo no es tan diferente: estriba en cómo dar un sentido político práctico a sus críticas teóricas. La política de la antropología del desarrollo se basa en su capacidad para proponer alternativas, en su sintonía con las luchas a favor del derecho a la diferencia, en su capacidad para reconocer focos de resistencia comunitaria capaces de recrear identidades culturales, así como en su intento de airear una fuente de poder que se había mantenido oculta. Pero nada de ello constituye un programa elaborado en profundidad con vistas al “desarrollo alternativo”. Lo que se juegan las dos tendencias, en última instancia es, aunque distinto, comparable: los antropólogos para el desarrollo arriesgan sus altas remuneraciones por sus trabajos de consultor y su deseo de contribuir a un mundo mejor; para el antropólogo del desarrollo lo que está en juego son los títulos académicos y el prestigio, así como el objetivo político de contribuir a transformar el mundo, mucho mejor si puede ser conjuntamente con los movimientos sociales.

A pesar del hecho de que estas dos tendencias opuestas —necesariamente simplificadas dado lo breve de este capítulo— se superponen en parte, no resulta nada fácil reconciliarlas. Existen, no obstante, varias

tendencias que apuntan en esta dirección y hablaremos de ellas en esta sección como paso previo hacia el diseño de una nueva práctica. Una serie de estudios sobre los lenguajes del desarrollo a los que ya nos hemos referido con anterioridad (Crush, 1995b), por ejemplo, aceptan el reto de analizar los “textos y palabras” del desarrollo, a la vez que niegan que el lenguaje sea lo único que existe (Crush, 1995a:5). “Muchos de los autores que participan en este volumen —escribe el editor en su introducción— proceden de una tradición de economía política que defiende que la política y la economía tienen una existencia real que no se puede reducir al texto que las describe y las representa” (Crush, 1995:6). Dicho autor cree, no obstante, que el giro textual, las teorías postcoloniales y feministas y las críticas hacia el dominio de los sistemas de conocimiento occidentales proporcionan claves cruciales para entender el desarrollo, “nuevos modos de comprender lo que es y hace el desarrollo y por qué parece tan difícil imaginar un modo de superarlo” (Crush, 1995:4). La mayor parte de los geógrafos y antropólogos que contribuyeron al volumen citado se encuentran comprometidos, en mayor o menor grado, con el análisis discursivo, si bien la mayor parte de ellos también se mantienen dentro de una tradición de economía política académica.

El argumento más esperanzador y constructivo con vistas a una convergencia entre la antropología para el desarrollo y la antropología del desarrollo ha sido propuesto recientemente por parte de dos antropólogos con una gran experiencia en instituciones para el desarrollo y que, a la vez, tienen una comprensión profunda de la crítica postestructuralista (Gardner y Lewis, 1996). Su punto de partida es que tanto la antropología como el desarrollo se enfrentan a una crisis postmoderna, y que es esta crisis lo que puede constituir la base para que se establezca una relación distinta entre ambas tendencias. A la vez que aceptan la crítica discursiva como válida y esencial para esta nueva relación, no dejan de insistir en la posibilidad de cambiar el curso del desarrollo “tanto apoyando la resistencia al desarrollo como trabajando desde dentro del discurso para desafiar y desmontar sus supuestos” (Gardner y Lewis, 1996:49). Su esfuerzo se orienta pues a tender puentes entre la crítica discursiva por una parte y la planificación concreta y las prácticas políticas por otra, fundamentalmente en aquellos ámbitos que creen que ofrecen más esperanzas: la pobreza y las desigualdades por razón de sexo. El desmantelamiento de los supuestos y las relaciones de poder del desarrollo se considera una tarea esencial para los que se dedican a poner en práctica el desarrollo. Mientras reconocen que el camino hacia el compromiso antropológico en el marco del desarrollo se halla “erizado de dificultades” y es “altamente problemático” (Gardner y Lewis, 1996: 77, 161) —dados los dilemas éticos, los riesgos de corrupción y las apresuradas etnografías que a menudo los antropólogos para el desarrollo deben elaborar— creen, no obstante, que los enfoques antropológicos son importantes en la planificación, ejecución y asesoramiento de intervenciones no opresivas para el desarrollo. Recordemos cuáles son sus conclusiones:

A estas alturas debería estar claro que la relación de la antropología con el desarrollo se halla repleta de contradicciones [...] En el contexto postmoderno/postestructuralista del decenio de los noventa, no obstante, los dos enfoques (el postestructuralista y el aplicado) parecen hallarse más distanciados que nunca [...] aunque no tiene por qué ser necesariamente así. Ciertamente, mientras que es absolutamente necesario desentrañar y desmontar “el desarrollo”, si los antropólogos pretenden hacer contribuciones políticamente significativas a los mundos en los que trabajan deben continuar manteniendo una conexión vital entre conocimiento y acción. Ello significa que el uso de la antropología aplicada, tanto dentro como fuera de la industria del desarrollo, debe continuar jugando un papel, aunque de un modo distinto y utilizando paradigmas conceptuales diferentes de los que se han utilizado hasta el momento. (Gardner y Lewis, 1996:153).

Se trata, pues, de una propuesta muy ambiciosa aunque constructiva para superar el punto muerto actual. Lo que está en juego es una relación entre la teoría y la práctica, una nueva práctica de la teoría y una nueva teoría de la práctica. ¿Qué “paradigmas conceptuales distintos” deben crearse para que esta propuesta sea viable? ¿Exigen estos nuevos paradigmas una transformación significativa de la “antropología aplicada”, tal como ha ocurrido hasta hoy, y quizá incluso una reinención radical de la antropología fuera del ámbito académico —y las relaciones entre ambas— que conduzcan a la disolución de la misma antropología aplicada? Un cierto número de antropólogos que trabajan en distintos campos —desde la antropología y el transnacionalismo político hasta las desigualdades de sexo y raza— se han esforzado en alcanzar una práctica de este tipo desde hace cierto tiempo. Repasaremos brevemente el trabajo de cuatro de estos antropólogos a fin de extraer algunas conclusiones con vistas a una renovada articulación entre antropología y desarrollo, y entre teoría y práctica, antes de concluir con algunas consideraciones generales sobre la antropología de la globalización y sus implicaciones para esta disciplina en su conjunto. Estos antropólogos trabajan desde lugares distintos y con grados de experiencia y de compromiso que también varían; no obstante, todos intentan ampliar los límites de nuestro pensamiento respecto a la teoría

antropológica y a la práctica del desarrollo, sugiriendo distintos tipos de análisis de la articulación de la cultura y del desarrollo en el complejo mundo actual.

Con una experiencia de trabajo que abarca casi cuatro decenios en la región de Chiapas al sur de México, June Nash representa lo mejor de la tradición antropológica de compromiso a largo plazo con una comunidad y una región en un contexto que ha sido testigo de cambios espectaculares desde que ella llegó allí por primera vez a finales de los años cincuenta. El capitalismo y el desarrollo, así como la resistencia cultural, han sido factores omnipresentes durante este período, al igual que la preocupación de la antropóloga y su compromiso creciente con el destino de las comunidades de Chiapas. Sus análisis no sólo han sido esenciales para comprender la transformación histórica de esta región desde los tiempos anteriores a la conquista hasta el presente, sino además extremadamente útiles para explicar la génesis de la reafirmación de la identidad indígena durante los dos últimos decenios, de los cuales el levantamiento zapatista de estos últimos años constituye solamente su manifestación más visible y espectacular. A través de estos estudios, Nash desvela una serie de tensiones básicas para la comprensión de la situación actual: entre el cambio y el mantenimiento de la integridad cultural; entre la resistencia al desarrollo y la adopción selectiva de innovaciones para mantener un cierto grado de equilibrio cultural y ecológico; entre las prácticas culturales compartidas y la heterogeneidad significativa y las jerarquías internas de clase y sexo; entre el mantenimiento de fronteras locales y la creciente necesidad de alianzas regionales y nacionales; y entre la comercialización de la artesanía tradicional y su impacto sobre la transmisión cultural. Estas tensiones, junto con otras preocupaciones que vienen de antiguo por lo que se refiere a las relaciones cambiantes entre sexos, razas y grupos lingüísticos en Chiapas y en toda la América Latina, figuran entre los aspectos más destacados del trabajo de Nash (1970, 1993a, 1995, 1997).

Ya en su primer escrito importante, Nash redefinió el trabajo de campo como “observación participativa combinada con la obtención masiva de datos” (1970:xxiii). Este enfoque aumentó en complejidad cuando ella volvió a Chiapas a principios de los noventa—después de haber realizado trabajos de campo en Bolivia y Massachusetts— presagiando en muchos sentidos la movilización zapatista de 1994, y desempeñó el papel de observadora internacional de las negociaciones entre gobierno y zapatistas, difundiendo activamente la información sobre este movimiento en publicaciones especializadas en temas indígenas (Nash, 1995). Su interpretación de la situación de Chiapas sugiere que el desarrollo adquiere un significado alternativo cuando los movimientos sociales de la región presionan, por un lado, hacia una combinación de autonomía cultural y de democracia y, por otro, hacia la construcción de infraestructuras materiales e institucionales para mejorar las condiciones de vida locales. Las “identidades situacionales” emergentes (Nash, 1993a) son un modo de anunciar después de quinientos años de resistencia, la llegada de un mundo postmoderno esperanzador de existencias pluriétnicas y multiculturales (Nash, 1997). El trabajo ejemplar de Nash, antropóloga comprometida y preocupada por el desarrollo, se complementa con su activo papel consiguiendo becas destinadas a estudiantes para sus proyectos de trabajo de campo, con la publicación de sus artículos en español y su intento de llevar a su país natal algunas de las preocupaciones acerca de temas relacionados con clase, sexo y raza en su estudio de los efectos derivados de cambiar prácticas empresariales en las comunidades locales de Massachusetts, entre los cuales figuran los intentos de desarrollo realizados por la comunidad después de la reducción generalizada de empleos (Nash, 1989). También han sido de gran importancia las contribuciones de Nash a la antropología feminista y a los estudios de clase y etnicidad en la antropología latinoamericana.

El interés de Nash en contextos más amplios, donde las comunidades locales defienden sus culturas y se replantean el desarrollo, adquiere especial importancia para el antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro. Entre sus primeros artículos figura un estudio donde un tema clásico de antropología para el desarrollo—un proyecto hidroeléctrico a gran escala en una zona poblada— constituye quizá el estudio etnográfico más sofisticado de su clase hasta el presente. Al contrario de la mayor parte de estudios antropológicos sobre reubicación de poblaciones, el estudio de Ribeiro contenía una etnografía substancial de todos los grupos de interés implicados incluyendo, además de las comunidades locales, urbanizadores, entes e instituciones gubernamentales, así como los marcos de referencia regionales y transnacionales que los relacionaban a todos entre sí. Convencido de que, “para comprender en qué consiste el drama del desarrollo” es necesario explicar las complejas relaciones establecidas por la interacción de las estructuras locales y supralocales (Ribeiro, 1994a:xviii), procedió a examinar la naciente “condición de transnacionalidad” así como su impacto sobre los movimientos sociales y el debate medioambiental en general (Ribeiro, 1994b; Ribeiro y Little, 1996). Desde su punto de vista, las nuevas tecnologías son básicas para explicar una sociedad cada vez más transnacional que se ve representada en grandes acontecimientos multitudinarios tales como conciertos de rock y conferencias de las Naciones Unidas del tipo de la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro en 1992, acontecimiento que para Ribeiro señaló el reconocimiento

público de la transición definitiva al Estado transnacional. Entre otras cosas, Ribeiro muestra como el neoliberalismo y la globalización —a la vez que un campo político complejo— no tienen efectos ni resultados uniformes, sino que dependen de las negociaciones llevadas a cabo con aquellos directamente afectados. Concentrándose en la región del Amazonas, este autor examina detalladamente los tipos de instituciones impulsadas entre los grupos locales por los nuevos discursos del medioambientalismo y la globalización (Ribeiro y Little, 1996).

La etnografía de Ribeiro del sector medioambiental brasileño —y que abarca desde el gobierno y los militares hasta los movimientos sociales y las Ong's tanto locales como transnacionales— se centra en las luchas por el poder en que se ven inextricablemente enzarzadas las fuerzas globales y locales, de modos tan complejos que no se pueden explicar fácilmente. Cuestiones relacionadas con la representación de “lo local”; la comprensión, desde un punto de vista local, de las fuerzas globales; la movilización colectiva, apoyada a menudo por las nuevas tecnologías, incluyendo internet; las luchas de poder y los nuevos ámbitos de interacción, inéditos a todos los efectos entre los interesados que participan en el debate medioambiental del Amazonas, todo ello adquiere un nuevo significado teórico-práctico a la luz de los análisis pioneros de Ribeiro (1998). Entre otras cosas, Ribeiro vuelve sobre su antigua preocupación por mostrar por qué las estrategias de desarrollo dominantes y los cálculos económicos no funcionan y, viceversa, como los pueblos amazónicos así como otros de América Latina pueden constituirse en poderosos protagonistas sociales decididos a forjar su destino si se les permite usar y sacar partido de las nuevas oportunidades que ofrece la doble dinámica local/global derivada de la condición de transnacionalidad que se ha abatido sobre ellos.

El papel de los discursos y prácticas de desarrollo mediante procesos de transnacionalidad y de cultura local constituye el núcleo del trabajo en Nepal de Stacey Pigg (1992, 1995a, 1995b, 1996), que utiliza el trabajo de campo y la etnografía como base para realizar una exploración teórica continuada sobre cuestiones clave como salud, desarrollo, modernidad, globalización e identidad. ¿Qué explica la persistencia de las diferencias culturales hoy en día? ¿Qué conjunto de historias y prácticas explican la (re)creación continua de las diferencias en localidades al parecer tan remotas como los pueblos del Nepal? La explicación de la diferencia, según dice Pigg, no es simple y toma la forma de relato original en el cual los procesos de desarrollo, globalización y modernidad se hallan entrelazados de modos muy complejos. Por ejemplo, esta autora demuestra que las nociones contrapuestas de salud —chamánica y occidental— coadyuvan a las diferencias sociales e identidades locales. Las “creencias” no se hallan contrapuestas al “conocimiento moderno”, sino que ambas se fragmentan y se cuestionan a medida que la gente se replantea una cierta variedad de nociones y recursos sanitarios. De manera parecida, mientras que las nociones de desarrollo se introducen en la cultura local, Pigg nos muestra de un modo admirable cómo se hallan sujetas a una compleja “nepalización”: a medida que el desarrollo introduce nuevos signos de identidad, los habitantes de las aldeas se reorientan en este paisaje más complicado que pone en relación su aldea con la nación y con el mundo, y su etnografía muestra cómo la gente simultáneamente adopta, utiliza, modifica y cuestiona los lenguajes del desarrollo y de la modernidad. Se crea pues una modernidad distinta que también altera el significado de la globalización. En su trabajo Pigg también señala la importancia de las consecuencias de su análisis para la educación de los usuarios de la sanidad local, cuyo “conocimiento local” —normalmente instrumentalizado y devaluado dentro de los programas convencionales de educación para el desarrollo— puede tomarse en serio como fuerza dinámica y real que da forma a mundos locales.

La ecología política —hablando en general, el estudio de las interrelaciones entre cultura, ambiente, desarrollo y movimientos sociales— es uno de los ámbitos clave en el cual se está redefiniendo el desarrollo. El trabajo de Soren Hvalkof con los ashénika de la zona del Gran Pajonal en el Amazonas peruano resulta ejemplar desde este punto de vista. Aunque quizá se le conozca mejor por su análisis crítico del trabajo realizado por el Instituto Lingüístico de Verano, los estudios de Hvalkof en el Amazonas abarcan dos décadas con un trabajo de campo considerable y van desde la etnografía histórica (Hvalkof y Veber, en prensa) hasta los modelos locales de interpretación de la naturaleza y del desarrollo (Hvalkof, 1989) pasando por la ecología política entendida como práctica antropológica. Cabe destacar que las intervenciones de Hvalkof, en coordinación con los ashénika, han sido muy importantes para presionar al Banco Mundial a fin de que interrumpiera su apoyo a ciertos planes de desarrollo en la zona del Gran Pajonal y se dedicara a financiar en su lugar la adjudicación colectiva de tierras a los indígenas (Hvalkof, 1986), así como para conseguir el apoyo de la Oficina Danesa para el Desarrollo Internacional en favor de la adjudicación de tierras entre las comunidades vecinas al final de los años ochenta.<sup>6</sup> Estos proyectos de adjudicación de tierras fueron decisivos para invertir la situación de virtual esclavitud de los pueblos indígenas a manos de las élites locales que habían existido allí desde siglos atrás, poniendo en marcha unos

procesos de afirmación cultural indígena y de control político y económico casi sin precedentes en América Latina. Hvalkof ha puesto de relieve los puntos de vista contrastados e interactivos del desarrollo en su dimensión tanto local como regional por parte de los pueblos indígenas, de los colonos mestizos y de las instituciones, así como en la conceptualización de la adjudicación de tierras colectivas en un contexto regional como requisito para invertir las políticas geonocidas y las estrategias de desarrollo convencionales. También ha documentado exhaustivamente las antiguas estrategias que empleaban los ashénika para defenderse de los explotadores foráneos, desde los colonizadores del pasado hasta los militares, los capos de la cocaína, las guerrillas y los expertos en desarrollo de hoy en día; y ha abierto vías de diálogo entre mundos dispares —pueblos indígenas, instituciones para el desarrollo, Ong's— desde la perspectiva de las comunidades indígenas.

Haciéndose eco de los tres antropólogos antes citados, Hvalkof mantiene que si los antropólogos pretenden mediar entre estos mundos deben elaborar un marco conceptual muy refinado que incluya una explicación de la función que deben tener los protagonistas del desarrollo y de las instituciones. De otro modo, la tarea de los antropólogos para el desarrollo y de las bienintencionadas Ong's —que pasan solamente periodos muy cortos con los grupos locales— probablemente será contraproducente para la población local. La etnografía local y regional también resultan básicas en este proceso, del mismo modo que lo son la claridad y el compromiso tanto nacional como político en relación a las culturas locales. Estos tres elementos —un marco conceptual complejo, una etnografía relevante y un compromiso político— pueden considerarse como constituyentes de una antropología del desarrollo distinta y entendida como práctica política. El marco teórico sobrepasa la noción que de realización social tienen los antropólogos para el desarrollo y procede a conceptualizar las condiciones de modernidad, globalización, movilización colectiva e identidad; la etnografía debe basarse entonces en el examen de las negociaciones locales sobre las condiciones que van más allá del proyecto de desarrollo y de las situaciones concretas; y el compromiso político debe partir de la premisa de alentar el desarrollo —incluso cuando las consideraciones culturales pudieran contribuir a mitigar el impacto del desarrollo— hasta alcanzar las condiciones que apunten el protagonismo cultural y político de los afectados.

¿Podría decirse que estos ejemplos apuntan a la existencia de elementos de una nueva teoría de la práctica y de una nueva práctica de la teoría en el compromiso entre antropología y desarrollo? Si ello es así, ¿podríamos extraer de estos elementos una nueva visión de la antropología más allá de la puramente académica, a la vez que un intercambio más fluido entre teoría y práctica y entre los mismos antropólogos situados en posiciones distintas? Parece que está naciendo una nueva generación de antropólogos, en el ámbito medioambiental sin ir más lejos, que se hallan dispuestos a teorizar sobre su práctica profesional en relación con sus posicionamientos a lo largo y a lo ancho de los distintos campos de aplicación —trabajos de campo, trabajos en instituciones académicas, en instituciones políticas, en los medios de comunicación, en la universidad y en una gran diversidad de comunidades— y desde los múltiples papeles y tareas políticas que puedan asumir —intermediario, mediador, aliado, traductor, testimonio, etnógrafo, teórico, etc.—. El despliegue en estos ámbitos tan distintos, donde desempeñan papeles tan variados, de sus fundamentados discursos sometidos a continuo debate, podría considerarse como el inicio de una nueva ética del conocimiento antropológico entendido como práctica política.

### **¿Hacia una antropología de la globalización y del postdesarrollo?**

Los distintos análisis del desarrollo considerados hasta este momento —desde la antropología para el desarrollo hasta la antropología del desarrollo y lo que pueda surgir a continuación— sugieren que no todo lo que se ha hallado sujeto a las acciones protagonizadas por el aparato para el desarrollo se ha transformado irremediamente en un ejemplo moderno de modelo capitalista. Estos análisis también plantean una pregunta difícil: ¿Sabemos lo que hay “sobre el terreno” después de siglos de capitalismo y cinco decenios de desarrollo? ¿Sabemos, siquiera, cómo contemplar la realidad social de modo que nos permita detectar la existencia de elementos diferenciales que no sean reducibles a los modelos del capitalismo y de la modernidad y que, además, puedan servir como núcleos de articulación de prácticas alternativas sociales y económicas? Y finalmente, si se nos permitiera entregarnos a un ejercicio de imaginación ¿podríamos alentar e impulsar prácticas alternativas?

Tal como indican los estudios de Nash, Pigg, Ribeiro y Hvalkof, el papel de la etnografía puede ser muy importante en este sentido. En los años ochenta, un cierto número de etnografías se centraron en la resistencia al capitalismo y a la modernidad en varios ámbitos, inaugurando de este modo la tarea de poner de relieve el hecho de que el desarrollo en sí mismo encontraba resistencia activa de modos muy variados

(Scott, 1985; Ong, 1987). La resistencia por sí misma, no obstante, solamente es el punto de partida para mostrar cómo la gente ha continuado creando y reconstruyendo sus modos de vida de una forma activa. Diversos trabajos sucesivos han descrito los modelos locales de la economía y del entorno natural que han continuado siendo mantenidos por parte de campesinos y de comunidades indígenas (Gudeman y Rivera, 1990; Dhal y Rabo, 1992; Hobart, 1993a; Milton, 1993; Descola y Pálsson, 1996). Otra tendencia al parecer fecunda ha sido la atención que se ha prestado, particularmente en la antropología de América Latina, a los procesos de hibridación cultural a los que se entregan necesariamente las comunidades rurales y urbanas con más o menos éxito por lo que se refiere a la afirmación cultural y a la innovación social y económica. La hibridación cultural expone a la luz pública el encuentro dinámico de prácticas distintas que provienen de muchas matrices culturales y temporales, así como hasta qué punto los grupos locales, lejos de mostrarse sujetos pasivos de las condiciones impuestas por las transnacionales, moldean de un modo activo el proceso de construcción de identidades, relaciones sociales y prácticas económicas (García Canclini, 1990; Escobar, 1995, 1998a).

La investigación etnográfica de este estilo —que ciertamente se continuará practicando durante algunos años— ha sido importante para sacar a la luz los debates sobre las diferencias culturales, sociales y económicas entre las comunidades del Tercer Mundo en contextos de globalización y desarrollo. A pesar de que todavía queda mucho por hacer al respecto, esta investigación ya sugiere diversos modos en los que los debates y las prácticas de la diferencia podrían utilizarse como base para proyectos alternativos. Es cierto, no obstante, que ni la antropología del desarrollo transformada tal como se ha contemplado en la primera sección de este artículo, ni los movimientos sociales del Tercer Mundo basados en una política de la diferencia, lograrán acabar con el desarrollo. ¿Es posible decir, sin embargo, que juntos anuncian una era del postdesarrollo así como el fin del desarrollo tal como lo hemos conocido hasta ahora? Hay algunas consideraciones finales que pueden deducirse de esta posibilidad relativas a la relación entre la producción del conocimiento y el postdesarrollo, y que son presentadas aquí como conclusión.

Los análisis antropológicos del desarrollo han provocado una crisis de identidad en el campo de las ciencias sociales. En este sentido, ¿no hay acaso muchos movimientos sociales del Tercer Mundo que expresan abierta y claramente que la manera en que el desarrollo concibe el mundo no es la única posible? ¿No existen numerosas comunidades del Tercer Mundo que dejan muy claro a través de sus prácticas que el capitalismo y el desarrollo —a pesar de su poderosa e incluso creciente presencia en esas mismas comunidades— no han conseguido moldear completamente sus identidades y sus conceptos de naturaleza y de modelos económicos? ¿Es posible imaginarse una era de postdesarrollo y aceptar por tanto que el postdesarrollo ya se halla —como siempre se ha hallado— en continua (re)construcción? Atreverse a tomarse en serio estas cuestiones supone una manera distinta de analizar por nuestra parte, con la necesidad concomitante de contribuir a una práctica distinta de representación de la realidad. A través de la política cultural que llevan a cabo, muchos movimientos sociales —desde las selvas húmedas y los zapatistas hasta los movimientos de ocupación ilegal protagonizados por mujeres— parecen haber aceptado este reto.

Lo que este cambio en la comprensión de la naturaleza, alcance y modos de actuar del desarrollo implica para los estudios antropológicos sobre desarrollo no está todavía claro. Quienes trabajan en la relación entre el conocimiento local y los programas de conservación o de desarrollo sostenible, por ejemplo, están decantando rápidamente la propuesta de un replanteamiento significativo de la práctica del desarrollo, insistiendo en que la conservación viable y sostenible sólo puede conseguirse sobre la base de una cuidadosa consideración del conocimiento y de las prácticas locales sobre la naturaleza, quizá en combinación con ciertas formas (redefinidas) de conocimiento académico especializado (Escobar, 1996a; Brosius, en prensa). Puede suceder que en ese proceso los antropólogos y los activistas locales acaben participando conjuntamente en un proyecto de representación y resistencia, y que tanto la cultura como la teoría se conviertan, hasta cierto punto, en nuestro proyecto conjunto. A medida que los habitantes locales se acostumbren a utilizar símbolos y discursos cosmopolitas, incluido el conocimiento antropológico, la dimensión política de este conocimiento será cada vez más indiscutible (Conklin y Graham, 1995).

No existe, naturalmente, ninguna fórmula mágica o paradigma alternativo que pueda ofrecer una solución definitiva. Hoy en día parece existir una conciencia creciente en todo el mundo sobre lo que no funciona, aunque no hay tanta unimidad acerca de lo que podría o debería funcionar. Muchos movimientos sociales se enfrentan de hecho con este dilema ya que al mismo tiempo que se oponen al desarrollo convencional intentan encontrar caminos alternativos para sus comunidades, a menudo con múltiples factores en contra. Es necesaria mucha experimentación, que de hecho se está llevando a cabo en muchos lugares, para buscar combinaciones de conocimiento y de poder, de veracidad y de práctica, que incorporen a los grupos locales como productores activos de conocimiento. ¿Cómo puede traducirse el conocimiento local a poder real, y

cómo puede este binomio conocimiento-poder entrar a formar parte de proyectos y de programas concretos? ¿Cómo pueden estas combinaciones locales de conocimiento y poder tender puentes con formas de conocimiento especializadas cuando sea necesario o conveniente? y ¿cómo pueden ampliar su espacio social de influencia cuando se las cuestiona, como suele suceder a menudo, y se las contraponen a las condiciones dominantes locales, regionales, nacionales y transnacionales? Estas preguntas son las que una renovada antropología de y para el desarrollo, tendrá que responder.

La antropóloga malasia Wazir Jahan Karim lo dijo crudamente en un artículo inspirado sobre antropología, desarrollo y globalización desde la perspectiva del Tercer Mundo, y podemos terminar apropiadamente esta sección con sus palabras: “¿Se ha generado el conocimiento antropológico para enriquecer la tradición intelectual occidental o para desposeer a las poblaciones del conocimiento del cual se apropia? ¿Qué reserva el futuro para el uso del conocimiento social del tipo producido por la antropología?” (Karim, 1996:120). Mientras que la alternativa no tiene por qué ser una disyuntiva excluyente, lo que está en juego parece bien claro. La antropología necesita ocuparse de proyectos de transformación social si no queremos vernos “simbólicamente disociados de los procesos locales de reconstrucción e invención cultural” (Karim, 1996:124). Desde el punto de vista de esta autora, la antropología tiene un papel importante que jugar en la canalización del potencial global de los conocimientos locales, lo cual debe hacerse a conciencia ya que de otro modo la antropología podría contribuir a convertir el conocimiento del Tercer Mundo en algo todavía más local e invisible. La autora apela a la reconstrucción de la antropología orientándola hacia las representaciones y luchas populares, proyectándolas al nivel de teoría social. De otro modo la antropología continuará siendo una conversación en gran parte irrelevante y provincial entre académicos del lenguaje de la teoría social occidental. Para que la antropología sea verdaderamente universal, podemos añadir, deberá superar este provincialismo, como ya indicamos al principio de este capítulo. Sólo entonces la antropología será verdaderamente postmoderna, postindígena y, podríamos añadir, parte del postdesarrollo.

## Conclusión

La idea de desarrollo, al parecer, está perdiendo parte de su fuerza. Su incapacidad para cumplir sus promesas, junto con la resistencia que le oponen muchos movimientos sociales y muchas comunidades están debilitando su poderosa imagen; los autores de estudios críticos intentan a través de sus análisis dar forma a este debilitamiento social y epistemológico del desarrollo. Podría argüirse que si el desarrollo está perdiendo empuje es debido a que ya no es imprescindible para las estrategias de globalización del capital, o porque los países ricos simplemente han perdido el interés. Aunque estas explicaciones son ciertas hasta cierto punto no agotan el repertorio de interpretaciones. Si es cierto que el postdesarrollo y las formas no capitalistas y de modernidad alternativa se encuentran siempre en proceso de formación, cabe la esperanza de que puedan llegar a constituir nuevos fundamentos para su renacimiento y para una rearticulación significativa de la subjetividad y de la alteridad en sus dimensiones económica, cultural y ecológica. En muchas partes del mundo estamos presenciando un movimiento histórico sin precedentes en la vida económica, cultural y ecológica. Es necesario pensar acerca de las transformaciones políticas y económicas que podrían convertir este movimiento en un acontecimiento sin precedentes en la historia social de las culturas, de las economías y de las ecologías. Tanto en la teoría como en la práctica —y naturalmente en ambas a la vez— la antropología tiene una importante aportación que hacer a este ejercicio de imaginación.

Para que la antropología cumpla con su papel debe replantearse en profundidad su compromiso con el mundo del desarrollo. Debe identificar aquellos casos en los cuales se manifiesta la diferencia de un modo socialmente significativo y que pueden actuar como puntos de apoyo para la articulación de alternativas, así como debe también sacar a la luz los marcos locales de producción de culturas y de identidades, de prácticas económicas y ecológicas, que no cesan de emerger en comunidades de todo el mundo. ¿Hasta qué punto todo ello plantea retos importantes y quizá originales a las modernidades capitalistas y eurocéntricas? ¿De qué modo se pueden hibridizar las prácticas locales con las fuerzas transnacionales y qué tipos de híbridos parecen tener más posibilidades políticas en lo que se refiere a impulsar la autonomía cultural y económica? Estas son cuestiones importantes para unas estrategias de producción de conocimiento que pretendan plantearse de un modo reflexivo sus posibilidades de contribuir a colocar en un primer plano y a posibilitar modos de vida y construcciones de identidad alternativas, marginales y disidentes. En este proceso, quizá el “desarrollo” dejará de existir como el objetivo incuestionado que ha sido hasta el presente.



---

## Notas

- 1 Este artículo se centra fundamentalmente en bibliografía escrita en inglés. Por tanto refleja principalmente los debates que tienen lugar en América del Norte y en el Reino Unido, aunque también presta atención a otras partes de Europa y América Latina. Para analizar la relación entre las diversas antropologías del Tercer Mundo y el desarrollo se requeriría de un capítulo adicional y un modo distinto de abordar el tema.
- 2 Un examen más detenido de la antropología para el desarrollo requeriría considerar la historia de la antropología aplicada, lo cual va más allá del objetivo de este capítulo. Para una exposición reciente sobre dicha historia y su relación con la antropología para desarrollo véase Gardner y Lewis (1996).
- 3 Un análisis de la antropología para el desarrollo en Europa se encuentra en el número especial dedicado a este tema de *Development Anthropology Network* Vol. 10, N° 1.
- 4 Podemos aceptar sin más lo que piensan los antropólogos para el desarrollo de su contribución al desarrollo, si bien puntualizando que a veces su punto de vista es parcial. Cernea, por ejemplo, reconoce a los científicos sociales del Banco Mundial algunos de los cambios habidos en su política de reubicación de poblaciones. En ningún lugar menciona el papel que jugaron en estos cambios la oposición generalizada y la movilización local contra los planes de reubicación en muchas partes del mundo.
- 5 Entre la primera "hornada" de libros dedicados exclusivamente al análisis del desarrollo como discurso teórico con aportes antropológicos figuran: Ferguson (1990), Apfel-Marglin y Marglin (1990), Sachs (1992a), Dahl y Rabo (1992), Escobar (1995), Crush (1995b). Para una bibliografía más completa sobre este tema véase Escobar (1998a). Un análisis relacionado del desarrollo entendido como campo semántico e institucional puede encontrarse en Baré (1987). Actualmente estos análisis se están multiplicando y diversificando en muchas direcciones, tal como verá más abajo.
- 6 Las organizaciones ashénika obtuvieron recientemente el preciado galardón anti-esclavismo otorgado por la organización Anti-Esclavitud Internacional por su plan de adjudicación colectiva de tierras, donde fue decisiva la aportación de Hvalkof, junto con el Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas (Iwgia). Hvalkof y Escobar, en colaboración con los activistas del movimiento social de comunidades negras, contribuyen a elaborar un plan parecido para el bosque húmedo tropical del Pacífico colombiano.

**SEGUNDA PARTE:**

**ANTROPOLOGÍA Y MOVIMIENTOS SOCIALES**

## 6. LO CULTURAL Y LO POLÍTICO EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES DE AMÉRICA LATINA<sup>1</sup>

A medida que nos aproximamos al fin del milenio, ¿cuál es el futuro que albergan las sociedades latinoamericanas? Niveles de violencia, pobreza, discriminación y exclusión sin precedentes parecerían indicar que los logros —e, incluso, el mismo diseño— de las “nuevas” democracias latinoamericanas está lejos de ser satisfactorio. Así, en América Latina es precisamente alrededor de proyectos democráticos alternativos que se está llevando a cabo gran parte de la lucha política. Argumentaremos que los movimientos sociales juegan un rol crítico en dicha lucha. Los parámetros de la democracia están fundamentalmente en disputa, así como las fronteras de lo que se puede definir acertadamente como el ámbito político: sus participantes, instituciones, procesos, agenda y campo de acción.

Programas de ajuste económico y social, inspirados por el neoliberalismo, han permeado esta discusión como un contendor formidable y persuasivo. En respuesta a la supuesta “inevitable” lógica impuesta por los procesos de globalización económica, las políticas neoliberales han introducido un nuevo tipo de relación entre el Estado y la sociedad civil, así como han avanzado en una definición distintiva de la esfera política y sus participantes, basada en una concepción minimalista del Estado y la democracia.

Mientras la sociedad civil asume cada vez más las responsabilidades sociales evadidas por el Estado neoliberal que se reduce, su capacidad como una esfera política crucial para el ejercicio de una ciudadanía democrática está siendo minimizada de manera creciente. Desde esta perspectiva, los ciudadanos deben salir adelante por sus propios medios, y la ciudadanía está siendo equiparada de manera creciente con la integración del individuo al mercado.

Una concepción de alternativa ciudadanía —planteada por varios movimientos sociales— vería a las luchas democráticas como abarcadoras de un proceso de redefinición tanto del sistema político como de las prácticas económicas, sociales y culturales que podrían generar un ordenamiento democrático para la sociedad como conjunto. Tal concepción llama nuestra atención hacia una amplia gama de esferas públicas posibles en donde la ciudadanía pudiera ser ejercida y los intereses de la sociedad no sólo representados, sino fundamentalmente re-moldeados. El campo de acción de las luchas democratizantes sería extendido para abarcar no sólo el sistema político, sino también el futuro del “desarrollo” y la erradicación de las desigualdades sociales, tales como aquellas de raza y género, profundamente moldeadas por prácticas sociales y culturales. Esta concepción amplia también reconoce que el proceso de construcción de la democracia no es homogéneo, sino más bien internamente discontinuo y desigual: diferentes esferas y dimensiones tienen ritmos de cambio distintivos, llevando a algunos analistas a argumentar que este proceso es inherentemente “disyuntivo” (Holston y Caldeira, en prensa; véase además Jelin y Hershberg, 1996).

En algunos casos, los movimientos sociales no sólo han tenido éxito en traducir sus agendas a políticas públicas y en expandir las fronteras de la política institucional, sino que también han luchado por redefinir los sentidos de las nociones convencionales de ciudadanía, representación política, participación, y en consecuencia, de la democracia. Por ejemplo, los procesos de traducción de las agendas de los movimientos en políticas, y la redefinición del significado de “desarrollo” o “ciudadanía”, implican el establecimiento de una “política cultural”.<sup>2</sup>

### Reconceptualizando lo cultural en el estudio de los movimientos sociales de América Latina

#### *De la cultura a la política cultural*<sup>3</sup>

Este capítulo aborda la relación entre cultura y política. Dicha relación puede ser productivamente explorada ahondando en la naturaleza de la política de la cultura puesta en marcha —en mayor o menor

medida— por *todos* los movimientos sociales, así como examinando el potencial de dicha politización de la cultura para alimentar y nutrir procesos de cambio social.

La ciencia social convencional no ha explorado sistemáticamente las conexiones entre cultura y política. Aludimos a este hecho en trabajos anteriores (Escobar y Álvarez, 1992; Dagnino, 1994c). Es importante discutir las concepciones cambiantes de cultura y política en la antropología, la literatura y otras disciplinas como una herramienta para entender la manera en la cual el concepto de política cultural (*cultural politics*) emergió de un diálogo interdisciplinario intensivo y del desvanecimiento de fronteras disciplinarias dado en la última década, alimentado por múltiples corrientes postestructuralistas. En un libro anterior (Álvarez y Escobar, 1992), señalamos que en varias disciplinas el concepto convencional de la cultura como ente estático —encarnada en un conjunto de textos, creencias y artefactos canónicos— ha contribuido en gran medida a invisibilizar las prácticas culturales cotidianas como un terreno para, y una fuente de, prácticas políticas. Algunos teóricos de la cultura popular como de Certeau (1984), Fiske (1989) y Willis (1990) trascendieron este entendimiento estático para resaltar la manera en que la cultura comprende un proceso colectivo e incesante de producción de significados que moldea la experiencia social y, a su vez, configura las relaciones sociales. De esta manera, los estudios sobre la cultura popular comenzaron a transformar la investigación del énfasis de la “alta cultura” originado en la literatura y las artes, hacia un entendimiento más antropológico de la cultura. Dicha cercanía ya había sido propiciada por Raymond Williams, con su caracterización de la cultura como “el sistema de significados a través del cual —entre otros medios— un orden social es comunicado, reproducido, experimentado y explorado” (1981:13). Como anotan Glenn Jordan y Chris Weedon, “desde esta perspectiva, la cultura no es una esfera sino una dimensión de todas las instituciones económicas, sociales y políticas. La cultura es un conjunto de prácticas materiales que constituyen significados, valores y subjetividades” (1995:8).

En un libro reciente, la definición de Williams es elaborada de tal manera que concluye que “en los estudios culturales [...] la cultura es entendida como una forma de vida —que abarca ideas, actitudes, lenguajes, prácticas, instituciones y estructuras de poder— y una amplia gama de prácticas culturales: formas artísticas, textos, cánones, arquitectura y mercancías producidas masivamente, entre otras” (Nelson, Treichler y Grossberg, 1992:5). Esta caracterización de la cultura apunta hacia las prácticas enraizadas y las representaciones como centrales a la cultura. Sin embargo, en la práctica, su énfasis principal continua estando cifrado por las formas textuales y artísticas. Esto explica, creemos nosotros, un gran número de críticas esgrimidas contra los estudios culturales tales como su dependencia problemática de etnografías “rápidas”, la prominencia de los análisis textuales, la importancia adscrita a las industrias culturales y a los paradigmas de recepción y consumo de productos culturales. Cualesquiera sea la validez de dichas críticas, es justo plantear que los estudios culturales no le han dado la suficiente relevancia a los movimientos sociales como un aspecto vital de la producción cultural.<sup>4</sup>

La noción de cultura también es debatida activamente en la antropología. La antropología clásica se adhirió a una epistemología realista y a un entendimiento relativamente preestablecido de la cultura como encarnada (*embodied*) en las instituciones, las prácticas, los rituales y los símbolos, entre otros. La cultura era vista como perteneciente a un grupo y circunscrito en el tiempo y el espacio. Este paradigma de cultura orgánica sufrió golpes significativos con el desarrollo de la antropología estructuralista, interpretativa y aquella orientada por la economía política. Apuntalada en la hermenéutica y la semiótica, la antropología interpretativa avanzó hacia un entendimiento no positivista y parcial de la cultura, en parte guiada por la metáfora de “las culturas como textos”. A mediados de los ochenta, otra transformación en el concepto de cultura consideró el hecho de que “no se puede continuar escribiendo sobre otros como si fueran objetos discretos o textos”, y se empeñó en desarrollar “nuevas concepciones de la cultura como interactiva e histórica” (Clifford y Marcus, 1986:25). Desde entonces, la creciente conciencia alrededor de la globalización de la producción económica y cultural ha empujado a los antropólogos a cuestionar las nociones espaciales de la cultura, las dicotomías entre el “nosotros” homogéneo y el “otros” discreto, así como cualquier ilusión de fronteras claras entre grupos, entre lo propio y lo ajeno (Fox, 1991; Gupta y Ferguson, 1992).<sup>5</sup>

Uno de los aspectos más útiles del entendimiento postestructuralista de la cultura en la antropología es su insistencia en el análisis de la producción y la significación y de los significados y las prácticas, como aspectos simultáneos y profundamente relacionados de la realidad social. Desde esa perspectiva, Kay Warren (1998) argumenta que las condiciones materiales son vistas a menudo como más autónomas, reales y básicas que cualquier otra cosa. Generalmente, el reclamo común de los críticos suele ser ¿pero qué sucede con la explotación? con lo cual buscan dar una urgencia materialista que prima sobre cualquier cuestión cultural, sin importar lo que sea. Warren (1998) sugiere que las demandas materiales de los

movimientos sociales “son en la práctica construcciones políticas desarrolladas selectivamente, y desplegadas en campos de relaciones sociales que también definen su significado” y aboga por una conceptualización alternativa que “confronte los asuntos culturales (e intereses políticos) inscritos en los marcos culturales de la política”. Mientras que generalmente los antropólogos han pretendido entretejer el análisis de “lo simbólico y lo material”, los defensores de la teoría del discurso y la representación han proporcionado herramientas para la formulación de explicaciones más matizadas de la constitución mutua, sin duda, inseparable de los significados y las prácticas.<sup>6</sup>

Este desarrollo le plantea útiles lecciones a los estudios culturales. De particular relevancia ha sido la pregunta por lo que las metáforas de la cultura y textualidad ayudan a explicar y fracasan en resolver. La cuestión es expresada elocuentemente por Stuart Hall en su recuento retrospectivo del impacto del “viraje lingüístico” de los estudios culturales. Para Hall, el descubrimiento de la discursividad y la textualidad permitió ganar conciencia sobre “la importancia crucial del lenguaje [...] en cualquier estudio de la cultura” (1992:283). Fue así como los simpatizantes de los estudios culturales se encontraron “arrojados de nuevo al campo de la cultura”. Sin embargo, a pesar de la importancia de la metáfora de lo discursivo, para Hall:

siempre hay algo descentrado con respecto a la cultura, el lenguaje, la textualidad y la significación que escapa y evade los intentos de ligarla, directa o inmediatamente, con otras estructuras. [Debemos asumir que] la cultura siempre operará a través de sus textualidades, y al mismo tiempo, que dicha textualidad nunca es suficiente. (1992:284).<sup>7</sup>

Desde nuestra perspectiva, el dictamen de Hall en cuanto a que la cultura y la textualidad “nunca son suficientes”, se refiere a la dificultad de abordar, a través de la cultura y la textualidad, “otras preguntas importantes” tales como las estructuras, las formaciones y las resistencias que están inevitablemente permeadas por la cultura. Hall pretende devolver los estudios culturales del “aire puro de la significación y la textualidad” al trabajo con el “algo oscuro en el subsuelo” de lo material (1992:278). En este sentido, Hall reintroduce lo político al ámbito de los estudios culturales, no sólo porque su formulación proporciona un medio para mantener en tensión preguntas por lo teórico y lo político, sino porque hace un llamado a los teóricos —particularmente a aquellos demasiado propensos a permanecer en el nivel del texto y de la política de la representación— para abordar el “algo oscuro en el subsuelo” como una pregunta tanto teórica como política.

En otras palabras, la tensión entre lo textual y aquello que lo fundamenta, entre la representación y lo que la subyace, entre los significados y las prácticas, entre las narrativas y los actores sociales, así como entre el discurso y el poder, nunca podrá ser resuelta en el terreno de la teoría. Sin embargo, el “no es suficiente” tiene dos caras. Si siempre hay “algo” más allá de la cultura que no es suficientemente captado por lo textual/discursivo, también hay algo más que desborda lo denominado material que siempre es cultural y textual. Veremos la importancia de esta observación en los casos de los movimientos sociales de personas pobres y marginadas, para quienes a menudo la primera meta de la lucha es demostrar que son sujetos de derechos, así como recobrar su estatus y dignidad en tanto ciudadanos e, incluso, seres humanos. En otras palabras, esta tensión es resuelta sólo provisionalmente en la práctica. Argumentamos que los movimientos sociales son un ámbito crucial para entender cómo este entrelazamiento —quizás precario, pero vital— de lo cultural y lo político opera en la práctica. Más aún, creemos que la conceptualización e investigación de la política cultural de los movimientos sociales es un esfuerzo teórico prometedor que atiende el llamado de Hall.

### ***De la política cultural a la cultura política***

A pesar de su tendencia hacia un entendimiento amplio de la cultura, gran parte de los estudios culturales continúan estando fuertemente orientados hacia lo textual, particularmente en los Estados Unidos. Esto tiene que ver con factores disciplinarios, históricos e institucionales (Yúdice, 1998). Dicho sesgo se infiltra en el concepto de política cultural. En su utilización actual —a pesar del interés de quienes adelantan estudios culturales en examinar las relaciones entre las prácticas culturales, el poder y sus compromisos con la transformación social— el término “política cultural” con frecuencia se refiere a luchas incorpóreas alrededor de los significados y las representaciones, cuyos riesgos políticos a menudo son difíciles de percibir para actores sociales concretos.

Coincidimos con la definición de política cultural propuesta por Jordan y Weedon en su reciente libro bajo el mismo título:

La legitimación de relaciones sociales desiguales, y la lucha por transformarlas, son preocupaciones centrales de la política cultural. Fundamentalmente, la política cultural determina los significados de las prácticas sociales y, más aún, cuáles grupos e individuos tienen el poder para definir dichos significados. La política cultural también está involucrada en la subjetividad y la identidad, dado que la cultura juega un papel central en la constitución del sentido de nosotros mismos [...] Las formas de subjetividad que establecemos juegan un rol crucial en determinar si aceptamos o rechazamos las relaciones de poder existentes. Más aún, para grupos marginados y oprimidos, la construcción de identidades nuevas y opositoras son una dimensión clave en la creación de una lucha política más amplia para transformar la sociedad. (1995:5-6).

Sin embargo, al enfocar su análisis en las “concepciones dominantes de la cultura” que se reducen a la “música, literatura, pintura, escultura, teatro y cine”, ahora ampliadas para incluir la industria cultural, la “cultura popular” y “los medios masivos”, Jordan y Weedon parecen compartir el planteamiento de que la política de la representación —fundamentalmente por formas de análisis textual— tiene un vínculo claro y directo con el ejercicio del poder, y en consecuencia, con la resistencia hacia él. Sin embargo, los vínculos no siempre son explícitos de tal forma que iluminen los riesgos reales o potenciales, así como las estrategias políticas de actores sociales particulares. En este sentido, argumentamos que dichos vínculos se evidencian en las prácticas y las *acciones concretas* de los movimientos sociales latinoamericanos, y en esta medida, quisiéramos extender el concepto de política cultural al analizar sus intervenciones políticas.

En América Latina, es importante enfatizar el hecho de que hoy día todos los movimientos sociales ponen en marcha una política cultural. Sería tentador restringir el concepto de política cultural a aquellos movimientos que se constituyen más claramente como culturales. En los años ochenta, esta restricción resultó en una división entre movimientos sociales “nuevos” y “viejos”. Los nuevos movimientos sociales eran aquellos para los cuales la identidad era importante, aquellos involucrados con “nuevas formas de hacer política”, y aquellos que contribuían a nuevas formas de sociabilidad. Las opciones eran movimientos indígenas, étnicos, ecológicos, de gays, de mujeres y de derechos humanos. Por el contrario, los movimientos urbanos, campesinos, obreros y vecinales, entre otros, eran vistos como luchas más convencionales en torno a necesidades y recursos concretos. Sin embargo, como ha sido evidenciado en otra parte (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998), los movimientos urbanos populares, de mujeres, de personas marginales y otros, también despliegan fuerzas culturales. En sus continuas luchas contra proyectos dominantes de desarrollo, construcción de nación y de represión, los actores populares se movilizan colectivamente en base a múltiples significados y riesgos. De esta manera, las identidades y estrategias colectivas de todos los movimientos sociales están inevitablemente ligadas al ámbito de la cultura.

Múltiples son las formas en que la política cultural entra en escena con la movilización de los actores colectivos. Quizás, la política cultural es más evidente cuando los movimientos hacen reclamos basados en aspectos culturales —como, por ejemplo, en el caso del movimiento social negro en Colombia (Grueso, Rosero y Escobar, 1998) o en el movimiento Pan-Maya analizado por Kay Warren (1998)— o en aquellos que utilizan la cultura como un medio para captar o movilizar activistas, como se ilustra en el caso del movimiento afrobrasileño discutido por Olivia Cunha (1998), así como la Cocei (Coalición de Obreros, Campesinos y Estudiantes del Istmo) analizada por Jeffrey Rubin (1998).

No obstante, queremos subrayar que la política cultural también es ejecutada cuando los movimientos intervienen en debates alrededor de políticas, intentan resignificar las interpretaciones dominantes de lo político o desafían prácticas políticas establecidas. Por ejemplo, Yúdice (1998), Slater (1998) y Lins Ribeiro (1998), llaman la atención hacia la “hábil guerra de medios” lanzada por los zapatistas en el combate contra el neoliberalismo y la promoción de la democratización de México. Sonia Álvarez (1998) subraya que las batallas sobre políticas sostenidas por aquellas feministas latinoamericanas que en años recientes han penetrado las esferas del Estado o el aparato del desarrollo internacional, también deben ser entendidas como luchas por resignificar las nociones prevalecientes de ciudadanía, desarrollo y democracia. Jean Franco (1998) anota algo similar cuando plantea que el feminismo debe ser descrito como “una posición —no exclusiva de las mujeres— que desestabiliza tanto el fundamentalismo como las nuevas estructuras opresivas que están emergiendo del capitalismo tardío”, y que la confrontación feminista con tales estructuras “involucra, más urgentemente que nunca, la lucha por el poder interpretativo”. El análisis

de Sérgio Baierle (1998) de los movimientos populares urbanos en Porto Alegre, Brasil, conceptualiza dichos movimientos como “espacios estratégicos donde se debaten diferentes concepciones de ciudadanía y democracia”. Igualmente, Paoli y Telles (1998) analizan las múltiples formas en las cuales los movimientos populares y los sindicatos simultáneamente se involucran en luchas alrededor de derechos y significaciones.

Como lo argumenta Dagnino (1998), el concepto de política cultural es importante para valorar la esfera de las luchas de los movimientos sociales en pos de la democratización de la sociedad, así como para subrayar las implicaciones menos visibles, y a menudo descuidadas, de dichas luchas. Ella plantea que las disputas culturales no son sólo “subproductos” de la lucha política, sino por el contrario, son constitutivas de los esfuerzos de los movimientos sociales por redefinir el significado y los límites del sistema político. En este sentido, Franco anota como

la discusión alrededor del uso de las palabras a menudo parece una trivialidad; el lenguaje parece ser irrelevante para estas luchas “reales”. Sin embargo, el poder de interpretar, y la apropiación e invención activa del lenguaje, son herramientas cruciales para los movimientos emergentes en busca de visibilidad y reconocimiento por las visiones y acciones que se filtran de sus discursos dominantes. (1998:278).

Sin duda, como lo sugiere Slater (1998), las luchas sociales pueden ser vistas como “guerras de interpretación”.

Nuestra definición de política cultural es enactiva y relacional. Interpretamos la política cultural como el proceso generado cuando diferentes conjuntos de actores políticos, marcados por, y encarnado prácticas y significados culturales diferentes, entran en conflicto. Esta definición de política cultural asume que las prácticas y los significados —particularmente aquellos teorizados como marginales, opositivos, minoritarios, residuales, emergentes, alternativos y disidentes, entre otros, todos éstos concebidos en relación con un orden cultural dominante— pueden ser la fuente de procesos que deben ser aceptados como políticos. Que esto raramente sea visto como tal es más un reflejo de las enraizadas definiciones de lo político, encarnadas en culturas políticas dominantes, que un indicativo de la fuerza social, la eficacia política o la relevancia epistemológica de la política cultural. La cultura es política puesto que los significados son constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan redefinir el poder social. Esto es, cuando los movimientos establecen concepciones alternativas de la mujer, la naturaleza, la raza, la economía, la democracia o la ciudadanía remueven los significados de la cultura dominante, ellos efectúan una política cultural.

Hablamos de la formación de política cultural en este sentido: es el resultado de articulaciones discursivas que se originan en prácticas culturales existentes —nunca puras, siempre híbridas, no obstante, mostrando contrastes significativos en relación a las culturas dominantes— en el contexto de condiciones históricas particulares. Claro está que la política cultural existe en el ámbito de movimientos sociales de derecha e, incluso, dentro de la estructura estatal. Por ejemplo, los neoconservadores intentan “re-sacralizar la cultura política” mediante “la defensa o la re-creación de un mundo-vida tradicionalista y autoritario” (Cohen y Arato, 1992:24). Así, Franco (1998) muestra cómo, en el marco de los preparativos para la Cuarta Conferencia Mundial de Mujeres, los movimientos conservadores y fundamentalistas se unieron al Vaticano para socavar el feminismo “poniendo en escena un espectáculo aparentemente trivial, es decir, un ataque al uso de la palabra ‘género’”. Así mismo, Schild (1998) subraya los esfuerzos neoliberales por reestructurar la cultura y la economía en Chile.

No obstante, quizás el ángulo más importante para analizar la política cultural de los movimientos sociales está en relación con la cultura política. Cada sociedad está marcada por una cultura política dominante. Definimos cultura política como la construcción social particular de cada sociedad de lo que cuenta como “político” (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998; véase también Slater, 1994a; Lechner, 1987a). De esta forma, la cultura política es el campo de prácticas e instituciones, separado de la totalidad de la realidad social, que históricamente viene a ser considerado como propiamente político; de la misma manera en que otros campos son vistos como específicamente “económico”, “cultural” o “social”. La cultura política dominante de Occidente ha sido caracterizada como “racionalista, universalista e individualista” (Mouffe, 1993:2).<sup>8</sup> Como veremos, las formas dominantes de la cultura política en América Latina difieren en alguna medida, quizás significativamente en algunos casos, de esta definición.

La política cultural de los movimientos sociales a menudo pretende desafiar o dislocar las culturas políticas dominantes. En la medida en que los objetivos de los movimientos sociales contemporáneos tienen

alcances que desbordan las ganancias materiales e institucionales percibidas; al punto que los movimientos sociales estremecen las fronteras de la representación política y cultural, así como de la práctica social, cuestionando hasta lo que puede o no ser visto como político; finalmente, en tanto la política cultural de los movimientos sociales establece confrontaciones culturales o presupone diferencias culturales; debemos aceptar, entonces, que lo que está en juego para los movimientos sociales es la transformación profunda de la cultura política dominante en la cual se mueven y se constituyen a sí mismos como actores sociales con pretensiones políticas. Si los movimientos sociales abogan por modificar el poder social, y si la cultura política también involucra campos institucionalizados para la negociación del poder, entonces los movimientos sociales abordan necesariamente la pregunta por la cultura política. En muchos casos, los movimientos sociales no demandan ser incluidos, sino más bien buscan reconfigurar la cultura política dominante. El análisis de Baierle (1998) sobre los movimientos populares —que encuentra eco en Dagnino (1998) y Paoli y Telles (1998)— sugiere que estos movimientos a veces pueden jugar un rol fundacional “orientados a la transformación del orden político en el cual operan”, y plantea que los “nuevos ciudadanos” que emergen de foros participativos y consejos populares en Porto Alegre y otras ciudades brasileñas, cuestionan radicalmente el modo en que debe ser ejercido el poder, en vez de simplemente tratar de “conquistarlo”.

También, la política cultural de los movimientos sociales puede ser vista como dispositivo que nutre modernidades alternativas. Como lo propone Fernando Calderón, algunos movimientos esbozan la pregunta de cómo ser modernos y a la vez diferentes: “cómo entrar en la modernidad sin dejar de ser indios” (1988:225). Así, pueden movilizar construcciones de individuos, derechos, economías y condiciones sociales que no pueden ser estrictamente definidos dentro de los paradigmas de la modernidad occidental (Slater, 1994a; Warren, 1998; Dagnino, 1994a, 1994b).<sup>9</sup>

Las culturas políticas en América Latina están fuertemente influenciadas por aquellas que han prevalecido en Europa y Estados Unidos. Esta influencia se encuentra claramente expresada en las referencias recurrentes a principios como el racionalismo, el universalismo y el individualismo. Sin embargo, en América Latina estos principios, históricamente combinados de manera contradictoria con otros principios, apuntaron a asegurar la exclusión política y social, y hasta el control sobre la definición de lo que cuenta como político en sociedades extremadamente desiguales y jerárquicas. Tal hibridación ha alimentado el análisis sobre la peculiar adopción del liberalismo como un caso de “ideas fuera de lugar” (Schwarz, 1988) y, con respecto a épocas más recientes, el análisis de democracias “fachada” (Whitehead, 1993).

Este liberalismo “fuera de lugar” le sirvió a las élites latinoamericanas como respuesta a las presiones internacionales y como medio para mantener un poder político excluyente, en cuanto estaba construido sobre y coexistía con una concepción política oligárquica transferida de las prácticas políticas y sociales del latifundio (Sales, 1994), donde el poder político personal y social se sobreponían constituyendo una misma realidad. Esta falta de diferenciación entre lo público y lo privado —en la cual no sólo lo público es apropiado en el ámbito privado, sino que también las relaciones políticas son percibidas como extensiones de las relaciones privadas— normatiza los favoritismos, los personalismos, los clientelismos y los paternalismos como una práctica política regular. Más aún, apoyado por imaginarios como la “democracia racial”, estas prácticas disimularon la desigualdad y la exclusión. Por tanto, los grupos subalternos y excluidos llegaron a entender la política como un “asunto privado” de las élites, como “el espacio privado de los doctores” Baierle (1998), resultando en una inmensa distancia entre la sociedad civil y la política, incluso en momentos en que los mecanismos de exclusión dominantes supuestamente debían ser redefinidos como, por ejemplo, con el advenimiento del período republicano (Carvalho, 1991).

Cuando en las primeras décadas del siglo XX la urbanización y la industrialización hicieron inevitable la incorporación política de las masas, no es sorprendente que esta misma tradición inspirara el nuevo paradigma político-cultural predominante: el populismo. Teniendo que compartir el espacio político con participantes excluidos anteriormente, las élites latinoamericanas establecieron mecanismos para una forma subordinada de inclusión política, en la cual las relaciones personalizadas de las masas con líderes políticos aseguraban control y tutela sobre la heterónima participación popular. Más que la denominada “irracionalidad de las masas”, lo que estaba detrás de la emergencia del liderazgo populista —identificado por los excluidos como su “padre” y salvador— era aún la lógica dominante del personalismo.

Asociado a estos nuevos mecanismos de representación política y a las reformas económicas necesarias para la modernización —cuestión en la cual el liberalismo económico había revelado sus límites (Flisfich, Lechner y Moulian, 1986)— en las culturas políticas de América Latina se volvió crucial una redefinición del rol del Estado. Concebido como el promotor de cambios desde arriba y, por esto, como el agente nodal



de la transformación social, el ideal de un Estado fuerte e intervencionista, cuyas funciones eran vistas de tal manera que incluyeran la “organización” —y, en algunos casos, la “creación” misma— de la sociedad, llegó a ser compartida por culturas políticas populistas, nacionalistas y desarrollistas, en sus versiones conservadoras e izquierdistas. En gran parte de los proyectos políticos la dimensión asumida por esta centralidad del Estado inspiró a los analistas a referirse a un “culto del Estado” o a una “estadolatria” (Coutinho, 1980; Weffort, 1984). La definición de lo que entonces era considerado como “político” llegó a tener de esta forma un referente concreto, agravando las dificultades para la emergencia de nuevos sujetos políticamente autónomos y, de esta manera, se intensificó la exclusión que el populismo pretendía abordar mediante concesiones políticas y sociales.

Bajo presiones internacionales por “mantener viva la democracia y el capitalismo en América Latina”, durante las décadas del sesenta y setenta, emergieron regímenes militares a lo largo de gran parte de la región en reacción a los esfuerzos por radicalizar las alianzas populistas o explorar alternativas socialistas democráticas. Un autoritarismo exacerbado transformó la exclusión política mediante la represión estatal y la violencia sistemática. Procedimientos de toma de decisiones burocráticos y tecnocráticos proporcionaron un motivo adicional para nuevas configuraciones en la definición de la política y de sus participantes.

Básicamente originado alrededor de la administración de la exclusión, las culturas políticas dominantes en América Latina —con quizás unas cuantas excepciones de corta vida— no pueden ser vistas como ejemplos de ordenamientos hegemónicos de la sociedad. De hecho, todas han estado comprometidas, en diferentes formas y grados, con el fuertemente enraizado autoritarismo social que penetra la organización excluyente de las sociedades y culturas latinoamericanas.

Es significativo que en América Latina, durante las últimas dos décadas, los movimientos sociales emergentes de la sociedad civil —tanto en países bajo regímenes autoritarios como en naciones formalmente democráticas— han desarrollado visiones plurales de la política cultural que van más allá del (re)establecimiento de la democracia liberal formal. De esta manera, redefiniciones emergentes de conceptos tales como democracia y ciudadanía apuntan en direcciones que confrontan la cultura autoritarista mediante la resignificación de nociones como derechos, espacios públicos y privados, formas de sociabilidad, ética, igualdad y diferencia, entre otros. Estos múltiples procesos de resignificación claramente revelan definiciones alternativas de lo que es considerado como político.

### **Reconceptualizando lo político en el estudio de los movimientos sociales de América Latina**

En la exploración de lo político en los movimientos sociales, debemos conceptualizar la política como algo más que un conjunto de actividades específicas —votar, hacer campaña o lobby— que ocurre en espacios institucionales claramente delimitados tales como parlamentos y partidos. La política debe ser vista también como las luchas de poder generadas en una amplia gama de espacios culturalmente definidos como privados, sociales, económicos y culturales, entre otros. En este sentido, el poder no debe ser entendido como “bloques de estructuras institucionales, con tareas preestablecidas —dominar, manipular—, o como mecanismos para imponer el orden de arriba a abajo, sino más bien como una relación social difuminada a través de todos los espacios” (García Canclini, 1988:474). Sin embargo, una visión descentrada del poder y la política no debe desviar nuestra atención de la manera en la cual los movimientos sociales interactúan con la sociedad política y el Estado y “no debe llevarnos a ignorar la manera en que el poder se sedimenta y se concentra en agentes e instituciones sociales” (García Canclini, 1988:475).

De esta manera, la relación de los movimientos con los poderes sedimentados de los partidos, las instituciones y el Estado “nunca es suficiente” para aprehender el impacto político o la eficacia de los movimientos sociales.<sup>10</sup> Como lo argumenta Slater, el planteamiento de que los movimientos sociales contemporáneos han desafiado o redibujado las fronteras de lo político

puede significar, por ejemplo, que los movimientos pueden subvertir los legados tradicionales de un sistema político —poder estatal, partidos políticos, instituciones formales— siendo contestatarios a la legitimidad y al funcionamiento aparentemente normal y natural de sus efectos dentro de la sociedad. No obstante, también el rol de algunos movimientos sociales ha sido el de revelar los significados ocultos de lo político insertados en lo social. (Slater, 1998:385).

En este sentido, el análisis debe ir más allá de los entendimientos estáticos de cultura y la política (textual)

de la representación, para transgredir ciertas concepciones estrechas y reduccionistas de categorías como política, cultura política, ciudadanía y democracia que prevalecen en las tendencias principales de la ciencia política, así como en algunas versiones de las teorías de movilización de recursos y los enfoques del proceso político.<sup>11</sup> En vez de evaluar o medir el “éxito” de los movimientos, principal o exclusivamente, en base a cómo las demandas de los movimientos son procesadas dentro de las políticas de representación institucional, hay que indagar sobre la manera en que los discursos y las prácticas de los movimientos sociales pueden desestabilizar y, en esta medida, por lo menos parcialmente, transformar los discursos dominantes y las prácticas excluyentes de “la democracia [latinoamericana] actualmente existente” (Fraser, 1993).

Habiendo experimentado recientemente algo como un renacimiento en el campo de la ciencia política y la sociología (Inglehart, 1988), el concepto de cultura política ha buscado cambiar los prejuicios “occidentalizadores” (Almond y Verba, 1963, 1980). Sin embargo, este concepto permanece restringido en gran medida a aquellas actitudes e imaginarios sobre ese ámbito estrecho —el sistema político circunscrito— que la cultura dominante ha definido históricamente como propiamente político, así como a esas creencias que apuntalan o minan las reglas establecidas de un determinado “juego político”:

la cultura política involucra un número de orientaciones psicológicas diferentes, incluyendo elementos de valor y creencia más profundos sobre la forma en la cual se debe estructurar la autoridad política y relacionar con ella al individuo, así como actitudes, sentimientos, y evaluaciones más temporales y mutables concernientes al sistema político. (Diamond y Linz, 1989:10).

De esta manera, para muchos politólogos, “los valores y las disposiciones de comportamiento —particularmente al nivel de las élites— en torno a la negociación, la flexibilidad, la tolerancia, la conciliación, la moderación y la coerción” contribuyen significativamente al “sostenimiento de la democracia” (Diamond y Linz, 1989:12-13).

Tales concepciones de la cultura política asumen lo político como dado y fracasan en abordar un aspecto clave de las luchas de los movimientos. Como lo anota Slater (1994a), a menudo se refiere a la política de tal forma que de antemano contiene un significado consensual y fundacional. En este sentido, estamos de acuerdo con el planteamiento de Norbert Lechner de que “el análisis de cuestiones políticas necesariamente esboza la pregunta de porqué un asunto dado es político. Entonces, podemos asumir que la cultura política condiciona y expresa precisamente esta determinación” (1987a:8). La política cultural generada por los movimientos sociales, desafiando y resignificando lo que cuenta como político y a quienes —fuera de la “élite democrática”— les es dado definir las reglas del juego político, puede ser crucial para nutrir culturas políticas alternativas y, potencialmente, para extender y profundizar la democracia en América Latina (véase también Avritzer, 1994; Lechner, 1987a, 1987b; Dagnino, 1994a). Por ejemplo, Rubin sostiene que fue la “promoción de una nueva e híbrida cultura política la que le permitió al Cocei asegurar su poder aun en un momento en el cual la reestructuración económica neoliberal y la desmovilización de los movimientos populares dominaban la política pública en México y, en general, en América Latina” (1998:148).

Más aún, aunque las disposiciones culturales de élite subrayadas por Diamond y Linz sin duda ayudarían a fortalecer las democracias representativas basadas en las élites, revelan poco de cómo los patrones y las prácticas culturales que nutren el autoritarismo social y la tremenda inequidad obstruyen el ejercicio de la ciudadanía democrática para quienes no pertenecen a la élite (Sales, 1994; Telles, 1994; Oliveira, 1994; Hanchard, 1994). Las rígidas jerarquías sociales de clase, raza y género que tipifican las relaciones sociales de América Latina, previenen que la gran mayoría de los ciudadanos imaginen, y mucho menos reclamen públicamente, la prerrogativa de acceder a sus derechos. Como hemos argumentado, los movimientos populares junto con los feministas, afrolatinoamericanos, ambientalistas, y de lesbianas y homosexuales, han sido cruciales en la construcción de una nueva concepción de ciudadanía democrática; una que reclama derechos en la sociedad no sólo del Estado, sino que también desafía las rígidas jerarquías sociales que dictan lugares sociales preestablecidos a sus (no) ciudadanos en base a la clase, la raza y el género:

El autoritarismo social engendra formas de sociabilidad y una cultura autoritaria de la exclusión que subyace a las prácticas sociales como un todo y reproduce a todos los niveles la desigualdad en las relaciones sociales. En este sentido, su eliminación constituye un reto fundamental para la democratización efectiva de la sociedad. La consideración de esta dimensión necesariamente implica una redefinición de aquello normalmente visto como el terreno en donde se debe transformar lo político y las

relaciones de poder. Y esto fundamentalmente requiere de una expansión y profundización del concepto de democracia de tal manera que incluya las prácticas sociales y culturales, una concepción de democracia que trascienda el nivel institucional formal y se extienda hacia todas las relaciones sociales permeadas por el autoritarismo social y no sólo por la exclusión política en un sentido estricto (Dagnino, 1994a:104-105).

El análisis de Teresa Caldeira (1998) de cómo y por qué la defensa de los derechos humanos de los criminales comunes continúa siendo visto como “algo malo y reprochable” por la mayoría de los ciudadanos en el Brasil democrático ilustra agudamente por qué —a la luz del constante autoritarismo sociocultural— “el análisis social debe ver más allá del sistema político” en la teorización de las transiciones democráticas, así como explorar la manera en que “los límites de la democratización están profundamente enraizados en las concepciones populares del cuerpo, el castigo y los derechos individuales”. La capacidad de penetración de dichas nociones culturales, argumenta Caldeira, inhiben seriamente la consolidación de derechos civiles e individuales básicos en Brasil: “Esta noción es reiterada no sólo como un medio de ejercicio de poder en relaciones interpersonales, sino también como un instrumento para desafiar de manera explícita los principios universales de la ciudadanía y los derechos individuales”. Entonces, la política cultural de los movimientos de derechos humanos debe trabajar para resignificar y transformar las concepciones culturales dominantes de los derechos y del cuerpo.

A pesar de la detallada atención prestada a la cultura política por recientes análisis políticos, lo cultural continúa jugando un papel secundario frente a los contenidos clásicos de lo electoral, los partidos y las políticas que inspiran el análisis liberal (neo)institucional. La mayoría de los principales teóricos concluyen que los movimientos sociales y las asociaciones civiles juegan, en el mejor de los casos, un rol secundario en la democratización, y por ende, han enfocado la atención académica hacia la institucionalización política, la cual es vista como “el factor más importante y urgente en la consolidación de la democracia” (Diamond, 1994:15).

En consecuencia, las discusiones sobre la democratización de América Latina hoy día están enfocadas, casi exclusivamente, a la estabilidad de las instituciones y los procesos de las políticas representativas formales como, por ejemplo, “los peligros del presidencialismo” (Linz, 1990; Linz y Valenzuela, 1994), la formación y consolidación de partidos viables y sistemas de partidos (Mainwaring y Schully, 1995), así como los “requisitos de la gobernabilidad” (Huntington, 1991; Mainwaring, O’Donnell y Valenzuela, 1992; Martins, 1989). Para resumir, los análisis predominantes de la democracia se centran en lo que los politólogos han denominado la “ingeniería institucional” requerida para consolidar la democracia representativa en el sur de las Américas.

Una reciente tendencia en el estudio de los movimientos sociales de América Latina parecería apoyar este exclusivo enfoque de lo formalmente institucional (Foweraker, 1995). A pesar de que la literatura temprana sobre los movimientos de los setenta y principios de los ochenta alababa su manera de esquivar la política formal, su defensa de la autonomía absoluta y su énfasis en la democracia directa, muchos análisis recientes plantean que dichas posturas dieron pie a un “ethos de rechazo indiscriminado hacia lo institucional” (Doimo, 1993; Silva, 1994; Coelho, 1992; Hellman, 1994) que hizo difícil a los movimientos articular sus reclamos efectivamente en ámbitos políticos formales. Otros teóricos han subrayado las cualidades parroquiales y fragmentadas de los movimientos, y han enfatizado su incapacidad para trascender lo local y embarcarse en la *realpolitik* que se ha hecho necesaria con el retorno de la democracia electoral (Cardoso, 1994, 1988; Silva, 1994; Coelho, 1992).

Aunque las relaciones de los movimientos sociales con los partidos, el Estado y las instituciones elitistas, particularistas y a menudo corruptas de los regímenes civiles de América Latina sin duda llaman la atención de los académicos, tales análisis frecuentemente pasan por alto la posibilidad de que los ámbitos públicos extra institucionales o los no gubernamentales —principalmente aquellos inspirados o contruidos por los movimientos sociales— puedan ser igualmente esenciales para la consolidación de una ciudadanía democrática significativa para los grupos y las clases sociales subalternas. Llamando la atención hacia la política cultural de los movimientos sociales, así como otras dimensiones menos mensurables y en ocasiones menos visibles o sumergidas de la acción colectiva contemporánea (Melucci, 1988), los autores de una compilación reciente (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998) ofrecen lecturas alternativas de la manera en la cual han contribuido los movimientos al cambio político y cultural desde que el neoliberalismo económico y la democracia representativa —limitada y en gran medida protoliberal— se convirtieron en los dos pilares de dominación en América Latina.

Dichos autores se detienen en una variedad de debates teóricos que pueden ayudar a trascender algunas de las limitaciones inherentes a las lecturas dominantes de lo político, así como arrojan diferentes luces en cuanto a sus imbricaciones con lo cultural y las prácticas de los movimientos sociales latinoamericanos. Entre ellos se encuentran las feministas, los estudios culturales, y los debates postmarxistas y postestructuralistas sobre ciudadanía y democracia, como también la correlación de conceptos tales como las redes de los movimientos sociales, la sociedad civil y los espacios o esfera(s) públicas.

### **Cultura y política en las redes de los movimientos sociales**

Una forma particularmente enriquecedora para explorar cómo las intervenciones políticas de un movimiento social se extienden dentro y más allá de la sociedad política y el Estado es analizar la configuración de las redes del movimiento social (Melucci, 1988; Doimo, 1993; Landim, 1993a; Fernandes, 1994; Scherer-Warren, 1993; Putnam, 1993; Álvarez, 1997). De un lado, es necesario llamar la atención sobre las prácticas culturales y redes interpersonales de la vida cotidiana que sostienen a los movimientos sociales a través de las oscilaciones y flujos de la movilización que infunden un nuevo significado cultural a las prácticas políticas y la acción colectiva. Estos marcos de significado pueden incluir diferentes modos de consciencia, además de prácticas de la naturaleza, la vida comunitaria y la identidad.

Rubin (1998), por ejemplo, describe la manera en la cual algunos movimientos populares radicales en Juchitán, México, cobraron fuerza a través de los vínculos familiares, comunitarios y éticos. Él subraya cómo ciertos espacios físicos y sociales aparentemente apolíticos tales como los puestos de mercado, los bares locales y los patios familiares “contribuyen a la reelaboración de creencias culturales y prácticas locales” y se convirtieron en espacios importantes para la discusión y la movilización en Juchitán. Por sus características de género y clase, estos espacios proporcionaron bases fértiles para repensar lo político, además de sacar a la gente a las calles. La centralidad atribuida a las redes sumergidas de la vida cotidiana (Melucci, 1998) en el moldeamiento de la política cultural de los movimientos encuentra eco en la discusión de Grueso, Rosero y Escobar (1998) sobre las luchas de las comunidades negras en Colombia alrededor de la naturaleza y la identidad, así como en los trabajos de Baierle (1998) y Cunha (1998) sobre los movimientos urbanos y negros brasileños, respectivamente.

De otra parte, los movimientos sociales deben ser entendidos no sólo como dependientes y entramados en las redes de la vida cotidiana, sino también como constructores y configuradores de nuevos vínculos interpersonales, interorganizacionales y político-culturales con otros movimientos, así como con una multiplicidad de actores y espacios culturales e institucionales. Dichos vínculos extienden los alcances políticos y culturales de los movimientos, desbordando tanto los patios familiares como las comunidades locales y ayudan a contrarrestar las supuestas propensiones parroquiales, fragmentarias y efímeras de los movimientos.

Cuando evaluamos el impacto de los movimientos sociales en procesos de cambio político-cultural a mayor escala, debemos entender que el alcance de dichos movimientos se extiende más allá de sus partes constitutivas y sus manifestaciones de protesta visibles. Como Ana María Doimo sugiere en su incisivo estudio sobre el “movimiento popular” en Brasil:

En general, cuando estudiamos fenómenos relacionados con participación política explícita, tales como partidos, elecciones, parlamentos, etc. sabemos dónde buscar los datos e instrumentos para “medirlos”. Este no es el caso con el campo de los movimientos en cuestión [...] tal campo depende de relaciones interpersonales que ligan a unos individuos con otros, involucrando conexiones que van más allá de grupos específicos y atraviesan transversalmente instituciones sociales particulares, tales como la iglesia católica, el protestantismo —nacionales e internacionales— la academia científica, las organizaciones no gubernamentales (Ong’s), las organizaciones de izquierda, los sindicatos y los partidos políticos. (Doimo, 1993:44).

Álvarez (1998) propone que las demandas políticas, los discursos y las prácticas, como también las políticas y estrategias de movilización de muchos de los movimientos de hoy están ampliamente desplegados, algunas veces de manera invisible, a través del tejido social, mientras que sus redes político-comunicativas se amplían hacia los parlamentos, la academia, la Iglesia y los medios, entre otros. Schild argumenta que:

vastas redes de profesionales y activistas que son feministas, o quienes por lo menos son sensibles a cuestiones relacionadas con mujeres, están trabajando hoy en Chile y otros países latinoamericanos. Estas redes no sólo son responsables de sostener el trabajo de organizaciones de base y [...] Ong's, sino que también están comprometidas en la producción de conocimiento, incluyendo categorías que se convierten en una parte de los repertorios morales utilizados por el Estado. (1998:93).

Más aún, como ha sido ampliamente demostrado (Álvarez, 1998; Lipschutz, 1992; Ribeiro, 1998; Keck y Sikkink, 1992; Fernandes, 1994; Slater, 1998; Yúdice, 1998), muchas redes de movimientos latinoamericanos adquieren cada vez más un alcance regional y transnacional.

El término “red del movimiento social” implica lo intrincado y lo precario de las imbricaciones y de los lazos establecidos entre organizaciones del movimiento, participantes individuales y otros actores del Estado y de la sociedad civil y política. La metáfora de la red también nos posibilita imaginar más vívidamente las imbricaciones de los actores de los movimientos y los respectivos ámbitos natural-ambiental, político-institucional y cultural-discursivo en que se encuentran inmersos.

En otras palabras, las redes de los movimientos abarcan más que a las organizaciones del movimiento y sus miembros activos; incluye igualmente a los participantes ocasionales en eventos y acciones del movimiento, simpatizantes y colaboradores de las Ong's, partidos políticos, universidades, otras instituciones culturales y convencionalmente políticas, la Iglesia y el Estado que, por lo menos parcialmente, apoyan las metas de un determinado movimiento y ayudan a desplegar discursos y demandas en contra de instituciones y culturas políticas dominantes (Landim, 1993a; 1993b). Entonces, cuando estudiamos el impacto de los movimientos, debemos evaluar el nivel en el que circulan sus demandas, discursos y prácticas en forma capilar —desplegadas, adaptadas, apropiadas, co-optadas o reconstruidas según el caso— en ámbitos institucionales y culturales más amplios. Warren (1998), por ejemplo, crítica la noción prevaleciente que plantea que “la medida del éxito de un movimiento social es su habilidad para lograr movilizaciones masivas y protestas públicas” argumentando que cuando se estima el impacto de un movimiento social tal como el Pan-Maya —basado en la educación, el idioma, la reafirmación cultural y los derechos colectivos— debemos considerar que pueden no haber “manifestaciones para medir puesto que este no es un movimiento masivo que genere protesta. No obstante, habrán nuevas generaciones de estudiantes, líderes, profesores, agentes de desarrollo y ancianos de la comunidad que de alguna manera han sido tocados por el movimiento y su producción cultural”.

También debemos considerar cómo los discursos y las dinámicas de los movimientos sociales están moldeadas por instituciones sociales, culturales y políticas importantes que atraviesan las “redes” y, a su vez, cómo los movimientos moldean los discursos y las dinámicas de dichas instituciones. Schild (1998), por ejemplo, nota que “las agencias gubernamentales y las iniciativas partidistas sin ánimo de lucro que trabajan a favor de las mujeres dependen en gran parte de los esfuerzos de mujeres posicionadas en redes [de inspiración feminista]” en el Chile contemporáneo. Así mismo, Álvarez (1998) analiza la absorción, apropiación y resignificación relativamente rápida, pero selectiva, de los discursos y demandas feministas latinoamericanas por instituciones culturales dominantes, organizaciones paralelas de la sociedad civil y política, el Estado y del aparato de desarrollo.

### **Los movimientos sociales y la revitalización de la sociedad civil**

Al igual que la noción de cultura política, el concepto de sociedad civil también ha presenciado un significativo renacer en las ciencias sociales durante la última década (Cohen y Arato, 1992:15; Walzer, 1992; Avritzer, 1994; Keane, 1988). Andrew Arato le atribuye la notable re-emergencia de este concepto a que:

Expresaba las nuevas estrategias dualistas, radicales o reformistas de la transformación de las dictaduras, observadas primero en la Europa oriental y luego en América Latina, para lo cual proveyó un nuevo entendimiento teórico. Estas estrategias se basaron en la organización autónoma de la sociedad y la reconstrucción de los vínculos sociales por fuera del Estado autoritario y la conceptualización de una esfera pública separada e independiente de toda forma de comunicación controlada por los partidos, el Estado o las esferas oficiales. (1995:19).

Sin duda, como lo plantea Alfred Stepan, “la sociedad civil se convirtió en la celebridad política” de

muchas recientes transiciones latinoamericanas del régimen autoritario (Stepan, 1988:5) y fue vista de manera uniforme como un actor significativo —así fuera secundario— en la literatura democratizadora. Por su parte, Yúdice (1998) argumenta que, bajo la tendencia a encogerse del Estado neoliberal, la sociedad civil ha “florecido”. En otros trabajos recientes, la sociedad civil ha devenido “internacional” (Ghils, 1992), “transnacional” (Ribeiro, 1994a, 1998), “global” (Lipschutz, 1992; Leis, 1995; Walzer, 1995) y hasta “planetaria” (Fernandes, 1994, 1995).

Y aunque los esfuerzos por delimitar este concepto varían ampliamente —desde definiciones abarcativas (en algunas versiones residuales) que incluyen todo lo que *no* es el Estado o el mercado, hasta concepciones que restringen la noción a formas de vida asociativas organizadas o propositivas que apuntalan la expresión de intereses societales— la mayoría incluyen a los movimientos sociales como uno de sus componentes centrales más vitales. Más aún, tanto los analistas como los activistas, conservadores y progresistas, tienden a aplaudir el potencial democratizante de la sociedad civil en una escala local, nacional, regional y global.

La sociedad civil ha constituido, en no pocos casos, la única esfera disponible y la más importante para organizar resistencia y posiciones culturales y políticas contestatarias. Al respecto, es pertinente llamar la atención sobre tres aspectos pocas veces considerados. En primer lugar, la sociedad civil no es en sí misma una gran familia feliz o una “comunidad global” homogénea, sino que es un campo de conflicto signado algunas veces por relaciones de poder no democráticas y por los constantes problemas de racismo, hetero-sexismo, destrucción ambiental, al igual que por otras formas de exclusión (Slater, 1998; Álvarez, 1998; Ribeiro, 1998; Schild, 1998). Particularmente, la creciente predominancia de Ong’s dentro de los movimientos sociales de América Latina y su compleja relación con movimientos e instancias de base locales, por un lado, y del otro, con agencias, fundaciones y Ong’s transnacionales, bilaterales, multilaterales y privadas basadas en Norte América, también son señaladas hoy día como asuntos políticos y teóricos especialmente complicados para los movimientos de la región (véase también a MacDonald, 1992; Ramos, 1995; Muçoucah, 1995; Rielly, 1994; Walzer, 1992; Lebon, 1993). Ribeiro plantea que “sin duda, las Ong’s pueden ser un sujeto político efectivo, fragmentado y descentrado en el mundo postmoderno; sin embargo, el costo de la flexibilidad, el pragmatismo y la fragmentación bien puede ser el reformismo, su capacidad de promover cambios sociales radical se puede debilitar” (1998:336). Álvarez (1998) analiza preguntas de representatividad, legitimidad y responsabilidad que a menudo plagan a las Ong’s feministas y, junto con Schild, señala las formas en que a veces las Ong’s aparecen como organizaciones “neo” o “para”, en vez de “no” gubernamentales. Por su parte, Yúdice (1998) se pregunta si “¿[ no se podría ] entender la efervescencia de las Ong’s de dos formas: ayudando a apuntalar a un sector público evacuado por el Estado y, al mismo tiempo, haciéndole posible al Estado librarse de lo que antes fuera visto como su responsabilidad?”.

En segundo lugar, es relevante estar alerta contra la celebración poco crítica de las virtudes de la sociedad civil en sus manifestaciones locales, nacionales, regionales o globales. Slater (1998) anota que “no pocas veces se ha esencializado a la sociedad civil en un marco positivo, como el terreno de lo bueno y lo iluminado”. Sin embargo, su texto, junto con los de Schild (1998), Yúdice (1998), Ribeiro (1998) y Álvarez (1998), plantean que la sociedad civil es un terreno minado por relaciones de poder desiguales en donde algunos actores pueden ganar más acceso al poder que otros, como también accesos diferenciales a recursos materiales, culturales y políticos. Dado que la democratización de las relaciones culturales y sociales —tanto en el nivel micro de la casa, el barrio y las asociaciones comunitarias, como el macro de las relaciones entre mujeres y hombres, negros y blancos, ricos y pobres— es una meta tangible de los movimientos sociales en América Latina, la sociedad civil debe ser entendida tanto su “terreno” como uno de sus “blancos” privilegiados (Cohen y Arato, 1992:capítulo 10). En este sentido, hay un vínculo evidente entre las luchas democratizantes dentro de la sociedad civil y la política cultural de los movimientos sociales.

En tercer lugar, hay que analizar la manera en que las fronteras entre la sociedad civil y el Estado a menudo se vuelven borrosas en las prácticas de los movimientos sociales latinoamericanos contemporáneos. Schild (1998) enfatiza la frecuente “transmigración” de las activistas feministas chilenas, que comúnmente van y vienen entre las Ong’s y el Estado. Schild señala también el hecho de que el Estado en sí mismo estructura relaciones *dentro* de la sociedad civil, argumentando que esta estructuración cuenta con recursos culturales importantes de la misma sociedad civil. Por su parte, Slater (1998) sostiene que existen vínculos entre la sociedad civil y el Estado que hacen ilusoria la idea de una confrontación o, incluso, una delimitación entre las dos como entidades totalmente autónomas.

Rubin (1998) y Díaz-Barriga (1998) ilustran la manera en que las prácticas híbridas de los movimientos

sociales a menudo también generan representaciones dicotómicas de la vida pública y la privada o doméstica. Rubin argumenta que la política cultural de la Cocei se establecían en las “zonas borrosas intermedias”. Y así mismo, Díaz-Barriga sostiene que los *colonos* que participaban en el movimiento urbano de la ciudad de México, similarmente operaban dentro de las “fronteras culturales”. Más aún, el autor plantea que el movimiento desafiaba y reforzaba los significados culturales y políticos de la subordinación de las mujeres, de la misma manera en que forjaban un espacio social lleno de ambigüedad, ironía y conflicto.

### **Los movimientos sociales y la trans/formación de las políticas públicas**

Diferentes concepciones de lo público —tales como esferas públicas y contrapúblicas subalternas— han sido propuestas recientemente como aproximaciones esperanzadoras en la exploración del nexo entre cultura y política en los movimientos sociales contemporáneos (Habermas, 1987, 1989; Fraser, 1989, 1993; Cohen y Arato, 1992; Robbins, 1993; Costa, 1994).

Yúdice argumenta que los académicos deben “vérselas con [los] desafíos por (re)construir la sociedad civil y, en particular, las pugnas de las esferas públicas dentro de las cuales las prácticas culturales son canalizadas y evaluadas” (1994:2). Jean Franco (citado en Yúdice, 1994) igualmente sugiere que debemos examinar “los espacios públicos” en vez de esferas públicas convencionalmente definidas, para así identificar zonas de acción que presenten posibilidades de participación a los grupos subordinados que utilizan y se mueven a través de estos espacios. Es en la re/apropiación de los espacios públicos como los centros comerciales, uno de los ejemplos de Franco, en que se vuelve posible satisfacer necesidades para los grupos subalternos no previstas en los usos convencionales de tales espacios (Yúdice, 1994:6-7). El análisis de Rubin (1998) de los patios familiares y los mercados locales como espacios importantes para la producción de significados sobre la cultura, la política y la participación; la noción de “fronteras culturales” de Díaz-Barriga (1998) creada por mujeres activas en las luchas populares mexicanas; la utilización de los ambientes de río y selva por los activistas negros colombianos; y los creativos usos del ciberespacio hecho por los zapatistas, son ejemplos ilustrativos de la re/construcción y apropiación que los movimientos sociales hacen de tales espacios públicos.

Para comprender el impacto político-cultural de los movimientos sociales y estimar sus contribuciones al socavamiento del autoritarismo social y la democratización de élites, entonces, no es suficiente examinar las interacciones del movimiento con las esferas oficiales públicas, tales como los parlamentos y otros ámbitos de políticas nacionales y transnacionales. Debemos virar nuestra mirada para abarcar otros espacios públicos —construidos o apropiados por movimientos sociales— en los cuales se ponen en marcha las políticas culturales y se moldean las identidades, las demandas y las necesidades de los subalternos.

Nancy Fraser sostiene que la teoría de Habermas de la esfera pública se basa “en una premisa normativa subyacente, la de que la restricción institucional de la vida pública a una esfera pública única que todo lo abarque es algo positivo y deseable, mientras que la proliferación de públicos, por el contrario, representa una desviación de la democracia, en vez de un paso hacia ella” (1993:13). Esta crítica tiene particular relevancia en el caso de América Latina, en donde —aún en contextos formalmente democráticos— la información, el acceso, e influencia sobre las esferas gubernamentales en las que se toman las decisiones colectivas sobre políticas que afectan a toda la sociedad han quedado restringidas a una fracción privilegiada de la población, con la exclusión de las clases subalternas. Dado que los subalternos han sido relegados de facto a la calidad de no ciudadanos la multiplicación de espacios contestatarios y de resignificación de las exclusiones de género, raza o socioeconómicas y culturales debe entonces ser vista como un aspecto integral de la expansión y profundización de la democracia.

La proliferación de “públicos” alternativos asociados a los movimientos sociales —configurados a partir de redes político-comunicativas entre y al interior del movimiento— es entonces positiva para la democracia no sólo porque sirve para “medir el poder del Estado” o porque “da expresión” a intereses populares estructuralmente preordenados, como lo plantearían Diamond y Linz (1989:35), sino también porque es en dichos espacios públicos alternativos que esos intereses pueden ser continuamente re/construidos. Fraser conceptualiza estos espacios alternativos como “contrapúblicos subalternos” para señalar que son “ámbitos discursivos paralelos en donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y circulan contradiscursos, de tal manera que formulan interpretaciones alternas de sus identidades, intereses y necesidades” (1993:14). Entonces, la contribución de los movimientos sociales a la democracia

latinoamericana también puede ser encontrada en la proliferación de múltiples esferas públicas, y no sólo en su éxito en procesar demandas dentro de los públicos oficiales.

Como Baierle (1998) plantea, más allá de la lucha por la realización de los intereses, tales espacios hacen posible el procesamiento de conflictos que rodean la construcción de identidades y la definición de espacios en donde se pueden expresar tales conflictos. De esta manera, se señala que “en su mejor momento la política incorpora la construcción social del interés, que jamás es dado *a priori*”. Para Paoli y Telles (1998), las luchas sociales de la década del ochenta han dejado un legado importante para los noventa ya que crearon espacios públicos informales, discontinuos y plurales en donde pueden circular diversas demandas y en donde se puede reconocer a los otros como sujetos de derechos. Paoli y Telles (1998) sostienen que los movimientos populares y obreros han aportado igualmente en la constitución de esferas públicas en las cuales los conflictos ganan visibilidad, los sujetos colectivos se constituyen como interlocutores válidos y los derechos estructuran un lenguaje público que delimita el criterio mediante el cual se pueden problematizar y evaluar las demandas por justicia y equidad. Como Baierle (1998) y Dagnino (1998), ellos subrayan que estos nuevos ámbitos públicos de representación, negociación e interlocución representan un “campo democrático en construcción” que señala por lo menos la posibilidad de repensar y expandir los parámetros de la democracia brasileña existente.

Como anotábamos anteriormente, los públicos basados o inspirados en los movimientos están acompañados, en muchos casos, por relaciones de poder desiguales. Sin duda, más allá de retratar a los movimientos sociales como “virtuosos intrínsecos y políticamente”, como lo proponen Paoli y Telles (1998), se hace necesario explorar preguntas cruciales concernientes a la representación, la responsabilidad y la democracia interna *dentro* de estos públicos alternativos, contruidos o inspirados por movimientos sociales. Sin embargo, rescatamos que, aunque contradictorio, la presencia pública sostenida, la proliferación de redes de movimientos sociales y los públicos alternativos han sido un desarrollo positivo para las democracias existentes en América Latina. En este sentido, coincidimos con el planteamiento de Fraser de que:

los contrapúblicos subalternos no son siempre necesariamente virtuosos. Lamentablemente, algunos de ellos son explícitamente antidemocráticos y anti-igualitarios e incluso aquellos con intenciones democráticas e igualitarias no siempre están exentos de practicar sus propios modos de exclusión y marginación informal. No obstante, en la medida en que estos contrapúblicos surgen en respuesta a la exclusión dentro de los públicos dominantes, ayudan a expandir el espacio discursivo. En principio, muchos planteamientos que se encontraban previamente exentos de cuestionamiento ahora tendrán que ser debatidos públicamente. En general, la proliferación de los contrapúblicos subalternos significa una ampliación de la confrontación discursiva, que resulta ser muy buena para las sociedades estratificadas. (1993:15).

Aunque el putativo rol democratizante de los públicos asociados a los movimientos seguramente ha devenido más problemático por cuestiones de representatividad y responsabilidad, la creciente imbricación de los públicos alternativos y oficiales pueden ampliar, no obstante, la confrontación política y de políticas *al interior* de las instituciones de la sociedad política y el Estado. Sin duda, como demuestra el estudio de Dagnino (1998) sobre los activistas del movimiento de Campinas, Sao Paulo, los participantes del movimiento social escasamente le han “volteado la espalda” a partidos e instituciones gubernamentales. Por el contrario, su estudio revela que aunque la gran mayoría de los ciudadanos brasileños desconfían de los políticos y ven a los partidos como mecanismos para la consecución de intereses particulares, más del setenta por ciento de los activistas de los movimientos sociales pertenecen o se identifican fuertemente con un partido político y creen que las instituciones representativas son ámbitos cruciales para la promoción del cambio social.

Sin embargo, los activistas negros colombianos, las feministas en las Naciones Unidas, los líderes del movimiento Pan-Maya e igualmente los zapatistas, no solamente están luchando por acceso, incorporación, participación o inclusión dentro de la “nación” o el “sistema político” en términos predefinidos por las culturas políticas dominantes (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998). Más bien, como lo plantea Dagnino (1998), lo que también está en juego en los movimientos sociales de hoy es el derecho a participar en la definición misma del sistema político, el derecho a definir aquello en lo que desean ser incluidos.



## Globalización, neoliberalismo y la política cultural de los movimientos sociales

Para cerrar, es necesario considerar las innumerables formas en que la globalización y la proyecto económico neoliberal en boga a lo largo y ancho de América Latina han afectado recientemente la política cultural de los movimientos sociales. La globalización y su correlato, el transnacionalismo (Ribeiro, 1998), parecen haber abierto nuevas posibilidades para los movimientos sociales. Ribeiro encuentra que las nuevas tecnologías informáticas, tales como el internet, han hecho posible nuevas formas de activismo político “a distancia”. De igual manera, Yúdice subraya que aunque

la mayoría de visiones izquierdistas de la globalización son pesimistas, el vuelco hacia la sociedad civil en el contexto de las políticas neoliberales y los usos de las nuevas tecnologías en las cuales se fundamenta la globalización, han abierto nuevas formas de lucha progresista en donde lo cultural es un ámbito crucial de la lucha. (1998:355).

En Colombia, las luchas étnicas también encuentran una coyuntura potencialmente favorable en la globalización del entorno, particularmente la importancia de la conservación de la biodiversidad (Grueso, Rosero y Escobar, 1998).

De otra parte, la globalización y el neoliberalismo no sólo han intensificado las desigualdades económicas —de tal forma que un número cada vez mayor de personas viven en la pobreza absoluta y privados de la red de seguridad mínima y siempre precaria que proveían los Estados de mal-estar social del ayer— sino que también han redefinido significativamente el ámbito político-cultural en los cuales los movimientos sociales deben asumir sus luchas hoy día. Sin duda, las abrumadoras políticas neoliberales que han recorrido el continente en años recientes, parecen haber debilitado en algunos casos a los movimientos populares y alterado los lenguajes de protesta existentes, situando a los movimientos a merced de otros agentes articuladores, desde partidos conservadores y narcotráfico, hasta iglesias fundamentalistas y el consumismo transnacional. La violencia ha tomado novedosas dimensiones como un moldeador de lo social y lo cultural en muchas regiones; clases emergentes, vinculadas a negocios ilícitos y empresas transnacionales basadas en el mercado, igualmente han ganado predominio social y político; y algunas formas de racismo y sexismo se han acentuado, relacionado con divisiones del trabajo cambiantes que sitúan el peso del ajuste en las mujeres, las personas no blancas y los pobres.

Cada vez se hace más claro que una dimensión político-cultural importante del neoliberalismo económico es lo que se podría denominar el “ajuste social”, es decir, el surgimiento de programas sociales enfocados hacia aquellos grupos más claramente excluidos o victimizados por políticas de ajuste estructural en muchos países (Pae). Ya sea el Fosis (Fondo de Solidaridad e Inversión Social) en Chile, la Comunidad Solidaria en Brasil, la Red de Solidaridad en Colombia o Pronasol (Programa Nacional de Solidaridad) en México, estos programas constituyen —curiosamente bajo el rótulo de “solidaridad”— estrategias de ajuste social que necesariamente deben acompañar el ajuste económico (Cornelius, Craig y Fox, 1994; Graham, 1994; Rielly, 1994). Sin duda, podemos hablar de “aparatos y prácticas de ajuste social” (Apas) en juego aquí. Con diferentes niveles de alcance, sofisticación, apoyo estatal y hasta cinismo, las diversas Apas no sólo manifiestan nuevamente la propensión de las clases dominantes latinoamericanas a experimentar e improvisar con las clases populares —como lo sugerimos anteriormente en nuestra discusión sobre la cultura política dominante del siglo XX— sino que también se proponen transformar las bases sociales y culturales de la movilización. Quizás esto es más claro en el caso chileno, donde el proceso de refundar el Estado y la sociedad en términos neoliberales está más avanzado y, sin duda, el Fosis chileno está siendo planteado como un modelo a seguir por otros países de América Latina (Schild, 1998).

Como anotamos en el principio de este capítulo, el neoliberalismo es un contendor poderoso y ubicuo en la discusión contemporánea sobre el significado de la ciudadanía y el diseño de la democracia. Programas tales como Fosis operan creando nuevas categorías clientelares entre los pobres e introduciendo nuevos discursos individualizantes y atomizantes como aquellos de “desarrollo personal”, “capacidad de autogestión”, “auto ayuda” y “ciudadanía activa”, entre otros. Estos discursos van más allá del auto gobierno de la pobreza. De una manera aparentemente foucaultiana, estos conceptos parecen introducir nuevas formas de auto-subjetivización, formación identitaria y disciplina. Es en este sentido que los participantes de estos programas se ven cada vez más a sí mismos en los términos individualizantes y economizantes del mercado. De esta manera, los Apas podrían despolitizar las bases para la movilización. A veces, este efecto es facilitado por Ong’s especializadas que, como ya hemos sugerido, en muchos casos actúan como mediadoras entre el Estado y los movimientos populares.

Ahora bien, cuando nos encontramos confrontados por estos desarrollos, debemos ser cautelosos en concluir que “el mundo va hacia el abismo”. Para empezar, nada asegura que el modelo chileno será exportado con éxito a otros países —o que continuará siendo exitoso en Chile— y nada garantiza que el efecto de la desmovilización será permanente. Seguramente, se verán formas de resistencia hacia los Apas cada vez más claras. Como argumenta Schild (1998), no podemos prever “qué formas puede tomar la identidad de los ciudadanos ‘mercadeados’ de hoy, o en qué contexto puede ser desplegada tal identidad por diferentes grupos sociales”. Sin embargo, continúa insistiendo que “los términos en que la ciudadanía puede ser adoptada, confrontada y luchada están predeterminados” por la ofensiva del neoliberalismo cultural y económico. En contraste, Paoli y Telles (1998) plantean que el neoliberalismo no es un proyecto coherente, homogéneo o totalizante; que la lógica prevaleciente del ajuste estructural está lejos de ser inevitable; y que es precisamente en los intersticios generados por estas contradicciones que a veces los movimientos sociales articulan sus políticas. No obstante, el hecho es que el neoliberalismo y la globalización transforman significativamente las condiciones bajo las cuales se puede llevar a cabo la acción colectiva.

¿A qué nivel pueden producir reconversiones culturales de importancia las reformulaciones neoliberales de la ciudadanía y la democracia, así como la reciente concepción reinante y restringida de política social encarnada en los nuevos Apas? ¿A qué nivel podrán los grupos populares y otros movimientos sociales negociar o parcialmente utilizar los nuevos espacios sociales y políticos moldeados por los Apas o por la profesada celebración de la “sociedad civil” del neoliberalismo?

Finalmente, debemos formular una pregunta concerniente a la posibilidad de que las nuevas condiciones dictadas por la globalización neoliberal quizás puedan transformar el significado de “movimiento social”. ¿Está siendo reconfigurado lo que cuenta como movimiento social? ¿Están decayendo los movimientos sociales en las aparentemente desmovilizadoras Paes y Apas? ¿No debemos observar críticamente la participación de múltiples movimientos sociales y Ong’s previamente progresistas en el aparato del ajuste social? En verdad, investigar la relación entre la visión neoliberal de la ciudadanía, el ajuste social y la política cultural de los movimientos sociales es una labor especialmente urgente. Sin duda, los riesgos son altos, y para nosotros —académicos, intelectuales y activistas intelectuales— están entrelazados con nuestras percepciones del mundo y el estado actual de nuestras tradiciones del conocimiento.

---

## Notas

<sup>1</sup>. Texto escrito con Sonia Álvarez y Evelina Dagnino para la introducción del libro editado conjuntamente: *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Movements*. Boulder: Westview Press.

<sup>2</sup>. Concepto de “política cultural” ha sido elaborado en el campo de los estudios culturales. Este concepto, como será argumentado, puede arrojar luces sobre los objetivos culturales y políticos de los movimientos sociales en la lucha contemporánea por la suerte de la democracia en América Latina.

<sup>3</sup> En América Latina, el uso corriente de la expresión “política cultural” normalmente designa acciones del Estado o de otras instituciones con respecto a la cultura, vista como un terreno autónomo separado de la política, y muy frecuentemente reducido a la producción y consumo de bienes culturales (arte, cine, teatro, etc.). A diferencia del uso corriente, utilizamos el concepto de política cultural (*cultural politics*) para llamar la atención sobre el vínculo constitutivo entre cultura y política y sobre la redefinición de la política que esta visión implica. Este lazo constitutivo significa que la cultura, entendida como concepción del mundo y conjunto de significados que integran prácticas sociales, no puede ser comprendida adecuadamente sin la consideración de las relaciones de poder imbricadas con dichas prácticas. Por otro lado, la comprensión de la configuración de esas relaciones de poder no es posible sin el reconocimiento de su carácter “cultural” activo, en la medida que expresan, producen y comunican significados. Con la expresión política cultural nos referimos, entonces, al proceso por el cual lo cultural deviene en hechos políticos.

<sup>4</sup> Una excepción reciente importante lo constituye el libro de Darnovsky, Epstein y Flacks (1995), el cual se centra en los movimientos sociales contemporáneos de Estados Unidos y aborda debates sobre las “políticas identitarias” y la democracia radical.

<sup>5</sup> Sin embargo, mientras que algunos hacen un llamado hacia el abandono de la “cultura”, la mayoría de los antropólogos críticos continúan creyendo que el trabajo de campo y el estudio de las culturas sigue siendo importante. Más aún, construyen prácticas analíticas, metodológicas y políticas ejemplares para examinar el mundo contemporáneo, incluso si el trabajo de campo y la cultura —en sus modos reflexivos y postestructuralistas— son ahora entendidos de

formas significativamente distintas que hasta hace una década. Dichos antropólogos consideran, entonces, que la cultura continúa siendo un espacio para el ejercicio del poder, y dada la persistencia de las diferencias culturales a pesar de la globalización, la teorización de la cultura y el trabajo de campo continúan siendo proyectos intelectuales y políticos poderosos.

6. Para un excelente ejemplo de dicha aproximación véase Comaroff y Comaroff (1991).

7. El “descentramiento” y desplazamiento asociado a lo cultural y lo discursivo que menciona Hall, se origina en el hecho de que el significado nunca puede ser definido con certeza y de que cualquier interpretación de la realidad siempre puede ser cuestionada. De tal manera, tenemos una tensión permanente entre “la realidad material” que parece sólida y estable y la semiosis siempre cambiante que le da significado y que, a la larga, es lo que convierte lo material en real para la gente concreta. Esta tensión, bien conocida por los filósofos hermenéuticos y los antropólogos, ha sido reevaluada a partir del colapso de la división base/superestructura. Los postestructuralistas foucaultianos introdujeron las formaciones discursivas y no discursivas, enunciadas y visibilidades, donde el discurso organiza e incorpora lo no discursivo (instituciones, economías, condiciones históricas, etc.). Laclau y Mouffe (1985) trataron de radicalizar el planteamiento foucaultiano disolviendo la distinción al reclamar la naturaleza fundamentalmente discursiva de toda la realidad social. Para ellos, no existe materialidad que no se encuentre mediada por lo discursivo y ningún discurso sin relación a la materialidad. La diferenciación entre lo material y lo discursivo sólo se puede hacer, si es que se puede, con propósitos analíticos.

8. Por supuesto, la cultura política occidental no es una entidad monolítica. Sin embargo, sí se refiere a la élite, a la democracia participativa, al liberalismo o al comunitarismo basado en la defensa de los derechos, a las concepciones de bienestar o neoconservadoras, estamos lidiando con concepciones divergentes dentro de las fronteras establecidas de la cultura política en la historia occidental moderna (Cohen y Arato, 1992).

9. Esta es la razón por la cual no estamos de acuerdo con la opinión que restringe el campo de acción de los movimientos sociales a la profundización del imaginario democrático de Occidente. Para rechazar, desde una perspectiva anti-esencialista, las ideas del sujeto unitario y de un espacio político único, tal y como Mouffe (1993) quiere que lo hagamos, puede requerir el desechar más elementos de la modernidad de lo que ella, o cualquier politólogo europeo o europeo-americano parecen dispuestos a hacer. Similarmente, mientras concidimos con el hecho de que los movimientos sociales son “un elemento clave de una sociedad civil, vital y moderna”, no obstante, estamos en desacuerdo con el planteamiento de que éstos no deben ser vistos como “prefigurando una forma de participación ciudadana que sustituirá —o debería hacerlo— los arreglos institucionales de la democracia representativa” (Cohen y Arato, 1992:19). En América Latina, la cual se caracteriza por culturas híbridas y de precaria diferenciación entre el Estado, la economía y la sociedad civil, y donde lo convencionalmente político raramente ha cumplido con el papel encargado, la normatividad y estructuración que los politólogos europeos y norteamericanos pretenden mantener son, en el mejor de los casos, tenues y problemáticos. De esta manera, encontramos más atractiva por ejemplo, la hipótesis de la existencia de ámbitos políticos subalternos y paralelos a los ámbitos dominantes y articulados por diferentes prácticas e idiomas de protesta (Guha, 1988).

10. Para una mirada exhaustiva de la literatura existente sobre las relaciones de los movimientos sociales con los partidos y el Estado, véase Foweraker (1995).

11. Recientes revaluaciones de la teoría de la movilización de recursos impulsado a los académicos a explorar simultáneamente los lados institucionales, estructurales y simbólico-culturales de los movimientos sociales. Los teóricos de la movilización de recursos reconocen de manera creciente que los procesos culturales —tales como “los marcos de la acción colectiva” de Tarrow (1992), los “incentivos identitarios” de Friedman y McAdam (1992), la “politización de las presentaciones simbólicas de la vida diaria” de Taylor y Whittier (1992), y la “transformación de significados hegemónicos y lealtades grupales” (Mueller, 1992:10)— están íntimamente entrelazados con el despliegue de oportunidades políticas y de estrategias de los movimientos sociales. Carol McClurg Mueller (1992:21-22) resume lúcidamente esta nueva línea de investigación subrayando la manera como, mientras el actor racional economista de la teoría de la movilización de recursos minimizaba el rol de las ideas, creencias y configuraciones culturales, el actor del nuevo movimiento social construye los significados que designan desde el principio los tipos de resentimientos, recursos y oportunidades relevantes. Véase también Johnston y Klandermans (1995), McAdam, McCarthy y Zald (1996).

## 7. EL PROCESO ORGANIZATIVO DE COMUNIDADES NEGRAS EN EL PACÍFICO SUR COLOMBIANO<sup>1</sup>

## **Introducción: etnicidad, territorio y política**

Desde finales de la década del ochenta, el litoral Pacífico colombiano está presenciando un proceso histórico sin precedentes: el surgimiento de identidades colectivas étnicas y su posicionamiento estratégico en la relación cultura-territorio. Este fenómeno toma lugar en una compleja coyuntura nacional y global, cuyos diversos elementos se interrelacionan en formas novedosas aunque aún difíciles de discernir. A nivel nacional, la presente coyuntura incluye la internacionalización de la economía mediante una apertura radical a partir de 1990 y una transformación de la Constitución del país realizada en 1991 que dictaminó el reconocimiento del derecho colectivo de las comunidades negras de la región a los territorios que tradicionalmente han ocupado. A nivel internacional, áreas de bosque húmedo tropical como el Pacífico colombiano han adquirido una especificidad única también a partir de finales de la década pasada. Esta especificidad está dictada por el hecho de que dichas regiones albergan la gran mayoría de la diversidad biológica del planeta. Confrontados con la alarmante destrucción de los bosques tropicales, la concomitante pérdida de especies, y el impacto potencial negativo que dicha destrucción podría implicar para el futuro de la humanidad, biólogos, ecologistas y entidades internacionales se han dado con fervor a la tarea de “la conservación de la biodiversidad”.

De esta forma, podría decirse que el surgimiento de identidades étnicas en el Pacífico colombiano y en regiones similares en otras partes del mundo refleja un doble movimiento histórico: la emergencia de lo biológico como problema global —la continuidad de la vida sobre el planeta como la conocemos— y la irrupción de lo cultural y lo pluriétnico, como bien lo reconoce la nueva Constitución colombiana en su intento de construir una nación pluriétnica y multicultural. Esta doble irrupción ocurre en contextos cambiantes de capitalismo y modernidad cuya naturaleza ha sido explicada en términos tales como globalización (González Casanova, 1994), postfordismo (Harvey, 1989) o etnoespacios (Appadurai, 1991), y donde las múltiples intersecciones de lo local y lo global son vistas ya no a través de categorías polarizadas de espacio y tiempo —tales como tradición y modernidad, centro y periferia— sino en términos de hibridaciones (García Canclini, 1990), procesamientos locales de lo global, transformaciones de la modernidad, modernidades alternativas y postdesarrollo (Calderón, 1988; Escobar, 1995, 1998a).

El Pacífico colombiano, como veremos, es definido por los movimientos sociales negros e indígenas como un territorio-región de grupos étnicos. Basados en el principio de la diferencia cultural y los derechos a la identidad y al territorio, dichos movimientos constituyen un desafío frontal a la modernidad euro-colombiana que se ha impuesto en el resto del país. De este modo, la política de las culturas<sup>2</sup> negras e indígenas está desafiando las definiciones convencionales de cultura política albergada en los partidos tradicionales y el clientelismo, las concepciones de “lo nacional” aún reinantes, y las estrategias de desarrollo convencionales, también de marcado corte capitalista moderno. Las fuerzas que se oponen a los movimientos —desde las élites locales y los nuevos capitalistas hasta los carteles de la droga— siguen insistiendo en las mismas construcciones de lo político, el capital, y el desarrollo que se han afianzado en el país especialmente durante los últimos cincuenta años con resultados desastrosos desde el punto de vista social, ambiental y cultural. Los movimientos sociales pretenden, a partir de la apropiación territorial y la afirmación de la cultura, resistir el embate del capital y la modernidad desde su región.

El presente trabajo describe y analiza el surgimiento del movimiento de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La primera parte del capítulo analiza la coyuntura nacional de la Constitución de 1991, que propició la estructuración del movimiento a finales de los ochenta y comienzos de los noventa, enfocándose en la negociación y formulación de la ley de derechos de las culturas negras (Ley 70), incluyendo los territorios colectivos. La segunda parte examina la conformación del movimiento de comunidades negras como propuesta étnico-cultural, enfocándose en los principios político-organizativos acordados a partir de la práctica desarrollada alrededor de la formulación de la Ley 70 de 1993. Estos principios reflejan importantes procesos de construcción de identidades colectivas, debates sobre lo negro, y teorizaciones de la relación entre territorio, desarrollo, biodiversidad y cultura que son analizados en la tercera parte desde la perspectiva de la relación entre la política de las culturas y la cultura política. La conclusión sugiere nuevas formas de pensar la reformulación de lo político desde las perspectivas de territorio, naturaleza y cultura.

## **La coyuntura de la Constitución de 1991: el fin de la invisibilidad de las culturas negras**

Desde la conquista y la esclavitud hasta el capitalismo extractivista de hoy día, pasando por los auges de oro, platino, caucho y maderas preciosas que se han sucedido unos a otros desde el siglo XVI hasta el presente, la región del Pacífico colombiano ha sido afectada por procesos y fuerzas propias de la modernidad

capitalista (Whitten, 1986; Leyva, 1993; Aprile-Gnisset, 1993). Desde tiempos inmemoriales, el Pacífico ha sido reducido a la categoría de productor de materia prima y depósito de riquezas naturales, así sea al precio de su destrucción; mientras que sus habitantes han estado sujetos a una invisibilidad extrema y representaciones etnocentristas tanto por las ciencias sociales —la antropología, por ejemplo, sólo en años recientes ha prestado alguna atención a las culturas negras— como por la población andina en general, que ve en el Pacífico y sus habitantes una muestra casi irremediable de atraso económico y cultural (Friedemann y Arocha, 1984; Arocha, 1991; del Valle y Restrepo, 1996; Wade, 1993, 1997).

La costa Pacífica colombiana es una vasta región predominantemente de bosque húmedo tropical que se extiende desde Panamá a Ecuador y desde la Cordillera Occidental hasta el litoral. Con una población aproximada de 900.000 personas, incluyendo cerca de 50.000 indígenas y 800.000 afrocolombianos, a partir de la década de los setenta la región está experimentando una avalancha desarrollista sin precedentes. Cerca de 60% de los habitantes viven en los pueblos y ciudades más grandes, mientras que el resto habitan las márgenes de los innumerables ríos que cruzan la región, manteniendo prácticas materiales y culturales significativamente diferentes de las que predominan en la parte andina del país.<sup>3</sup> Esta rica área de bosque húmedo tropical pareciera estar finalmente despertando el interés del Estado colombiano, quien, en su ambicioso afán por integrarse a las economías del “Mar del Siglo XXI”, ve en el litoral Pacífico la plataforma de lanzamiento para dicha integración (Escobar y Pedrosa, 1996).

El nuevo interés por parte del Estado tiene lugar en un clima distinto al del marginamiento e invisibilidad de la realidad socio-cultural y biológica de la región que caracterizara las representaciones oficiales de ella hasta hace menos de una década. Por el lado biológico, el debut del discurso de la biodiversidad en el teatro mundial del desarrollo ha modificado sustancialmente la percepción de la región, tema este al que volveremos al final del capítulo. Por el otro, el cambio de la Constitución nacional llevada a cabo en 1991 ha modificado para siempre la economía de visibilidades étnicas de la sociedad. La nueva Constitución de hecho transforma radicalmente el proyecto de nación. Ya no se trata de construir una nación cultural y racialmente homogénea (“todos somos colombianos, todos somos iguales porque todos somos mestizos”, donde lo mestizo se codifica culturalmente como blanco); por el contrario, el nuevo proyecto se define como la configuración de una nación pluriétnica y multicultural.

Como para otros sectores, para las comunidades negras la Asamblea Nacional Constituyente (Anc) representó la posibilidad de encontrar una salida institucional a la crisis social y política en que se encontraba inmerso el país.<sup>4</sup> Previo a la Anc se venían gestando expresiones organizativas negras, generalmente locales y aisladas que tenían orígenes y orientaciones políticas diversas. En agosto de 1990, en el marco del Encuentro Preconstituyente de Comunidades Negras celebrado en Cali, convocado para definir una propuesta frente al momento, se hacen presentes organizaciones y personas ligadas a sectores eclesiales de base, organizaciones políticas de izquierda y de los partidos tradicionales, entidades y programas gubernamentales, y Ong’s que tenían en común la experiencia de trabajo en asentamientos de comunidad negra y un mayor o menor grado de conciencia de la particularidad de las reivindicaciones de dichas comunidades. De este encuentro surge la Coordinadora Nacional de Comunidades Negras (Cncn) como mecanismo de coordinación, trabajo conjunto e implementación de las conclusiones del Encuentro. Las profundas diferencias, divisiones y enfrentamientos entre los diversos sectores que la integraban y que representaban perspectivas campesinistas, urbanas, populares, étnicas, político tradicionales y de izquierdas, hicieron que la Cncn tuviera una vida limitada.<sup>5</sup>

Al final y a pesar de la existencia de nombre de la Cncn, cada sector enfrentó la Asamblea Nacional Constituyente desde su propia lógica y valoración del momento, y las distintas tendencias políticas e ideológicas reflejaron los intereses y modos de inserción históricos de los diversos sectores negros del país.<sup>6</sup> Al no existir representación de las comunidades negras en la Anc, sus propuestas son llevadas por uno de los constituyentes indígenas, lográndose su inclusión provisional como Artículo Transitorio 55 (AT 55), después de campañas masivas de presión.

Desde un comienzo las demandas de reconocimiento de los territorios ancestralmente ocupados y de los derechos específicos de la comunidad negra como grupo, generaron reacciones de oposición entre los sectores representados en la Anc, incluso en sectores considerados como democráticos como la Alianza M-19.<sup>7</sup> En conjunto los argumentos que se aducían tenían que ver con que estas comunidades no respondían a la definición académica de grupo étnico, no tenían lengua, autoridades ni formas de derecho propias, culturalmente habían adoptado elementos que no les eran propios, estaban integrados plenamente como ciudadanos a la vida del país, en Colombia supuestamente todos eran mestizos, no se habían ganado sus derechos en la guerra, o simplemente porque se ignoraban aspectos básicos de la realidad de estas

comunidades y sus zonas de asentamiento. Se argumentó, igualmente, que la demanda de reconocimiento territorial para las comunidades negras era una posición separatista y que más bien había que buscar una salida en el marco de la descentralización y regionalización del país. La inclusión del AT 55, que recoge algunas demandas de las comunidades negras, se logra después de campañas masivas de presión que incluyó toma de edificios, envío de telegramas desde todo el país y lobby permanente a los constituyentes.<sup>8</sup>

El proceso de cambio de la Constitución definió el primer espacio amplio e importante de expresión organizativa de las comunidades negras a partir de reivindicaciones culturales, territoriales y étnicas, y de movilización y construcción de una propuesta-protesta nacional de comunidades negras, centrada desde un primer momento en lo cultural y en la búsqueda de reconocimiento como grupo étnico. Expedida la Constitución de 1991, se dan acercamientos entre sectores de comunidad negra, uno de ellos para evaluar los resultados de la Anc y otro para definir la participación conjunta en las elecciones al Congreso de los representantes de grupos étnicos, contemplada por la Constitución. Desde entonces se manifiesta la contradicción entre quienes sostienen la necesidad de conformar un movimiento político de comunidades negras y los que abogan por un movimiento social en el que la participación electoral fuera sólo una posibilidad y no el elemento central.

Esta diferencia marcó el distanciamiento definitivo entre el núcleo que se mantenía en la Cncn y sectores políticos de comunidades negras cercanos a los partidos tradicionales. Los miembros de la Cncn dedicaron sus esfuerzos a la reglamentación del AT 55 y al fortalecimiento de las iniciativas organizativas de las comunidades y su acercamiento a las organizaciones de base campesinas de Chocó. De esta dinámica surge en octubre de 1993 como expresión organizativa nacional el Proceso de Comunidades Negras (Pcn). Desde este proceso organizativo se asumió la reglamentación del AT 55, lo que generó un espacio en el cual los énfasis están marcados por la consolidación de las propuestas organizativas y una mayor capacidad de respuesta de las comunidades organizadas. Así, los distanciamientos entre las dos concepciones se profundizan, retomando fuerza actualmente en el contexto de la reglamentación de la Ley 70, entre quienes están a favor de la representación social de las comunidades negras y quienes se mantienen en la opción de la representación política y burocrática de las mismas.<sup>9</sup>

El carácter étnico-cultural que se configura durante el proceso de la Anc, los resultados de ésta —especialmente el AT 55 que reconoce los derechos colectivos al territorio—, y las amenazas a la población y sus territorios, determinan el énfasis del trabajo organizativo en los espacios rurales. Dicho énfasis reconoce la importancia dada por el proceso al control social del territorio y los recursos naturales como condición necesaria de sobrevivencia, recreación y fortalecimiento de su cultura. En los ríos, el trabajo de los activistas apuntó a: desarrollar un proceso pedagógico para la comunidad negra de la carta constitucional; reflexionar sobre los conceptos básicos de territorio, desarrollo, prácticas tradicionales de producción y uso de los recursos naturales, entre otros; y al fortalecimiento de las expresiones organizativas de base. Los resultados de este trabajo sirvieron para la elaboración de las propuestas de Ley y los principios político-organizativos y, a otro nivel, para reconocer las diversas concepciones, trayectorias, problemáticas y estilos de trabajo entre las múltiples expresiones organizativas comprometidas con la reglamentación de la Ley 70.

Un espacio decisivo para la reafirmación del proceso lo constituyó la elaboración colectiva de la propuesta de ley (Ley 70). Esta se abordó desde dos niveles, uno centrado en la cotidianidad y las prácticas de vida y el otro en la elaboración ideológica y política. El primer nivel se caracterizó por la amplia participación de las comunidades en la elaboración de sus derechos, aspiraciones y sueños, reconociendo sus particularidades; este nivel de construcción se hizo desde lo que se llamó internamente “la lógica del río”. El segundo nivel, aunque anclado en el río y la vereda, intentó trascender lo rural planteándose las reivindicaciones de la comunidad negra como grupo étnico, más allá aún de lo que pudiese otorgar una ley. A este nivel se buscó rearticular desde las aspiraciones de la gente los conceptos de desarrollo, territorio y las relaciones sociales y políticas de las comunidades negras con el resto de la sociedad colombiana. A pesar de diferencias y de intentos de manipulación de la negociación por elementos ligados al partido liberal, se logró llegar a un acuerdo sobre el texto de la ley para discutir con el gobierno, aunque ya desde entonces se hicieron visibles dos concepciones diferentes de la movilización.<sup>10</sup>

En este sentido, la negociación con el gobierno implicó un doble esfuerzo de construcción de acuerdos: entre organizaciones y comunidades, y entre éstas y el gobierno colombiano. En el contexto de la implementación de la apertura económica y el aprovechamiento de la diversidad biológica y los recursos genéticos, la negociaciones en torno a la Ley se volvieron cada vez más tensas, entre un gobierno cada vez más intransigente al estar más consciente de la capacidad de sus interlocutores y los alcances de los nuevos

derechos de la comunidad negra, y un proceso organizativo de comunidades negras cada vez más estructurado y con mayores niveles de coordinación y claridad de sus derechos. Para los comisionados del gobierno se hizo claro que las demandas de este proceso organizativo iban mucho más allá del reclamo por la integración e igualdad racial como hasta entonces lo habían mantenido otros sectores de la comunidad negra.

Al seno de la Comisión Especial ordenada por la constitución de 1991 para la reglamentación del AT 55 se desarrolló además todo un proceso de persuasión y concientización de parte de las organizaciones hacia los funcionarios gubernamentales y de verdadera construcción social de la protesta (Klandermans, 1992). Esta negociación culmina con la aprobación por parte del Senado de la versión de la Ley 70 negociada con las comunidades (agosto de 1993).<sup>11</sup>

### **El movimiento social de comunidades negras y la propuesta étnico-cultural del Proceso de Comunidades Negras**

La comunidad negra no es homogénea; este hecho se explica por razones históricas, políticas y culturales. Existen por lo menos seis regiones socioculturales en Colombia habitadas por comunidades negras: Caribe, Pacífico, Valle del Magdalena, Valle geográfico del río Cauca, San Andrés y Providencia, y el Valle del Patía, así como una gran variedad de interpretaciones, orientaciones político-ideológicas, prácticas, experiencias organizativas y concepciones de lucha. En este contexto se presentan constantes tensiones, reacomodo de fuerzas, rupturas y acercamientos dependiendo de las coyunturas. En la historia de luchas de la comunidad negra en Colombia se registran hechos esporádicos que logran unificar y movilizar masivamente sus comunidades. Podría asegurarse que la movilización, la protesta social y la construcción de un movimiento en torno a derechos étnicos que surge en la coyuntura de la Anc corresponde a una de estas excepciones.

En julio de 1992 se realizó en Tumaco, Nariño, la primera Asamblea Nacional de Comunidades Negras, a la que asistieron organizaciones de todo el Pacífico, costa Caribe y norte del Cauca. Las principales conclusiones de la misma definieron los elementos marcos para la reglamentación del AT 55 y precisaron los aspectos organizativos y operativos necesarios para el desarrollo de este trabajo. La segunda Asamblea Nacional, de mayo de 1993, conoció y aprobó el texto acordado entre los representantes de las organizaciones y el gobierno al seno de la comisión mixta ordenada por la Constitución para la reglamentación del citado artículo.

La siguiente Asamblea Nacional se realizó en septiembre de 1993 en Puerto Tejada, con la asistencia de más de trescientos delegados, habiendo sido antecedida por una pre-asamblea. En ambos escenarios se discutió la situación político-organizativa de las comunidades negras. Con el logro de mecanismos legales de reconocimiento de derechos para la comunidad negra generados por la movilización y construcción social de la protesta, sectores políticos ligados a los partidos liberal y conservador y otros sectores que se mantuvieron al margen del reconocimiento legal de los derechos con la única pretensión de aprovechar los espacios abiertos por la Ley 70, adoptaron el discurso de “lo negro” de manera confusa, en algunos casos con planteamientos que no superaban el problema del color de la piel. En este sentido, la Asamblea reconoció que el movimiento social de la comunidad negra del país es diverso y representa distintos intereses, algunos de ellos en función de cooptar las nuevas dinámicas para los partidos políticos en función de sus intereses particulares. Para diferenciarse entre estos grupos y actores que empezaban a expresarse a nombre de “la comunidad negra”, la Asamblea y las organizaciones allí reunidas se autodefinieron y caracterizaron como:

un sector del movimiento social de comunidades negras que agrupa organizaciones y personas con diferentes experiencias y visiones pero unificadas en torno a unos principios, criterios y propósitos que nos diferencian frente a otros sectores del movimiento social de comunidades negras. Pero así mismo somos una propuesta a la comunidad negra nacional, con la aspiración de constituir un solo movimiento de las comunidades negras que recoja sus derechos y aspiraciones.<sup>12</sup>

Como objetivo del proceso organizativo se planteó “consolidar un movimiento social de comunidades negras que asuma la reconstrucción y la afirmación de la identidad cultural como base de la construcción de una expresión organizativa autónoma que luche por la conquista de nuestros derechos culturales, sociales, políticos, económicos y territoriales, y por la defensa de los recursos naturales y el medio ambiente”. Como

uno de sus aspectos centrales la Asamblea adoptó una declaración de principios político-organizativos formulados a partir de la práctica, visión de vida y aspiraciones de las comunidades, que hacen referencia a la identidad, el territorio, la autonomía y la perspectiva de futuro:

1. La reafirmación del ser (del ser negros). En primer lugar: entendemos el ser, como Negros, desde el punto de vista de nuestra lógica cultural, de nuestra manera particular de ver el mundo, de nuestra visión de la vida en todas sus expresiones sociales, económicas y políticas. Una lógica que está en contradicción y lucha con la lógica de la dominación, la que pretende explotarnos, avasallarnos y anularnos. Nuestra visión cultural entra en confrontación con un modelo de sociedad al que no le conviene la diversidad de visiones porque necesita la uniformidad para seguir imponiéndose; por eso el hecho de ser negros, de tener una visión distinta de las cosas no puede ser sólo para un momento especial, debe mantenerse para todos los momentos de nuestra vida. En segundo lugar: el reafirmarnos como negros implica una lucha hacia adentro, hacia nuestras propias conciencias; no fácilmente nos reafirmamos en nuestro ser; muchas veces y por distintos medios se nos inculca que todos somos iguales, y esta es la gran mentira de la lógica de la dominación.

Este primer principio identifica claramente la cultura y la identidad como elementos ordenadores de la vida cotidiana y de la actividad política. Afirma que “somos negros y somos fieles a lo que somos y al orden social que concebimos desde nuestra cultura”.

2. Derecho al territorio (un espacio para ser). El desarrollo y la recreación de nuestra visión cultural requiere como espacio vital el territorio. No podremos ser si no tenemos el espacio para vivir de acuerdo con lo que pensamos y queremos como forma de vida. De ahí que nuestra visión del territorio sea la visión del hábitat, el espacio donde el hombre negro desarrolla su ser en armonía con la naturaleza.

3. Autonomía (derechos al ejercicio del ser). Esta autonomía se entiende en relación a la sociedad dominante y frente a otros grupos étnicos y partidos políticos, partiendo de nuestra lógica cultural, de lo que somos como pueblo negro. Entendida así, internamente somos autónomos en lo político y aspiramos a ser autónomos en lo económico y lo social.

4. Construcción de una perspectiva propia de futuro. Se trata de construir una visión propia del desarrollo económico y social partiendo de nuestra visión cultural, de nuestras formas tradicionales de producción, y de nuestras formas tradicionales de organización social. Consuetudinariamente, esta sociedad nos ha impuesto su visión de desarrollo que corresponde a otros intereses y visiones. Tenemos derecho a aportarle a la sociedad ese mundo nuestro, tal como lo queremos construir.

5. Somos parte de la lucha que desarrolla el pueblo negro en el mundo por la conquista de sus derechos. Desde sus particularidades étnicas, el movimiento social de comunidades negras aportará a la lucha conjunta con los sectores que propenden por la construcción de un proyecto de vida alternativo.

Esta declaración de principios implica una ruptura con las anteriores formulaciones político-organizativas y desarrollistas de la izquierda, Cimarrón, y los sectores políticos tradicionales para dar cuenta de las particularidades y reivindicaciones de las comunidades negras. Aunque se demandan soluciones concretas a los problemas, la actividad del Pcn y sus organizaciones hará énfasis a partir de estos principios en los contenidos y características de ellas.

A partir de estos principios fueron mucho más evidentes los desacuerdos entre el Pcn y los demás sectores organizados de la comunidad negra. Las diferencias se centran en cuatro grandes temas: a) la percepción de la historia y la identidad; b) las aspiraciones en materia de desarrollo y su vinculación con derechos territoriales y recursos naturales; c) participación y representación de las comunidades y la relación entre éstas y el conjunto de la sociedad colombiana; d) la concepción sobre el tipo de organización y la forma de construcción de movimiento.

En perspectiva, el Proceso de Comunidades Negras, con esta caracterización y propuesta organizativa, pretende en términos generales: construirse como una opción de poder para las comunidades negras; aportar a la consolidación del movimiento social de las mismas; y contribuir desde su ideario y acciones a la



búsqueda de opciones de una sociedad más justa. En este contexto, las iniciativas del Pcn y su posterior desarrollo dependerían de la realidad histórica y cultural de las propias comunidades y del juego de fuerzas que tanto en lo local, regional, nacional e internacional se presenten entre éstas y las distintas expresiones del movimiento social de comunidades negras, los sectores sociales, y los grupos económicos y centros de poder.

En una tendencia que se percibió una vez sancionada la Ley 70, los acuerdos básicos con las organizaciones del Chocó se rompen por lo que éstas no participan de la tercera Asamblea Nacional de Comunidades Negras y se reiteran en una posición que hace énfasis exclusivamente en los aspectos organizativos locales.<sup>13</sup> La participación electoral suscitada por la circunscripción electoral especial para comunidades negras a la Cámara de Representantes creada por el artículo 66 de la Ley 70, fracciona también los acuerdos al interior de las organizaciones de este departamento y en lo nacional genera una explosión de listas, muchas de ellas encabezadas por políticos negros de los partidos tradicionales. A esta situación en torno a lo electoral contribuyó que el artículo arriba mencionado fue reglamentado por el Consejo Nacional Electoral por fuera de la Comisión Consultiva de Alto Nivel, mecanismo previsto por la Ley 70 para su desarrollo, desconociendo además la definición de comunidad negra de esta misma ley y la propuesta de sectores comunitarios, lo que favoreció a los políticos negros de los partidos tradicionales y sus aparatos electorales.<sup>14</sup>

Al final las dos curules fueron ocupadas una por un político conservador que utilizó el nombre de “movimiento nacional de comunidades negras”, logrando confundir a algunos sectores de opinión pública para beneficio de su campaña y que una vez electo declaró que el tiempo de las organizaciones había terminado y debían desaparecer. La otra curul fue ocupada por una representante de las organizaciones negras del Chocó que había participado en el proceso de reglamentación de la Ley 70, su elección fue apoyada por sectores del movimiento indígena, socialista, de mujeres y por entidades gubernamentales. Aún cuando esta candidata provenía del proceso organizativo en torno a los derechos de las comunidades negras, una vez electa desplaza su planteamiento de lo étnico para hacer énfasis en los marginados del país.

La representación y legitimidad del Proceso de Comunidades Negras y las dinámicas que este logra generar son puestas en entredicho por el gobierno bajo el presupuesto de que existen otros sectores organizados de comunidad negra. Con base en ello y dependiendo de las conveniencias gubernamentales y de las presiones, se han avalado en muchos momentos las posiciones e iniciativas de los parlamentarios negros a quienes se asume como los “representantes legítimos” de la comunidad negra. La práctica política de estos representantes reproduce el esquema clientelista convencional; sus esfuerzos se centran en la búsqueda de puestos, la ocupación de cargos burocráticos, creación de nuevos espacios institucionales, y el aprovechamiento de los presupuestos públicos como mecanismo para garantizar su reelección y supervivencia política. Todo ello distorsiona el sentido de las demandas de la comunidad negra, así como dificulta y entorpece decisiones y procesos importantes de concertación de las comunidades relacionados con el territorio y los recursos naturales.

Para frenar el proceso organizativo, el gobierno también ha intentado institucionalizar las iniciativas comunitarias a través de sus agencias tecnocráticas, las cuales dirigen paquetes de proyectos a las comunidades de base desconociendo las instancias representativas del Pcn. A esto se suma una escalada en los embates de los intereses privados tales como los madereros y mineros a gran escala, entre los que también se mezclan los intereses del narcotráfico, con el propósito de frenar y manipular el desarrollo de la Ley 70 de acuerdo con sus intereses. Con frecuencia las manipulaciones del sector privado se intentaron realizar con la complicidad de los gobiernos locales y entidades descentralizadas de carácter regional.

Para algunos observadores, el periodo sucesivo a la elección de los representantes a la circunscripción especial marca un retroceso para las aspiraciones de la comunidad negra, y aún cuando las concepciones y prácticas de los partidos tradicionales logran permear amplios sectores de la comunidad, la propuesta étnico-cultural logra mantenerse como dinámica organizativa a nivel nacional, siendo uno de sus aciertos la lectura de la realidad social, económica y política de la comunidad negra y de la región del Pacífico como mayor asentamiento de población negra y unidad ecológica estratégica, y el proponerse como objetivo la defensa del territorio. Así mismo, este sector del movimiento social de comunidades negras ha logrado formar la mayoría de los cuadros con el criterio de una relación, diálogo, negociación y concertación colectiva con el Estado dentro de una práctica política alternativa como grupo étnico, y el que se ha esforzado en dotar a las comunidades de instrumentos y herramientas para la defensa de sus derechos en el marco de la Ley 70 y la Ley 121 de 1991.<sup>15</sup>

En los últimos dos años han habido cambios en el panorama organizativo de comunidades negras, representados por la aparición de nuevas fuerzas o sectores organizados que desde perspectivas diferentes, complementarias y en ocasiones contradictorias, intentan influir o beneficiarse con el reconocimiento de derechos de los afrocolombianos. Sólo entre 1995 y 1996, los llamados sectores organizados de comunidades negras pasaron de 7 a 15,<sup>16</sup> y las contradicciones entre todos ellos han constituido una dificultad que ha marcado de manera particular aspectos como la conformación de la Comisión Consultiva de Alto Nivel y la formulación del Plan de Desarrollo para las Comunidades Negras, la reglamentación del capítulo III y otros aspectos de la Ley 70, generando dispersión y restando oportunidades y mejores condiciones en la negociación entre las comunidades y el gobierno. La ausencia de propuestas en lo ideológico y lo político por parte de los grupos de comunidad negra no permiten realizar una caracterización de los mismos ni precisar su tipología, en la medida en que sus contradicciones se centran en la competencia por el acceso a los espacios de poder y a la burocracia del Estado en el esquema de la práctica clientelista como se explicó anteriormente.

## **Estrategia, identidad y territorio: de la política de las culturas a la cultura política**

El movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano tiene una serie de características muy particulares, dada la historia de sus culturas, las coyunturas específicas del momento organizativo, y las peculiaridades ecológicas e históricas de la región, incluyendo sus modos de inserción en la economía mundial. El movimiento constituye una experiencia bastante compleja de construcción de identidad con respecto a concepciones de lo étnico y cultural y en relación a variables novedosas tales como territorio, biodiversidad y desarrollo alternativo. En esta sección, queremos resaltar algunos de los aspectos que nos parecen más relevantes de esta complejidad desde la perspectiva del efecto que la politización de la diferencia cultural tiene sobre las nociones y prácticas vigentes de la cultura política, el desarrollo alternativo, y la relación entre naturaleza y cultura que caracteriza muchas de las regiones de bosque húmedo tropical en el umbral del siglo XXI.

### ***1. Construcción de una identidad colectiva***

Desde hace muchos años la aproximación a la realidad de las comunidades negras ha estado marcada por tres conceptos básicos: igualdad, discriminación y marginalidad. En Colombia, la identidad de los negros ha sido planteada principalmente en términos de igualdad ante la ley. Muchos han señalado el carácter ambiguo de este planteamiento, ya que al afirmar que “todos somos iguales” y que no hay discriminación hace imposible la articulación de demandas particulares étnicas y el reconocimiento específico de derechos como comunidad negra (Wade, 1993, 1997). Hasta una época reciente, las propuestas organizativas enfatizaban la existencia de un pasado común comprendido por la trata, la esclavitud y las diversas formas de resistencia presentadas a estas en América, en especial en los palenques. En estas visiones, la construcción cultural y la cultura son reducidas a un conjunto de manifestaciones externas, mientras que la historia se vuelve conmemorativa, marcada por la representación, muchas de ellas fabricada por los vencedores, de un pasado disminuido por la dominación.<sup>17</sup>

En contraste, el Proceso de Comunidades Negras afirma que no basta la invocación de un pasado común si ello no corre paralelo a la necesidad de construir un futuro común y distinto para los afrocolombianos, y si esta historia no sirve para derivar lecciones para el presente. Esta insistencia constituye una ruptura con muchas de las experiencias organizativas de los años 1970-1990 en el país, basadas en la lucha contra la discriminación racial y la marginalización de las comunidades negras y el consiguiente llamado a la integración. Los bajos índices de inversión social y el aislamiento de los afrocolombianos de la vida económica y política fueron los factores decisivos para la lucha concebida en términos de igualdad y articulación con el resto del país que predominaron durante décadas. Este planteamiento desarrollado por vertientes organizativas en Colombia tiene algunas similitudes con la lucha negra por los derechos civiles en otras latitudes, y de hecho fue influenciado por las luchas del movimiento negro norteamericano. A partir de la década del setenta, el Estado mismo entra a “integrar” la región Pacífica al resto del país a través de planes de desarrollo (Escobar y Pedrosa, 1996). Estos intentos de integración al mercado y la cultura nacional tiene efectos devastadores sobre los patrones culturales, las aspiraciones y los valores de las comunidades negras del litoral. Se empiezan a introducir en las comunidades los valores consumistas y materialistas de la modernidad colombiana en “vías de desarrollo”.

La visión del actual proceso étnico-cultural se concibe en términos de rescatar y ejercitar el derecho a la

diferencia cultural como medio para avanzar en la eliminación de las desigualdades socioeconómicas y políticas; dicho ejercicio de la diferencia se hace a partir de las aspiraciones de las comunidades negras, e implica una redefinición de las relaciones entre éstas y el conjunto de la sociedad colombiana. Esta visión étnico-cultural quedó firmemente establecida como una tendencia importante del movimiento negro a partir de la Asamblea Nacional Constituyente. Para los activistas que comparten esta visión, la resistencia histórica de las comunidades negras del Pacífico y de otras áreas del país sugiere la existencia de un cierto distanciamiento intencional por parte de dichas comunidades con respecto al resto del país, como requisito para re-construir formas culturales y de organización social propias. Esta situación explicaría la persistencia de sus elementos culturales distintivos en algunas regiones del país como el Pacífico. Algunos de estos elementos, como el manejo del tiempo, el marcado sentido de no acumulación y el papel de las extensas redes familiares, entre otros, son rescatados por los activistas y miembros de organizaciones y comunidades como aspectos básicos de la organización social y política. Históricamente, las comunidades nunca pretendieron integrarse plenamente a la vida del país, así sus áreas de asentamiento como el Pacífico hayan estado articuladas a la economía nacional y mundial desde la colonia como proveedores de materia prima.<sup>18</sup>

En resumen, si las tendencias integracionistas buscan la plena incorporación de las comunidades negras a la vida nacional, las étnico-culturales problematizan la relación entre dos expresiones culturales —la nacional y la minoritaria— que configuran proyectos de sociedad diferenciados. Estos dos posicionamientos de las organizaciones afrocolombianas en épocas recientes reflejan lecturas distintas de la historia, las condiciones de vida y las expresiones socio-culturales de las comunidades del Pacífico; continúan marcando los debates actuales, las estrategias organizativas y las distintas opciones que aún están en construcción. Para el proceso organizativo étnico-cultural, el movimiento debe ser construido en base a demandas amplias por territorio, identidad, autonomía y derecho al desarrollo propio. Igualmente, estas organizaciones interpretan lo negro como expresión de un punto de vista político y de una realidad cultural que trasciende el problema de la piel; se diferencian así de concepciones puramente raciales de la identidad.

Puede afirmarse que el movimiento social de comunidades negras se encuentra embarcado en un importante esfuerzo de construcción de identidades colectivas no muy distinto del planteado por Stuart Hall (1990) en el contexto de las identidades caribeñas y afrobritánicas. Para Hall, la identidad es algo que se negocia en términos culturales, económicos y políticos y que involucra un carácter doble. Por un lado, la identidad se concibe como enraizada en una serie de prácticas culturales compartidas, como una especie de ser colectivo; esta visión de la identidad ha jugado un papel importante en momentos históricos determinados, tales como las luchas anti-coloniales; supone un redescubrimiento imaginativo de la cultura, y contribuye a dar coherencia a las experiencias de fragmentación y dispersión nacidas de la opresión. Por el otro, la identidad también se ve en términos de las diferencias creadas por la historia; esta visión enfatiza no tanto el ser como el llegar a ser, implica posicionamientos más que esencias, discontinuidades al mismo tiempo que continuidades. Diferencia y semejanza, de esta forma, constituyen para Hall la naturaleza doble de la identidad de los grupos de la diáspora africana. Reconoce igualmente las inevitables influencias de la modernidad; en el contexto del “Nuevo Mundo”, lo africano y lo europeo se creolizan sin cesar, y las identidades culturales son marcadas entonces por diferencia e hibridación.

Para los activistas del Proceso de Comunidades Negras, la defensa de ciertas prácticas culturales de las comunidades de los ríos del Pacífico es una cuestión estratégica en la medida que encarnan cierta resistencia al capitalismo y la modernidad. Esta defensa, sin embargo, no es intransigente ni esencialista, sino que se interpreta en relación con los desafíos encarados por las comunidades y con las posibilidades que puedan encontrar en discursos tales como el desarrollo alternativo y la biodiversidad. La identidad es vista de esta forma en ambos sentidos: como anclada en prácticas culturales y saberes consuetudinarios, por un lado; y como un proyecto de construcción político-cultural siempre cambiante, por el otro. De este modo, el movimiento se surte de las “redes sumergidas” de prácticas y significados culturales de las comunidades de los ríos y su activa construcción de mundos (Melucci, 1989), y busca al mismo tiempo la defensa de ellas al concebirlas en su capacidad transformadora de lo físico y lo social.

Como aspecto crucial en la construcción de identidad, el género está recibiendo atención creciente entre los activistas de la vertiente étnico-cultural del movimiento. Muchos de los líderes máximos son mujeres, y esto ha actuado como catalizador de discusiones de género. La necesidad de abordar la problemática de género como parte integral del movimiento —en vez de crear organizaciones separadas de mujeres— se empezó a sentir desde 1994 (Escobar y Pedrosa, 1996). De hecho, los procesos organizativos de mujeres negras están empezando a tomar una dinámica propia. En 1992 se llevó a cabo la primera reunión de mujeres negras del Pacífico con más de quinientas participantes, y existe una visible red de organizaciones

de mujeres negras desde 1995 (Rojas, 1996). A pesar de que en muchas instancias la mujer negra se ve en los términos de discursos convencionales de “mujer y desarrollo” (Lozano, 1996), ya comienzan a aparecer visiones más sofisticadas de género, por ejemplo en relación con la biodiversidad (Camacho y Tapia, 1996; Camacho, 1998). Estudios actualmente en marcha se enfocan en la intersección de género y etnia en la construcción de identidad y estrategia política.

## ***2. Reformulando lo político***

Aunque las características biofísicas, sociales y culturales del Pacífico se prestan para la elaboración de un planteamiento político diferenciado del pensamiento político tradicional— definido en Colombia por los partidos tradicionales liberal y conservador— este no ha sido el caso. La izquierda tampoco ha acertado en articular desde lo político la realidad de la región. Hasta el presente, las condiciones de la región han favorecido el fortalecimiento de un sistema clientelista, donde las clientelas políticas se articulan con los múltiples lazos familiares y la pertenencia a espacios geográficos determinados. El clientilismo capta los elementos de autoridad y poder provenientes de la familia extensa y los troncos familiares que caracterizan a las comunidades afrocolombianas del Pacífico, asegurando un cierto vínculo entre las zonas de la región y los centros de decisión del país. A través de estas articulaciones circulan y se cambian votos y favores y se negocian los presupuestos para los programas sociales y estatales. En el Pacífico, como en muchas otras partes del país, el grupo político es de un jefe local quien impone internamente decisiones de todo tipo y a todos los niveles. Los gamonales locales hacen parte a su vez de redes mayores donde existen jefes superiores. A este esquema clientelista se suma el hecho de que la región del Pacífico está fraccionada en cuatro departamentos de los cuales sólo uno —el Chocó, en la parte norte— corresponde en todo su territorio a la región, mientras que el Pacífico centro-sur está dividido entre los departamentos de Valle, Cauca y Nariño, encontrándose sus capitales por fuera del Pacífico. Las diferenciaciones por este hecho entre norte y centro-sur, la dependencia en todos los casos de centros de decisión ubicados por fuera de la zona —incluso en el caso del Chocó— y el esquema clientelista han imposibilitado la construcción política como región.

No han sido estos los únicos factores que han militado contra la configuración de grandes movimientos políticos negros. Como en otras partes de América Latina, la ausencia de movimientos sociales negros de importancia también está ligada a factores tales como la invisibilidad cultural de la población negra, la misceginación racial, los mecanismos de cooptación política iniciados desde la colonia y la legitimación ideológica de las élites criollas a partir de la colonia (Serbin, 1991). Es así como las reivindicaciones negras han sido encauzadas a través de canales y organizaciones políticas no diferenciadas desde el punto de vista étnico y más bien articuladas a reivindicaciones socioeconómicas y políticas específicas de sectores subordinados. En Colombia han habido, sin embargo, varios intentos de participación política desde lo negro.<sup>19</sup> Pero esta posibilidad debió permanecer latente hasta la coyuntura de 1991. A partir de entonces, tanto las organizaciones comunitarias como los sectores negros al interior de los partidos tradicionales encuentran en lo negro una posibilidad de acceder a espacios que antes les estaban vedados.

Sin embargo, son poco los esfuerzos que han logrado romper con el sistema tradicional. En el caso del Proceso de Comunidades Negras (Pcn), el trabajo inicial consistió en motivar a las comunidades a participar y negociar decisiones, propuestas y candidatos electorales, convenciéndolos de que no existía ningún impedimento legal, cultural, social o político para que ellos mismos fueran sus propios representantes y voceros. A diferencia del clientilismo tradicional, los activistas de Pcn han buscado incentivar procesos amplios de nominación y decisión, y generar una conciencia de grupo que desborde los límites de cada una de las localidades de los ríos, así como la construcción de referentes de participación y de propuestas mucho más generales. Esta estrategia es abordada por los activistas con la convicción de que la relación entre lo étnico y lo político es un aspecto por construir. Así, por ejemplo, en los procesos electorales se trata de lograr que las comunidades y sus organizaciones participen con sus propias listas y planteamientos, no cambiando su voto por cosas que el Estado debe proporcionar. Esto es una afrenta a los sectores tradicionales que en el Pacífico ha sido castigada con el señalamiento de los activistas, el bloqueo de las iniciativas comunitarias y el cierre de filas de los grupos políticos dominantes.

Esta estrategia de construcción de lo político busca de esta forma irrumpir en un campo que hasta ahora había estado vedado a las comunidades, quitándole fuerza a las agrupaciones tradicionales y sirviendo como elemento de nucleamiento político. Después de la coyuntura de la Asamblea Nacional Constituyente, donde primero se retoma esta estrategia de articulación de una práctica política desde lo negro es en Buenaventura en 1992. La estrategia se pone en marcha en varias oportunidades, como las elecciones de

1992 y 1994. La Ley 70 generó una explosión de listas de candidatos por comunidades negras a la Cámara, logrando una votación acumulada similar a la de las comunidades indígenas. A pesar de esta inusitada participación, la movilización política tanto electoral como del movimiento social en general no corresponde a las propuestas de carácter étnico-cultural. La mayoría de quienes participan a nombre de lo negro siguen esgrimiendo reivindicaciones y derechos muy vagos, y el grueso de los candidatos corresponden a los partidos tradicionales que encuentran en lo negro una alternativa a sus apetitos electorales. Sin embargo, es posible afirmar que el movimiento social de comunidades negras, con sus prácticas directas y participativas articuladas sobre la diferencia cultural, ha empezado el proceso de transformar la cultura política convencional no sólo en el Pacífico, sino también más allá de esta región.

### **3. Cultura, territorio y biodiversidad**

El Pacífico colombiano es un territorio ocupado por grupos étnicos, de inmensos recursos naturales, y de importancia estratégica en las políticas actuales del gobierno y del aparato internacional del desarrollo. La reivindicación de derechos territoriales por las comunidades afrocolombianas que representan el 93% de la población regional es un aspecto que preocupa al gobierno y a los sectores políticos. Las distintas expresiones organizativas de comunidades afrocolombianas en la región han ido involucrándose cada vez más en las discusiones sobre manejo y control de recursos naturales, incluyendo la biodiversidad y los recursos genéticos, en la medida en que están relacionados con la defensa del territorio.

De hecho, la relación entre territorio, cultura y recursos naturales constituye uno de los ejes centrales de discusión al interior del movimiento, así como de confrontación entre éste y los programas del Estado. También ha estado presente en los conflictos por los impactos ambientales, sociales y culturales entre las comunidades y empresarios madereros, mineros y agroindustriales. Igualmente, causa tensiones entre diversas organizaciones comunitarias, y entre algunos sectores comunitarios y las organizaciones étnico-territoriales. Todo esto se debe a una intensificación sin precedentes de los proyectos de modernidad y capitalismo, especialmente en la última década (Escobar y Pedrosa, 1996). Por un lado, los procesos de colonización que se vienen desarrollando en la zona por parte de campesinos, proletarios o empresarios desplazados del interior del país son portadores de lógicas culturales distintas y están teniendo un impacto considerable. Por otro lado, el gobierno impulsa planes de desarrollo masivo que buscan crear infraestructura para la entrada en grande del capital. Las intervenciones en defensa de recursos naturales han tomado hasta ahora la forma de estrategias convencionales de ampliación de parques nacionales y de forestería social con poca o nula participación comunitaria. Solamente un pequeño —pero simbólicamente importante— proyecto para la conservación de la biodiversidad ha intentado, aunque de manera ambigua, atender a las demandas del movimiento étnico-cultural.<sup>20</sup> Finalmente, el narcotráfico también está haciendo su entrada en la zona en la forma de grandes proyectos mineros, turísticos y agroindustriales.

A pesar de que los procesos organizativos que reivindican el territorio y la perspectiva cultural y étnica del manejo de recursos naturales son relativamente recientes, estos aspectos se han convertido en centrales para el movimiento en la articulación de una estrategia política. Sin embargo, la situación organizativa de las comunidades mismas en el Pacífico centro y sur es aún débil, aunque ya se han acumulado varias experiencias positivas de negociación de conflictos ambientales entre éstas y entidades del Estado.<sup>21</sup> Las mismas experiencias han permitido constatar una serie de factores de importancia político-ambiental. No sólo las entidades públicas a cargo de proteger los recursos naturales son débiles, sino que con frecuencia existen relaciones de interés entre los funcionarios de dichas entidades y quienes los explotan. En algunas ocasiones, funcionarios públicos se han aliado con empresarios para comprometer a miembros de las organizaciones populares. Los funcionarios locales, por su lado, se sienten temerosos de enfrentar las problemáticas ambientales que ocurren en sus jurisdicciones. Finalmente, las resoluciones del gobierno para el control de abusos ambientales son frecuentemente tardías e ineficientes, así en algunos casos los perpetradores acepten asumir ciertas medidas mitigantes del impacto ambiental.

Es importante resaltar algunas de las concepciones sobre territorio y biodiversidad que han sido elaboradas al interior del movimiento social, en alguna medida en el intercambio entre activistas y sectores estatales, académicos o políticos. Como ya se había evidenciado en la discusión de los principios, para las organizaciones étnico-culturales, el territorio es un espacio fundamental multidimensional en el que se crean y recrean las condiciones de sobrevivencia de los grupos étnicos y los valores y prácticas culturales, sociales y económicos que les son propios. La defensa del territorio es asumida en una perspectiva histórica que liga el pasado con el futuro. En el pasado, la historia de los asentamientos mantuvieron cierta autonomía, conocimientos, modos de vida, y sentidos éticos y estéticos que permitieron ciertos usos y

manejo de los recursos naturales. Parte de estos elementos y saberes está siendo destruida hoy en día ante la avalancha homogenizadora desarrollista que genera pérdida de conocimientos, prácticas culturales y territorio, y que convierte a la naturaleza en mercancía. Ante las fuertes presiones nacionales e internacionales por los recursos naturales, genéticos y de biodiversidad, las comunidades negras organizadas se aprestan a dar una lucha desigual, decisiva y estratégica, la de mantener el último espacio territorial del país sobre el cual aún ejercen niveles de control social y cultural significativos.

A través de la práctica organizativa misma, y especialmente en lo relacionado con la demarcación de territorios colectivos, los activistas del movimiento han desarrollado una importante concepción del territorio. Esta concepción enfatiza varios aspectos en cuanto a las dinámicas de poblamiento, el uso de los espacios, y las prácticas de significado y uso de recursos. Los asentamientos ribereños, por ejemplo, muestran un poblamiento longitudinal y discontinuo a lo largo de los ríos en los que las actividades económicas —pesca, agricultura, aprovechamiento forestal y minería— se articulan y combinan dependiendo de la ubicación de los pobladores en los segmentos bajo, medio y alto de las cuencas hidrográficas. A esta relación longitudinal se superpone otra de orientación transversal al río regulada por los saberes y utilización de los recursos del bosque. La vega es el espacio donde las variedades de flora y fauna silvestre han sido domesticadas para el uso medicinal y alimenticio, mientras que en el bosque se mantienen especies silvestres relacionadas. La ocupación contigua por parte de varias comunidades crea vínculos y relaciones sociales, económicas y culturales entre ellas que también se reflejan en arreglos espaciales para la utilización de recursos.<sup>22</sup>

Estos patrones de significado-uso son de gran importancia en la teorización y cuantificación de la biodiversidad, punto que muchos activistas buscan entender y politizar. Son, de hecho, pensados por ellos como una construcción cultural. La defensa del territorio tiene que ver con la defensa y desarrollo de la red de relaciones sociales y culturales que se han estructurado a partir de él. Implica la configuración de nuevos sentidos de pertenencia ligados a un proyecto de vida colectivo y la redefinición de las relaciones con la sociedad colombiana. En la visión del Proceso de Comunidades Negras del Pacífico centro-sur, esta posibilidad es más real en los palenques que agrupan organizaciones de comunidades negras, tanto rurales como urbanas. Lo que está en juego en la Ley 70, de esta forma, no es el territorio de tal o cual comunidad, sino el concepto mismo de territorio y de territorialidad como elemento de una construcción política posible desde lo afrocolombiano, o en términos más generales, desde los nativos y renacientes del Pacífico. Más allá de los aspectos físicos e incluso culturales, para los grupos étnicos la lucha por el territorio es la lucha por la autonomía y la autodeterminación. Y esto es, en esencia, una confrontación política.

Para muchos de los activistas y pobladores del Pacífico, perder el territorio es “volver a ser esclavos”; dicho de modo más contundente, es convertirse simplemente en ciudadanos. Un corolario de esta afirmación es la definición de “biodiversidad” por parte del movimiento social como “territorio más cultura”. En esta definición se encarna toda una ecología política que muchos actores sociales en muchas partes del mundo —ecologistas, activistas, biólogos y planificadores de la biodiversidad, Ong’s— intentan definir hoy en día. Como lo hemos demostrado, los activistas y las comunidades afrocolombianas no son en ninguna medida un actor a despreciar en la ya impresionante red de discursos y estrategias que constituye eso que hoy se entiende por “conservación de la biodiversidad” (véase el capítulo 8). Tanto desde el punto de vista de sus contribuciones teóricas como políticas, el movimiento social de comunidades negras aquí reseñado constituye un actor de importancia en la redefinición de la ecuación naturaleza-cultura en el umbral del siglo XXI.

#### ***4. Frente al problema del desarrollo***

Desde la perspectiva del Pcn los planes de desarrollo en el contexto del Pacífico colombiano no han ido más allá de soluciones materiales que corresponden a necesidades e intereses de los grupos económicos nacionales e internacionales. Corresponden en todos los casos a planes de inversión para potenciar la dinámica extractiva y el aprovechamiento de los recursos naturales según la ubicación estratégica de la región en la red de relaciones comerciales que promete la cuenca del Pacífico a nivel mundial. Cuando se revisan estas experiencias —Plan de Desarrollo Integral de la Costa Pacífica, Pladeicop (1983-1993) y el actual Plan Pacífico de Desarrollo Sostenible (Dnp, 1983, 1992)— se encuentra que, en términos generales, la acepción de desarrollo que implican está encaminada a generar una opción contra las culturas, que apunta no al fortalecimiento de las diversidades sino al entronizamiento de la homogeneización (Escobar y Pedrosa, 1996).

Colombia, al igual que otros países en América Latina y el mundo, abrió sus puertas a la globalización de la economía. En este marco de relaciones, y teniendo en cuenta la riqueza natural y la ubicación geopolítica de la región, es clara la contradicción que existe con las expectativas e intereses de la comunidad negra a pesar del reconocimiento de sus derechos étnico-territoriales. Aún cuando la nueva Constitución reconoce y protege la diversidad étnica y cultural, son las dinámicas del mercado las que continúan definiendo las pautas para el “desarrollo” y la biodiversidad en todo el país —así como en otras partes del mundo (Martínez-Alier, 1996)— pero es especialmente en la región del Pacífico donde se centran los conflictos de interés entre dichas dinámicas y las alternativas propuestas desde los grupos étnicos.

Para las organizaciones que conforman el Proceso de Comunidades Negras, el desarrollo debe inspirarse en principios que reflejen las aspiraciones y derechos de las comunidades, y que propendan por mantener los valores de la cultura ancestral y la riqueza natural de la región. En tal sentido, los planes de desarrollo deben ser canales para potenciar la capacidad de decisión, creatividad, solidaridad, respeto mutuo, valoración de lo propio, dignidad y conciencia de derechos y deberes, la identidad étnica y el sentido de pertenencia al territorio. Los planes de desarrollo deben partir de una consideración global de la gente del Pacífico, deben tener una visión del presente y del futuro, permitir una visión colectiva y no individual de sí mismos, y facilitar la toma de decisiones desde la región. Un plan no es sólo la creación de infraestructura y condiciones materiales; debe respetar los lenguajes locales y alimentar las tradiciones y culturas.

Los principios de compensación, equidad, dominio, autodeterminación, afirmación de ser y sostenibilidad que propone el Pcn para cualquier propuesta de plan de desarrollo<sup>23</sup> deben en conjunto apuntar a reparar los desbalances históricos entre el aporte de los afrocolombianos a la construcción de la nacionalidad en lo político, social, ambiental, cultural y material y la escasísima retribución de la nación a las comunidades; garantizar el acceso equitativo a oportunidades de educación, salud, vivienda digna, transporte, empleo y promoción en general y la distribución equitativa a las regiones de comunidad negra de recursos asignados por los planes para la inversión social y productiva; fortalecer la relación ser humano-territorio y el dominio de los pobladores sobre sus territorios ancestrales; fortalecer la capacidad de las comunidades para ser actores de destinos históricos; afirmar el derecho de las comunidades de determinar lo que les conviene e incidir en la decisión, ejecución y control de los procesos de planificación; y afirmar el derecho a la diferencia de las culturas, modos de ser social y visiones de vida.

Los cinco primeros principios son entendidos por el Pcn como constitutivos de la sostenibilidad y ésta como la condición para seguirle apostando a la vida, la paz y la democracia en Colombia, en armonía con la naturaleza y en donde las diferencias y diversidades culturales no sean argumento para la discriminación, la exclusión y la violencia (Pcn, 1994). Constituyen una ecología política orientada a reconstruir la relación entre naturaleza y cultura.

## Conclusión

En el Pacífico colombiano se ha estado desarrollando un movimiento social de importancia. Concebido desde una perspectiva abiertamente étnico-cultural, y en las condiciones históricas particulares de la región en los contextos nacional y global, el movimiento de comunidades negras ha venido creciendo en alcance y complejidad. El movimiento se enfrenta a la creciente presencia de empresarios, colonos, expertos, desarrollistas, narcotraficantes y otros agentes de la modernidad euro-andina, los cuales buscan instaurar un régimen de construcción de naturaleza y cultura distinto al que hasta épocas recientes ha prevalecido en la región.

El movimiento afrocolombiano del Pacífico, de esta manera, refleja una lucha intensa por la libertad y autonomía de las culturas minoritarias y por la naturaleza misma. Esta lucha avanza a través de una laboriosa y lenta construcción de identidades colectivas afrocolombianas o “afropacífico” que se articulan con relación a discursos de desarrollo alternativo, conservación de la biodiversidad y diferencia cultural. A través de su práctica, el movimiento afronta diversos problemas que implican lecciones de importancia para otras luchas y campos de estudio, desde los análisis críticos del desarrollo hasta la ecología política. Las concepciones de territorio —como espacio existencial autoreferencial, en el sentido de Guattari (1993b)— y de biodiversidad —como la interrelación entre territorio y cultura— proporcionan importantes elementos para la reorientación de estrategias de conservación de la biodiversidad desde las perspectivas locales de autonomía, identidad, y desarrollo alternativo.

En el presente trabajo hemos insistido en el hecho de que el movimiento afrocolombiano encarna una

politización de las culturas que repercute en la cultura política establecida. La crisis social y política que vive el país hoy en día encuentra en el movimiento negro como propuesta nacional una serie de elementos para reordenar su imaginario y proyecto de sociedad y de nación. Las posiciones firmes y radicales pero pluralistas y no violentas del movimiento pueden servir igualmente para avanzar procesos de paz y solidaridad con la naturaleza y la sociedad tan necesarios en Colombia. A pesar de las fuerzas destructivas que se ciernen sobre el Pacífico, y en el clima de ciertas coyunturas favorables en lo ambiental y lo cultural, no es imposible pensar que el movimiento social afrocolombiano esté representando, a través de su innovadora articulación de cultura, naturaleza y política, una defensa real de los paisajes sociales y naturales del litoral.



**TERCERA PARTE:**

**ECOLOGÍA POLÍTICA**

## **8. CULTURA POLÍTICA Y BIODIVERSIDAD: ESTADO, CAPITAL Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN EL PACÍFICO COLOMBIANO**

### **Introducción: la política cultural sobre la naturaleza<sup>24</sup>**

La posición central que ocupa la naturaleza en políticas de índole diversa —desde las reaccionarias hasta las progresistas— se vuelve cada vez más clara. La invención y reinención de la naturaleza es, en palabras de la teórica Donna Haraway, “tal vez el tema más crucial de esperanza, opresión y controversia de nuestro tiempo para los habitantes del planeta” (1991:1). Inherente a esta afirmación se encuentra la propuesta de que aquello que se entiende como naturaleza ya no puede darse por sentado. Mientras que muchos de nosotros seguimos apegados a la idea anacrónica del naturalismo —la creencia en una naturaleza externa y prístina, anterior a cualquier construcción, e independiente de la historia de la humanidad— recientes avances tecno-científicos prometen liberarnos de los grilletes de dicha tradición. Comenzando por el Adn recombinante, las incursiones de la tecnociencia en la trama molecular de la naturaleza han ido constantemente en aumento. Hoy se pueden patentar formas de vida, perfeccionarse el genoma humano, lograr la reproducción bajo condiciones que apenas ayer parecían imposibles, y mejorar los cultivos con genes tomados en préstamo de varios micro organismos. Todos estos logros representan transformaciones profundas en la relación entre los humanos y la naturaleza. En palabras de Rabinow cuando explica el régimen biosocial naciente: “la naturaleza se fabricará y refabricará mediante técnicas, y eventualmente se volverá artificial, tal como la cultura se vuelve natural” (1992:141).

Si acaso todavía existen lugares sobre la Tierra en donde la ideología del naturalismo permanezca viva, serían las selvas tropicales. Son sitios de “naturaleza violenta, vida flexible [...] uno de los últimos repositorios del planeta de aquel sueño infinito (de naturaleza prístina)”, como lo explica Edward Wilson (1993) en su ampliamente referenciado tratado sobre la diversidad biológica. No en vano se perciben las selvas húmedas tropicales como las formas más naturales de naturaleza aún sobre la Tierra, habitadas por las personas más naturales (“gentes aborígenes”) en posesión de los conocimientos también más naturales para salvar la naturaleza (“conocimientos aborígenes”). Sin embargo, veremos cómo los bosques tropicales lluviosos de todo el mundo están siendo inevitablemente lanzados hacia proyectos tecnocientíficos y administrativos que diseñan la naturaleza. Los proyectos para la “conservación de la biodiversidad” —casi siempre financiados por Ong’s del Norte y por el Fondo Mundial para el Ambiente (Gef) del Banco Mundial— incorporan planificadores nacionales y comunidades locales en las complejas políticas de la tecnociencia, que ven en los genes de las especies selváticas la clave para conservar los frágiles ecosistemas; y ello ocurre en países tan diferentes como Costa Rica, Tailandia, Costa de Marfil, Colombia, Malasia, Camerún, Brasil y Ecuador. Según el argumento básico, los genes de las especies selváticas constituyen una valiosa biblioteca de información genética, fuente de drogas maravillosas y, tal vez, reserva de abundancia de alimentos que podrían convertirse en productos muy valiosos mediante biotecnología. Así, pues, se preserva al bosque lluvioso, a la vez que se obtienen pingües ganancias que beneficiarían también a los pobladores locales.

El motivo por el cual se le presta tanta atención a la selva tropical actualmente radica en lo que podría denominarse “la irrupción de lo biológico” como hecho social central de las políticas globales del siglo XX. Después de dos siglos de destrucción sistemática de la vida y la naturaleza, la supervivencia de la vida ha surgido como aspecto crucial de los intereses del capital y la ciencia, mediante un proceso dialéctico iniciado por el capitalismo y la modernidad. La conservación y el desarrollo sostenible se convirtieron en problemas ineludibles para el capital, obligándole a modificar su lógica anterior: la de la destrucción. De acuerdo con ella, la naturaleza era vista como un mundo exterior de materias primas, las cuales debían hacerse propias a cualquier costo. Sin embargo, con la irrupción de lo biológico en el teatro global del desarrollo, la preocupación por la seguridad y el medio ambiente han generado una nueva perspectiva hacia la vida. En palabras de Wilson (1993): “la clave para la supervivencia de la vida como la conocemos hoy, es el mantenimiento de la diversidad biológica”. El creciente discurso sobre la biodiversidad es el resultado de

la problematización de lo biológico, pues coloca a las áreas de selva tropical lluviosa en una posición biopolítica global fundamental.

En este capítulo examinamos las reconversiones de la naturaleza y la cultura que ocurren dentro del marco de dicho discurso. El centro geográfico de interés es el Pacífico colombiano; un área de selva tropical lluviosa de una diversidad casi legendaria. La política cultural de la naturaleza en esta región está inscrita en tres procesos básicos desarrollados simultáneamente después de 1990: a) las radicales políticas de apertura hacia los mercados mundiales, favorecidas por el gobierno en años recientes, con especial énfasis en la integración de las economías de la cuenca del Pacífico con el resto del país; b) las nuevas estrategias de desarrollo sostenible y conservación de la biodiversidad; y c) las crecientes y cada vez más visibles formas de movilización de poblaciones negras e indígenas.

Entiendo “política cultural” como el proceso que se ejecuta cuando los actores sociales, moldeados o caracterizados por diferentes significados y prácticas culturales, entran en conflicto. La noción de política cultural asume que los significados y prácticas culturales —en particular aquellas teorizadas como marginales, de oposición, minoritarias, residuales, emergentes, alternativas, disidentes y similares, todas ellas concebidas con respecto a un orden cultural dominante— son fuente de procesos que pueden considerarse políticos. El que esto rara vez se observe como tal, es más el reflejo de las encasilladas definiciones de la política y no indicativo de fuerza social, eficiencia política o relevancia epistemológica.

Una política cultural determinada tiene el potencial de redefinir las relaciones sociales existentes, las culturas políticas y circuitos del conocimiento. La cultura se vuelve política cuando los significados se convierten en fuente de procesos que, ya sea implícita o explícitamente, buscan redefinir el poder social. En las áreas de selva tropical lluviosa, dicha redefinición está mediada por las formas de producir conocimiento y movilización política, íntimamente relacionadas con la construcción de identidades étnicas. Esta política cultural altera las prácticas y el entendimiento familiar que se tiene de la naturaleza, a la vez que intenta liberar las ecologías locales, tanto mentalmente como en la naturaleza misma, de sistemas arraigados en clases, género y de dominación étnica y cultural.

La primera parte de este capítulo describe la región del Pacífico colombiano. Dicha región ha sido objeto reciente de intervención por el capital y el Estado dentro del contexto de la apertura, bajo el estandarte del desarrollo sostenible. La segunda parte examina brevemente el discurso de la biodiversidad, tal como se gestó en 1990 desde las Ong's del Norte y las organizaciones internacionales, y su aplicación particular en Colombia. La tercera parte analiza detalladamente el movimiento de las poblaciones negras, nacido como respuesta contra la arremetida desarrollista. También aborda las formas como este movimiento participa en las discusiones sobre biodiversidad. Finalmente, en la cuarta parte se elabora la noción de política cultural de la naturaleza, mediante la imaginación de una estrategia de naturalezas híbridas que dependerían de nuevas articulaciones entre lo orgánico y lo artificial. Se discutirá cómo los activistas de movimientos sociales y los intelectuales progresistas interesados por la naturaleza de la naturaleza, se ven enfrentados a defender las formas locales de conciencia y las prácticas de la naturaleza, cuyo éxito podría depender de las alianzas que establezcan con los defensores de las aplicaciones biotecnológicas a la biodiversidad, es decir, con los proponentes de lo artificial. Al igual que el concepto de culturas híbridas, la estrategia de la naturaleza híbrida es vista como un medio para elaborar nuevas representaciones de la situación del Tercer Mundo, y también como posibilidad para el postdesarrollo.

### **La llegada del desarrollo al Pacífico colombiano**

Las áreas de selva tropical lluviosa constituyen un espacio social donde se observa la reinención de la naturaleza, la búsqueda de acercamientos sociales y económicos alternativos, y modos cambiantes del capital. Más aún, el entramado de estos tres procesos sirve como marco interpretativo para investigar las prácticas políticas de los diversos actores sociales. Dicha red de fuerzas sugiere los siguientes interrogantes: primero, ¿cómo se están modificando las relaciones entre gente y naturaleza? ¿Qué enseñanza nos puede dejar esta transformación acerca de las teorizaciones postmodernas de la naturaleza y la cultura, derivada especialmente de contextos del Primer Mundo? segundo, ¿qué puede aprenderse de las luchas y los debates sobre las selvas tropicales con respecto a los diseños socioeconómicos alternativos y sobre la posibilidad de trascender el imaginario del desarrollo? (Escobar, 1995, 1998a); tercero, ¿corroboran los hechos en estas áreas la afirmación de que el capital está entrando a una “fase ecológica” (O'Connor, 1993), en la cual las formas modernas de destrucción coexistirían con las formas postmodernas de conservación? y, finalmente, ¿qué nos dicen los enfrentamientos socioeconómicos y culturales por definir a las selvas tropicales con

respecto a las políticas de oposición, los imaginarios disidentes y la acción colectiva de grupos sociales? En lo que sigue, exploraremos el significado de dichas preguntas basándonos en el trabajo de campo realizado en una región particular de la selva tropical colombiana.

La región del Pacífico colombiano es una vasta área de selva tropical lluviosa de aproximadamente 960 kilómetros de largo, que fluctúa entre 80 y 160 kilómetros de ancho. Se extiende desde Panamá hasta Ecuador, y desde la vertiente occidental de la Cordillera Occidental hasta el Océano Pacífico. Aproximadamente el 60% de la población vive en algunas pocas ciudades y pueblos grandes, mientras que el restante habita las áreas a lo largo de los ríos que corren desde la cordillera hasta el mar. Los afrocolombianos, descendientes de esclavos traídos del África a comienzos del siglo XVII para la minería del oro, conforman el grueso de la población, aun cuando también hay aproximadamente unos cincuenta mil indígenas. Estos últimos pertenecen especialmente a las etnias embera y waunana que habitan al norte del departamento del Chocó. Los grupos negros, objeto central de este escrito, mantienen y han desarrollado prácticas culturales de origen tanto africano como español —como actividades económicas diferentes, familias extensas, bailes especiales, tradiciones orales y musicales, cultos fúnebres, brujería y otras— a pesar de que dichas actividades se mezclan cada vez más con formas urbanas modernas, debido en parte a migraciones internas y externas, como también al impacto ocasionado por las mercancías, los medios de comunicación y los programas para el desarrollo que se diseñan desde el interior del país. Aunque la región nunca ha estado aislada de los mercados mundiales —los ciclos de bonanzas auríferas, del platino, las maderas preciosas, el caucho, la industria maderera (Whitten, 1986; Friedemann, 1989) y, como lo veremos enseguida, también los recursos genéticos han amarrado a las comunidades negras con la economía mundial— fue apenas en la década del ochenta cuando se tuvo en cuenta a esta región con políticas organizadas para su desarrollo.

Lo que ocurre actualmente en el Pacífico es algo sin precedentes: planes para el desarrollo a gran escala, apertura de nuevos frentes para la acumulación de capital —como cultivos de palma africana y criaderos artificiales de camarón—, y numerosas movilizaciones de indígenas y negros. Tres actores principales: el Estado, el capital y los movimientos sociales, luchan por definir el futuro de la región. Detrás de estos actores hay ordenes culturales y políticas diferentes, cuyas genealogías y lazos de unión con racionalidades socioeconómicas y culturales deben ser aclaradas. El estudio de la política cultural de cada uno de estos tres actores es importante porque el futuro de la región dependerá, en buena parte, de cómo se la defina y represente. Analicemos, entonces, cómo el Estado, el capital y los movimientos sociales, buscan desplegar su discurso y actividades en el Pacífico colombiano.

### ***El discurso del Estado: apertura y desarrollo sostenible***

Hasta hace poco, prácticamente todos los escritos sobre el Pacífico comenzaban mostrando la imagen de una región olvidada por Dios y el gobierno, sus habitantes viviendo bajo primitivas condiciones de subsistencia, el medio ambiente malsano, cálido y húmedo como en ninguna otra parte del planeta; una especie de “tierra de nadie” donde solamente se aventuraban algunos capitalistas rudos, colonos, misioneros y ocasionalmente algún antropólogo, que se atrevían a trabajar entre “indios y negros”. De acuerdo con algunos indicadores, la región es muy pobre. Algunos de estos indicadores son: el ingreso per capita, la tasa de analfabetismo y el nivel nutricional. La malaria causa estragos dado que el área, especialmente hacia el norte, tiene uno de los índices de precipitación y humedad más altos del mundo.

Estas características fueron enfatizadas a principios de la década del ochenta como argumento inevitable e incontrovertible para hacer intervenciones desarrollistas. El determinismo geográfico y ecológico que se la ha endilgado a la región del Pacífico colombiano mediante estas representaciones —atrasada, enferma, necesitando de la mano blanca del gobierno, del capital y la tecnología para liberarla de centurias de letargo— la presenta como una realidad empírica que debe afrontarse mediante una apropiada intervención técnica y económica. El Pacífico ingresó a la era del desarrollo cuatro siglos después que el resto del país mediante el lanzamiento del “Plan de Desarrollo Integral para la Costa Pacífica” (Pladeicop) en 1983. Este plan cambió de manera significativa la política de abandono mantenida por el gobierno durante siglos. Fue diseñado e implementado por la Corporación Autónoma del Cauca (Cvc), la cual inició labores a mediados de la década del cincuenta con fondos del Banco Mundial y la asesoría de David Lilienthal del Tennessee Valley Authority. Desde sus inicios, la Cvc ha sido la principal fuerza social que ha moldeado el dinámico desarrollo capitalista en el fértil Valle del Cauca, al suroccidente de Colombia.

Acorde con el acercamiento para el desarrollo regional seguido por la Cvc, el nuevo plan para el Pacífico

colombiano presentaba tres componentes básicos: la construcción de infraestructura (carreteras, electrificación, suministro de agua, etc.), el ofrecimiento de servicios sociales (salud, educación, alimentación, programas para generar ingresos para la mujer), y la implementación de proyectos de desarrollo rural para pequeños campesinos en áreas ribereñas. Sin embargo, el logro principal del programa fue la creación, por primera vez en la historia de Colombia, de la imagen del Pacífico como un todo regional integrado geográficamente y ecoculturalmente, susceptible de un desarrollo sistemático. Este “desarrollismo” es el nuevo simbolismo al que se ha sometido la región del Pacífico en tiempos modernos. Fue colocada dentro de un nuevo régimen de representación en el cual el capital, la ciencia y las instituciones estatales, suministran las categorías significantes. De esta manera, Pladeicop comenzó —y luego intensificó— el proyecto de modernidad en el Pacífico, mediante la creación de la infraestructura necesaria para la llegada del capital de manera ordenada, como también mediante la iniciación del proceso de intervención social con expertos —un aspecto central de la modernidad— por sus pueblos y asentamientos ribereños. Más aún, Pladeicop intentó colocar los programas sociales como base de su estrategia para el “desarrollo integral”, en contraposición a la filosofía convencional que veía en el crecimiento económico la fuerza gestora del desarrollo social, de acuerdo con la guía de la Unicef que se fundamenta en las necesidades humanas básicas —tendencia muy en boga a comienzos de los años ochenta—.

Sin embargo, el diseño e implementación de los programas básicos de servicios sociales se vieron perjudicados por muchos problemas, incluyendo el hecho de que se basaban en anteproyectos tecnocráticos diseñados para condiciones completamente diferentes, como aquellas existentes en la región Andina del interior del país. A pesar de algunos intentos por enganchar la participación local, estos programas no tuvieron en cuenta las culturas ni las condiciones locales. Por ejemplo, a finales de los años ochenta y comienzos de los noventa, a los agricultores ribereños les ofrecieron créditos y asistencia técnica para el cultivo y comercialización del cacao y del coco, programa copiado de los paquetes de desarrollo rural integrado diseñados desde hacía más de una década para campesinos andinos. El programa pasó por alto no sólo las diferentes condiciones sociales, ecológicas y agrícolas, sino también las actividades de la familia afrocolombiana. Mediante la introducción de prácticas como “la metodología de planificación en la finca” —que propendía por modelos orientados hacia la rentabilidad y la contabilidad agrícola, algo nunca antes visto en la región— el programa alentaba una reconversión cultural que resultaba necesaria para mercantilizar exitosamente la tierra, el trabajo y la agricultura de subsistencia. Más aún, algunos de los campesinos que participan en el programa parecen estar haciendo esa transformación, aunque retienen muchas de sus prácticas y creencias tradicionales con respecto a la tierra, la naturaleza, la economía y la vida en general. Así, inician el proceso de hibridación cultural entre formas modernas y no modernas motivada por las intervenciones desarrollistas en tantos lugares del Tercer Mundo.

Desde finales de los años ochenta, el gobierno persigue una amplia política de integración con las economías de la cuenca del Pacífico. El Océano Pacífico —rebautizado como “el Mar del Siglo XXI”— se percibe como el espacio socioeconómico, y en menor escala cultural, del futuro. Dentro de este imaginario naciente, la región del Pacífico colombiano ocupa un lugar importante como plataforma de lanzamiento para la macroeconomía del futuro. Como veremos más adelante, el descubrimiento de la biodiversidad en esta región es uno de los principales componentes de su imaginario. Sin embargo, dicho imaginario coexiste de manera contradictoria con la radical política de apertura instaurada por el gobierno después de 1990. En medio de esta contradicción, los aspectos del desarrollo han tomado dos direcciones. Por una parte, está la intervención dominante mediante un ambicioso plan para el “desarrollo sostenible”, denominado Plan Pacífico (Dnp, 1992). Este plan es más convencional aún en su diseño que Pladeicop, y sus resultados serán más devastadores, pues promueve el desarrollo capitalista. Por ello encuentra oposición entre las comunidades negras e indígenas, que ven en el discurso de la apertura una tendencia nefasta dirigida a quitarles el control sobre los ricos recursos de la región. Por otra parte, el gobierno también ha iniciado un proyecto más modesto —nueve millones comparados con los doscientos cincuenta millones de dólares destinados al Plan Pacífico para cuatro años—, para la conservación de la biodiversidad regional, bajo el auspicio de Gef del Banco Mundial (Gef/Pnud, 1993). En la próxima sección trataremos sobre este proyecto.

### *Nuevas formas de capital en el Pacífico*

La explotación maderera y la minería han sido actividades extractivas en el bosque tropical lluvioso del Pacífico durante décadas, aun cuando la escala de operaciones se ha intensificado con la aplicación de técnicas como en la minería aurífera industrial, buena parte de la cual es financiada con dinero del narcotráfico. La madera es recolectada por grandes compañías multinacionales y colombianas, al igual que

por colonos pobres. De acuerdo con algunos estimativos, la deforestación alcanza doscientas mil hectáreas anuales. Durante los últimos años, además del incremento en la acumulación de capital en estos sectores, y como secuela de las estrategias de integración y apertura, ha aumentado la inversión en nuevos sectores, como en las plantaciones de palma africana para la producción de aceite; los cultivos artificiales de camarón; enlatadoras de palmitos; la pesca costera y en mar adentro; pesca, procesamiento, y empaque de camarón y pescado para exportación; y el turismo.

Cada una de estas nuevas formas de inversión produce notables transformaciones culturales, ecológicas y sociales, especialmente observables en el área de Tumaco, en la parte sur del Pacífico cerca a la frontera con el Ecuador, donde la producción de aceite de la palma africana y el cultivo de camarones alcanzan niveles importantes. La tierra para el cultivo de la palma africana se obtiene de los campesinos negros, bien sea por la fuerza o la compra, ocasionando desplazamientos masivos y el aumento de la proletarianización. Los desplazados trabajan en los cultivos por sumas exiguas o, como en el caso de las mujeres, en las empaquetadoras de pescado en el puerto de Tumaco. Colombia es actualmente el quinto productor mundial de aceite de palma africana, con un aumento muy notable a partir de 1985 especialmente en el área de Tumaco, más que todo en plantaciones grandes de miles de hectáreas organizadas por reconocidos grupos capitalistas de Cali. La palma africana representa en dólares el 3% del Gdp en agricultura. Se trata de una actividad muy significativa que ha transformado el paisaje biocultural de unos aislados parches de tierra cultivada en medio del bosque por gente local a hileras interminables de árboles de palma, tan comunes en la agricultura moderna. El ejército de trabajadores inicia su viaje por río antes del amanecer desde los pueblos aledaños, regresando a sus hogares al final de la jornada, día tras día, sin poder realizar jamás sus propias actividades agrícolas.

El paisaje cultural y físico también se ha visto alterado por la construcción de grandes piscinas para el cultivo de camarón. Esto ha desequilibrado el frágil balance de los ecosistemas ribereños y marítimos, destruyendo grandes áreas de manglares y estuarios que son esenciales para la reproducción de la vida acuática. La destrucción es aún más extensa en el Ecuador, donde la producción artificial de camarón es muchas veces mayor que en Colombia. El camarón es procesado y empacado localmente por mujeres, bajo condiciones que recuerdan las estudiadas por Aihwa Ong (1987) en las fábricas multinacionales de electrónica en Malasia. Muchas de esas mujeres se dedicaban antes a la agricultura de subsistencia, a la pesca o la preparación de carbón de leña, pero ahora han ingresado a las filas del nuevo proletariado en condiciones extremadamente precarias. En los sectores de producción de palma y camarón, coexisten formas de trabajo del siglo XIX con tecnología del siglo XX. La producción de palma africana se beneficia en gran medida de las mejoras genéticas realizadas en los países de gran producción, como Malasia e Indonesia (Escobar, 1996b). El cultivo de camarón es una operación altamente técnica que requiere de la preparación de la semilla en el laboratorio, alimentación artificial, y el cuidadoso monitoreo de las condiciones de cultivo. De tal modo, la ciencia y el capital operan como aparatos de captura (Deleuze y Guattari, 1987) que han recreado y disciplinado el paisaje, el dinero y el trabajo en una misma y compleja operación.

De acuerdo con estudios antropológicos, la integración de los afrocolombianos a la economía mundial capitalista en el pasado se limitaba a ciclos de bonanza y colapso que no produjeron transformaciones duraderas en la cultura local ni en las estructuras económicas. Las comunidades locales lograron resistir, utilizar y adaptarse a la dinámica de las bonanzas y colapsos sin mostrar cambios permanentes significativos (Whitten, 1986; Arocha, 1991). Sin embargo, la escala y forma de las nuevas fuerzas del capital hacen insostenibles las estrategias adaptativas a largo plazo. Socialmente aparecen nuevas formas de pobreza y desigualdad a medida que los desplazados llegan a los abarrotados barrios pobres en ciudades como Tumaco, la cual ha duplicado su población en menos de diez años, contando ahora con cien mil habitantes. Políticamente ha aparecido una élite negra queriendo controlar su parte del “pastel” desarrollista, “modernizar” las instituciones y la cultura negra, y finalmente hacer que los negros ingresen “al siglo XX”. Los capitalistas animan estos cambios con cierto grado de conciencia, formando las alianzas necesarias con las nacientes élites locales. Aun cuando comienzan a vivir la oleada de violencia, como en otras partes del país, no están dispuestos a disminuir el ritmo de acumulación.

### **Biodiversidad: nuevo imaginario de la cultura y la naturaleza**

Nada podía ser más adverso a la tan discutida conservación de la biodiversidad del bosque tropical que la minería del oro, la agricultura a gran escala, la industria incontrolada de las maderas y otras actividades por el estilo. Sin embargo, alguien ha planteado el argumento de que el capital está ingresando a una “fase

ecológica”, en la cual la lógica de la destrucción podría coexistir con la tendencia conservacionista postmoderna (O’Connor, 1993). La etiqueta “capitalismo verde” es una expresión de ese cambio, a pesar de que las formas verdaderas de operatividad y la mutua articulación y conflictos entre ambas formas de capital —digamos moderna y postmoderna— todavía no se entienden bien, e indudablemente se escapan de las connotaciones superficiales sugeridas por la noción de “capitalismo verde”. Lo cierto es que el poderoso discurso de la conservación de las especies, los ecosistemas y la diversidad genética, es uno de los temas más importantes que se hayan desarrollado en los últimos tiempos, y se extiende rápidamente por muchos lugares. No es, de ninguna manera, un hecho arbitrario. Luego de doscientos años de destrucción sistemática de la naturaleza, el discurso de la biodiversidad responde a lo que podría llamarse “la irrupción de lo biológico”: esto es, la supervivencia de lo biótico como problema central del orden moderno.

El discurso de la biodiversidad promete salvar a la naturaleza de las prácticas destructoras, y en su lugar instituir una cultura de la conservación. Es una nueva manera para hablar sobre la naturaleza dentro de una profunda mediación tecnocientífica, y también es una nueva interfase entre la naturaleza, el capital y la ciencia. Por supuesto, el origen de este discurso es bastante reciente, y podría rastrearse hacia dos textos fundamentales: la estrategia global de la biodiversidad (Wri/Iucn/Unep, 1991), y la Convención sobre la biodiversidad firmada durante la Cumbre Mundial de Río de Janeiro en 1992. Los artífices de este discurso se identifican fácilmente: las organizaciones ambientales no gubernamentales del Norte, particularmente el Instituto de los Recursos Mundiales de Washington D.C. (Wri) y la Unión para la Conservación Mundial, con asiento en Suiza; el Fondo Global para el Ambiente del Banco Mundial, un fondo de miles de millones de dólares, de los cuales el 40% se destina a la conservación de la biodiversidad; y el Programa para el Medio Ambiente de las Naciones Unidas (Unep). Decenas de documentos, informes y reuniones de expertos sobre el tema de los aspectos científicos, institucionales y programáticos de la conservación de la biodiversidad, han tenido éxito consolidando su discurso y el despliegue, cada vez más sofisticado, del aparato institucional destinado a lograr un mayor alcance.

La clave para la conservación de la biodiversidad, según la visión promulgada por las instituciones dominantes, está en hallar formas de utilización de los recursos de los bosques tropicales que garanticen su conservación a largo plazo. Dicho uso se debe fundamentar en el conocimiento científico de la biodiversidad,<sup>25</sup> en sistemas apropiados de administración y en mecanismos adecuados que establezcan los derechos de la propiedad intelectual que protejan los descubrimientos que podrían ofrecer aplicaciones comerciales. Tal como ha sido expuesto en la Estrategia Global de la Biodiversidad, planteada por Daniel Janzen experto reconocido en el tema: “hay que conocerla para usarla, y hay que usarla para salvarla”. La prospección de la biodiversidad —es decir, la búsqueda y clasificación de la naturaleza por taxónomos, botánicos y otros especialistas con el objetivo de encontrar especies que pudieran conducir hacia importantes aplicaciones comerciales farmacéuticas, agroquímicas o alimenticias— comienza a surgir como práctica principal entre quienes se hacen partícipes de la ecuación “conocerla-salvarla-usarla”. Conocida también como “cacería de genes”, la prospección de la biodiversidad se presenta como un protocolo respetable para salvar la naturaleza (Wri, 1993) porque se considera que la fuente de los beneficios y ganancias de la conservación están en los genes de las especies. Las actividades de prospección ya se realizan en algunos “puntos candentes” del Tercer Mundo, con cateadores como los jardines botánicos norteamericanos y europeos, compañías farmacéuticas, biólogos independientes y Ong’s del Sur. Los inventarios y prospecciones de la biodiversidad dependen, muchas veces, del trabajo de parataxónomos y paraecólogos, como en el caso de Costa Rica, quienes actúan como paramédicos de la naturaleza bajo la guía de biólogos muy bien entrenados, pertenecientes a lo que Janzen denomina “taxoesfera internacional” (Janzen y Hallwachs, 1993; Janzen *et al*, 1993).

El aparato para la producción de biodiversidad incluye a una serie de actores diferentes —desde las Ong’s del Norte, organizaciones internacionales, jardines botánicos, universidades y corporaciones, hasta los recientemente creados institutos para la biodiversidad en el Tercer Mundo, planificadores y biólogos del Tercer Mundo, y comunidades y activistas locales— cada uno con su propio marco interpretativo sobre qué es la biodiversidad, qué debería ser, o qué podría llegar a ser. Estos marcos están mediados por todo tipo de máquinas: desde la lupa del botánico hasta los datos satelitales procesados por computador e introducidos en programas de sistemas de información geográfica (Sig) y de predicción. Las especies, los humanos y las máquinas participan en la formación de la biodiversidad como discurso histórico, en lo que viene a ser otro ejemplo más de producción mutua entre las tecnociencias y la sociedad (Haraway, 1991). Esta formación discursiva puede teorizarse como una red con múltiples agentes y lugares donde se producen conocimientos, se debaten, utilizan y transforman. En breve veremos cómo los activistas negros del Pacífico colombiano han tratado de penetrar en esta red.

Una característica interesante de la red de biodiversidad es que, a pesar del dominio de los discursos del Norte, por primera vez en la historia del desarrollo, cierto número de Ong's del Tercer Mundo han tenido éxito en la articulación de una visión de oposición que circula en algunos puntos de la red, gracias en buena parte a nuevas prácticas y medios, como lo son las redes electrónicas y los encuentros preparatorios de las Naciones Unidas. Aunque este es un punto que no se puede elaborar en este capítulo, sí es importante destacar que desde la perspectiva de estas Ong's —la mayoría del Sur y sudeste de Asia y algunas de América Latina— la estrategia dominante es una forma de bioimperialismo. Por ejemplo, los proyectos de la Gef van unidos por lo general con otras iniciativas convencionales sobre la utilización y privatización del bosque lluvioso. Más importante aún, los críticos sostienen que la conservación de la biodiversidad basada en la biotecnología terminará por erosionar la biodiversidad puesto que toda biotecnología depende de la creación de mercados uniformes de mercancías. La diversidad de las mercancías no puede resultar en la diversidad de culturas y especies. Por ejemplo, la historia de la manipulación genética de semillas también es la historia de su progresiva comercialización y de la pérdida de su diversidad (Kloppenburg, 1988). La destrucción de hábitats por los proyectos de desarrollo y por la monocultura mental y agrícola, son las principales fuentes de destrucción de la biodiversidad, y no las actividades de los habitantes pobres de la selva. Con la bioprospección, la enfermedad se ofrece como cura: las estrategias dominantes son como colocar las ovejas al cuidado del lobo (Shiva, 1994; Weizsacker, 1993).

Desde el punto de vista biológico, los ecosistemas biodiversos se caracterizan por la multiplicidad de interacciones y por la coevolución de las especies, de tal forma que las alteraciones biológicas se reducen, las amenazas biológicas son menores, y se favorece la posibilidad de productos múltiples. Los críticos del Tercer Mundo argumentan, estratégicamente, que las sociedades culturalmente diversas de los bosques tropicales han preferido la auto-organización, la producción fundamentada en la lógica de la diversidad y prácticas de cultivo que favorecen también la diversidad, tales como cultivos múltiples, rotación de cultivos y reservas para extracción. Críticos como Vandana Shiva sostienen que al régimen del bioimperialismo debe oponerse la noción de biodemocracia, la cual se fundamenta en la eliminación de los proyectos de desarrollo a gran escala, el reconocimiento de los derechos de las comunidades, la redefinición de la productividad y la eficiencia que refleje, como resultado, ecosistemas de usos múltiples: el reconocimiento del carácter biodiverso de la cultura y el control de recursos localmente por las comunidades.

Sin tratar de llegar a analizar la racionalidad de estas afirmaciones —eludiendo la trampa de asumir *a priori* cualquier tipo de “sabiduría ambiental local” o la existencia de una relación benevolente entre la cultura local y la sostenibilidad a lo cual tienden algunos ambientalistas (Dahl, 1993; Hobart, 1993b)— es posible recalcar desde la perspectiva antropológica la conexión necesaria que existe entre un sistema de significados de la naturaleza y las prácticas concretas que se realizan en ella. Esta no es una relación estática. A nivel local se están creando continuamente nuevos órdenes políticos y culturales, a medida que las comunidades ingresan a la política del desarrollo, del capital y del conocimiento experto. Hay una conexión entre historia, identidad y significados, que regulan las prácticas ambientales locales. Casi siempre uno encuentra en los bosques tropicales del mundo que los patrones de significado-uso dan cuenta de las prácticas sobre la naturaleza, las cuales son ostensiblemente diferentes de aquellas típicas de la modernidad occidental.

El discurso de la biodiversidad encarna las formas postmodernas de capital (Escobar, 1996a), al igual que tiene efecto sobre la resignificación de los bosques tropicales (como valiosa reserva a nivel genético), sus gentes (como “guardianes de la naturaleza”) y sus conocimientos (como conocimientos tradicionales de conservar la naturaleza). El que este grupo de resignificados implique nuevas formas de colonización del paisaje biofísico y humano, o que contribuya a la creación de nuevas posibilidades políticas para las comunidades locales, es un interrogante abierto. La respuesta depende, en gran medida, del grado en el cual las comunidades locales se apropien y utilicen los nuevos significados para lograr sus propios objetivos, relacionándolos con otras identidades, circuitos de conocimientos y proyectos políticos. A su vez, esto trae a colación la fuerza de los movimientos sociales locales. ¿Podrán los movimientos sociales en los bosques tropicales convertirse en actores importantes dentro de los discursos que están moldeando el futuro de las selvas? ¿Podrán participar en la coproducción de tecnociencia y sociedad, naturaleza y cultura que ha sido puesta en marcha por la red de la biodiversidad?

### **Acción colectiva, identidad étnica y políticas de la naturaleza**

Lo ocurrido durante los últimos años en los bosques tropicales lluviosos sugiere que se encuentra en juego mucho más que las políticas por los recursos, por el medio ambiente o, inclusive, por la representatividad.



Un punto crucial lo define las múltiples construcciones de la naturaleza en su dimensión más compleja: el contraste entre las prácticas de significado-uso, grupos enteros con visiones diferentes sobre la vida, los sueños de las colectividades. También se hace visible las nuevas estrategias de poder dentro de la trama del aparato desarrollista, sobre la base del capital y de la tecnociencia. En pocas palabras, los hechos muestran una política cultural de la naturaleza cuyas lecciones rebasan a los bosques mismos. Uno de los aspectos más sobresalientes de esta política cultural son las respuestas organizadas que resultan de ella en la forma de movimientos sociales.

La organización de las comunidades negras en Colombia se inició en la década del setenta, especialmente en las áreas urbanas, inspirada por los movimientos negros de los Estados Unidos. Estos esfuerzos enfatizaban la explotación y la resistencia de los negros desde su llegada como esclavos al Nuevo Mundo. Los estudios sobre la afrogénesis en Colombia fueron importantes en ese sentido. Políticamente, las estrategias tempranas de los grupos negros y las organizaciones urbanas actuales, se han concentrado en buscar la igualdad y la integración dentro de la “sociedad mayor”. Sólomente en años recientes, el estandarte de la diferencia cultural ha sido el elemento más importante de la organización negra, particularmente como resultado de un nuevo movimiento en el Pacífico. En ese sentido, existen dos factores principales: primero, la embestida desarrollista y capitalista sobre la región, animada por el proceso de apertura y su integración al país; y segundo, el proceso de reforma constitucional que culminó con la elección de la Asamblea Nacional Constituyente y el cambio de la Constitución Política de 1886.

Con la intención de construir una sociedad multicultural y pluriétnica, echando para atrás el proyecto del siglo pasado de configurar una identidad nacional homogénea mediante la mezcla racial y la asimilación de la cultura mestiza —normalizada por la blanca—, la nueva Constitución le otorgó derechos sin precedentes a las minorías étnicas y religiosas. El cambio constitucional sirvió como coyuntura para una serie de procesos sociales, siendo los más visibles las organizaciones negras e indígenas. Para las comunidades negras del Pacífico, esta fue una oportunidad única para construir su identidad bajo el principio de exigencias y propuestas culturales, políticas y socioeconómicas. Dado que los negros no tuvieron éxito asegurando a sus propios representantes en la Asamblea Nacional Constituyente, su situación fue presentada por los representantes indígenas. Inicialmente aprobada por la Asamblea como medida provisional,<sup>26</sup> los derechos culturales y territoriales de las comunidades negras se incluyeron finalmente en la Ley 70 de 1993, dos años después de la vigencia de la nueva Constitución Política.

El proceso de organización de los negros en el Pacífico y en otros lugares de Colombia se hizo más intenso y complejo a partir de aquel primer intento por obtener la representación en la Asamblea Nacional Constituyente, pasando por la movilización en la reglamentación del artículo transitorio como ley entre 1991-1993, hasta las conflictivas negociaciones sobre demarcación de territorios colectivos bajo la Ley 70. Cuando dicha Ley entró en efecto, el carácter coyuntural del proceso organizativo promovido por el cambio Constitucional estaba prácticamente eliminado y en su lugar había un movimiento grande y heterogéneo. El hecho de que la nueva Constitución otorgara varias curules en el Congreso a las minorías étnicas y religiosas, motivó la aparición oportunista de los “líderes negros”, quienes se asociaban con los partidos políticos tradicionales. A pesar de estas dificultades, y de las crecientes divisiones internas dentro del movimiento negro —en especial entre las organizaciones del norte del Chocó y las del sur del Pacífico—, siguió el crecimiento articulado de este movimiento durante la primera mitad de la década.<sup>27</sup>

El impulso organizativo del artículo transitorio 55 y la Ley 70, le pusieron de manifiesto a la nación la presencia de estas comunidades negras organizadas, muy activas a lo largo de los ríos y el litoral Pacífico. El hecho de que estas comunidades tenían prácticas culturales y relaciones sociales significativamente diferentes se hizo patente, contribuyendo a desmontar la representación tradicional que había de la región desde los Andes, como la de una selva habitada por gentes indolentes, incapaces de explotar sus recursos. Las ricas tradiciones culturales, el creciente discurso acerca de la biodiversidad de la región, el compromiso del gobierno para su “desarrollo sostenible” y la posibilidad de titulaciones colectivas de la tierra para las comunidades, fueron los principales elementos utilizados por los activistas en su intento por lanzar una campaña masiva y bien coordinada sobre los derechos de las comunidades negras. Esta determinación se cristalizó en hechos importantes como la tercera Asamblea Nacional de Comunidades Negras realizada, en Puerto Tejada, en septiembre de 1993. En este evento, al que asistieron más de trescientos activistas de todo el país, se acordó que la meta de su estrategia debía ser la “consolidación de un movimiento social de comunidades negras de alcance nacional, capaz de asumir la reconstrucción y la afirmación de la identidad cultural negra”; propósito que, a su vez, se basaba en “la construcción de un proceso organizativo autónomo enfocado hacia la lucha de nuestros [de los negros] derechos culturales, sociales, económicos y territoriales, y por la defensa de los recursos naturales y del ambiente”.

Como expusimos con detalle en el capítulo anterior, en la misma declaración se identificaban y explicaban los principios básicos para su organización política. Primero, el derecho a la identidad, es decir, el derecho a ser negro, de acuerdo con la lógica cultural y la visión del mundo cuyas raíces están en la experiencia negra, en su enfrentamiento a la cultura nacional dominante. Este principio también reclamaba la reconstitución de la conciencia negra y el rechazo al discurso dominante de la “igualdad”, y su concomitante eliminación de la diferencia. Segundo, el derecho al territorio como un espacio para el ser y como elemento indispensable para el desarrollo de la cultura. Tercero, el derecho a la autonomía política en tanto prerequisite para poder ser, con la posibilidad de apoyar la autonomía social y económica. Cuarto, el derecho a construir su propia visión del futuro, su desarrollo y su práctica social con base en las formas tradicionales de producción y organización social. Quinto, el principio de solidaridad con la lucha de la gente negra en todo el mundo, en la búsqueda de una visión alternativa.

La aprobación de estos principios, como base para la articulación del movimiento negro en el plano nacional, no se logró en la convención porque las organizaciones negras del Chocó se negaron a apoyarlas. Argumentaban que, una vez aprobada la Ley 70, la dirección del movimiento no podía ser dictada solamente por quienes sobresalieron en la organización del Artículo Transitorio 55, sino que debería extenderse a todas las comunidades y actores sociales y, presumiblemente, también a los partidos políticos tradicionales. Siendo el único departamento negro del país, el Chocó tiene una larga historia de actividad con los partidos políticos. Esto se hizo evidente cuando llegó el momento de elegir a los representantes negros para el Congreso, dentro de cuyos candidatos predominaban los de dichos partidos. Así, el debate sobre la participación electoral actuó como una fuerza divisoria entre las comunidades negras del Pacífico sur, del Chocó y de la Costa Atlántica. Confrontadas por dichas divisiones, las organizaciones del Sur, particularmente aquellas aglutinadas alrededor de la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura,<sup>28</sup> decidieron constituirse en Proceso de Comunidades Negras (Pcn) a la vez que seguían presionando para la creación de un movimiento nacional de comunidades negras (Grueso y Rosero, 1995).

La característica más distintiva del Pcn es la articulación de una propuesta política con una base y un carácter principalmente etnoculturales. Su visión no es aquella de un movimiento basado en un catálogo de “necesidades” y exigencias para el “desarrollo”, sino la de una lucha expuesta en términos de la defensa de las diferencias culturales. Allí radica el carácter más radical del movimiento. El cambio hacia el énfasis en la diferencia fue una decisión de la mayor importancia, como lo explican algunos de los activistas principales:

No sabemos exactamente cuándo comenzamos a hablar sobre la diferencia. Pero en algún momento decidimos no seguir construyendo la estrategia sobre el catálogo de “problemas” y “necesidades”. El gobierno sigue apostándole a la democracia y a la diferencia; nosotros respondemos enfatizando la autonomía cultural y con el derecho a ser quienes somos y a defender nuestro propio proyecto de vida. El reconocer la necesidad de ser diferente, el construir una identidad, son tareas difíciles que requieren del trabajo persistente con nuestras comunidades, tomando su propia heterogeneidad como punto de partida. Sin embargo, el hecho de no haber trabajado propuestas sociales y económicas nos hace vulnerables ante la actual embestida del capital. Esta es una de nuestras principales tareas políticas en la actualidad: avanzar en la formulación e implementación de propuestas sociales y económicas alternativas.<sup>29</sup>

El trabajo persistente al que se hace referencia en esta entrevista ha sido impresionante. Como se mencionó anteriormente, la concepción y preparación de la Ley 70 fue la pieza clave en la organización del proceso, especialmente en las comunidades ribereñas, y con menor intensidad, en las áreas urbanas en donde la organización de las comunidades ha sido más difícil y menos efectiva. Entre 1991 y 1993, los activistas organizaron informaciones y talleres de discusión en muchas comunidades ribereñas sobre temas como el concepto de territorio, de prácticas tradicionales de producción, de recursos naturales, al igual que sobre el significado del desarrollo y de la identidad negra. Los resultados de estos talleres locales se llevaron luego hacia los subregionales y, finalmente, a los foros nacionales donde se discutieron las diferentes visiones. Esta construcción se adelantó como un proceso dual: primero, de acuerdo con “la lógica del río”, es decir, tomando como punto de partida la vida diaria y las aspiraciones de las comunidades locales; segundo, elaborando una concepción más completa de identidad, territorio, desarrollo y estrategia política en el plano regional y nacional. De este doble proceso surgieron los cinco principios propuestos en la Tercera Asamblea Nacional de Comunidades Negras.<sup>30</sup>

La elección de la diferencia cultural como concepto articulador de la estrategia política, fue el resultado de varios factores históricos, al igual que también se relacionó con los amplios debates propiciados por el cambio constitucional. En su reinterpretación de la historia regional, los activistas del Pacífico no solamente se apartaron de la perspectiva integracionista, denunciando fuertemente el mito de la democracia racial,<sup>31</sup> sino que también resaltaron el hecho de que las comunidades negras del Pacífico han favorecido históricamente su aislamiento de la sociedad y la economía nacional, aunque reconocen que dicha ética de aislamiento e independencia es cada vez menos plausible bajo las actuales fuerzas integracionistas, y ante la inevitable presencia de los medios masivos de comunicación, las mercancías modernas y demás cosas por el estilo. En este sentido, la relación entre territorio y cultura es de la mayor importancia. Los activistas tienen un concepto de territorio como “un espacio para la creación de futuros, de esperanza y continuidad de la existencia”. La pérdida de territorio se equipara con “regresar a los tiempos de la esclavitud”.<sup>32</sup> El territorio también es un concepto económico, mientras se relacione con los recursos naturales y la biodiversidad.

De este reconocimiento nace el interés por la biodiversidad y suministra una puerta hacia el futuro. No es coincidental el que varios profesionales negros asociados con el movimiento hayan decidido participar en el proyecto nacional sobre biodiversidad. Aunque reconocen los riesgos que implica esta participación, están convencidos de que el discurso de la biodiversidad suministra posibilidades que no pueden darse el lujo de ignorar. La biodiversidad también puede ser un elemento importante en la formulación de estrategias alternativas de desarrollo. Como lo señalan los activistas, ellos no quieren ningún tipo de desarrollo convencional; no obstante existe menos claridad sobre qué es lo que quieren. También reconocen que los expertos —ecologistas, antropólogos, biólogos, planificadores, etc.— pueden ser aliados importantes en este sentido. Esto sugiere la posibilidad de una colaboración entre expertos y activistas de los movimientos sociales. El papel de mediadores que juegan dichos expertos entre el Estado y los movimientos sociales, debe teorizarse todavía más (Fraser, 1989). Las prácticas disidentes, de oposición o solidaridad de quienes se promulgan como expertos en la modernidad, aún están por ser imaginadas.

La noción de “territorio” es un nuevo concepto en las luchas sociales de las selvas tropicales. Los campesinos están involucrados en luchas por la tierra en toda América Latina. El derecho al territorio —como espacio ecológico, productivo y cultural— es una nueva exigencia política. Esta exigencia está promoviendo una importante reterritorialización,<sup>33</sup> es decir, la formación de nuevos territorios motivada por nuevas percepciones y prácticas políticas. Los activistas de los movimientos sociales también cumplen con ese papel: hacen evidentes los procesos de desterritorialización y reterritorialización motivados por los aparatos de la modernidad, tales como el capital, los medios y el desarrollo,<sup>34</sup> al igual que las potenciales reterritorializaciones por las comunidades movilizadas. Con motivo de la Ley 70, este proceso adquirió forma literal con viajes por los ríos con el fin de identificar los patrones tradicionales de uso de la tierra, señales de nuevas ocupaciones —por ejemplo, por colonos provenientes del interior—, y de la posible reterritorialización de las tierras selváticas “baldías”. Esta fue una práctica importante de movilización facilitada por las características y contornos del litoral, los ríos, estuarios, límites de los bosques y patrones de cultivo.

Al igual que el territorio, el interrogante sobre la identidad está en el corazón del movimiento. La mayoría de los activistas del Pacífico entienden la identidad como algo basado en una serie de prácticas culturales que caracterizan a la “cultura negra”: prácticas como actividades económicas cambiantes y diversas, la relevancia de la tradición oral, la ética de la no acumulación, la importancia del parentesco y de las familias extensas, el conocimiento local del bosque y cuestiones por el estilo. Sin embargo, cada vez más dichos activistas entienden la identidad como una construcción, asemejándose a veces con las tendencias académicas actuales. Los teóricos de los movimientos sociales han enfatizado que la construcción de identidades colectivas es una característica esencial de las luchas contemporáneas.<sup>35</sup> Trabajos recientes en estudios culturales han suministrado visiones adicionales sobre las identidades étnicas. Stuart Hall (1990), por ejemplo, ha sugerido que la construcción de las identidades étnicas tiene un aspecto doble: de un lado, se piensa la identidad como algo con sus raíces en una cultura compartida y caracterizada por prácticas concretas, como un colectivo formado de partes. Este concepto de identidad ha jugado un papel fundamental en las luchas anticolonialistas. Incluye un redescubrimiento imaginativo, cuya importancia no puede sobrestimarse en la medida que contribuye a darle coherencia a la experiencia de la fragmentación, dispersión y opresión. Del otro lado, aun reconociendo continuidad y similitud, otra concepción de identidad resalta la diferencia creada por la historia. Hace énfasis en “llegar a ser”, en lugar de “ser”. Se refiere a posición en lugar de esencia; discontinuidad como también continuidad.

La coexistencia de la diferencia y semejanza constituye esa dualidad de la identidad cultural actual. De tal

manera, la identidad se conceptúa como algo que se negocia en términos económicos, políticos y culturales. Para las comunidades de la diáspora africana, identidad cultural incluye la narración del pasado “por otros caminos” (Hall, 1990:399): el África no como la tierra ancestral, sino en lo que se convirtió en el Nuevo Mundo, con la mediación del colonialismo. Esta narración se realiza en dos contextos: aquel de la presencia europea y euro-americana —un diálogo de poder y resistencia, reconocimiento de la influencia inevitable e irreversible de la modernidad—; y el contexto del “Nuevo Mundo”, en donde el africano y el europeo siempre se criollizan, donde la identidad cultural se caracteriza por diferencia, heterogeneidad e hibridación.

La dualidad de la identidad puede verse en acción en el movimiento negro del Pacífico. Para los activistas, la defensa de ciertas prácticas culturales de las comunidades ribereñas es una cuestión estratégica, hasta el punto de ser vistas como puntos de resistencia contra el capital y la modernidad. Aun cuando casi siempre se manifiestan en lenguaje culturalista, son conscientes de que ser intransigentes en la defensa de la cultura negra es menos deseable que una apertura cuidadosa hacia el futuro, incluyendo una relación crítica con la modernidad.

Ellos ven los retos que debe afrontar el movimiento: reconocer la heterogeneidad del (o los) movimientos; afrontar la especificidades del movimiento, particularmente la inclusión de género como su principio organizador en su totalidad, sin descontextualizarlo de la lucha étnica y cultural global; consolidar las organizaciones de las comunidades ribereñas, especialmente mediante la creación de consejos locales para implementar la ley territorial; y llegarle a los negros que habitan las áreas urbanas, lo que hasta ahora ha sido difícil. Una de las necesidades más importantes ha sido la de articular las propuestas socioeconómicas antes de que sean arrastradas por el desarrollismo verde al estilo del Plan Pacífico. La presencia cada vez mayor de los dineros del narcotráfico desde 1995, particularmente en la minería del oro, es una de las fuerzas más poderosas que obstaculizan el movimiento, dados sus efectos negativos sobre la ecología física y cultural. Ciertamente es un problema ante el cual se sienten incapaces de hacer frente sin la ayuda nacional e internacional.

El discurso de la biodiversidad y el potencial para los proyectos económicos basados en biotecnología, son atractivos para el movimiento, en la medida que pudieran ofrecer oportunidades para mejorar las condiciones de vida, a la vez que evitan la destrucción de la naturaleza y de las culturas locales. A diferencia de la visión desde el Estado y del aparato ecodesarrollista, el campo de acción para utilizar los recursos naturales sostenibles es visto por el movimiento desde las perspectivas del territorio y la identidad. En pocas palabras, es una cuestión de política cultural. Desafortunadamente, la posición negociadora de las comunidades locales es débil. Además, las organizaciones de movimientos negros deben competir con instituciones y organizaciones más fuertes por el espacio político generado alrededor del medio ambiente y el desarrollo. La industria maderera, la minería del oro, el cultivo de camarón, las enlatadoras de palmitos y otras actividades extractivas, siguen operando en varias partes aún contraviniendo la Ley 70, muchas veces con la complicidad de las autoridades locales, siendo el movimiento incapaz de detener dichas actividades. Sin embargo, varias veces las organizaciones sociales han podido negociar exitosamente con el Estado en casos que involucraban conflicto ambiental (Grueso, 1995).

Para resumir, los discursos sobre biodiversidad y dinámica del capital en su fase ecológica, abre espacios que los activistas tratan de utilizar como elementos de lucha. Esta dialéctica presenta una serie de paradojas para el movimiento, incluyendo los aspectos contradictorios de defender la naturaleza y cultura locales mediante un lenguaje que no refleja la experiencia local sobre la naturaleza y la cultura. Es tenue la alianza entre movimientos sociales y el Estado, motivada por los proyectos de biodiversidad. Se puede predecir que la tensión irá aumentando mientras que el personal nacional encargado del proyecto siga intentando opacar su naturaleza política, haciendo más bien énfasis en los aspectos científicos; como también mientras las actividades y los acuerdos con entes privados empiezan a tomar forma. Las necesidades y aspiraciones comunitarias no podrán acomodarse con facilidad a estos esquemas, como lo indican las experiencias en otros países con proyectos Gef. Sin embargo, como se verá ahora, existen fundamentos teóricos para preveer alianzas entre comunidades locales y tecnociencia, cuya conveniencia política no debe descartarse de antemano.

### **Conclusión: la política cultural de las naturalezas híbridas**

Las formas de entender y relacionarse con la naturaleza que han existido en la región del Pacífico, se están transformando por el aumento creciente de capital, desarrollo y modernidad, incluyendo los discursos sobre

desarrollo sostenible y biodiversidad. Por ejemplo, los programas para pequeños campesinos en comunidades ribereñas alteran sus conceptos de tierra y bosque, aun cuando no dejen completamente de lado los sistemas más antiguos de uso y significado. La naturaleza comienza a concebirse en términos de “recursos naturales”, terminología que cada vez es más frecuente entre la gente local. Inclusive el concepto de biodiversidad empieza a circular localmente como algo corriente, mas con significados ambiguos y poco precisos.

Lo que le atribuye especificidad a los bosques tropicales en la política actual de la naturaleza y la cultura, es la coexistencia —aún marcadamente contrastante— de diferentes modos de conciencia histórica y prácticas de la naturaleza. Las comunidades negras e indígenas, los capitalistas de la palma africana y del cultivo artificial de camarón y los seguidores de las prospecciones de biodiversidad, parecerían promulgar diferentes modos de la naturaleza. Podríamos hablar de tres regímenes diferentes para la producción de la naturaleza —orgánico, capitalista y tecnonaturaleza— que en este capítulo sólo pueden caracterizarse brevemente. En términos generales, la naturaleza orgánica está representada por aquellos modos que no son estrictamente modernos. Desde la perspectiva de la antropología del conocimiento local, podrían caracterizarse en términos de la relativa indisociabilidad de los mundos biofísico, humano y espiritual, las relaciones sociales vernáculas, circuitos no modernos del conocimiento, y formas de uso y significado de la naturaleza que no implican su destrucción sistemática. Por el contrario, la naturaleza capitalizada se basa en la separación del mundo humano y del natural, las relaciones sociales capitalistas y patriarcales, y aparece como producida por la mediación del trabajo. Finalmente, la tecnonaturaleza es naturaleza producida mediante nuevas formas de tecnociencia, particularmente aquellas basadas en tecnologías moleculares. De acuerdo con los estudios postestructuralistas y feministas de ciencia y tecnología, parece como producida más por la intervención tecnocientífica que por la producción basada en el trabajo. Pero significado, trabajo y tecnociencia son importantes para los tres regímenes.

Debe resaltarse que dichos regímenes de producción de la naturaleza no representan etapas en la historia de la naturaleza social. No se trata de una secuencia lineal, puesto que los tres coexisten y se superponen. Aun cuando los tres representan instancias de la naturaleza construida —en la medida que la naturaleza nunca existe para los humanos por fuera de la historia— las respectivas prácticas de construcción son relativamente distintas. Los términos orgánico, capitalizado y tecnonaturaleza, se utilizan para transmitir intereses y prácticas particulares de uso y significado. Más importante aún, los tres regímenes se producen entre sí tanto material como simbólicamente. Representan formas relacionadas en la producción de la naturaleza. La naturaleza capitalista dominante, incluso, se inventa sus propias formas de organicidad y tecnonaturaleza como, por ejemplo, el ecoturismo y buena parte del ambientalismo, que son formas de organicidad capitalista. La mayoría de las aplicaciones actuales resultantes de la prospección de la biodiversidad podrían considerarse como tecnonaturaleza capitalista. Es importante enfatizar que, en el marco de la naturaleza orgánica, el bosque lluvioso no es un recurso externo, sino parte integral de la vida social y cultural. Allí reside la diferencia, hasta el punto que las formas capitalistas de lo orgánico no pueden reconstruir esa relación integral.

Uno debería, entonces, proponer la hipótesis de que los paisajes actuales de la naturaleza y la cultura se caracterizan por naturalezas híbridas. Las naturalezas híbridas tomarían una forma especial en las áreas de bosques tropicales, donde grupos populares y movimientos sociales buscarían defender, mediante prácticas novedosas, la naturaleza orgánica contra el embate de la naturaleza capitalista, con tecnonaturaleza como posible aliada. Son importantes muchos cuestionamientos políticos e intelectuales con respecto a la viabilidad de dicha estrategia. Por ejemplo, ¿qué tipo de prácticas colectivas —realizadas por activistas culturales, científicos, ecologistas, feministas, planificadores— podrían propiciar naturalezas híbridas que contribuyan a la reafirmación de las culturas locales y del postdesarrollo? ¿Cómo podrían los activistas locales posicionarse eficientemente en el entramado de la producción en la biodiversidad? ¿Cómo podrían los antropólogos y otras disciplinas contribuir en la invención de nuevas formas para hablar de naturaleza acorde con las nuevas herramientas para concebir y producir naturaleza?

Los obstáculos a esta estrategia de naturalezas híbridas son inmensos y no es este el lugar para discutirlos. Los activistas del Pacífico parecen estar conscientes de la necesidad de conducir las tradiciones por nuevos caminos, algunos de los cuales pueden ser irreconocibles —e inclusive indeseables, desde la perspectiva actual— en su intento por reconfigurar las tradiciones e infundirles una medida operacional de diversidad. Esta podría ser la única manera en que, con su limitado poder y con las probabilidades en su contra, los afrocolombianos logren retener algún nivel de autonomía en un mundo en el cual no solamente las tradiciones, sino muchos de los marcadores de la modernidad, parecen estar cada vez más debilitados. En los límites del “Atlántico Negro” (Gilroy, 1993), nos hacen conscientes de los aspectos recombinantes de la

naturaleza y la cultura, en los cuales la organicidad y la artificialidad pueden no ser enemigos mortales, y donde la problematización de la cultura y la etnicidad no implique el final de las comunidades locales, ricas en tradiciones diversas.

En lugares como el Pacífico colombiano, las luchas por la diferencia cultural también son luchas por la diversidad biológica. ¿Qué tipos de naturaleza será posible diseñar y proteger bajo estas circunstancias? ¿Es posible construir una política cultural sobre biodiversidad que no profundice la colonización de los paisajes naturales y culturales tan característica de la modernidad? Tal vez tengamos la posibilidad de tejer en los bosques tropicales lluviosos la socioesfera, la biosfera y la maquiñosfera en una nueva práctica “ecosófica” (Deleuze y Guattari, 1993). Imaginando nuevas formas de modernidad, tal vez seamos capaces de renovar nuestra solidaridad con lo que hasta ahora hemos llamado naturaleza.

Posicionadas en plena convergencia entre diferentes regímenes epistémicos históricos —cuya hibridación constituye una forma única de postmodernidad— las luchas en las selvas tropicales del mundo tendrían historias ejemplares que contarnos sobre qué ha sido la “naturaleza”, qué es y qué podría ser en el futuro. Este sería uno de los significados más profundos de la lucha: la creación de posibilidades para la vida y modos de existencia, mediante nuevos conceptos y prácticas, particularmente aquellas que la mayoría de personas considerarían impensables o imprácticas. Si es cierto que la práctica de la filosofía es la creación de conceptos —una construcción de posibilidades para la vida mediante prácticas nuevas de pensamiento, imaginación y entendimiento (Deleuze y Guattari, 1993)— y que dicha tarea hoy implica revalidar la resistencia contra el capitalismo, los activistas en las selvas tropicales podrían mantener vivo el sueño de otras tierras y otras gentes para el futuro. ¿Utópico? Tal vez. Pero tengamos presente que “utopía designa la conjunción de la filosofía con el presente [...] Mediante la utopía la filosofía se vuelve política, llevando hasta el extremo la crítica de su era” (Deleuze y Guattari, 1993:101). Algunas de estas utopías de la naturaleza y la cultura pueden verse en las prácticas disidentes de los activistas negros del Pacífico colombiano.

---

## Notas

1 El presente trabajo fue escrito por Libia Grueso, Carlos Rosero (Proceso de Comunidades Negras) y el autor, para el libro, *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*, editado por Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (Boulder, Colorado, Estados Unidos: Westview Press, 1998).

2 El término “política cultural” (*cultural politics*) se refiere a la aparición de hechos políticos a partir de contenidos culturales diferentes de los dominantes. Para una explicación completa de este concepto véase el capítulo anterior que reproduce, con algunas ediciones para este libro, la introducción al volumen de Álvarez, Dagnino y Escobar (1998).

3. No podemos entrar a reseñar aquí los trabajos antropológicos sobre las culturas negras e indígenas de la región Pacífica colombiana, los cuales han aumentado considerablemente en número y complejidad en los últimos cinco años. Entre los estudios iniciales se cuentan los de Friedemann, Arocha y Whitten ya citados. Para un estudio crítico del discurso antropológico sobre culturas negras en la región véase Restrepo (1996-1997).

4. La Asamblea Nacional Constituyente contó con setenta miembros elegidos por votación popular nacional en diciembre de 1990.

5. Entre las expresiones tempranas ligadas a la iglesia el caso más importante fue el Movimiento Golconda creado en los años sesenta por Monseñor Gerardo Valencia Cano, obispo de Buenaventura y apodado “el obispo rojo”. Su pensamiento social contribuyó a la estructuración de una incipiente conciencia de lo negro, y su legado se expresa con mucha fuerza entre los sectores eclesiales que en el Pacífico trabajan la pastoral afroamericana. En círculos urbanos y estudiantiles, el Movimiento Nacional por los Derechos de las Comunidades Negras —Movimiento Cimarrón— y el grupo Presencia Negra habían logrado poner sobre el tapete algunas reivindicaciones e inquietar y formar una base militante. Algunos de estos aspectos del movimiento negro en Colombia son discutidos por Wade (1995).

6. Estas diferencias se pueden pensar con respecto a varios ejes, tales como base social de la movilización rural o urbana, relación con partidos tradicionales y de izquierda, formación intelectual de los activistas y ubicación geográfica. Una de las diferencias más importantes se da entre las organizaciones del departamento del Chocó y su capital Quibdó, en el norte del litoral, y el Pacífico centro y sur, con Buenaventura y Tumaco como centros principales. Como el único departamento mayoritariamente negro, Chocó tiene una vinculación con el Estado y el resto del país más fuerte que la parte centro y sur del litoral. Otra área importante de movilización negra es el sur del valle geográfico del río Cauca norte del departamento del Cauca, al sur de la ciudad de Cali.

7. La Alianza Democrática M-19 se formó a partir de la desmovilización del grupo guerrillero M-19 a finales de los ochenta. Para un análisis de esta Alianza previo a la Anc, véase Fals Borda (1992).

8. El texto del AT 55 dice: “Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente constitución [1991], el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el gobierno creará para tal efecto, una ley que le 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. En la comisión de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas. La propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley. La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de esas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social” (Parágrafo 1). “Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previo estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista” (Parágrafo 2). “Si al vencimiento del término señalado en este artículo el Congreso no hubiera expedido la ley a que se refiere, el gobierno procederá a hacerlo dentro de los seis meses siguientes, mediante norma con fuerza de ley”.

9. Las instancias organizativas del Pcn son las siguientes:

— Los Palenques Regionales, espacios de discusión, toma de decisiones y definición de orientaciones en el campo regional, en concordancia con las directrices de la Anc y el Consejo Nacional de Palenques. Están constituidos por dos delegados de cada una de las organizaciones de base miembros del Palenque.

— Un Equipo de Coordinación Nacional, encargado de la coordinación y orientación de las acciones, de impulsar la implementación de las definiciones adoptadas en la Asamblea y los Consejos Nacionales, de la representación nacional e internacional del Pcn, y la coordinación de los equipos técnicos y de los representantes de los palenques a la Comisión Consultiva de Alto Nivel que reglamenta la Ley 70.

— Equipos Técnicos Nacionales. Estos equipos aportan elementos en la definición de políticas y de procesos de trabajo específicos. En el Pcn existen los siguientes: económico, ambiental, planeación y desarrollo, comunicación y etnoeducación.

Los palenques en cada una de las zonas han ido conformando también equipos de coordinación; en algunos casos, como el de Nariño, el palenque se ha subdividido en zonas dotadas con sus correspondientes coordinaciones. Dependiendo de la fortaleza, algunos palenques han constituido equipos técnicos homólogos a los nacionales. Los miembros de los equipos nacionales asisten tanto a la Asamblea, Consejo Nacional de Palenques y Palenques Regionales por derecho propio, pero no intervienen al momento de tomarse las decisiones que son adoptadas por los delegados plenos de las instancias respectivas. Algo similar ocurre con quienes hacen parte de los espacios de representación e interlocución con el gobierno en lo departamental y nacional a nombre del Pcn.

10. En una hábil jugada política una representante al Senado y miembro de la dirección nacional del partido Liberal, obtiene el documento borrador propuesto para la reglamentación del AT 55 trabajado masivamente por los procesos organizativos y presenta una versión desde su óptica al Congreso de la república.

11. La Ley 70 de 1993 está compuesta de 68 artículos distribuidos en ocho capítulos. Además de los derechos sobre la propiedad colectiva y los recursos naturales, reconoce expresamente a la comunidad negra de Colombia como un grupo étnico al que se garantiza el derecho a una identidad y a un proceso educativo acorde con sus necesidades y aspiraciones culturales, y la adopción por parte del Estado de medidas económicas y sociales en correspondencia con los elementos de su cultura. Los programas y proyectos que se adelantan para beneficio de las comunidades negras deberán contar con su participación en todas las fases y responder a sus necesidades particulares, a la preservación del medio ambiente, al desarrollo de sus prácticas de producción, a erradicar la pobreza, al respeto de su vida social y cultural, y reflejar las aspiraciones de las comunidades negras en materia de desarrollo. Esta ley estipula igualmente mecanismos institucionales participativos para su implementación —especialmente el nombramiento de una Comisión Consultiva de Alto Nivel y de Comisiones Consultivas regionales, con participación de diversos sectores de comunidad negra y del gobierno—, abre espacios de participación de las comunidades en la definición de políticas, y crea una circunscripción especial para elegir dos candidatos de comunidades negras a la Cámara de Representantes.

12. Ésta y las siguientes citas corresponden de las memorias de la Asamblea Nacional de Organizaciones de Comunidades Negras, Puerto Tejada, septiembre 1993.

13. Posteriormente, con el apoyo de algunas de estas organizaciones, se lanza una candidata a la Cámara de Representantes a través de la circunscripción electoral especial para comunidades negras, candidata que había sido miembro de la comisión especial para la reglamentación del AT 55. Esta decisión iba en contradicción con el mandato de la preasamblea y, posteriormente, de la asamblea de no participar en las elecciones mediante las personas que conformaron dicha comisión.

14. Comunidad negra, según la Ley 70, es “el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos”.

15. La Ley 121 de 1991 ratifica el convenio 169 de la OIT sobre comunidades indígenas y tribales.

16. Mesa de Trabajo de Organizaciones del Chocó; Movimiento Social Afrocolombiano; Movimiento Nacional de Comunidades Negras; Movimiento Nacional Cimarrón; Proceso de Comunidades Negras; Casa Nacional Afrocolombiana; Alianza Social Afrocolombiana; Alianza Democrática Afrocolombiana; Afrosur; Afroantioquia; Malcom; Consejo Comunitario de Cali; Vanguardia 21 de Mayo; Raizales; Federación de Organizaciones de la Costa Caucana.

17. Esta presentación particular de la historia negra ya fue analizada por Fanon en su texto sobre la cultura nacional (1968:206-248).

18. El énfasis de los activistas en la falta de sentido de acumulación entre las comunidades ribereñas resuena con la observación de Marx de que sólo con la consolidación de la estructura de clases del capitalismo aparece la acumulación en sí misma como imperativo cultural.

19. Por ejemplo, los intentos del escritor negro de la Costa Atlántica, Manuel Zapata Olivella, en los setenta.

20. Proyecto Biopacífico (Grueso, 1993). Este proyecto —concebido dentro del ámbito del GEF y financiado por el gobierno Suizo y el PNUD— contó con cierta participación de miembros de las organizaciones negras. Su presupuesto inicial para tres años fue de 9 millones de dólares, comparado con \$256 millones para el Plan Pacífico. La política de la diversidad biológica y cultural en el Pacífico es discutida en el siguiente capítulo:

21. Por ejemplo en los siguientes casos: la construcción de un gran oleoducto que terminaría en el puerto de Buenaventura; la suspensión de minería industrial de oro en el área de Buenaventura por parte del Ministerio del Ambiente; el cierre de una planta de palmito en la misma zona; y la participación en el diseño de la segunda fase de un proyecto de reforestación de un ecosistema especial (bosque de guandal) en el sur del Pacífico, en una zona de intensa actividad maderera. En todas estas oportunidades, y a pesar de conflictos con otras organizaciones comunitarias, representantes del movimiento social lograron resultados parciales importantes. Para una discusión sustancial de estos casos y su impacto en la práctica política del movimiento, véase Grueso (1995). El estudio de conflictos ambientales de este tipo debe ser uno de los aspectos más importantes de la ecología política (Martínez-Alier, 1995), y desde esta perspectiva el caso del Pacífico tiene mucho que enseñarle a esta disciplina.

22. Estas concepciones de la relación entre territorio, organización social, y prácticas tradicionales vienen siendo desarrollada por los activistas a través de actividades organizativas concretas tales como talleres con comunidades, travesías y recorridos por los ríos “monteos”, mapeo colectivo de territorios, historias orales, asambleas regionales y nacionales, etc., van mucho más allá de lo que podemos resumir en estas páginas. Múltiples de estos conocimientos se encuentran registrados en los archivos de las organizaciones del movimiento. Un esfuerzo similar por teorizar esta relación se está dando en algunos círculos intelectuales. Véase, por ejemplo, del Valle y Restrepo (1996) para una discusión de modelos de significados-usos de recursos naturales.

23. Estos principios fueron enunciados en discusiones colectivas del Plan Nacional de Desarrollo para Comunidades Negras propuesto por el Departamento Nacional de Planeación (Febrero de 1994).

## Notas

<sup>24</sup>. Este capítulo se basa en el trabajo de campo realizado de enero a diciembre de 1993. La investigación fue llevada a cabo por un grupo pequeño, coordinado por Alvaro Pedrosa y el autor, incluyendo a dos investigadores de la costa Pacífica. El proyecto de grupo fue financiado por subvenciones provenientes de la División de Artes y Humanidades de la Fundación Rockefeller, el Consejo para Investigaciones en Ciencias Sociales y la Fundación Heinz. A todos ellos expreso mi gratitud. También agradezco a Alvaro Pedrosa (Universidad del Valle, Cali), Libia Grueso y Carlos Rosero (Organización de Comunidades Negras de Buenaventura), Tracey Tsugawa, Jesús Alberto Grueso y Betty Ruth Lozano (miembros del grupo de investigación); e igualmente a los participantes en la Conferencia Harry Guggenheim en Ecuador (particularmente a Sonia E. Álvarez, Orin Starn y Faye Ginsburg) por su interés y apoyo durante mi hospitalización en Quito. También agradezco a mis amigas en Quito, Beatriz Andrade y Susana Wappenstein, por esto mismo.

<sup>25</sup>. Conocimiento que actualmente se considera inadecuado, puesto que la ciencia sólo conoce un pequeño porcentaje de las especies en el mundo.

<sup>26</sup>. En el Artículo Transitorio 55, conocido como el AT 55.

<sup>27</sup>. Esta breve relación del movimiento negro, presentada con mayor detalle en el capítulo anterior, se basa



---

tanto mis investigaciones junto con Alvaro Pedrosa (Escobar y Pedrosa, 1996), como también en el trabajo de dos de los principales activistas del movimiento en el sur del litoral (Libia Grueso y Carlos Rosero, 1995). Debo aclarar que dicha relación se refiere especialmente a la experiencia del movimiento negro en la costa Pacífica del sur, especialmente aquel dirigido por la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura, a la cual pertenecen Grueso y Rosero.

<sup>28</sup>. La ciudad más grande de la región con unos doscientos cincuenta mil habitantes, en su mayoría negros.

<sup>29</sup>. Entrevista con Libia Grueso, Carlos Rosero, Leyla Arroyo y otros miembros de la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura (Ocn), enero 3 de 1994. Material a incluido en Escobar y Pedrosa (1996).

<sup>30</sup>. Aquí resulta apropiado una breve mención sobre los activistas. En la parte sur de la costa, los líderes más importantes son científicos sociales que crecieron junto a los ríos y luego viajaron a educarse como universitarios en ciudades como Cali, Bogotá o Popayán. Son personas muy capaces y, a pesar de ciertos desacuerdos, su visión política es sumamente clara. La presencia de mujeres en los niveles más altos de estos grupos, como por ejemplo en la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura, y en el movimiento en general, es sumamente importante. Pero la fuerza del movimiento está en el cuadro relativamente extenso de activistas en el mismo litoral, de los cuales pocos han recibido educación universitaria. Frecuentemente el ritmo de las actividades lo determinan los activistas jóvenes involucrados con los diferentes aspectos de la creciente política cultural, como lo son las emisoras locales de radio, grupos de danza y teatro, diarios locales, y la preparación de talleres para la discusión de la Ley 70. Este impresionante, aún cuando frágil, proceso de organización todavía está por documentarse adecuadamente.

<sup>31</sup>. Véase también Wade (1993, 1997).

<sup>32</sup>. Encuentro de comunidades en Buenaventura, celebrado en Puerto Merizalde, noviembre de 1991, al que asistieron 1600 participantes.

<sup>33</sup>. Como le llaman Deleuze y Guattari (1987) a los procesos de este tipo.

<sup>34</sup>. Por ejemplo, la fuerza centrífuga de los medios sobre las culturas locales y la reorganización del paisaje con cultivos de palma africana y camarón.

<sup>35</sup>. Para un resumen bibliográfico, véase Escobar y Álvarez (1992).

## **9. ¿DE QUIÉN ES LA NATURALEZA?**

### **LA CONSERVACIÓN DE LA BIODIVERSIDAD Y LA ECOLOGÍA POLÍTICA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES**

#### **Introducción: la biodiversidad como discurso cultural y político<sup>1</sup>**

Este capítulo plantea las bases de un enfoque para reflexionar sobre la apropiación y conservación de la diversidad biológica desde la perspectiva de los movimientos sociales, particularmente aquellos que han surgido en regiones ricas en biodiversidad como las selvas tropicales. Este no es el único enfoque para examinar dicho asunto. No obstante, es un enfoque necesario si se pretenden tomar en serio los argumentos sobre la biodiversidad hechos por los movimientos sociales. En ámbitos nacionales e internacionales, las discusiones que mayor atención han captado son aquellas concernientes a los mecanismos económicos, tecnológicos y administrativos para la actualización y distribución de los beneficios de la biodiversidad. Al mismo tiempo, estas discusiones han estado acompañadas por un proceso paralelo de aparición de nuevos actores sociales, desde Ong's progresistas de muchos lugares del mundo hasta movimientos sociales locales comprometidos con la redefinición de sus identidades étnicas y culturales. Sus estrategias políticas son una intervención importante en lo que ya se constituye como un campo de naturaleza/cultura altamente transnacionalizado.

El enfoque en cuestión se estructura alrededor del siguiente conjunto de proposiciones, desarrolladas en las respectivas partes del capítulo:

1. Aunque la “biodiversidad” tiene referentes biofísicos concretos, debe ser vista como una invención discursiva reciente. Este discurso se articula en una compleja red de actores, desde las organizaciones internacionales y Ong's del Norte, hasta científicos, prospectores, comunidades locales y movimientos sociales. Es red está compuesta por localidades con perspectivas bio-culturales y actores políticos divergentes.
2. A través de la política cultural que generan, los movimientos sociales proponen una visión particular para la conservación y apropiación de la biodiversidad. Esta visión está formulada en términos de la diferencia cultural, la defensa del territorio, y cierta medida de autonomía social y política. Al vincular en su enfoque la biodiversidad articulada con la defensa cultural y territorial, estos movimientos sociales configuran un marco de ecología política alternativo.
3. Vistos desde esta perspectiva, aspectos particulares al interior de los debates sobre la biodiversidad —control territorial, desarrollo alternativo, derechos de propiedad intelectual, conocimiento local y la conservación misma— cobran nuevas dimensiones; no se pueden seguir reduciendo a las prescripciones tecnocráticas y economizantes ofrecidas por las posturas dominantes. Al situar estos debates en el contexto de la ecología política de los movimientos sociales, se transforma toda la red de la biodiversidad. Localidades marginales tales como las comunidades y los movimientos sociales empiezan a ser vistos como centros de innovación y de mundos alternativos emergentes.

El objetivo de este texto es contribuir a imaginar tales mundos alternativos. Releva las construcciones de naturaleza y cultura que habitan las estrategias políticas elaboradas por los movimientos sociales en su encuentro con la destrucción ambiental y la conservación de la biodiversidad.

#### **La red de producción de la biodiversidad**

La dinámica de la actividad que actualmente caracteriza el campo de la biodiversidad es novedosa, pero no carente de precedentes históricos. El antecedente más claro se encuentra en la historia de la “botanización”

durante la era del imperio y la exploración cuando “los recolectores de ultramar conformaban la red científica más extensiva del mundo” (Mackay, 1996:39). Durante esta época, la recolección de plantas estuvo íntimamente ligada a cuestiones de cultura, imperio y economía. Se pueden extraer lecciones valiosas de esta experiencia examinando los debates actuales sobre la biodiversidad de una forma similar a la que los historiadores de la ciencia y el imperio están abordando sus casos históricos (Miller y Reill, 1996). Algunos conceptos que fueron inicialmente introducidos en el campo de los estudios sociales de ciencia y tecnología (Esct) pueden ser utilizados para examinar el increíblemente complejo campo de la biodiversidad hoy. Comenzaré por esbozar una aproximación discursiva a la biodiversidad antes de introducir el concepto de “red” que manejan los Esct.

Un enfoque postestructuralista sugiere que es posible examinar la “biodiversidad” como un discurso históricamente producido, y no como un objeto verdadero que es progresivamente descubierto por la ciencia. Este discurso es una respuesta a la problematización de la sobrevivencia provocada por “la pérdida de diversidad biológica”. Como Wilson lo anota, “la diversidad biológica es la clave para la supervivencia de la vida tal y como nosotros la conocemos” (1993:19). Fue así como la biodiversidad irrumpió en el escenario del desarrollo y la ciencia hacia finales de los ochenta. Los orígenes textuales de esta emergencia se pueden identificar con precisión en la publicación de la Estrategia Global de la Biodiversidad (Wri/Iucn/Unep, 1991); y la Convención de Diversidad Biológica (Cdb), firmada en 1992 en la Cumbre Mundial de Río de Janeiro. Textos y elaboraciones posteriores —desde la plétora de informes de reuniones de las Naciones Unidas y las Ong’s, hasta las descripciones de proyectos del Gef— existen en los confines de este discurso.

Pero, ¿existe la “biodiversidad” como una realidad discreta diferente a la de la infinidad de seres vivientes, incluyendo plantas, animales, microorganismos y el *Homo sapiens*, con sus interacciones e intercambios, atracción y repulsión, co-creaciones y destrucciones?<sup>2</sup> Desde el punto de vista biológico, uno podría decir que la biodiversidad es el efecto de toda esta complejidad, y que por ende podría ser especificada en términos funcionales y estructurales. Sin embargo, esto no es lo que plantean las definiciones establecidas. Estas definiciones no crean un nuevo objeto de estudio, uno que no pueda ser encontrado en las definiciones existentes de la biología y la ecología.<sup>3</sup> Más bien, la “biodiversidad” es una respuesta a una situación concreta sin duda preocupante, pero que desborda el ámbito científico. Como lo han demostrado los estudios críticos de la ciencia, el acto de nombrar una nueva realidad jamás es inocente. ¿Qué visiones del mundo ampara y propaga este nombrar? ¿Por qué ha sido inventado este lenguaje en el ocaso de un siglo que ha visto niveles insospechados de destrucción ecológica?

Entonces, desde una perspectiva discursiva, la biodiversidad no existe en un sentido absoluto. Más bien, soporta un discurso que articula una nueva relación entre naturaleza y sociedad en contextos globales de la ciencia, las culturas y las economías. Como discurso científico, la biodiversidad puede ser vista como una instancia fundamental en la co-producción de la tecnociencia y la sociedad que los estudiosos de la ciencia y la tecnología analizan en términos de redes. Las redes tecnocientíficas son vistas como cadenas de localidades caracterizadas por un conjunto de parámetros, prácticas y actores heterogéneos. La identidad de cada actor, a su vez, afecta y está afectada por la red. Las intervenciones en la red se efectúan por medio de modelos (de ecosistemas y estrategias de conservación); teorías (de desarrollo y restauración); objetos (desde plantas y genes hasta tecnologías varias); actores (prospectores, taxonomistas, planificadores y expertos); estrategias (manejo de recursos, derechos de propiedad intelectual); etc. Estas intervenciones afectan y motivan traducciones, transferencias, viajes, mediaciones, apropiaciones y subversiones a través de la red. Aunque las prácticas locales puedan tener orígenes y consecuencias extra locales, cada localidad puede ser la base de su propia red. Como veremos, el trabajo de los activistas de la región del Pacífico colombiano origina una red propia que contiene comunidades y ecosistemas locales.<sup>4</sup>

La red de la biodiversidad inicialmente se originó hacia finales de los ochenta y principios de los noventa, partiendo de la biología conservacionista donde “la idea de la biodiversidad” (Takacs, 1996) comenzó a florecer primero. Rápidamente articuló una narrativa maestra de la crisis biológica —“si quiere salvar el planeta, esto es lo que tiene que hacer, y aquí están los conocimientos y recursos para hacerlo”— lanzada globalmente en lo que ha sido denominado el primer rito de paso hacia el “Estado transnacional”, la Cumbre de Río de 1992 (Ribeiro, 1997). Según la teoría del actor-red, la narrativa de la biodiversidad creó puntos de paso obligatorios para la construcción de discursos particulares. Este proceso traduce la complejidad del mundo a narrativas simples de amenazas y soluciones posibles. El objetivo era crear una construcción estable para el movimiento de objetos, recursos, conocimiento y materiales. Quizás el planteamiento más efectivo sobre esta construcción simplificada fue el lema de Janzen sobre la biodiversidad: “debemos conocerla para usarla y debemos usarla para salvarla” (Janzen, 1992; Janzen y

Hallwachs, 1993). En pocos años, se estableció una red entera que llevó hacia lo que Brush (1998) ha denominado una tremenda “invasión de la esfera pública”. Sin embargo, la red de la biodiversidad no ha resultado en una construcción hegemónica y estable como en otras instancias de la tecnociencia. Como veremos, las contranarrativas y los discursos alternativos producidos por actores subalternos también circulan activamente en la red con efectos importantes.

En este sentido, los discursos de la biodiversidad han resultado en un creciente aparato —desde las Naciones Unidas, el Gef y las Ong’s ambientalistas del Norte, hasta gobiernos del Tercer Mundo, Ong’s y movimientos sociales del Sur— que sistemáticamente organiza la producción de formas de conocimiento y tipos de poder, ligando unas a otras a través de estrategias y programas concretos. Las instituciones internacionales, Ong’s del Norte, jardines botánicos, universidades y centros de investigación, compañías farmacéuticas, y la gran variedad de expertos localizados en cada uno de estos ámbitos ocupan lugares dominantes en la red. A medida que circulan en la red, las verdades que producen son transformadas y re-inscritas en otras constelaciones de poder-conocimiento. Estas son resistidas, subvertidas y re-creadas de maneras alternativas para servir a otros propósitos, por ejemplo, por los movimientos sociales que se vuelven en sí mismos un importante espacio de contradiscursos. Las redes son transformadas continuamente a la luz de las traducciones, transferencias y mediaciones que ocurren dentro y a través de estas localidades. Estrictamente hablando, tales localidades son más que sitios “locales”, y son en parte definidos por procesos llevados a cabo al interior de la red, donde las fronteras de la tecnociencia y otras esferas jamás son estables.

A riesgo de sobresimplificar, es posible diferenciar cuatro grandes posiciones producidas por la red de la biodiversidad hasta la fecha. Se debe enfatizar que cada una de estas posiciones son en sí mismas heterogéneas y diversas, y que la red en su totalidad es extremadamente dinámica y cambiante. Sin embargo, en el nivel de las regularidades discursivas, las cuatro posiciones pueden ser caracterizadas como formaciones discursivas distintivas, incluso si a menudo se yuxtaponen (Escobar, 1997a).

### ***1. Manejo de recursos: perspectiva globalocéntrica***

Esta es la visión de la biodiversidad producida por las instituciones dominantes, particularmente el Banco Mundial y las principales Ong’s ambientalistas del Norte (World Conservation Union, World Resource Institute y World Wildlife Fund, entre otras), apoyadas por los países del G-8. Está basada en representaciones particulares de “las amenazas de la biodiversidad” con énfasis en la pérdida de las especies y hábitats y no en las causas subyacentes; ofrece un conjunto de prescripciones para la conservación y uso sostenible de los recursos en un nivel internacional, nacional y local; y sugiere mecanismos apropiados para el manejo de recursos, incluyendo la investigación científica, la conservación *in-situ* y *ex-situ*, planeación nacional de la biodiversidad, y el establecimiento de mecanismos apropiados para la compensación y la utilización económica de los recursos de la biodiversidad principalmente mediante los derechos de propiedad intelectual. Este discurso dominante está siendo promovido activamente desde una variedad de localidades y a través de múltiples prácticas académicas, institucionales, administrativas y políticas. Se origina en visiones dominantes de la ciencia, el capital y la gestión (Wri/Iucn/Unep, 1991; Wri, 1994:149-151).

La Convención de la Diversidad Biológica (Cdb) ocupa un lugar central en la disseminación de esta perspectiva, incluyendo las Conferencias de las Partes, con sus respectivos subgrupos, políticas, mecanismos y agendas científicas e institucionales. La Cdb es el andamiaje que subyace a la arquitectura básica de la red de la biodiversidad. Como lo plantea la guía informativa para la cuarta reunión de la Conferencia de las Partes (Cop 4) llevada a cabo en Bratislava el 4 y 15 de mayo de 1998:

Sólo seis años después de su adopción en la Cumbre Mundial de Río en 1992, la Convención de Diversidad Biológica (Cdb) ya está comenzando a transformar la perspectiva de la biodiversidad de la comunidad internacional. Este proceso ha sido guiado por las fortalezas inherentes a la Convención y la adherencia casi universal (más de 170 miembros), un mandato comprehensivo científicamente liderado, apoyo financiero internacional para proyectos nacionales, asesoría científica y tecnológica a escala mundial y la participación política de mandatarios de gobierno.<sup>5</sup>

Queda por realizar una etnografía de la Cdb y sus correspondientes actividades en la red, incluso si la mayoría de las prácticas institucionales y de conocimiento-poder pueden ser fácilmente identificadas. Entre

estas prácticas, que requieren un estudio más detallado, están: las reuniones nacionales, regionales e internacionales anteriores a las reuniones del Cop; el establecimiento de grupos particulares dentro de la estructura de redes de la Cdb (tales como el Subsidiary Body for Scientific, Technical y Technological Advise, Sbstta, y el Grupo *ad-hoc* de Trabajo de Expertos sobre la Diversidad Biológica); las prácticas de los informes y las delegaciones nacionales; la progresiva especificación e inclusión de nuevos conocimientos y áreas de política (biodiversidad forestal, biodiversidad agrícola, biodiversidad marina y oceánica, bioseguridad); la proliferación de temas (recursos genéticos, mecanismos de compensación, biotecnología, evaluación de impacto, conocimiento indígena y tradicional, conservación *in-situ*, transferencia de tecnología, etc.); el criterio de lo experto y el rol de los discursos científicos, así como la creciente participación de Ong's, movimientos sociales y observadores.

Es a través de este conjunto de prácticas que la formación dominante es moldeada, implementada y eventualmente negociada o subvertida. Esta negociación se lleva a cabo a múltiples niveles. En la Cop 4, por ejemplo, los representantes indígenas lograron un consenso sobre la implementación del artículo 8j de la Cdb, el cual hace un llamado hacia el respeto y el sostenimiento de las prácticas de conocimiento local. Este consenso requiere de la creación de un grupo de trabajo permanente con participación total de personas indígenas como el único medio para promover, al interior de la Cdb, la defensa de sus recursos y conocimientos. Instancias como estas han motivado a muchos observadores a subrayar el rol de la Cdb como un espacio de resistencia en contra del “desarrollismo verde” que se ha apoderado de la Cdb y, en general, de los debates globales de la biodiversidad (McAfee, 1997).

El discurso de la biodiversidad como manejo de recursos está ligado a otros tres discursos: la ciencia conservacionista —y campos relacionados—, el desarrollo sostenible, y la repartición de beneficios, ya sea mediante derechos de propiedad intelectual u otros mecanismos. A pesar de que cada vez se le presta más atención al conocimiento tradicional, las ciencias convencionales continúan dominando el enfoque general. Por ejemplo, la segunda reunión de la Sbstta en 1996 incluía asuntos técnicos tales como aproximaciones taxonómicas, el monitoreo y la evaluación de biodiversidad, la valoración económica, los recursos genéticos, la bioseguridad, y varias formas de biodiversidad —marina, costera, terrestre y agrícola—; todos estos tópicos caen dentro de la circunscripción experta de la ciencia moderna. La concepción del desarrollo sostenible nunca es problematizada, a pesar de que algunos críticos han señalado elocuentemente la imposibilidad de armonizar las necesidades de la economía y el medio ambiente dentro de los marcos e instituciones existentes de la economía (Norgaard, 1995; Escobar, 1995). Finalmente, el discurso de los derechos de propiedad intelectual domina los debates sobre repartición de beneficios y la compensación ligados a las aplicaciones de la biodiversidad. Claramente se ve que se trata de una imposición neoliberal de los países industrializados —particularmente de Estados Unidos— en vez de un opción democráticamente acordada.

Se deben mencionar especialmente las prácticas relacionadas con la prospección y la etnobioprospección. Bajo el lema de la “caza de genes”, la bioprospección jugó un rol importante, y algo desafortunado en los primeros años del discurso (Wri, 1993), generando esperanzas (“fiebre de genes”) y temores (biopiratería), no completamente justificados, ni fácilmente mitigables. Desde entonces, mucho se ha aprendido, y los trabajos recientes muestran un grado de sofisticación conceptual y política mucho más elaborado (Brush y Stabinski, 1996; Balick, Elisabetsky y Laird, 1996). Muchos observadores creen que la bioprospección mantendrá su importancia en alguna medida al menos una década más. Ligada al asunto de las patentes de formas de vida, la bioprospección sin duda puede generar resultados problemáticos, incluyendo la pérdida de derechos sobre sus propias plantas y conocimiento para algunos pequeños agricultores e indígenas (Grain, 1998), y la mayor parte de las actividades prospectivas hoy día son concebidas en términos relativamente convencionales. No obstante, han surgido un número interesante de propuestas para la colaboración entre prospectores y comunidades. La farmacéutica Shaman, por ejemplo, ha desarrollado un protocolo sugestivo para proveer reciprocidades a largo plazo y beneficios a corto plazo para las comunidades, mientras contribuyen a la preservación de los ecosistemas y el conocimiento cultural local (King, Carlson y Moran, 1996; Moran, 1997). Todavía hay poca claridad, sin embargo, sobre la suerte y los efectos de estas propuestas que no abordan las contradicciones inherentes a la creación de este tipo de naturalezas híbridas —que hibridizan naturalezas capitalistas y no capitalistas— (véase el capítulo 10), que surgen de las formas opuestas de ver y practicar la naturaleza, el conocimiento y la economía (Gudeman, 1996). Ahora bien, es un hecho que este encuentro de racionalidades continuará, ojalá fortaleciendo la autonomía de las comunidades locales con respecto a sus conocimientos y recursos.

## **2. Soberanía: perspectivas nacionales del Tercer Mundo**

A pesar de que hay grandes variaciones en las posiciones adoptadas por los gobiernos del Tercer Mundo, se puede plantear la existencia de una perspectiva nacional del Tercer Mundo que, sin cuestionar de manera fundamental el discurso globalocéntrico, busca negociar los términos de los tratados y las estrategias de la biodiversidad. La cuestión de los recursos genéticos ha despertado el interés de los gobiernos del Tercer Mundo por estas negociaciones. Aspectos no resueltos —como la conservación *in-situ* y el acceso a colecciones *ex-situ*, acceso soberano a los recursos genéticos, la deuda ecológica, y la transferencia de recursos técnicos y financieros al Tercer Mundo— son importantes tópicos en la agenda de estas negociaciones, algunas veces abordadas de manera colectiva por grupos regionales, como por ejemplo los países del Pacto Andino. Algunos países han tomado un rol protagónico en el interés por ciertos aspectos (por ejemplo, una moratoria sobre la prospección promovida por algunos países en la Cop-3); otros se han opuesto a políticas favorecidas por las naciones industrializadas (como algunos aspectos de los derechos de propiedad intelectual); y otros más presionan a los países industrializados por su falta de disposición para negociar cuestiones claves como la transferencia de recursos tecnológicos y financieros para la conservación.

La posición de los gobiernos nacionales es clave en escenarios internacionales como la Cdb. También es crucial para las Ong's sub-nacionales y los movimientos sociales. Un estudio etnográfico de este 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. Bajo el mandato de la Cdb, los gobiernos nacionales tienen que realizar planeación de la biodiversidad, para lo cual ya han sido establecidos detallados programas de acción (Wri, 1995). Estos planes y programas son concebidos en términos convencionales de la planeación del desarrollo, y pueden ser analizadas etnográficamente como instancias concretas de la organización del conocimiento y el poder (Ferguson, 1990; Escobar, 1995, 1998a). Las configuraciones resultantes de la conservación y el desarrollo sostenible dependerán de la lucha sobre los modelos de naturaleza y las prácticas sociales obtenidas por la intensa negociación de los grupos involucrados. Como veremos, la etnografía del caso colombiano sugiere que los movimientos sociales pueden tener un efecto no despreciable en resultado de las políticas nacionales para la conservación.

## **3. Biodemocracia: perspectiva de las Ong's progresistas**

Para un número creciente de Ong's del Sur, la perspectiva dominante y globalocéntrica equivale a una forma de bioimperialismo. Al reinterpretar las “amenazas a la biodiversidad” —poniendo el énfasis en las monoculturas de la mente y la agricultura promovidas por el capital y la ciencia reduccionista, así como los hábitos consumistas del Norte nutridos por los modelos economicistas, y en la destrucción de hábitats generada por megaproyectos de desarrollo—, los simpatizantes de la biodemocracia dirigen su atención del Sur al Norte como fuente de la crisis de la diversidad. Al mismo tiempo, sugieren una redefinición radical de la producción y de la productividad lejos de la lógica de la uniformidad y, por el contrario, hacia la lógica de la diversidad. Esta utilización estratégica del holismo de la ecología es presentada convincentemente como más científica. La propuesta resultante para la biodemocracia enfatiza el control local de los recursos naturales; suspensión de megaproyectos de desarrollo y de subsidios para las actividades del capital que destruyen la biodiversidad; apoyo a las prácticas basadas en la lógica de la diversidad; una redefinición de productividad y eficiencia; y reconocimiento de la base cultural de la diversidad biológica.

Además, estas críticas se oponen a la biotecnología como herramienta para mantener la diversidad y a la adopción de derechos de propiedad intelectual como un mecanismo para la protección del conocimiento local y los recursos. Por el contrario, abogan por formas de derechos colectivos que reconozcan el valor intrínseco y el carácter compartido del conocimiento y los recursos (Third World Network and Research Foundation, 1994; Grain, 1998). Estas posiciones se oponen a las construcciones más fundamentales de la modernidad, como la ciencia positivista, el mercado, la propiedad y el individuo. Como tal, esta línea constituye una crítica importante a las perspectivas globalocéntricas. Desde el punto de vista etnográfico, la atención debe centrarse en cómo se constituyen sub-redes a niveles nacionales y transnacionales; la circulación de discursos, activistas y académicos progresistas a través de dichas redes y a través de los nodos principales de la red de biodiversidad; la recepción y productividad de tales discursos; y la relación entre los actores de esta formación discursiva y los movimientos sociales locales. Se necesita más trabajo etnográfico para profundizar en la forma en que estas organizaciones articulan sus visiones y posiciones en

términos de ciencia, género, naturaleza, cultura y política.<sup>6</sup>

#### **4. Autonomía cultural: perspectiva de los movimientos sociales**

Esta perspectiva será discutida ampliamente en lo que resta del capítulo. Los movimientos sociales considerados aquí son específicamente aquellos que explícitamente construyen una estrategia política para la defensa del territorio, la cultura y la identidad ligada a lugares y territorios particulares. Estos movimientos sociales generan una política cultural mediada por consideraciones ecológicas definidas más adelante. De esta manera, aunque tienen muchos puntos en común con la perspectiva de las Ong's del Sur, es conceptual y políticamente distinta, ocupando una posición diferente en la red de la biodiversidad. Conscientes de que la "biodiversidad" es una construcción hegemónica, los activistas de estos movimientos reconocen, no obstante, que dicho discurso abre un espacio para la configuración de desarrollos culturalmente apropiados que se puedan oponer a tendencias más etnocéntricas y extractivistas. Lo suyo es la defensa de todo un proyecto de vida, y no solamente de los "recursos" o la biodiversidad.

El surgimiento de movimientos sociales que explícitamente apelan a los discursos de la biodiversidad como parte de su estrategia es relativamente reciente. En muchos casos, la preocupación por la biodiversidad ha seguido a luchas más amplias por el control territorial. En América Latina, un número de experiencias importantes se han llevado a cabo al respecto, fundamentalmente en conjunción con la demarcación de territorios colectivos en países como Ecuador, Perú, Colombia, Bolivia y Brasil. Aún queda por examinar detalladamente estas experiencias desde el lente etnográfico y comparativo.<sup>7</sup>

Hay un elemento final que debe ser mencionado brevemente antes de proceder al análisis del caso colombiano. De los cuatro discursos sobre la biodiversidad que hemos esbozado se deduce que hay una asimetría fundamental en los textos de la biodiversidad entre la ciencia y la economía moderna, de un lado, y el conocimiento local y las prácticas de la naturaleza, del otro. Aunque hoy día se presta atención al conocimiento local en los debates de la biodiversidad —particularmente alrededor de la discusión e implementación del artículo 8j de la Cdb— esta atención es insuficiente y, a menudo, desviada en la medida en que el conocimiento local es raramente entendido en sus propios términos o es refuncionalizado para servir a la conservación al estilo occidental. Más allá del argumento de la predación hecha por el capital de las ecologías y el conocimiento local esbozado por la economía política (Shiva, 1997), existen consideraciones culturales y epistemológicas en juego, particularmente en la medida en que las formas del conocimiento local y moderno constituyen diferentes formas de aprehender el mundo y de apropiar lo natural (Leff, 1997). Hoy día hay pocas dudas de que este es el caso, especialmente si se mira la literatura cada vez más detallada sobre modelos culturales de la naturaleza.

Cada vez más, los antropólogos, geógrafos y ecólogos políticos demuestran elocuentemente que muchas comunidades rurales del Tercer Mundo "construyen" la naturaleza de maneras sorprendentemente diferentes a las prevalecientes formas modernas. Ellos significan y utilizan sus ambientes naturales de maneras muy particulares. Los estudios etnográficos revelan como dichas comunidades han construido un conjunto de prácticas coherentes para pensar, relacionarse y utilizar lo biológico. El proyecto de documentar estos modelos culturales de la naturaleza fue formulado ya hace algún tiempo (Strathern, 1980) y ha logrado un nivel de sofisticación importante en años recientes (Descola y Pálsson, 1996; Gudeman y Rivera, 1990). No existe, claro está, una visión unificada de lo que constituye un modelo cultural de la naturaleza, o la manera en que estos modelos operan cognitiva y socialmente. El análisis de la vasta literatura existente desborda el campo de acción de este texto. Es suficiente decir que una de las nociones más aceptadas es que muchos modelos locales no se basan en la dicotomía naturaleza-sociedad. Al contrario de las construcciones modernas en donde se hace una separación estricta entre lo biofísico, lo humano y lo sobrenatural, los modelos locales en muchos contextos no occidentales a menudo están basados en vínculos de continuidad entre las tres esferas e inmersos en relaciones sociales que no pueden ser reducidas a términos capitalistas modernos.<sup>8</sup>

De manera similar, parece haber una cierta convergencia con los estudios antropológicos recientes en abordar el conocimiento local como una actividad localizada compuesta por una historia cambiante de prácticas. Esta perspectiva asume que el conocimiento funciona en base a un cuerpo de prácticas y no bajo un sistema de conocimientos compartidos independientes de todo contexto (Hobart, 1993b:17; Ingold, 1996a). Esta visión del conocimiento local orientada por la práctica tiene su origen en una variedad de posiciones teóricas, desde Heidegger hasta Bourdieu y Giddens. Una tendencia relacionada enfatiza los aspectos corporalizados del conocimiento local. Para Ingold (1995b, 1996b), nuestro conocimiento del mundo puede ser descrito como un proceso de aprendizaje de destrezas en el contexto del involucrarse con

el entorno. Desde esta visión, los humanos están inmersos en la naturaleza e involucrados en actos prácticos y localizados. Para Richards (1993), el conocimiento agrícola local debe ser visto como un conjunto de capacidades específicas improvisables al tiempo y al contexto, más que constitutivas de un “sistema de conocimiento indígena” coherente, como lo sugería la literatura existente. En esta visión enactuada del conocimiento local, es apropiado hablar de capacidades encarnadas en el desenvolvimiento de tareas en contextos sociales moldeadas por lógicas culturales particulares. Estas importantes tendencias, claro está, no resuelven todas las preguntas sobre la naturaleza y los modos de operación del conocimiento local; por el contrario, quedan muchas preguntas abiertas que no pueden ser tratadas aquí. Sin embargo, es importante señalar que éstas pueden propiciar un enfoque más amplio para las discusiones de la conservación de la biodiversidad y aspectos relacionados, como los derechos de propiedad intelectual, tarea que está por hacerse.

Desde el punto de vista etnográfico, el énfasis se debe realizar en la documentación de los conjuntos de usos-significados que caracterizan el actuar de diversos grupos en el mundo natural. A partir de la multiplicidad de los modelos culturales existentes podemos formular varias preguntas. ¿Será posible lanzar una defensa de los modelos locales de la naturaleza dentro del campo de acción de los debates de apropiación y conservación de la biodiversidad? ¿De qué manera tendrían que transformarse los conceptos actuales de la biodiversidad y el conocimiento local para hacer posible esta reorientación? Finalmente, ¿qué actores sociales podrían abordar tal proyecto de manera más pertinente?

Estas preguntas están siendo exploradas activamente en dos ámbitos separados, pero crecientemente interrelacionados: la teoría de la ecología política, particularmente a través del intento de articular una racionalidad ecológica alternativa (Leff, 1995a), y los movimientos sociales de regiones ricas en biodiversidad. Mientras la primera trata de desarrollar un nuevo paradigma de la producción que incorpore factores culturales, ecológicos y tecnoeconómicos en una estrategia que sea económica y culturalmente sostenible para un grupo humano y ecosistema dados; los segundos intentan construir una visión alternativa del desarrollo y la práctica social mediante una estrategia política auto-consciente y localizada. Como sugeriremos en la última parte de este capítulo, estos dos proyectos tienen mucho que contribuir el uno al otro. Ahora examinemos la manera en la cual los movimientos sociales están enfrentando la pregunta por la biodiversidad/sostenibilidad desde la perspectiva de la cultura y la política, enfocándonos concretamente en el movimiento social de comunidades negras de la región del Pacífico colombiano.

### **Etnicidad, territorio y política: los movimientos sociales y la cuestión de la biodiversidad**

Desde finales de la década del ochenta, la región del Pacífico colombiano está siendo objeto de un proceso histórico sin precedentes: el surgimiento de identidades étnicas colectivas y su ubicación estratégica en la relación cultura-territorio. Este proceso se lleva a cabo en una compleja coyuntura nacional e internacional. En el nivel nacional, la coyuntura incluye, de un lado, la apertura neoliberal de la economía hacia mercados mundiales desde 1990 y su integración con las economías de la cuenca del Pacífico; y del otro, el cambio de la Constitución en 1991 que, entre otras cosas, le otorgó a las comunidades negras de la región del Pacífico colombiano derechos colectivos sobre los territorios que han ocupado tradicionalmente. A nivel internacional, las áreas de selva tropical, tales como la región del Pacífico, han adquirido cierta especificidad a la luz del hecho de que son vistas como el lugar donde habita la mayor diversidad biológica del planeta.

La región de la costa Pacífica colombiana cubre una vasta área (alrededor de 700.000 km<sup>2</sup>) que abarca desde Panamá hasta el Ecuador y desde la Cordillera Occidental hasta el océano. Es una región de selva húmeda única, y en términos científicos, una de las más biodiversas del mundo. Alrededor de un 60% de los 900.000 habitantes (800.000 afrocolombianos, alrededor de 50.000 emberas, waunanas y otros grupos indígenas, así como colonizadores mestizos) viven en las ciudades y pueblos más grandes, mientras que el resto habita las márgenes de los más de 240 ríos, la mayoría de los cuales corren desde la cordillera hacia el océano. Las comunidades negras e indígenas han mantenido prácticas materiales y culturales particulares, tales como múltiples actividades económicas y de subsistencia que involucran la agricultura, la pesca, la caza y la recolección, y explotación minera a pequeña escala; familias extensas y relaciones sociales matrilocales; fuertes tradiciones orales y prácticas religiosas; formas de conocimiento particulares y utilización de diversos ecosistemas selváticos; etc. que serían imposibles de resumir aquí. Lo que es importante resaltar es la existencia continuada de culturas significativamente diferentes en una región que finalmente está atrayendo la atención nacional e internacional. Es dicha atención la que está transformando la invisibilidad cultural y ecológica de esta región desde hasta hace una década.<sup>9</sup>



La aparición de identidades étnicas colectivas en el Pacífico colombiano y en regiones similares refleja un movimiento histórico doble: por un lado, la irrupción de lo biológico como un problema global y, por el otro, la emergencia de lo étnico y cultural, como es reconocido en la Constitución colombiana en su deseo por construir una sociedad pluriétnica y multicultural. ¿A qué nivel constituyen estas identidades un nuevo contexto en la discusión sobre la biodiversidad del país? ¿Es posible articular una visión alternativa de la conservación de la biodiversidad desde la perspectiva de los objetivos y las necesidades de los movimientos? Sería demasiado pronto para argumentar categóricamente que los discursos de la biodiversidad pueden ser reconcebidos desde el espacio creado por los movimientos. Sin embargo, la experiencia colombiana sugiere pautas para la reflexión en este sentido. Veamos cómo.

Recientemente, los teóricos de los movimientos sociales orientaron su atención hacia la noción de “política cultural” (véase el capítulo 6). La política cultural es el proceso que se genera cuando un conjunto de actores sociales que exhiben diferentes significados y prácticas culturales entran en conflicto entre sí. Esta definición de política cultural asume que los significados y las prácticas —particularmente aquellos teorizados como marginales, opositivos, minoritarios, emergentes, alternativos y disidentes, todos estos concebidos en relación con un orden cultural dominante determinado— pueden ser fuente de procesos que deben ser aceptados como políticos. La cultura es política dado que los significados son constitutivos de procesos que implícita o explícitamente buscan redefinir el poder social. Cuando los movimientos despliegan concepciones alternativas en relación a las mujeres, la naturaleza, el desarrollo, la economía, la democracia o la ciudadanía que desestabilizan los significados culturales dominantes, éstos generan una política cultural. La política cultural es el resultado de articulaciones discursivas originadas en prácticas culturales existentes. Estos procesos jamás son puros, siempre son híbridos, no obstante evidencian contrastes significativos en relación con las culturas dominantes.<sup>10</sup>

Se puede decir que estas dinámicas están en juego en el Pacífico colombiano desde 1990, resultando en la aparición de movimientos negros e indígenas de importancia. Progresivamente, tales movimientos han llegado a abordar cuestiones ecológicas. Desde 1993, el Proceso de Comunidades Negras —Pcn, una red de más de 140 organizaciones locales— ha asumido un rol protagónico en la lucha por los derechos constitucionales otorgados a las comunidades negras y en la defensa de sus territorios (véase el capítulo 7). El Pcn ha enfatizado en el control social del territorio como un prerequisite para la supervivencia, la recreación y el fortalecimiento de la cultura. En las comunidades ribereñas, los esfuerzos de los activistas han estado centrados hacia: a) la promoción de un proceso pedagógico con y al interior de las comunidades en relación al significado de la nueva Constitución; b) la discusión tanto de conceptos fundamentales —como territorio, desarrollo, prácticas tradicionales de producción— como de la utilización de los recursos naturales; y c) el fortalecimiento de la capacidad organizativa de las comunidades. Este esfuerzo sirvió para sentar las bases, durante el período 1991-1993, de la elaboración de una propuesta de ley de derechos culturales y territoriales esbozados por la Constitución de 1991 —Ley 70, aprobada en 1993—, así como para afirmar una serie de principios político-organizativos.<sup>11</sup>

La discusión colectiva en torno a la propuesta para la Ley 70 fue un espacio decisivo en el desarrollo del movimiento. Este proceso se llevó a cabo en dos niveles: uno centrado en la vida y las prácticas cotidianas de las comunidades negras ribereñas, y otro enfocado en las reflexiones políticas e ideológicas de los activistas. El primer nivel, realizado bajo el lema de la denominada “la lógica del río”, se basó en una amplia participación de la gente local en la articulación de sus propios derechos, aspiraciones y sueños. El segundo nivel, aunque tuvo los asentamientos ribereños como referente, buscó trascender el ámbito rural para plantear la pregunta de la gente negra como grupo étnico más allá de lo podía ser otorgado por la ley. Este nivel produjo una rearticulación de las nociones de territorio, desarrollo y las relaciones sociales de las comunidades negras con el resto del país. A pesar de las diferencias internas y la manipulación del proceso por parte de políticos negros ligados a los partidos tradicionales, las organizaciones del movimiento social fueron capaces de desplegar una influencia considerable en el proyecto de ley negociado con el gobierno nacional.<sup>12</sup>

Paulatinamente, el movimiento ha ido sofisticando su elaboración conceptual y política. En la tercera Asamblea Nacional de Comunidades Negras, realizada en septiembre de 1993 en Puerto Tejada, se propusieron metas como “la consolidación del movimiento social de comunidades negras para la reconstrucción y afirmación de la identidad cultural”, desarrollando una estrategia organizativa autónoma para “el logro de derechos culturales, sociales, económicos, políticos y territoriales así como para la defensa de los recursos naturales y el medio ambiente”. Uno de los aspectos centrales de la Asamblea fue la adopción de un conjunto de principios político-organizativos formulados a partir de la práctica, la visión de

mundo y los deseos de las comunidades negras. Estos principios, concernientes a aspectos claves de la identidad, el territorio, la autonomía y el desarrollo son: a) la reafirmación de la identidad (el derecho a ser negros), que identifica a la cultura y la identidad como ejes organizativos de la vida cotidiana y la práctica política; b) el derecho al territorio (como el espacio para ser), que concibe el territorio como una condición necesaria para la recreación y el desarrollo de la visión cultural negra, y como un hábitat donde la gente negra desarrolla su quehacer con la naturaleza; c) autonomía (el derecho a ejercer el ser/identidad), particularmente en la esfera política, no obstante, con la aspiración de alguna autonomía social y económica, y d) el derecho a construir una perspectiva autónoma del futuro, particularmente una visión autónoma del desarrollo basada en la cultura negra. Un quinto principio incluyó una declaración de solidaridad para con las luchas por los derechos de la gente negra en todo el mundo (véase el capítulo 7).

Esta declaración de principios ya sugería una lectura particular de la situación socioeconómica y política de la costa Pacífica como una unidad étnica y ecológica estratégica con el énfasis concomitante en la diferencia cultural y la defensa del territorio. También subyace una aproximación etno-cultural que subraya la reconstrucción de la diferencia cultural como un medio para aminorar las formas de dominación ecológicas, socioeconómicas y políticas. Para el proceso etno-cultural, el movimiento necesita ser construido sobre la base de amplias demandas por el territorio, la identidad, la autonomía y el derecho a su propia visión del desarrollo y del futuro. Igualmente, sus activistas involucran una visión del ser negro que desborda con creces las cuestiones de color de la piel y los aspectos raciales de la identidad.

El movimiento social de comunidades negras está embarcado en un proceso de construcción de identidades colectivas que guarda similitudes con el movimiento caribeño y afro-británico analizado por Hall. En este sentido, para Hall (1990), la construcción de la identidad étnica tiene un doble carácter: por un lado, la identidad es pensada como enraizada en prácticas culturales compartidas, es decir, en un cierto ser colectivo no cambiante. Esta concepción de la identidad ha jugado un papel importante en las luchas anticolonialistas, e involucra un imaginativo redescubrimiento de la cultura que le presta coherencia a la experiencia de dispersión y opresión. Por otro lado, la identidad es vista en términos de diferencias creadas por la historia. Este aspecto de la construcción de la identidad hace énfasis en el llegar a ser más que en el ser, en el transformarse más que en el permanecer y en la discontinuidad tanto como en la continuidad cultural.

Este doble carácter de la identidad puede ser vista en el enfoque etno-cultural del movimiento negro del Pacífico colombiano. Para los activistas, la defensa de determinadas prácticas culturales de las comunidades ribereñas es una decisión estratégica, en la medida en que son reconocidas no sólo por incorporar resistencias al capitalismo, sino también como elementos para racionalidades ecológicas alternativas. Aunque a menudo se encuentra signada por un lenguaje culturalista, esta defensa no es esencializante ya que responde a los desafíos enfrentados por las comunidades. Así, la identidad es vista de ambas maneras: como anclada en prácticas y formas de conocimiento “tradicionales”, al igual que como un proyecto de construcción cultural y política siempre cambiante. De esta manera, el movimiento se construye sobre la base de redes de prácticas y significados culturales sumergidos dentro de las comunidades ribereñas y su construcción activa de mundos (Melucci, 1989); ahora bien, concibe estas redes como base para la configuración política de la identidad relacionada más con el encuentro con la modernidad —Estado, capital, ciencia, biodiversidad—, que con identidades esenciales y atemporales.

El género, elemento central de la construcción de la identidad, progresivamente se está convirtiendo en un aspecto importante en la agenda de las organizaciones etno-culturales. Aunque aún no se le da suficiente atención, el hecho de que muchos de los líderes y activistas principales del movimiento son mujeres comprometidas con el enfoque etno-cultural está operando como un catalizador para la articulación de asuntos de género. Esta posibilidad fue sentida en 1994, cuando se reconoció la necesidad de abordar el género como una parte integral del movimiento y no a partir de la promoción de la creación de organizaciones de mujeres separadas. La organización de mujeres negras está comenzando a desbordar las fronteras del movimiento y a tomar una dinámica propia. En 1992, la primera reunión de mujeres negras de la costa Pacífica atrajo más de quinientos participantes; una red de organizaciones de mujeres negras ya existe y comienza a ganar visibilidad en diversos ámbitos, particularmente desde 1995 (Rojas, 1996); los discursos de género y biodiversidad también están surgiendo lentamente (Camacho y Tapia, 1996). A pesar de que muchos esfuerzos organizativos de mujeres aún están enmarcados en términos convencionales de “mujer y desarrollo” (Lozano, 1996), el número de activistas comprometidas con una movilización étnica y de género está creciendo de manera simultánea (Asher, 1998).<sup>13</sup>

¿En qué medida representa el movimiento social de comunidades negras que sucintamente hemos descrito una propuesta alternativa de conservación de la biodiversidad? En la siguiente sección se analizan los

conceptos particulares del movimiento al respecto. Como veremos, a través de su encuentro con instancias de conflicto e iniciativas ambientales, los activistas del movimiento están tejiendo toda una ecología política que proporciona elementos importantes para la redefinición de la apropiación y conservación de la biodiversidad.

### **Política cultural, biodiversidad y ecología política de los movimientos sociales**

Por su riqueza en recursos naturales, la región de la costa Pacífica colombiana actualmente se encuentra en la mira de los aparatos nacionales e internacionales del desarrollo. La inserción de grupos negros e indígenas en las discusiones nacionales e internacionales sobre la conservación de la biodiversidad, los recursos genéticos, y el control y manejo de los recursos naturales es reciente. Desde el momento de la nueva Constitución y la Ley 70, cuando apenas se hablaba de la biodiversidad en la región, hasta finales de los noventa, se ha cubierto un vasto terreno. Esto incluye el compromiso activo de las comunidades ribereñas y los activistas del Pcn con el Proyecto Biopacífico (Pbp),<sup>14</sup> y la incipiente pero creciente transnacionalización del movimiento.<sup>15</sup> Al mismo tiempo, los activistas del Pcn se han lanzado a las elecciones locales; se continúan organizando local y regionalmente; han buscado financiación para la titulación territorial; y han participado en intensas negociaciones sobre el futuro de Pbp (1996-1998). Al mismo tiempo, han sido testigos del crecimiento de la violencia en la región, en ocasiones en contra de los activistas y las comunidades para desanimarlos a presionar por sus demandas territoriales.

Aunque no se puede afirmar que la biodiversidad se haya convertido en la preocupación central del movimiento, es claro que la construcción de una estrategia política para la región está cada vez más inmersa en la red de la biodiversidad, y que el Pcn, en conjunción con el Pbp y otros actores, han creado un nodo local que se constituye como una red en sí mismo. Las relaciones entre cultura, territorio y recursos naturales conforman un eje central de la estrategia construida dentro de las organizaciones del movimiento y en sus negociaciones con el Estado. Contrariamente, algunos desacuerdos sobre la visión de los recursos naturales han creado tensiones entre las organizaciones comunitarias, así como entre algunos sectores comunitarios y las organizaciones etno-culturales. Muchas organizaciones negras subordinan los principios etno-culturales a la obtención de recursos del Estado para el desarrollo.

Estas tensiones están relacionadas con la intensificación del desarrollo, el capitalismo y la modernidad en la región (Escobar y Pedrosa, 1996). Primero, la creciente migración de campesinos, proletarios y empresarios hacia el Pacífico desplazados del interior del país está teniendo un impacto ecológico y social visible, fundamentalmente a raíz de la lógica cultural diferente que estos actores traen. Segundo, el gobierno continua insistiendo en implementar planes de desarrollo convencionales en la región que propician la creación de infraestructura para la intervención del capitalismo a gran escala. Tercero, las políticas del gobierno para la protección de los recursos naturales han consistido en medidas convencionales de expansión de parques naturales o programas de forestería social con poca o ninguna participación comunitaria. Sólomente el pequeño, pero simbólicamente importante, Proyecto Biopacífico ha tratado de incorporar las demandas de las comunidades negras organizadas. Finalmente, los carteles de la droga también han incursionado en la región, bajo la forma de grandes proyectos mineros, agroindustriales y turísticos con consecuencias enormes, aún difíciles de discernir.

Además de subrayar la existencia de estos factores es necesario decir que el nivel organizativo de las comunidades negras en la región central y sur del Pacífico es aún bajo. Su vulnerabilidad ha sido revelada en varios casos de conflictos ambientales entre las comunidades locales, el Estado, y los intereses mineros y agroindustriales que han aumentado en número e intensidad desde la sanción de la Ley 70, y en algunos de los cuales las organizaciones del movimiento han extraído victorias parciales pero importantes.<sup>16</sup> Estos casos han evidenciado no sólo la debilidad de las agencias del Estado a cargo de la protección de los recursos naturales, sino también la no escasa confabulación entre los funcionarios y los intereses privados que explotan los recursos que ellas supuestamente deben proteger. En un gran número de casos, los funcionarios estatales se han aliado con negociantes locales para reprimir a las organizaciones del movimiento. Más aún, los funcionarios locales del gobierno temen enfrentar los serios problemas ambientales que a veces afectan a las comunidades bajo su jurisdicción. Finalmente, las medidas del gobierno para el control de los abusos ambientales a menudo llegan tarde y son ineficientes, o inducen pequeños correctivos en las actividades ambientalmente destructivas. Por el lado positivo, las organizaciones negras han podido utilizar algunas de estas instancias de conflicto para construir alianzas interétnicas con los movimientos indígenas.<sup>17</sup>

En este contexto, los activistas del Pcn han desarrollado un marco de ecología política que incorpora conceptos de territorio, biodiversidad, economías locales, corredores de vida, gobernabilidad territorial y desarrollo alternativo. Progresivamente han articulado este enfoque en su interacción con las comunidades, el Estado, las Ong's y los sectores académicos. Como ya se mencionó, el territorio es visto como un espacio multidimensional fundamental para la creación y recreación de las prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades. La defensa del territorio es asumida dentro de una perspectiva histórica que liga el pasado y el futuro. En el pasado, las comunidades mantuvieron un control relativo, así como formas de conocimiento y de vida conducentes a determinados usos de los recursos naturales. Esta articulación entre los significados, las prácticas y las relaciones sociales está siendo actualmente transformada por la embestida desarrollista. Confrontados con presiones nacionales e internacionales sobre los recursos naturales y genéticos de la región, las comunidades negras organizadas se preparan para librar una lucha desigual y estratégica por mantener el control sobre el último espacio territorial en el cual aún ejercen una influencia cultural y social significativa.

La demarcación de territorios colectivos ha llevado a los activistas a desarrollar una concepción del territorio que enfatiza articulaciones entre los patrones de asentamiento, los usos del espacio y las prácticas de usos-significados de los recursos. Esta concepción es validada por estudios antropológicos recientes que documentan modelos culturales de la naturaleza existentes entre las comunidades negras ribereñas. Los asentamientos ribereños evidencian un patrón longitudinal y discontinuo a lo largo de los ríos en donde son combinadas y articuladas múltiples actividades económicas —pesca, agricultura, minería a pequeña escala, uso forestal, caza y recolección, así como actividades de mercado— según la localización del asentamiento en el segmento alto, medio o bajo del río. La dimensión longitudinal se articula con el eje horizontal regulado por el conocimiento y la utilización de múltiples recursos, desde aquellos que han sido domesticados cerca a la margen del río —incluyendo las hierbas medicinales y los cultivos de alimentos— hasta las especies no domesticadas que se encuentran en las varias capas de selva lejos del río. Un eje vertical desde el inframundo al supramundo, poblado por espíritus benevolentes o peligrosos, también contribuye a articular los patrones de uso-significado de los recursos. Estos múltiples ejes dependen de las relaciones sociales entre las comunidades, las cuales incluyen relaciones inter-étnicas entre las comunidades negras e indígenas, como también relaciones sociales y ecológicas intra-ríos.<sup>18</sup>

Una de las contribuciones importantes que ha hecho el Pbp ha sido el iniciar el estudio y la conceptualización de los “sistemas tradicionales de producción” de las comunidades ribereñas. Para el equipo del Pbp y los activistas del Pcn, es claro que estos sistemas, más orientados al consumo local que al mercado y la acumulación, han operado como formas de resistencia, incluso si además han contribuido a la marginalización de la región. También se considera que las prácticas tradicionales —tales como la utilización máxima de los recursos forestales y agrícolas, la explotación de baja intensidad, el uso cambiante de los espacios productivos sobre amplias y diferentes áreas ecológicas, múltiples y diversas actividades agrícolas y extractivas, y prácticas laborales basadas en las relaciones parentales y familiares, etc.— han sido sostenibles al punto de que han permitido la reproducción de las ecologías culturales y biofísicas. Concebidos en términos de “sistemas productivos adaptativos”, estos estudios han generado herramientas útiles para la planeación y reflexión de la comunidad y el movimiento social. Finalmente, hay acuerdo en el hecho de que en muchas partes de los ríos estos sistemas no sólo están bajo condiciones de mucho estrés, fundamentalmente por las presiones extractivistas, sino también que cada vez son menos sostenibles. Es bajo estas condiciones que se ven como necesarias las novedosas estrategias económicas y tecnológicas, las cuales deben ser capaces de generar recursos para la conservación (Sánchez y Leal, 1995).

Los activistas han introducido otras innovaciones conceptuales, algunas de las cuales han surgido en el proceso de negociación con el equipo del Proyecto Biopacífico. La primera es la definición de biodiversidad como “territorio más cultura”. Estrechamente relacionada a dicha definición está una visión del Pacífico como “un territorio-región de grupos étnicos”: una unidad cultural y ecológica que es un espacio laboriosamente construido a través de prácticas culturales y económicas cotidianas de comunidades negras e indígenas. El territorio-región también es pensado en términos de “corredores de vida”, verdaderos modos de articulación entre las formas socio-culturales de uso y el ambiente natural. Existen, por ejemplo, corredores ligados a los ecosistemas de manglar, a las colinas, a las partes medias de los ríos, extendiéndose hacia adentro de la selva, y aquellos construidos por actividades particulares tales como la minería tradicional. Cada uno de estos corredores está marcado por patrones de movilidad particulares, relaciones sociales —género, parentesco, etnicidad—, usos del entorno y vínculos con otros corredores, y cada uno involucra una estrategia de uso y manejo del territorio. En algunas partes de la región, los corredores de vida se basan en relaciones inter-étnicas e intra-ríos.

A través de estas concepciones también desarrolladas en contacto directo con las comunidades mediante ejercicios de *monteo* y mapeo, los activistas le dan contenido a la ecuación básica de la biodiversidad de “territorio más cultura”. Son precisamente estas complejas dinámicas eco-culturales, que raramente se toman en cuenta en los programas gubernamentales, las que dividen el territorio de acuerdo con principios tales como la cuenca del río, pasando por alto las complejas redes que articulan a varios ríos entre sí. Los enfoques convencionales también fragmentan la espacialidad culturalmente construida, representada en paisajes particulares, precisamente porque son miopes a las dinámicas socio-culturales.

De la misma manera, se podría decir que el territorio-región es una categoría de gestión de los grupos étnicos; no obstante, es algo más que eso. Es una categoría de relaciones inter-étnicas que apunta hacia la construcción de modelos sociales y de vida alternativos. El territorio-región es una unidad conceptual, así como un proyecto político. Es un esfuerzo por explicar la diversidad biológica desde adentro de la lógica eco-cultural del Pacífico. La demarcación de los territorios colectivos cabe en este enfoque, incluso si las disposiciones gubernamentales que divide la región del Pacífico en territorios colectivos, parques naturales, áreas de utilización y áreas de sacrificio donde se construirán megaproyectos violan este marco. Los planes de desarrollo del gobierno, ideados con el propósito de crear infraestructura a gran escala para la inversión capitalista, también militan en contra de la conservación. Sería muy difícil articular una estrategia de conservación basada en los principios propuestos por el Pcn con las estrategias eco-destructivas del desarrollo nacional que prevalecen en el país.

Finalmente, es importante señalar que el concepto de territorio es una construcción que no emerge de las prácticas consuetudinarias de las comunidades, donde los derechos a la tierra son distribuidos sobre una base diferente —de acuerdo con el parentesco, la tradición de ocupación, etc.—. Algunos observadores ven el énfasis sobre los territorios colectivos como un error del movimiento basado en la malinterpretación de su fortaleza. Sin embargo, es claro que el territorio-región también es el resultado de prácticas eco-culturales colectivas, inter e intra-comunitarias. El territorio es visto como *el espacio de apropiación efectiva* del ecosistema, es decir, aquellos espacios que la comunidad utiliza para satisfacer sus necesidades y para su desarrollo social y cultural. Para una comunidad dada, esta apropiación tiene dimensiones horizontales y longitudinales, abarcando a veces varias cuencas. Definido de esta manera, el territorio abarca varias unidades de paisaje y, lo que es más importante, encarna el proyecto de vida de la comunidad. El territorio-región, por el contrario, es concebido como *una construcción política de defensa del territorio y de su sostenibilidad*. De esta manera, el territorio-región es una estrategia de sostenibilidad y, viceversa, la sustentabilidad es una estrategia para la construcción y defensa del territorio-región. La sostenibilidad debe considerar procesos culturales de significación, procesos biológicos de funcionamiento de ecosistemas, procesos tecno-económicos de utilización de recursos. Dicho de otra forma, la sostenibilidad no puede concebirse ni por pedazos ni por tareas, o tan sólo en términos económicos. Debe responder al carácter integral y multidimensional de los ecosistemas y de las prácticas de apropiación de éstos por las comunidades.

Puede decirse, además, que el territorio-región *articula el proyecto de vida* de las comunidades con *el proyecto político* del movimiento social. Es por esto que tiene sentido, desde la perspectiva del movimiento, el hablar de territorio y territorio-región. En resumen, la estrategia política del territorio-región es esencial para el fortalecimiento de territorios específicos en sus diversas dimensiones ecológicas, económicas y culturales. Las presiones que los activistas están enfrentando para preparar planes de conservación y desarrollo de cuencas implican contradicciones en términos de las prácticas existentes de las comunidades. Los activistas son muy conscientes de estas contradicciones al tiempo que se embarcan en el proceso de planificación, y en la medida que intentan “ganar tiempo” para el diseño de estrategias que reflejen más adecuadamente la realidad y aspiraciones locales.<sup>19</sup>

A pesar de estos problemas, es innegable que la visión y la práctica política del Pcn es una contribución importante al fermento intelectual actual sobre la relación naturaleza-cultura en Colombia y otras partes. ¿Se podría decir que encarna un enfoque de la biodiversidad alternativo, o incluso, una ecología política legítima? Si el territorio es un ensamblaje de proyectos y representaciones donde una serie entera de comportamientos y compromisos puede emerger pragmáticamente en el tiempo y en el espacio estético, social, cultural y cognitivo, es decir, un espacio existencial de auto-referencia de donde pueden surgir “subjetividades disidentes” (Guattari, 1995a, 1995b), es claro que este proyecto está siendo promovido por los movimientos sociales del Pacífico. Similarmente, la definición de biodiversidad propuesta por el movimiento provee elementos para reorientar los discursos de la biodiversidad según los principios locales de autonomía, conocimiento, identidad y economía (Shiva, 1993). Finalmente, de los esfuerzos de los activistas por teorizar las prácticas locales de utilización de recursos aprendemos que la naturaleza no es

una entidad al margen de la historia humana, sino que es profundamente producida en conjunción con las prácticas colectivas de los seres humanos que se ven a sí mismos como integralmente conectados a ella (Descola y Pálsson, 1996).

La defensa del territorio implica la defensa de un intrincado patrón de relaciones sociales y construcciones culturales, y es entendida por los activistas del movimiento bajo esta luz. También implica la creación de un nuevo sentido de pertenencia ligado a la construcción política de un proyecto de vida colectivo y a la redefinición de las relaciones con la sociedad dominante. En este sentido, lo que está en juego con la Ley 70 no es la “tierra”, ni siquiera el territorio de esta o aquella comunidad, sino el concepto de territorialidad en sí mismo como un elemento central en la construcción política de la realidad sobre la base de la experiencia cultural negra. La lucha por el territorio es, entonces, una lucha cultural por la autonomía y la auto-determinación. Esto explica por qué para muchas personas del Pacífico la pérdida del territorio significaría un retorno a la esclavitud, o quizás peor, a convertirse en “ciudadanos comunes”.

La cuestión del territorio es considerada por los activistas del Pcn como un desafío al desarrollo de economías locales y formas de gobernabilidad que puedan apoyar su defensa efectiva. El fortalecimiento y la transformación de los sistemas tradicionales de producción y los mercados y economías locales, la necesidad de presionar el proceso de titulación colectiva, y trabajar hacia el fortalecimiento organizativo y el desarrollo de formas de gobernabilidad territorial son componentes importantes de una estrategia global centrada en la región. A pesar del hecho de que los intereses básicos del aparato de conservación del país, ya sean las agencias del Estado o las Ong's, son los recursos genéticos y la protección del hábitat, y no las demandas eco-culturales del movimiento, los activistas del Pcn encuentran en las discusiones y programas alrededor de la biodiversidad un espacio importante de la lucha que converge parcialmente con las estrategias de estos actores. Con respecto a la posibilidad de disminuir las actividades predatorias del Estado y el capital, las discusiones de la biodiversidad son de suma importancia para los movimientos negros e indígenas.

Finalmente, las economías locales y la gobernabilidad plantean la pregunta sobre el desarrollo. Para las organizaciones etno-culturales, el desarrollo debe estar guiado por principios derivados de los derechos y las aspiraciones de las comunidades locales y debe propender por la afirmación de las culturas y la protección de los ambientes naturales. Estos principios<sup>20</sup> —incluyendo las nociones de compensación, equidad, autonomía, auto-determinación, afirmación de la identidad y sostenibilidad— sugieren que cualquier estrategia de desarrollo debe fortalecer la identidad étnica de las comunidades y la capacidad de toma de decisiones, considerando su creatividad, solidaridad, orgullo en sus tradiciones, conciencia de sus derechos, formas de conocimiento y apego al territorio. Cualquier alternativa de desarrollo debe articular una visión de presente y de futuro posible basada en las aspiraciones colectivas. Debe ir más allá de la creación de infraestructura y el mejoramiento de las condiciones materiales para fortalecer las culturas y los lenguajes locales.

Los activistas del Pcn no minimizan metas tales como la salud, la educación, las comunicaciones, la productividad económica, o una repartición justa de los recursos públicos. Sin embargo, estas metas son vistas desde la perspectiva de la necesidad de proteger los territorios colectivos y su control sobre ellos, los derechos de las comunidades para determinar procesos de planeación, así como la meta fundamental de la diferencia cultural y social. La “sostenibilidad” no sólo es un asunto ecológico, económico o tecnológico, sino que también involucra todos los principios planteados anteriormente. Refleja la manera en que las comunidades negras del Pacífico le continúan apostando a la vida, a la paz y a la democracia en Colombia, sin que eso implique sacrificar la diversidad natural o cultural (Pcn, 1994). La articulación entre lo ecológico, lo cultural y lo económico que subyace esta visión constituye una ecología política para la reconstrucción de las relaciones entre naturaleza y sociedad en esta parte del mundo. También apunta hacia un momento de postdesarrollo en donde el carácter unidimensional del desarrollo economicista es puesto en cuestión.<sup>21</sup>

Es demasiado pronto para evaluar los resultados de la relación de este movimiento social con la red/discurso de la biodiversidad. Para gran parte del equipo del Pbp y para los activistas del Pcn, la experiencia compartida de cinco años ha sido dura, tensa y frustrante, no obstante generalmente positiva. El Pbp y el Pcn han compartido el reto de “construir región” en formas que contrastan con las visiones dominantes, produciendo una mirada más compleja del Pacífico y de las fuerzas socio-económicas, culturales y políticas que lo moldean. Así han demostrado ampliamente el menor impacto que los sistemas tradicionales tienen sobre la biodiversidad, mientras deconstruyen la percepción de que las selvas están siendo destruidas por indígenas y negros pobres. Igualmente, han llevado a cabo algunos proyectos

concretos que han fortalecido a las organizaciones locales. Como el primer ejemplo en el país de una negociación intensa y persistente de una estrategia de desarrollo/conservación entre el Estado y el movimiento social, la experiencia ha dejado lecciones novedosas para ambas partes. Para los planificadores del Pbp, por ejemplo, fue importante aprender a llevar el ritmo de las dinámicas organizativas de la comunidad y el movimiento social, ostensiblemente distinto del ciclo de un proyecto. Esto fue particularmente difícil de aceptar para el equipo técnico-científico a cargo de la elaboración de un inventario de la biodiversidad regional. La tensión entre los enfoques sobre la biodiversidad de las ciencias sociales y las naturales es tan real en el caso colombiano como en cualquier otro sitio, incluyendo la Cdb, incluso si no se puede reducir a una cuestión de entrenamiento disciplinario. Para los activistas del Pcn, fue importante aceptar, aunque provisionalmente, al equipo del Pbp como un aliado entre los muchos antagonistas a los que se enfrentan, una vez superada la desconfianza inicial.<sup>22</sup>

Los futuros desarrollos en relación con la biodiversidad estarán condicionados por tres factores: la cuestión de la paz y la violencia, que cada vez más afecta el devenir de la región desde el interior del país; la capacidad para imaginar e implementar estrategias de desarrollo alternativas, incluyendo la conservación, quizás como un esfuerzo conjunto entre el Estado y los movimientos sociales en un contexto transnacional; y la persistencia y fortaleza del movimiento, significativamente debilitado y aislado a finales de los noventa como resultado de los preocupantes procesos sociales y económicos que se están dando en Colombia y que han minado la capacidad del movimiento para cristalizar una amplia base organizativa. El ambiente actual del país está dominado por niveles de violencia sin precedentes, provenientes de muchos lados —grupos paramilitares y guerrilleros, el ejército y los carteles de la droga— y por la imposición de un modelo de acumulación más excluyente que los del pasado. Paradójicamente, cuando las comunidades negras de la costa Pacífica por primera vez encuentran un discurso nacional e internacional que no ve la región simplemente como una reserva de recursos a ser explotados, esta misma apertura está siendo estrechada por la brutalidad y magnitud de las fuerzas explotadoras que están afectando la región como lo han hecho en otras tantas partes del país.

En esta coyuntura, puede ser importante la atención internacional y académica dada a la región. Por tanto, quiero concluir discutiendo brevemente el potencial para un diálogo entre las ecologías políticas académicas y las de los movimientos sociales. La visión de los movimientos sociales del Pacífico es coherente con las propuestas actuales para repensar la producción como una articulación entre las productividades ecológicas, culturales y tecnoeconómicas (Leff, 1992a, 1995a, 1995b). En particular, Leff argumenta la importancia de la incorporación del criterio cultural y tecnológico en un paradigma de producción que vaya más allá de la racionalidad económica dominante. Si es cierto que la sostenibilidad tiene que basarse en las propiedades estructurales y funcionales de un ecosistema particular, Leff insiste que cualquier paradigma de producción alternativo conducente a ello debe incorporar las condiciones culturales y tecnológicas actuales bajo las cuales la naturaleza es apropiada por los actores locales:

El desarrollo sostenible encuentra sus raíces en las condiciones de diversidad cultural y biológica. Estos procesos singulares y no reductibles, dependen de las estructuras funcionales de los ecosistemas que sostienen la producción de los recursos bióticos y los servicios ambientales; de la eficiencia energética de los procesos tecnológicos; de los procesos simbólicos y las formaciones ideológicas que subyacen la valorización cultural de los recursos naturales; a los procesos políticos que determinan la apropiación de la naturaleza. (Leff, 1995b:61).

Dicho de otra manera, la construcción de paradigmas de producción alternativa, ordenes políticos y sostenibilidad, son ejes de un mismo proceso generado en parte a través de la política cultural de los movimientos sociales y las comunidades en la defensa de sus modos de naturaleza/cultura. De esta manera, el proyecto de los movimientos sociales constituye una expresión concreta en la búsqueda de la producción alternativa y los órdenes ambientales imaginados por los ecólogos políticos.

La base cultural para la producción alternativa se encuentra, en última instancia, en el conjunto de usos/significados que subyace a los modelos culturales. Que estos usos/significados también implican diferentes prácticas económicas ha sido mostrado por los antropólogos. Las economías locales están enraizadas en el lugar —incluso no están restringidas a lo local, en la medida en que participan en mercado trans-locales—, y a menudo se basan en bienes comunales que incluyen la tierra, los recursos naturales, el conocimiento, los ancestros, los espíritus, etc. Dentro de un marco occidental, las ganancias surgen de innovaciones que deben estar protegidas por derechos de propiedad intelectual. Sin embargo, en muchas comunidades campesinas, la innovación emerge al interior de la tradición. Al imponer un lenguaje de derechos de propiedad intelectual en los sistemas campesinos, los beneficios de las innovaciones de la

comunidad terminan acrecentando el capital externo (Gudeman y Rivera, 1990; Gudeman, 1996).

Es entonces necesario situar las innovaciones y los derechos de propiedad intelectual en un contexto más amplio, aquel de modelos culturales contrastantes. Sin sugerir que los derechos de propiedad intelectual son inapropiados para todas las situaciones, es importante apoyar el conocimiento local y las innovaciones locales no con la esperanza de asegurar el beneficio individual, sino como una manera de ayudar a la gente a proteger sus espacios colectivos. Esto puede requerir “proteger los espacios comunitarios por fuera del mercado para que el lugar de las innovaciones locales sea preservado y los resultados puedan ser disfrutados localmente” (Gudeman, 1996:118). Para promover la innovación en comunidades locales y emergentes, como el Pacífico colombiano, e incluso pensando en los usos de ese conocimiento en la economía global, es necesario considerar la manera en que el conocimiento global puede ser vinculado positivamente a las prácticas locales. Esta aproximación no sólo se opone directamente a las propuestas dominantes basadas en los derechos de propiedad intelectual, sino que también encuentra una articulación con la ecología política configurada por los movimientos sociales. Como lo plantea Martínez Alier (1996), el conflicto inherente a los debates de la biodiversidad entre el razonamiento económico y el ecológico necesita ser solucionado políticamente. De otra manera, las estrategias de conservación resultarán en la mercantilización de la biodiversidad. ¿Es posible defender una racionalidad de producción ecológica posteconomísta? En la práctica, parece que los movimientos sociales son los más claros defensores de las “economías ecológicas”. Por lo menos ellos se rehúsan a reducir las demandas territoriales y ecológicas a los exclusivos términos del mercado, y esta es una lección importante para cualquier estrategia de conservación de la biodiversidad (Varese, 1996).

## Conclusión

En este capítulo he planteado una perspectiva de la biodiversidad como una construcción que constituye una poderosa interfase entre la naturaleza y la cultura, y que origina una vasta red de localidades y actores a través de los cuales los conceptos, las políticas, y últimamente, las culturas y las ecologías son debatidos y negociados. Esta construcción tiene una creciente presencia en las estrategias de los movimientos sociales en muchas partes del mundo. El movimiento social de comunidades negras de la región del Pacífico colombiano, por ejemplo, ha generado una política cultural que está significativamente mediatizada por preocupaciones ecológicas, incluyendo la biodiversidad. A pesar de las fuerzas negativas que se le oponen, y bajo una coyuntura cultural y ecológica particular, no es imposible pensar que este movimiento pueda representar una defensa real del paisaje social y biofísico de la región. Esta defensa avanza a través de la construcción lenta y laboriosa de identidades afrocolombianas que se articulan con construcciones alternativas del desarrollo, el territorio y la conservación de la biodiversidad. Así, el movimiento social de comunidades negras puede ser descrito como un movimiento de apego cultural y ecológico al territorio, incluso como un intento de crear nuevos territorios existenciales. Su articulación aún incipiente y precaria, pero iluminadora de un vínculo entre cultura, naturaleza y desarrollo, constituye un marco de ecología política alternativo para las discusiones sobre la biodiversidad. El movimiento puede ser visto como un intento por mostrar que la vida social, el trabajo, la naturaleza y la cultura pueden ser organizados de manera diferentes a los modelos culturales y económicos dominantes.

Esta ecología política es validada por tendencias recientes en la antropología y la ecología política. Su aproximación a la conservación de la biodiversidad desde la perspectiva de la construcción eco-cultural del territorio-región puede ser vista en términos de la defensa de modelos locales de la naturaleza documentados por los antropólogos ecológicos; de los modelos de la práctica planteados por la antropología económica y la antropología del conocimiento local; y de las racionalidades de alternativas de producción articuladas por los ecólogos políticos. Igualmente, tales conceptos académicos se pueden decatar más a través de la reflexión sobre la práctica política de los movimientos sociales. Hay entonces posibilidades para un diálogo de beneficio mutuo entre los académicos y los activistas de los movimientos sociales interesados en la conservación y los asuntos ambientales. Los antropólogos y otros académicos están comenzando a demostrar con gran elocuencia que los problemas de la conservación, compensación y uso de recursos biodiversos no son sólo más complejos de lo que sugieren las visiones dominantes, sino que se prestan para ideas creativas en la elaboración de políticas alternativas (Brush y Stabinsky, 1996). Es el momento para asumir este desafío en compañía de una variedad de actores sociales, desde los movimientos sociales hasta académicos y Ong's progresistas.

Una cosa está clara: la distancia entre los discursos dominantes acerca de la conservación de la biodiversidad y la ecología política de los movimientos sociales es inmensa y quizás creciente. Sin embargo,



uno esperaría que en los espacios de encuentro y debate proporcionados por la red de la biodiversidad pudieran hallarse maneras para que los académicos, científicos, Ong's e intelectuales reflexionen seriamente y apoyen los marcos alternativos que, con un mayor o menor grado de explicitéz y sofisticación, están elaborando los movimientos sociales del Tercer Mundo. Entonces podremos formular de una manera más sólida la pregunta planteada inicialmente: ¿puede ser redefinido y reconstruido el mundo desde la perspectiva de las múltiples prácticas culturales y ecológicas que continúan existiendo en muchas comunidades? Esta es una pregunta sobre todo política, no obstante, una que implica serias consideraciones epistemológicas, culturales y ecológicas.

---

## Notas

- <sup>1</sup>. Este texto fue elaborado inicialmente para el Foro de Ajusco titulado: “¿De quién es la naturaleza? Biodiversidad, globalización y sostenibilidad en América Latina y el Caribe”, realizado en el Colegio de México, del 19 al 21 de noviembre de 1997. Agradezco a Enrique Leff por su interés e invitación a participar en este evento. También estoy profundamente en deuda con Libia Gueso, Yellen Aguilar y Carlos Rosero del Proceso de Comunidades Negras (Pcn) por compartir conmigo sus valiosos conocimientos e ideas sobre la ecología política del Pcn, discutida en este trabajo.
- <sup>2</sup>. Se podría hacer un paralelo con la idea de Foucault (1980) de que el “sexo” no existe, sino que es una construcción artificial requerida para el despliegue de la sexualidad con un discurso histórico. De esta manera, la “biodiversidad” es la construcción alrededor de la cual se despliega un complejo discurso de la naturaleza y la sociedad. Como en el caso de la sexualidad, con el discurso de la biodiversidad se ha establecido un vasto aparato desde el cual las nuevas verdades son dispersadas a lo largo y ancho de vastos ámbitos sociales.
- <sup>3</sup>. De hecho, la aproximación científica actual a la biodiversidad está enfocada no hacia teorizar la biodiversidad *per se*, sino hacia evaluar la importancia de la pérdida de biodiversidad para el funcionamiento de los ecosistemas, así como a estudiar la relación entre biodiversidad y los “servicios” que los ecosistemas proveen. El Scope (Comité Científico para los Problemas Ambientales), con su Program on Ecosystem Functioning of Biodiversity, y el Programa de la Evaluación de la Diversidad Biológica del Pnuma siguen este enfoque. Véase los volúmenes técnicos de Scope, particularmente Mooney, Lubchenco y Sala (1995); y un útil resumen del proyecto en Baskin (1997). El artículo 2 de la Convención de Diversidad Biológica da la siguiente definición: “La ‘diversidad biológica’ significa la variabilidad entre los organismos vivos de todas las fuentes, incluyendo, inter alia, los ecosistemas terrestres, marinos y acuáticos, así como los complejos ecológicos de los cuales forman parte; esto incluye la diversidad al interior de las especies, y entre especies y ecosistemas”. Esta definición ha sido ampliada por el World Resource Institute (Wri) como la diversidad genética, la variación entre los individuos y las poblaciones en una especie, y la diversidad de especies y ecosistemas, a lo cual algunos agregan la diversidad funcional (Wri, 1994:147).
- <sup>4</sup>. En su formulación “clásica”, la teoría del actor-red fue propuesta por Callon (1983) y Latour (1983,1993) como una metodología para estudiar la co-producción de la tecnociencia y la sociedad. Desde entonces, ha sido refinada y transformada por antropólogos de la ciencia y la tecnología como Rayna Rapp, Emily Martin, Deborah Heath y Donna Haraway. Para una introducción a este campo, véase Hess (1997); sobre las redes, véase el capítulo 13.
- <sup>5</sup>. Obtenido de la página electrónica de la Cdb. Hay muchas fuentes, particularmente en el Internet, para seguir los debates de la biodiversidad en general, y la Cdb en particular. Entre las más útiles y visibles están: EcoNet, mantenida por el Instituto para las Comunicaciones Globales, San Francisco; y el Earth Negotiations Bulletin (enb@igc.apc.org), mantenida por el Instituto Internacional para el Desarrollo Sostenible, que incluye informes detallados sobre las reuniones de la Cop. Las muchas redes y publicaciones nacionales e internacionales son demasiado numerosas para nombrarlas acá.
- <sup>6</sup>. La Ong de Malasia, Third World Network, y la Research Foundation for Science, Technology and Natural Resource Policy de Vandana Shiva de la India han tomado un rol protagónico en la denuncia del bioimperialismo y la articulación de la biodemocracia, ahora apoyado por un número creciente de Ong's en

---

América Latina, África y algunas en Norte América y Europa. Hay Ong's progresistas en la mayoría de los países de América Latina con conexiones con esta perspectiva, tales como Acción Ecológica en Ecuador y el Grupo Semillas en Colombia. En Norteamérica y Europa, las más activas incluyen el Rural Advancement Foundation International, Rafi, el Genetic Resources Action International, Grain, Rainforest Action Network, Ran y el World Rainforest Movement. Véase los trabajos de Vandana Shiva (1993, 1994, 1997) y de Shiva *et al.* (1991); la revista del Third World Network, *Resurgence*; los comunicados de la Rafi y sus publicaciones ocasionales ([www.rafi.ca](http://www.rafi.ca)); y la publicación de Grain, *Seedlings* en parte publicada como *Biodiversidad* por Redes en Uruguay. Juntas, estas Ong's generan a través de su práctica una red propia. Para una presentación más exhaustiva de esta posición, véase Escobar (1997).

<sup>7</sup>. El trabajo de Soren Hvalkof con el proyecto de titulación colectiva de los asháninka del Gran Pajonal del Amazonas peruano es una de las pocas y más interesantes instancias de trabajo etnográfico a largo plazo con comunidades indígenas alrededor de la cuestión cultura/territorio. Véase Hvalkof (1998).

<sup>8</sup>. El grado en el cual los modelos locales posibilitan prácticas que son ambientalmente sostenibles es una pregunta empírica. Es necesario decir que no todas las prácticas locales de la naturaleza son ambientalmente benignas, y que no todas las relaciones sociales que las articulan son igualitarias. Dahl ha resumido este punto de manera concisa: “todas las personas mantienen ideas con respecto al entorno natural sobre el cual actúan. Esto no necesariamente significa que quienes viven como productores directos tienen grandes revelaciones sistemáticas, aunque en general los productores de subsistencia tienen un conocimiento detallado del funcionamiento de muchos aspectos de su medio biológico. Mucho de este conocimiento ha probado ser verdadero y eficiente desde en la práctica, algo es erróneo y contraproducente, y algo más es incorrecto pero funciona lo suficientemente bien” (1993:6). Para una crítica del mito de la “sabiduría ambiental primitiva”, véase Milton (1996).

<sup>9</sup>. La cantidad y la calidad de los estudios de culturas negras en la región del Pacífico, que incluye comunidades en Colombia y Ecuador, ha aumentado en los últimos años. Para una introducción a la literatura, véase Friedemann y Arocha (1984); Whitten (1986); Leyva (1993); Aprile-Gnisset (1993); del Valle y Restrepo (1996); Escobar y Pedrosa (1996). Los movimientos negros colombianos son analizados por Wade (1995).

<sup>10</sup>. Esta visión de política cultural ha sido trabajada en el capítulo 6, que reproduce la introducción al libro de Álvarez, Dagnino y Escobar (1998). Este volumen colectivo analiza la noción de política cultural examinando el vínculo entre cultura y política establecido por una variedad de movimientos sociales en América Latina, incluyendo el movimiento social de comunidades negras de la costa Pacífica. Claro está, movimientos sociales de derecha también generan una política cultural en defensa de visiones del mundo conservadoras. En este texto, estoy interesado en los movimientos sociales que crean una política cultural vinculada a la defensa de la naturaleza y la cultura.

<sup>11</sup>. Esta breve presentación del movimiento social de comunidades negras es tomada de un texto mucho más extenso (véase el capítulo 7) escrito con Libia Grueso y Carlos Rosero. Debe quedar claro que el movimiento social discutido aquí —la propuesta etno-cultural del Pcn— está restringida en gran parte a la región central y sur del Pacífico.

<sup>12</sup>. La Ley 70 está compuesta por 68 artículos distribuidos en ocho capítulos. Fuera de reconocer la pertenencia colectiva del territorio y de los recursos naturales, la Ley 70 reconoce a los negros colombianos como un grupo étnico con derecho a su propia identidad y una educación culturalmente apropiada, y le exige al Estado adoptar medidas sociales y económicas de acuerdo con la cultura negra. Similarmente, las estrategias de desarrollo para las comunidades negras ribereñas deben adecuarse a su cultura y aspiraciones, así como a la preservación de los ecosistemas. La Ley 70 definió a la comunidad negra como “el conjunto de familias de descendencia afrocolombiana que poseen su propia cultura, una historia compartida, y que practican sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, y que mantienen una conciencia de la identidad que los separa de otros grupos étnicos” A pesar de que esta definición ha sido criticada por ser esencialista y modelada en la experiencia indígena, el reconocimiento de los derechos étnicos para la gente negra es importante y sin precedente.

<sup>13</sup>. Véase la entrevista conducida por Arturo Escobar y co-investigadores con los líderes del movimiento, donde la cuestión de género ocupó un lugar prominente, en su mayoría abordada por Libia Grueso, Leyla Arroyo y otras mujeres activistas. La entrevista se llevó a cabo en Buenaventura el 3 de enero de 1994

---

(Escobar y Pedrosa, 1996: capítulo 10).

<sup>14</sup>. Este es el Proyecto Biopacífico (Pbp) para la conservación de la biodiversidad, concebido como un programa del Gef y financiado por el gobierno suizo y el Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas (Pnud). Como resultado de la movilización de las comunidades negras y la Ley 70, el proyecto ha permitido un cierto grado de participación de las organizaciones negras, aceptándolas como un interlocutor importante. Su presupuesto inicial de tres años, sin embargo, fue ridículamente bajo en comparación con el presupuesto del plan de desarrollo a gran escala, Plan Pacífico —nueve millones del primero, mientras que el segundo tuvo para el mismo período más de doscientos cincuenta millones de dólares—. Uno de los coordinadores regionales del Pbp pertenecen al Proceso de Comunidades Negras. Para un análisis del significado de este proyecto en las estrategias de capital conservacionista, véase Escobar (1996a).

<sup>15</sup>. Los activistas han participado en reuniones tales como el Cop-3 en Buenos Aires (1996), la Agenda Global contra el Libre Comercio en Ginebra (1997 y 1998), y el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas (1998).

<sup>16</sup>. Las organizaciones del movimiento social han logrado victorias parciales en varios casos, como ejemplo: la construcción del oleoducto con una terminal en el puerto de Buenaventura; la suspensión de la minería de oro industrial en la zona de Buenaventura realizada por el Ministerio del Medio Ambiente; la erradicación de las operaciones relacionadas con los enlatados de palmitos en la misma zona; la participación en el diseño de la segunda fase de un programa de manejo sostenible del bosque en la región del Pacífico sur, Proyecto Guandal —una zona ecológica particularmente importante con actividad maderera intensiva—; y el establecimiento del Instituto de Investigación Ambiental del Pacífico von Neumann. Para una discusión de estos casos y su impacto en el movimiento, véase Grueso (1995). Joan Martínez Alier (1995) ha sugerido que el estudio de los conflictos ambiental y sus efectos distributivos deben ser una tarea central de la ecología política. En esta medida, la región del Pacífico colombiano, como otros bosques tropicales, tiene lecciones importantes que mostrar.

<sup>17</sup>. La construcción de alianzas con las organizaciones indígenas del Chocó fue especialmente importante en las largas negociaciones en torno a la creación del Instituto de Investigación Ambiental del Pacífico von Neumann (1996-1997). Sin embargo, el Instituto en gran parte cayó bajo el control de los políticos negros tradicionales del Chocó. En 1995, se realizó una reunión importante que convocó a las organizaciones negras e indígenas del Pacífico con el propósito de desarrollar un marco común para discutir la relación territorio-etnicidad-cultura. Para las memorias de esta reunión, véase Pcn/Orewa (1995). Desde entonces han continuado algunos intentos por consolidar la cooperación inter-étnica, aunque las tensiones entre los grupos negros e indígenas se han acrecentado en ciertas áreas.

<sup>18</sup>. Para una ampliación de esta presentación extremadamente breve de un “modelo local de la naturaleza” en la región del Pacífico, véase Losonczy (1997) y Restrepo (1996).

<sup>19</sup>. Los avatares y contradicciones de las dimensiones históricas, culturales y políticas de la actual demarcación de territorios colectivos están más allá del campo de acción de este capítulo. Es una de las áreas de trabajo más activas para el movimiento.

<sup>20</sup>. Estos principios fueron acordados en febrero de 1994 como parte del análisis realizado por el Pcn del Plan Nacional para el Desarrollo de Comunidades Negras elaborado por el Departamento Nacional de Planeación (Dnp). A pesar de que hubo representantes de las comunidades negras en la comisión que trazó el plan, incluyendo representantes del Pcn, el gobierno rechazó la petición del Pcn a tener su propio panel de asesores y expertos en las deliberaciones. Como resultado, la visión tecnocrática del Dnp, de los políticos tradicionales y de los expertos prevaleció en la conceptualización general del plan. Así, esta batalla por el primer “plan de desarrollo para comunidades negras” la perdió el movimiento, aunque no totalmente en la medida en que algunas de sus concepciones están incluidas en el plan.

<sup>21</sup>. Esta presentación de la ecología política desarrollada por el Pcn está basado fundamentalmente en entrevistas a profundidad con algunos de sus activistas, particularmente Libia Grueso, Carlos Rosero y Yellen Aguilar (realizadas en 1995, 1996, 1997). También véase el capítulo 7 y Escobar y Pedrosa (1996).

<sup>22</sup>. Esta es una breve evaluación basada en entrevistas con el equipo del Pbp y los activistas del Pcn, realizadas en el verano de 1997. Para esta época, no era claro si el proyecto continuaría, fundamentalmente

---

a causa de la falta de compromiso gubernamental en proveer los fondos requeridos como contrapartida a la financiación internacional. En este punto, la opinión general del equipo y los activistas era que si bien el encuentro entre las dos partes llegó demasiado tarde, no obstante la experiencia fue en general “muy positiva”.

## 10. EL MUNDO POSTNATURAL: ELEMENTOS PARA UNA ECOLOGÍA POLÍTICA ANTI-ESENCIALISTA

### Introducción: de la naturaleza a la historia<sup>1</sup>

En el ocaso del siglo XX, la cuestión de la naturaleza aún permanece sin resolver en cualquier orden social o epistemológico moderno. Con esto no sólo me refiero a “nuestra” incapacidad —la de los modernos— para encontrar formas de relacionarnos con la naturaleza sin destruirla, sino al hecho de que la respuesta dada a la “cuestión de la naturaleza” por las formas del conocimiento moderno —desde las ciencias naturales hasta las humanas— se ha quedado corta en tal búsqueda, a pesar del extraordinario salto que éstas parecen haber dado en décadas recientes. Que en la base de la mayoría de los problemas ambientales haya formas particulares de organización social imperialistas, capitalistas y patriarcales, entre otras, no es una explicación válida para el impase en el que las ciencias ambientalistas se encuentran hoy día. El hecho es que nosotros —¿quiénes y por qué?— nos vemos forzados a plantearnos la pregunta de la naturaleza de una nueva manera. ¿Podría ser también porque las construcciones básicas con las cuales la modernidad nos ha equipado para está búsqueda —incluyendo la naturaleza y la cultura, así como la sociedad, la política, y la economía— ya no nos permiten cuestionarnos a nosotros mismos y a la naturaleza, de formas que puedan darnos respuestas novedosas? O quizás es porque, como Marilyn Strathern (1992a) ha sugerido, ¿hemos entrado en una época definida por el hecho de estar “más allá de la naturaleza”?

La “crisis de la naturaleza” también es una crisis de la identidad de la naturaleza. El significado de la naturaleza se ha transformado a través de la historia, de acuerdo con factores culturales, socioeconómicos y políticos. Como Raymond Williams lo plantea, “aunque a menudo pasa desapercibida, la idea de la naturaleza contiene una extraordinaria cantidad de historia humana” (1980:68). Rechazando planteamientos esencialistas acerca de la naturaleza de la naturaleza, Williams va más allá para proponer que en tales planteamientos “la idea de la naturaleza es la idea del hombre [...] la idea del hombre en la sociedad, claro está, las ideas de diferentes tipos de sociedades” (1980:71). El hecho de que naturaleza haya llegado a ser pensada de manera separada de la gente y producida a través del trabajo, por ejemplo, está relacionado con la visión de “hombre” producida por el capitalismo y la modernidad. Siguiendo los planteamientos de Williams, Barbara Bender propone que la experiencia de las personas en cuanto a la naturaleza y el paisaje “se basa, en gran medida, en la particularidad de las relaciones sociales, políticas y económicas dentro de las cuales dichas personas viven sus vidas” (1993:246). Una etnografía del paisaje emerge de estos trabajos, los cuales reinscribirían la historia en el supuesto texto natural de la naturaleza.

Existen otras fuentes que alteran nuestro arraigado entendimiento de la naturaleza. Como varios autores han observado (Haraway, 1991; Strathern, 1992b; Rabinow, 1992; Soper, 1996), en el despertar de una intervención sin precedentes a un nivel molecular de la naturaleza, podemos estar presenciando el ocaso de la ideología moderna del naturalismo, esto es, la creencia en la existencia de la naturaleza prístina por fuera de la historia y del contexto humano. Debemos ser claros que dicha ideología implica una concepción de la naturaleza como un principio esencial y una categoría fundacional, un campo para el ser y la sociedad, la naturaleza como “un campo independiente de valor intrínseco, verdad o autenticidad” (Soper, 1996:22). Sin embargo, afirmar la desaparición de dicha noción es ostensiblemente diferente a negar la existencia de una realidad biofísica, prediscursiva y presocial si se quiere, con estructuras y procesos propios, que las ciencias de la vida tratan de entender. Por un lado, para nosotros los humanos —incluyendo a biólogos y ecologistas— esto significa enfatizar que la naturaleza es siempre construida mediante nuestros procesos discursivos y de significación, de tal forma que lo que percibimos como natural es a su vez cultural y social; dicho de otra manera, la naturaleza es simultáneamente real, colectiva y discursiva —hecho, poder y discurso— y, en consecuencia, necesita ser naturalizada, sociologizada y deconstruida (Latour, 1993). Por otro lado, con las tecnociencias moleculares —desde el Adn recombinante hasta el mapeo de genes y la nanotecnología— nuestras propias creencias de la naturaleza como pura e independiente están dando paso a una nueva visión de la naturaleza como producida artificialmente. Esto apuntala una transformación ontológica y epistemológica sin precedentes, que apenas hemos comenzado a entender: ¿qué nuevas combinaciones de naturaleza y cultura llegarán a ser permisibles y practicables?

En todo el mundo, la transformación de lo biológico está dando lugar a una gran variedad de formas de lo natural. Desde las selvas tropicales hasta los laboratorios de biotecnología avanzada, los recursos culturales y biológicos para la invención colectiva de naturalezas e identidades revelan un alto grado de heterogeneidad y desigualdad. Argumentaré que las naturalezas, como las identidades, pueden ser pensadas como híbridas y múltiples, incluso si el carácter de dichas hibridaciones cambia de lugar en lugar, así como de un conjunto de prácticas a otro. De hecho, los individuos y colectivos están hoy obligados a mantener diferentes naturalezas en tensión. Uno podría situar estas naturalezas según varias coordenadas o construir cartografías de conceptos y prácticas para orientarse en el increíblemente complejo campo de lo natural de hoy día. Este texto sugiere una cartografía particular, de acuerdo con el eje de lo orgánico y lo artificial.

La primera parte de este capítulo presenta los principios más importantes del anti-esencialismo filosófico y político. La segunda parte propone un marco de los “regímenes de naturaleza” desde una perspectiva anti-esencialista; me refiero a estos regímenes como orgánico, capitalista y de tecno-naturaleza. Finalmente, la tercera parte argumenta la inevitabilidad de las naturalezas híbridas en el mundo contemporáneo, sustentando esta hipótesis desde la perspectiva de los movimientos sociales de la selva tropical. A su vez, esta parte retoma la pregunta por las relaciones posibles entre las ciencias biológicas y sociales dentro de una concepción anti-esencialista. En las conclusiones, trabajo algunas de las implicaciones políticas del análisis.

### **Anti-esencialismo: de la historia a la ecología política**

La ecología política es el campo más reciente que reclama la posibilidad iluminar “la cuestión de la naturaleza”. Sus principales antecesores fueron una variedad de orientaciones en la ecología cultural y humana en boga desde la década del cincuenta a la del setenta (Hvalkof y Escobar, 1998; Kottak, 1997; Moran 1990). Hoy día, el campo parece estar experimentando un renacimiento esperanzador. Mientras que los geógrafos y los economistas ecológicos han estado a la cabeza de este esfuerzo (Blaike y Brookfield, 1987; Bryant, 1992; Peet y Watts, 1996; Martínez Alier, 1995; Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 1996), otros campos, tales como la economía política antropológica (Johnston, 1994, 1997; Greenberg y Park, 1994), la ecología social (Heller, 1998), la teoría feminista, la historia ambiental, la sociología y la arqueología histórica se están uniendo a este esfuerzo colectivo. Algunos estudiosos recientes ven que el paso inicial fue la articulación, durante la década del setenta, de la ecología cultural y humana con las consideraciones de la economía política (Bryant, 1992; Peet y Watts, 1996). Durante los años ochenta y hasta entrados los noventa, esta ecología política de orientación económico-política se nutrió de otros elementos, particularmente del análisis postestructuralista del conocimiento, las instituciones, el desarrollo y los movimientos sociales (Peet y Watts, 1996), así como de aportes feministas en torno al carácter de género del conocimiento, el entorno y las organizaciones (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 1996). De estos dos recientes volúmenes, que buscan guiar la investigación bajo los rubros de “ecología de la liberación” y de “ecología política feminista”, está emergiendo una visión más matizada de las relaciones naturaleza/cultura y de la ecología política. Dicha discusión resalta el carácter entretelado de las dimensiones discursiva, material, social y cultural de la relación entre el ser humano y la naturaleza. Durante varios años se ha dado lugar a estudios empíricos basados en dichos marcos, por lo cual “en un cierto sentido el trabajo teórico apenas comienza” (Peet y Watts, 1996:39).

Este capítulo parte de estos esfuerzos por reexaminar la relación entre el ser humano y el entorno en el contexto de la transformación ontológica de la naturaleza y sus heterogeneidades y desigualdades. Partiendo del colapso de la ideología esencialista de la naturaleza, así como de las tendencias mencionadas en el postestructuralismo, el feminismo, la teoría política, y las teorías críticas de raza,<sup>2</sup> se pregunta: ¿será posible articular una teoría de la naturaleza anti-esencialista? ¿Podemos tener una visión de la naturaleza más allá de la trivialidad de que ésta se construye, para teorizar las múltiples formas en que es culturalmente construida y socialmente producida, reconociendo, a su vez, la base biofísica de su constitución? Más aún, ¿no es una posición anti-esencialista una condición necesaria para el entendimiento y la radicalización de las luchas sociales contemporáneas sobre lo biológico y lo cultural? Por el lado político, ¿qué implicaciones tendría tal posición para las luchas sociales, las identidades colectivas y la producción de conocimiento experto? Finalmente, ¿será posible construir una teoría de la naturaleza que nos ofrezca una indicación de las múltiples formas tomadas por la naturaleza hoy sin ser totalizante?

Es un hecho que los postmodernistas y los postestructuralistas han llegado precipitadamente a pensar que al igual que no hay naturaleza por fuera de la historia, no hay nada natural en la naturaleza. Esto ha situado a

los teóricos culturales en contrapunto con los ambientalistas que en su mayoría continúan cifrando sus creencias en la naturaleza externa y pre-discursiva (Soulé y Lease, 1995). Es necesario abogar por una posición más equilibrada que reconozca tanto la constructividad de la naturaleza en contextos humanos —es decir, el hecho de que gran parte de lo que los ecologistas denominan natural es también un producto cultural— como la naturaleza en un sentido realista, esto es, la existencia de un orden natural independiente, incluyendo un cuerpo biológico, y cuyas representaciones los constructivistas pueden cuestionar legítimamente en términos de su historia y sus implicaciones políticas. De esta manera, podremos navegar entre perspectivas opuestas para “incorporar una mayor consciencia de lo que sus respectivos discursos de la ‘naturaleza’ pueden estar ignorando y represando políticamente” (Soper, 1996:23). Para los constructivistas, el desafío consiste en aprender a incorporar en sus análisis la base biofísica de la realidad. Para los realistas, la cuestión consiste en examinar sus enfoques desde la perspectiva de su constitución histórica: aceptar que las ciencias naturales no son ahistóricas ni se encuentran desidiologizadas, como elocuentemente lo han venido demostrando los estudios sociales y culturales de ciencia y tecnología. Esta doble demanda debe ser abordada por toda ecología política. Como lo plantea Roy Rappaport, “la relación entre las acciones formuladas en términos de significado y el sistema constituido por la ley natural dentro de las cuales ocurren es, desde mi perspectiva, la problemática esencial de la antropología ecológica” (1990:69). Este planteamiento sugiere la necesidad de diálogo entre quienes investigan los significados y aquellos que estudian la “ley natural”.

A partir de aquí, sin embargo, hay un vasto terreno que recorrer hacia una teoría anti-esencialista de la naturaleza que reconozca tanto lo cultural como lo biológico.<sup>3</sup> La política y la ciencia no se prestan para una fácil articulación. Aún queda por construir toda una teoría política de la naturaleza. Las fuentes del anti-esencialismo son múltiples. Dos de sus proponentes más elocuentes, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, comienzan por reconocer que lo político “debe ser concebido como una dimensión inherente a toda sociedad humana determinando nuestra condición ontológica” (Mouffe, 1993:3), incluyendo, debo añadir, nuestra condición como seres biológicos. Estos autores argumentan (Laclau y Mouffe, 1985; Mouffe, 1993; Laclau, 1996) que la vida social es inherentemente política dado que es el espacio de antagonismos que emergen del ejercicio de la identidad misma. Toda identidad es relacional, lo cual significa que el ejercicio de cualquier identidad implica la afirmación de la diferencia y, por consiguiente, un antagonismo potencial. Los antagonismos son constitutivos de la vida social. En este sentido, dado que el significado no puede ser fijado de manera permanente —un postulado básico de la hermenéutica y el postestructuralismo—, las identidades son el resultado de articulaciones que son siempre históricas y contingentes. Ninguna identidad o sociedad puede ser descrita desde una perspectiva única y universal.

Similarmente, con la teoría postestructuralista del sujeto, estamos obligados a desechar la idea del sujeto como un individuo autocontenido, autónomo y racional. El sujeto es producido por/en discursos y prácticas históricas en una multiplicidad de esferas. Las concepciones anti-esencialistas de la identidad subrayan el hecho de que las identidades —racial, sexual y étnica, entre otras— están continua y diferencialmente constituidas en parte en contextos de poder, en vez de desarrollarse a partir de un núcleo estático y pre-existente. En este sentido, lo importante es investigar la constitución histórica de la subjetividad como una complejidad de posiciones y determinaciones sin una esencia verdadera o estática, siempre abierta e incompleta. Algunos ven esta crítica del esencialismo desde el postestructuralismo, la filosofía del lenguaje y la hermenéutica como un *sine qua non* para la teoría social radical de hoy, así como para entender la ampliación del campo de las luchas sociales (Laclau, 1996; Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998).

¿Es la categoría de “naturaleza” susceptible a este tipo de análisis? Si categorías aparentemente tan sólidas como sociedad y sujeto han sido sometidas a una crítica anti-esencialista, ¿porqué ha sido tan resistente la naturaleza? Incluso una categoría tan arraigada como “la economía capitalista” ha sido objeto de un reciente descentramiento anti-esencialista (Gibson-Graham, 1996). La reconsideración postestructuralista de lo social, lo económico y el sujeto —y otros tantos blancos del pensamiento anti-esencialista, particularmente el género binario y las identidades raciales esencialistas— sugiere formas de repensar la naturaleza como carente de identidad esencial. Como en el caso de otras categorías mencionadas, el análisis tendría una doble meta. Por un lado, examinar las relaciones biológicas, sociales y culturales constitutivas de la naturaleza; por el otro, encontrar la manera de revelar etnográficamente, o de imaginar, discursos de diferencia ecológica/cultural que no reduzcan la multiplicidad de los mundos sociales y biológicos a un principio único de determinación —“las leyes del ecosistema”, “el modo de producción”, “el sistema de conocimiento”, la genética, la evolución, etc.—. Puede plantearse que los discursos sobre la naturaleza han sido biocéntricos (particularmente en las ciencias naturales) o antropocéntricos (en las ciencias sociales y humanas). Es el momento para cuestionar lo que se considera como esencial a la “naturaleza” o al “Hombre” en dichos discursos. Al final del camino quizás podremos reconocer una pluralidad de

naturalezas —capitalistas y no capitalistas, modernas y no modernas, digamos por ahora— en donde ambos, lo social y lo biológico, jueguen roles centrales mas no esenciales.

Intentemos construir una definición de la ecología política que nos permita llevar a cabo este ejercicio anti-esencialista. Propongo esta definición como un *mínimum teórico* para la tarea que nos concierne. La ecología política puede ser definida como el estudio de las múltiples articulaciones de la historia y la biología, y las inevitables mediaciones culturales a través de las cuales se establecen tales articulaciones. Esta definición no se basa en las categorías comunes de naturaleza, medio ambiente o cultura —como en la ecología cultural, la antropología ecológica, y gran parte del pensamiento ambientalista—, ni en las categorías sociológicas de “naturaleza” y “sociedad” —como en las teorías marxistas de la producción de la naturaleza—. La opción de la historia y la biología tiene un precedente en el intento de Michelle Rosaldo (1980) por analizar la relación entre sexo y género en términos de lo que denominó “la acomodación mutua entre la biología y la historia”. También hace eco con algunas propuestas recientes que miran la interacción historia-biología desde perspectivas fenomenológicas. Quizás se pueda objetar que en la definición propuesta introduzco la biología y la historia como nuevos ejes de análisis, quizás esenciales y binarios, aunque dicho binarismo se problematizará más adelante. Sin embargo, esta definición desplaza a la naturaleza y la sociedad de su posición privilegiada en el análisis occidental. La “naturaleza” es una categoría específicamente moderna, y muchas sociedades no modernas han mostrado carecer de dicha categoría tal y como nosotros la entendemos (Williams, 1980; Strathern, 1980); ya he sugerido que nuestra propia noción moderna de naturaleza está desapareciendo bajo el peso de las nuevas tecnologías. Similarmente, los críticos postestructuralistas han demostrado que la “sociedad” no está dotada de las estructuras y leyes que las ciencias sociales le imputan, e incluso no existen en muchos contextos no modernos. Así, en esferas no modernas y postmodernas encontramos a la naturaleza y la sociedad ausentes conceptualmente. El intento por elaborar un tipo de análisis que no se base en dichas categorías tiene, entonces, dimensiones políticas y epistemológicas claras.

Definida como la articulación de la biología y la historia, la ecología política tiene como campo de estudio las múltiples prácticas a través de las cuales lo biofísico se ha incorporado a la historia o, más precisamente, aquellas prácticas en que lo biofísico y lo histórico están mutuamente implicados. Los ejemplos varían de aquellos entresacados del pasado prehistórico, hasta los más contemporáneos y futurísticos; desde antiguas articulaciones a través de la agricultura y la forestería, hasta tecnologías moleculares y la “vida artificial”, si entendemos esta última como una representación particular de la relación biología/historia. Cada articulación tiene su historia y especificidad, está relacionada con modos de percepción y experiencia, determinada por relaciones sociales, políticas, económicas y de conocimiento, así como caracterizada por modos de utilización del espacio y condiciones ecológicas, entre otras. Será la tarea de la ecología política trazar y caracterizar dichos procesos de articulación, y su meta será sugerir articulaciones potenciales realizables hoy día, que conduzcan hacia relaciones sociales y ecológicas más justas y sostenibles. Otra manera de plantear dicha meta es decir que la ecología política se ocupa de encontrar nuevas formas de entretener lo ecológico (biofísico), lo cultural y lo tecnoeconómico para la producción de otros tipos de naturaleza social.

### **Ecología política anti-esencialista: regímenes de naturaleza**

Para facilitar la tarea de visualizar el espacio de las articulaciones de lo biológico y lo histórico, podemos realizar un breve ejercicio imaginativo. Situémonos en una área de selva tropical como el Pacífico colombiano, donde vengo trabajando desde hace algunos años.<sup>4</sup> Vemos aquí a tres actores en acción. Primeramente, comunidades locales negras e indígenas que han sido activas en la creación de mundos y paisajes particulares. Estos mundos y paisajes silvícolas con sus rasgos sociales, culturales y biofísicos peculiares nos parecen poco familiares. Supongamos que comenzamos nuestro viaje navegando a contra corriente en uno de los innumerables ríos que fluyen de las vertientes andinas hacia el litoral y que, al descender hacia el océano, encontramos que las comunidades indígenas dan paso a asentamientos negros y que, a medida que el río se abre en un estuario, empezamos a divisar pequeños pueblos e, incluso, a algunos blancos. Pronto nos encontramos ante un paisaje muy diferente, uno fácilmente reconocible para nosotros. Quizás es una plantación de palma africana o una sucesión ordenada de grandes estanques rectangulares —más de una hectárea cada uno— destinados al cultivo industrial de camarón para exportación. Aquí encontramos a un capitalista ocupado en generar desarrollo y proveer trabajo, según él argumenta, a cientos de trabajadores negros en las plantaciones o en las plantas de empaque de pescado y camarón; desde su perspectiva, de otra manera, esos trabajadores estarían ociosos en los barrios pobres de un pueblo cercano que ha doblado su población, de 50.000 a 100.000 en menos de una década. Este capitalista y la naturaleza



que ha producido, es nuestro segundo actor.

Sin embargo, nada lejos de la plantación, hay un territorio indígena que ha recibido un visitante extraño recientemente, bien conocido en otros lugares como un prospector de biodiversidad. Él/ella ha venido a la región, quizás enviado/a por un jardín botánico de Estados Unidos o Europa, o por una compañía farmacéutica, en busca de plantas con uso potencial para aplicaciones comerciales. Él/ella no está realmente interesado/a en la planta en sí misma sino en sus genes, que llevaría de regreso a su país de origen. Imaginemos incluso en un futuro lejano que estos genes terminan siendo utilizados para modificar a los humanos de formas que los hacen resistentes a ciertas enfermedades, para producir organismos o productos transgénicos, o quizás hasta para crear, en una latitud del norte, todo un ambiente tropical a partir de la colección de genes de muchas selvas tropicales, ya sea con forma biológica o virtual. Este es nuestro tercer y último actor en la narrativa de la naturaleza que queremos construir.<sup>5</sup>

Finalmente, situémonos en el espacio de percepción de un activista del movimiento social de comunidades negras que ha surgido en esta región como resultado de los muchos cambios ocurridos, incluyendo el advenimiento del capitalista, el planificador del desarrollo y el bioprospector. Este activista creció en una comunidad ribereña y logró llegar a una de las grandes ciudades andinas en busca de educación; ahora ha vuelto a los ríos para organizar la defensa de los paisajes culturales y biofísicos de su región. Si observamos lo que está haciendo, podemos decir que mantiene varios paisajes y naturalezas en tensión: ante todo en su mente está el paisaje de los ríos y asentamientos de su niñez, poblado con todo tipo de seres, desde las hermosas palmas de coco y naidí,<sup>6</sup> hasta las visiones y los seres espirituales que pueblan sus sub- y supra-mundos. Si se encuentra en sus veintes, quizás también creció al lado del paisaje disciplinado de las plantaciones. Como activista, se ha concientizado con los discursos de la biodiversidad y con el hecho de que su región está en la mira de organizaciones y corporaciones internacionales, Ong's ambientalistas del Norte, y el gobierno de su propio país, todos interesados en acceder a la supuesta riqueza de recursos genéticos de la región.

Los activistas de los movimientos sociales, como cada uno de nosotros a nuestra manera y con diferentes naturalezas en mente, tienen que mantener estos múltiples paisajes en tensión: el paisaje "orgánico" de las comunidades, el paisaje capitalista de las plantaciones y el tecnopaisaje de los investigadores y empresarios de la biodiversidad y la biotecnología. Corriendo el riesgo de la rigidez y la sobresimplificación, quiero sugerir que los tres actores esbozados anteriormente encarnan regímenes de articulación de lo histórico y lo biológico significativamente diferentes. Me referiré a estos regímenes como naturaleza orgánica, naturaleza capitalista y tecno-naturaleza, respectivamente. Retengo el término naturaleza por su proximidad histórica al régimen moderno, para la cual la naturaleza es una categoría dominante. En lo que sigue, me gustaría trazar los rudimentos de la caracterización de cada uno de dichos regímenes, aunque antes es necesario hacer algunas observaciones generales al modelo para clarificar su carácter.

Primero, este es un modelo anti-esencialista. Es ampliamente aceptado que la naturaleza es experimentada diferencialmente de acuerdo con nuestra posición social, o que es producida diferencialmente por grupos o períodos históricos disímiles. Sin embargo, estos planteamientos implican un orden moderno en el cual la experiencia puede ser evaluada según las formas de producción y las relaciones sociales modernas, pero no permiten la teorización de la alteridad radical de las formas sociales de la naturaleza. Estos regímenes de naturaleza pueden ser vistos como constituyentes de una estructura social hecha de relaciones múltiples e irreductibles sin centro ni origen, es decir, como un campo de articulaciones (Gibson-Graham, 1996:29); como discutiré, hay una doble articulación tanto al interior de cada régimen como entre ellos. La identidad de cada régimen es el resultado de articulaciones discursivas con acoplamientos biológicos, sociales y culturales llevadas a cabo en un amplio campo de discursividad que desborda cada régimen particular (Laclau y Mouffe, 1985).<sup>7</sup>

Segundo, estos tres regímenes no representan una secuencia lineal, como tampoco estadios en la historia de la naturaleza social. Estos coexisten y se traslapan. Más aún, se co-producen a sí mismos; así como las culturas y las identidades, los regímenes de la naturaleza son relacionales. Lo que nos concierne es examinar sus articulaciones y contradicciones mutuas, las formas en que compiten por control de lo social y lo biológico. En dichos regímenes, los humanos están ubicados diferencialmente, tienen diversas conceptualizaciones y hacen demandas disímiles sobre lo biológico. De esta manera, los tres regímenes son objeto de tensión y contestación; leyes biofísicas, significados, trabajo, conocimiento e identidades son importantes para los tres, aunque con intensidades y configuraciones divergentes. Los regímenes representan aparatos reales o potenciales de producción de lo social o biológico. Pueden ser vistos como momentos en la producción total y diferenciada de la naturaleza social-biológica. Finalmente, es importante

plantear desde el comienzo que el régimen denominado orgánico no es esencial, mas sí histórico; no es estable ni corresponde a “lo natural”, y está tan construido y conectado con otros ensamblajes como las tecnonaturalezas o las naturalezas capitalistas. Lo orgánico no descansa en un marco cultural puro —aunque sí esté caracterizado por una conexión más integral entre la cultura y la biología— sino que yace en ensamblajes y recombinaciones de organismos y prácticas, que operan a través de reglas a menudo incongruentes con los parámetros de la naturaleza moderna.

Tercero, el conocimiento que tenemos a disposición para examinar cada régimen es desigual y diferencial. Me propongo examinar cada régimen desde la perspectiva de una forma particular de conocimiento. Sugeriré que podemos estudiar la naturaleza orgánica de una manera más apropiada basándonos en la antropología del conocimiento local, la naturaleza capitalista de acuerdo con el materialismo histórico, y la tecnonaturaleza desde la perspectiva de estudios culturales de ciencia y tecnología. Estos marcos son modos de análisis específicos a cada régimen por sus respectivas lealtades, compromisos y orientaciones teóricas. Una última consecuencia de estas cualificaciones es que el modelo está construido desde una cierta perspectiva parcial: el punto de vista epistemológico donde se sitúa quien conoce, estando éste definido como el ecólogo político crítico y anti-esencialista ligado a la naturaleza capitalista por la historia, no obstante intentando visualizar un discurso de la diferencia en donde las naturalezas orgánicas y las tecnonaturalezas puedan ser visibles en su alteridad, y en donde se puedan cultivar discursos alternativos de naturaleza y cultura.<sup>8</sup>

### **Naturaleza capitalista: producción y modernidad**

Siguiendo con el modelo de los tres regímenes de naturaleza, es más fácil comenzar con lo que mejor conocemos: la naturaleza capitalista. Mucho se sabe ya sobre este régimen, empezando por el proceso de su surgimiento, que comenzó en la Europa post-renacentista y cristalizó con el capitalismo y el advenimiento de un orden epistémico moderno hacia finales del siglo XVIII. En este sentido, un número de aspectos han sido subrayados, que serán repasados brevemente bajo cuatro tópicos: las nuevas formas de ver, la racionalidad, la gobernabilidad, y la mercantilización de la naturaleza ligada a la modernidad capitalista.

El desarrollo de nuevas formas de ver ha estado directamente ligado al surgimiento de la naturaleza capitalista: la invención de la perspectiva lineal, ligada a la pintura realista —que ha congelado el lugar desde un punto de vista particular, ubicando al observador por fuera del cuadro y, por ende, por fuera de la naturaleza y la historia—; la objetivación del paisaje con su consecuente práctica de lo visual (Thomas, 1993); un régimen de visualización que equipara a la consciencia con la visión y que inauguró la vigilancia y el monitoreo a gran escala —el panopticismo de Foucault (1979)—; una mirada masculina totalizante que objetiva al paisaje y a las mujeres de maneras particulares (Haraway, 1988; Ford, 1991). Con el arte paisajístico, la naturaleza tomó un rol pasivo, fue privada de agentividad bajo la mirada totalizante que creaba la impresión de unidad y control.

Desde una perspectiva más filosófica, la mirada fue instrumental para el nacimiento de las ciencias modernas desde el desarrollo de la medicina clínica que, abriendo el cuerpo para observación hacia finales del siglo XVIII, estableció una alianza “entre las palabras y las cosas, posibilitándonos ver y decir”, integrando de esta manera al individuo —y lo biológico— en un discurso racional (Foucault, 1975:xii). Desde el análisis de tejidos a través del microscopio y la cámara en el siglo XIX, a la vigilancia satelital, los sistemas de información geográfica (Sig) y la sonografía, la importancia de la visión en el tratamiento de la naturaleza y de nosotros mismos sólo se ha acrecentado. Ahora bien, el aspecto más fundamental de la modernidad al respecto es lo que Heidegger (1977) denominó la creación de un “retrato del mundo/visión de mundo” por el “hombre” moderno, dentro del cual la naturaleza está inevitablemente enmarcada y ordenada para que la utilicemos según nuestros deseos. De acuerdo con los críticos de la escuela de Frankfurt, el dominio sobre la naturaleza se convirtió en uno de los aspectos más esenciales de la racionalidad instrumental, aspecto que ha sido subrayado desde perspectivas feministas y ecológicas por varios autores (Merchant, 1980; Shiva, 1993). Como lo demostró Foucault (1968) vívidamente, todos estos desarrollos son aspectos de la emergencia del “Hombre” como estructura antropológica y fundamento de todo conocimiento posible. Con la economía, el “Hombre” quedó atrapado en una “analítica de la finitud”, un orden cultural en el cual estamos condenados eternamente a trabajar bajo la ley férrea de la escasez, un orden cultural que se remonta a la separación entre la naturaleza y la sociedad con particular virulencia. Esta separación es uno de los aspectos esenciales de las sociedades modernas incluso si, como Latour (1993) argumenta, esta división sólo ha hecho posible la proliferación de híbridos de la naturaleza y la cultura y de redes que los ligan de múltiples maneras.

La historia del Hombre y de la percepción burguesa está relacionada con otros factores como la colonización del tiempo (Landes, 1983), el desarrollo de mapas y estadísticas, y la asociación de paisajes particulares con identidades nacionales. Más específicamente, la modernidad capitalista requirió del desarrollo de formas de gobierno sobre recursos y poblaciones basado en el conocimiento de expertos planificadores, estadistas, economistas y demógrafos, entre otros, lo que Foucault ha denominado “governabilidad”.<sup>9</sup> La gobernabilidad es un fenómeno moderno fundamental por medio del cual vastos ámbitos de la vida cotidiana fueron apropiados, procesados y transformados de manera creciente por el conocimiento experto y los aparatos administrativos del Estado. Esto se ha extendido al orden natural a partir de la forestería científica y la agricultura de plantación hasta la gestión del desarrollo sostenible de hoy. De esta manera, la evolución de los ordenes sociales modernos ha situado lo natural tanto en el campo de la mercantilización como en el de la gobernabilidad. Junto con el estudio de la naturaleza como mercancía, es necesario investigar cómo la naturaleza ha sido gubernamentalizada por los aparatos del Estado y del conocimiento, es decir, hecha objeto del conocimiento experto, regulada, simplificada, disciplinada, administrada, planificada, etc. Este aspecto ha sido poco estudiado por la ecología política (Brosius, 1997).

El análisis de la naturaleza como mercancía ha ocupado gran parte de la atención de quienes buscan entender la naturaleza capitalista. Sería imposible resumir la riqueza de los estudios contemporáneos de la naturaleza en este sentido. La articulación de la biología y la historia en la naturaleza capitalista fundamentalmente toma la forma de la mercancía, y los análisis a este nivel han apuntado a explicar la producción de la naturaleza como mercancía a través de la mediación del trabajo. Desde una perspectiva marxista, la separación de la naturaleza y la sociedad es vista como ideológica; la unidad del capital implica la fusión del valor de uso y el valor de cambio en la producción de la naturaleza. Históricamente, la producción de excedentes, con la simultánea diferenciación social e institucional, le permitió a los humanos emanciparse de la naturaleza, incluso al costo de esclavizar a parte de la población. Con el capitalismo, la producción de la naturaleza alcanzó un nivel societal más alto. Por la mediación del trabajo, la “sociedad” emergió de la “naturaleza”, produciendo lo que ha sido llamado una segunda naturaleza, es decir, el conjunto de instituciones sociales que regulan el intercambio de mercancías, incluyendo la(s) naturaleza(s) construida(s) por los seres humanos. La naturaleza se convirtió en un medio universal de producción a escala mundial. Con el desarrollo de la ciencia y de las máquinas, la naturaleza y la sociedad alcanzaron una unidad en la producción generalizada promovida por el capitalismo. La distinción entre primera y segunda naturaleza se tornó obsoleta una vez que la producción de la naturaleza se convirtió en la realidad dominante. La naturaleza capitalista se convirtió en un régimen hegemónico (Smith, 1984).<sup>10</sup>

Todos los factores hasta ahora esbozados son el producto de un fase particular de la historia: la modernidad patriarcal capitalista. Algunos escritos marxistas recientes han hecho grandes avances en conceptualizar dicho régimen en sus formas clásicas y actuales, así como su relación con el capitalismo como un todo (Smith, 1984; O’Connor, 1988; Haraway, 1989; Leff, 1995a). No es nuestro propósito resumir estos desarrollos aquí, ni sus implicaciones ecológicas, los cuales representan uno de los espacios de trabajo más activos en relación a la pregunta por la naturaleza hoy día. Sin embargo, es importante subrayar un aspecto que será pertinente para nuestra explicación de la tecnonaturaleza. La naturaleza capitalista es uniforme, legible, administrable, cosechable, fordista. Por razones sociales y ecológicas, la acumulación de la naturaleza uniforme se está volviendo un obstáculo para la acumulación capitalista.<sup>11</sup> De esta manera, se ha hecho necesario empezar el proceso de acumulación de la naturaleza diversa —o “naturaleza flexible”, si aceptamos que hay un isomorfismo entre la diversidad en el campo biológico y la flexibilidad en el campo social—. Los discursos de desarrollo sostenible y biodiversidad son un reflejo de esta tendencia, como también lo es el argumento de que el capitalismo está entrando en una fase ecológica, en donde su forma moderna y destructiva coexistiría con una forma postmoderna conservacionista (O’Connor, 1993; Escobar, 1996a).

Como una conclusión provisional, quiero sugerir una definición parcial de la ecología política de la naturaleza capitalista como el estudio de la incorporación progresiva de la naturaleza en el doble campo de la gobernabilidad y la mercancía. Ambos aspectos tienen consecuencias biológicas, culturales y sociales que requieren una indagación más cuidadosa. Sin embargo, es el momento de abordar el régimen orgánico; el cual, desde la perspectiva del capitalismo, puede parecer un caso de atavismo ecológico, o como una manifestación local de la naturaleza universal, mientras que sus mecanismos culturales y simbólicos pueden parecer idolatría o primitivismo de la naturaleza. Pero ¿es así? Recordemos nuevamente el primer actor que introdujimos en nuestra discusión sobre las selvas tropicales: las comunidades locales. Sus naturalezas no se pueden reducir a manifestaciones inferiores de la naturaleza moderna, ni se puede decir

que son producidas sólo en base a las leyes capitalistas. Aclararemos esta cuestión en la siguiente sección.

### **Naturaleza orgánica: cultura y conocimiento local<sup>12</sup>**

Para entender el régimen orgánico hay que utilizar otras formas de análisis. Un aspecto básico de este régimen es el hecho de que la naturaleza y la sociedad no están separadas por fronteras ontológicas. Los estudios antropológicos y ecológicos demuestran con creciente elocuencia que muchas comunidades rurales del Tercer Mundo “construyen” la naturaleza de múltiples maneras. Para efectos del argumento, me referiré a la literatura antropológica sobre este tema como a la antropología del conocimiento local, aunque de ninguna manera se restringe al conocimiento local.<sup>13</sup> Es claro que hay una increíble actividad en esta área. Queda por verse si de esta actividad resultará una “nueva antropología ecológica” (Kottak, 1997), o la refundación de la antropología ecológica sobre bases más firmes (Descola y Pálsson, 1996). Sin embargo, no hay duda de que la antropología de orientación ecológica está siendo objeto de transformaciones cualitativas, algunas de las cuales espero discutir en esta breve sección.

En un artículo clásico sobre el tema, Marilyn Strathern (1980) demostró que no podemos interpretar las construcciones nativas —no modernas— de lo social y lo biológico en términos de nuestros propios conceptos de naturaleza, cultura y sociedad. Entre los hagen de las tierras altas de Nueva Guinea, como para muchos grupos indígenas y rurales, “la ‘cultura’ no provee un conjunto distintivo de objetos con los que se manipula la ‘naturaleza’ [...] la naturaleza no es ‘manipulada’ ” (Strathern, 1980:174-175). La imposición de dichas dicotomías sobre otros órdenes sociales es condicionada por nuestros intereses particulares, tales como el control de medio ambiente. De esta manera, la “naturaleza” y la “cultura” no deben ser vistas como dadas y presociales, sino como construcciones, si queremos entender la manera en que funcionan como dispositivos para las creaciones culturales, desde las creencias humanas de todo tipo hasta al género y la economía (MacCormack y Strathern, 1980).

Desde la perspectiva de una antropología del conocimiento local aparecen preguntas como: ¿cuáles son las representaciones de otras sociedades de la relación entre sus mundos humanos y sociales?, ¿qué distinciones y clasificaciones hacen de lo biológico?, ¿cómo significan su entorno biofísico?, ¿en qué lenguajes —incluyendo tradiciones orales, mitos y rituales— expresan tales distinciones?, ¿a través de qué prácticas son efectuadas tales distinciones?, ¿hay un lugar para la “naturaleza humana” en las representaciones y los mapas cognitivos de las comunidades locales?, ¿cuál es la articulación entre las construcciones culturales y las relaciones de producción, así como entre los significados y los usos de las entidades biológicas? En un sentido más político, ¿cómo se relacionan las construcciones locales con nuestras preocupaciones actuales, particularmente con la sostenibilidad?, ¿existen nociones afines al manejo y al control en las representaciones nativas y los modelos locales de la naturaleza?

Ya existen algunas respuestas para tales preguntas, generalmente en forma de estudios de caso en sociedades no industrializadas. No hay, claro está, una visión unificada de qué caracteriza los modelos locales de la naturaleza. Quizás el aspecto mejor establecido actualmente es que los modelos culturales de la naturaleza de muchas sociedades no se basan en una dicotomía naturaleza-sociedad (o cultura). De manera contraria a las construcciones modernas con sus estrictas separaciones entre lo biofísico y los mundos humanos y supranaturales, ahora se aprecia comúnmente que los modelos locales en contextos no occidentales a menudo establecen vínculos de continuidad entre estos tres ámbitos. Esta continuidad, que sin embargo puede ser experimentada como problemática o incierta, es culturalmente establecida a través de rituales y prácticas, así como incrustada en relaciones sociales diferentes a las capitalistas y modernas. De esta manera, los seres vivos, inertes y supranaturales no son vistos como constitutivos de ámbitos distintivos y separados, ni como esferas separadas de naturaleza y cultura. Por ejemplo, Descola argumenta que “en tales ‘sociedades de la naturaleza’, los animales, las plantas y otras entidades pertenecen a una comunidad socioeconómica, sujeta a las mismas reglas que los humanos” (1996:14).<sup>14</sup>

Un modelo local de la naturaleza puede exhibir aspectos como los siguientes, que pueden corresponder completa o parcialmente a parámetros de naturaleza moderna: categorizaciones específicas de entidades humanas, sociales o biológicas (por ejemplo, de lo que es y no es humano, lo que se planta o no se planta, lo doméstico y lo salvaje, lo innato o lo que emerge de la acción humana, etc.); fronteras específicas, y clasificaciones sistemáticas de animales, espíritus y plantas. También puede contener mecanismos para conservar el buen orden y el equilibrio de los circuitos biofísicos, humanos y espirituales (Descola, 1992, 1994); o una visión circular de la vida biológica y socioeconómica, fundamentada en última instancia algún

tipo de divinidad (Gudeman y Rivera, 1990). También puede existir una teoría de cómo todos los seres del universo son “criados” a partir de los mismos principios, dado que muchas culturas no modernas conciben el universo entero como un ser viviente sin una estricta separación entre los humanos y la naturaleza, el individuo y la comunidad, la comunidad y los dioses (Grillo, 1991; Apffel-Margin y Valladolid, 1998).

Mientras la fórmula específica para el ordenamiento de estos factores varía significativamente de un grupo a otro, éstos tienden a presentar ciertos aspectos comunes: revelan una imagen compleja de la vida social que no es necesariamente opuesta a la naturaleza —en otras palabras, una en la cual el mundo natural es integral al mundo social—, y que puede ser pensada en términos de relaciones humanas, de parentesco y de género vernáculo o analógico. Los modelos locales también evidencian una unión particular con un territorio concebido como una entidad multidimensional que resulta de muchos tipos de prácticas y relaciones. Establecen vínculos entre mundos —biológicos, humanos, espirituales; cuerpos, almas y objetos— que algunos han interpretado como una “vasta comunidad de energía viviente” (Descola, 1992:117), o como una teoría en donde todos los seres —humanos y no humanos— renacen de manera permanente (Restrepo, 1996). A menudo, el ritual es integral a la interacción entre los mundos humanos y naturales. Una actividad como limpiar el bosque para sembrar puede ser visto como un mecanismo unificador del pueblo, los espíritus, los ancestros y las cosechas con sus dioses y diosas correspondientes. En este tipo de casos, las imbricaciones entre el sistema simbólico y las relaciones productivas pueden ser altamente complejas, como lo describió Lansing (1991) en su estudio de los templos de agua que regulan el paisaje terraplenado de Bali. Los terraplenes de arroz reflejan una visión biológica del tiempo y resultan de la cooperación de cientos de agricultores bajo la administración de los templos de agua. Aquí tenemos en juego relaciones de producción simbólicamente mediadas que no pueden ser entendidas en términos convencionales, marxistas o de otro tipo.<sup>15</sup>

La existencia de mecanismos subyacentes comunes en todos los modelos, así como su conmensurabilidad o no, son cuestiones importantes en los estudios recientes, con consecuencias para la ecología política. “¿Debemos limitarnos a describir lo mejor que podemos las concepciones específicas de la naturaleza que las diferentes culturas han producido?”, se pregunta Descola, “o ¿debemos buscar principios generales de orden que nos permitan comparar la diversidad empírica aparentemente infinita de los complejos naturaleza-cultura?” (1996:84). La pregunta se remonta a los debates de la etnobiología (Berlin, 1992) sobre la universalidad de las estructuras taxonómicas a partir de un “mapa de la naturaleza” subyacente. A la restringida preocupación etnobiológica por las taxonomías tradicionales, los antropólogos ecológicos han respondido desplazando la clasificación de su lugar de privilegio, argumentando que la clasificación es tan sólo un aspecto del proceso en el cual los humanos dotan de significado al ambiente natural. Sin embargo, en sus esfuerzos de desplazamiento, estos antropólogos están renuentes a abandonar la idea de la existencia de mecanismos subyacentes o procedimientos estructurantes —“*schemata* de praxis” para Descola (1996), ejes cognitivos para Ellen (1996)— que organizarían las relaciones humano-ambientales.<sup>16</sup>

Aunque estos debates desbordan los alcances del presente capítulo, es importante considerar un asunto estrechamente relacionado antes de concluir esta sección: el del conocimiento local. Hay una cierta convergencia en la antropología que aún se está trabajando que entiende el conocer como “una actividad práctica y situada, constituida por una historia de prácticas pasada pero cambiante” (Hobart, 1993a:17; véase también a Ingold, 1996). En otras palabras, asume que el conocimiento local opera a través de un cuerpo de prácticas, en vez de basarse en un sistema formal de conocimientos compartidos independientes del contexto. Esta visión del conocimiento local basada en la práctica —inspirada por una variedad de posiciones, desde Bourdieu hasta Giddens— es un desarrollo interesante y complejo. Una tendencia cercana enfatiza en el aspecto *embodied*<sup>17</sup> del conocimiento local, esta vez apelando a principios filosóficos esbozados por Heidegger, Dewey, Marx y Merleau-Ponty. Para Ingold (1995a, 1996), exponente de dicha tendencia, vivimos en un mundo que no está separado de nosotros, y nuestro conocimiento de él puede ser descrito como un proceso de aprendizaje en el encuentro práctico con el entorno. Los humanos están ineluctablemente conectados con el mundo e involucrados en actos prácticos y localizados. Para Richards (1993), el conocimiento agrícola local debe ser visto como un conjunto de capacidades improvisatorias específicas al contexto, más que constituyente de un “sistema de conocimiento indígena” coherente, como se consideraba anteriormente. Este planteamiento encuentra un eco en la antropología de la experiencia, para la cual “es el uso, y no la lógica, lo que condiciona las creencias” (Jackson, 1996a:12).<sup>18</sup>

Estas bienvenidas tendencias no resuelven todas las preguntas concernientes a la naturaleza y modos de operación del conocimiento local. Quedan muchas preguntas abiertas tales como si todo conocimiento es encarnado o no, si el conocimiento encarnado puede ser visto como formal o abstracto, si está organizado de formas que contrastan o se asemejan a los conocimientos científicos, o si hay una transformación

continua o esporádica entre el conocimiento práctico y el conocimiento teórico/formal que emerge de una reflexión sistemática sobre la experiencia. En un trabajo ejemplar, Gudeman y Rivera sugirieron que los campesinos poseen un “modelo local” de la tierra, la economía y la producción que es significativamente distinto de los modelos modernos, y que fundamentalmente existe en la práctica. Los modelos locales de este tipo son “experimentos vivientes” que se “desarrollan a través del uso” en la imbricación de las prácticas locales con procesos y conversaciones a mayor escala (Gudeman y Rivera, 1990:14). Esta propuesta sugiere que podemos tratar al conocimiento práctico y encarnado como constituyente de una suerte de modelo comprensivo del mundo. Es en este sentido que utilizamos el término modelo local.

Las consecuencias de repensar el conocimiento local y los modelos culturales son enormes. Mientras existe el peligro de reinscribir el conocimiento local en constelaciones jerárquicas de formas de conocimiento —reproduciendo la devaluación y subordinación del conocimiento local que ha caracterizado gran parte de la discusión al respecto, incluyendo los debates sobre la conservación de la biodiversidad— el cuestionamiento efectuado por esta nueva orientación etnográfica es interesante de múltiples maneras. Esta nueva línea de trabajo contribuye a desmitificar la dicotomía naturaleza/cultura, de fundamental importancia en el predominio del conocimiento experto; así como hace insostenible la concepción de ámbitos separados de naturaleza y cultura que pueden ser conocidos y manejados de manera separada.

Se pueden derivar lecciones radicales de la reinterpretación de la cognición encontrada en una tendencia relacionada que aún está por incorporarse a la antropología: la biología fenomenológica de Humberto Maturana y Francisco Varela. Brevemente, estos biólogos sugieren que la cognición no es el proceso de construcción de representaciones de un mundo preestablecido por una mente preestablecida externa a ese mundo, como lo proponen algunas corrientes de las ciencias cognitivas. Más bien, la cognición es siempre una experiencia encarnada que se lleva a cabo en un contexto histórico y que debe ser teorizada desde la perspectiva de “la coincidencia ineludible de nuestro ser, hacer y conocer” (Maturana y Varela, 1987:25). En lo que denominan un enfoque enactivo, la cognición es vista como la enacción de una relación entre mente y mundo basada en la historia de su interacción. “Toda mente se despierta en un mundo”, plantean Varela y sus colaboradores (Varela, Thompson y Rosch, 1991:3) para sugerir nuestra ineluctable encarnación doble, un concepto prestado de Merleau-Ponty —aquel del cuerpo como vivido y como estructura existencial, y el cuerpo como el contexto de la cognición— señalando el hecho de que todo acto de conocimiento genera un mundo. Esta circularidad constitutiva del conocimiento y la existencia trae múltiples consecuencias al estudio de los modelos locales de la naturaleza, al extremo de que:

nuestra experiencia, la praxis de nuestra vida, está ligada a un mundo circundante que aparece lleno de regularidades que son a cada instante el resultado de nuestras historias biológicas y sociales [...] Las regularidades propias al acoplamiento de un grupo social son su tradición biológica y social [...] Nuestra herencia biológica común es la base para el mundo que los seres humanos construimos a través de distinciones congruentes [...] Esta herencia biológica común permite una divergencia de mundos culturales llevada a cabo a través de la constitución de lo que pueden llegar a ser amplias diferencias culturales. (Maturana y Varela, 1987:241-244).

Al rehusarse a separar el conocer del hacer, y éstos del ser; dichos biólogos crean un lenguaje que nos permite cuestionar los dualismos de naturaleza y cultura, teoría y práctica. Así mismo, corroboran los datos etnográficos de la continuidad de naturaleza y cultura, los aspectos encarnados del conocimiento y las nociones del conocimiento local como aprendizaje y ejecución. Todos estos conceptos, por supuesto, no agotan el campo del “conocimiento local”, y tendrán que ser desarrollados más exhaustivamente. Sin embargo, proporcionan una base para avanzar en la antropología del conocimiento, particularmente en el campo de su aplicación ecológica. Estos conceptos también pueden llegar a formar parte de marcos alternativos para repensar cuestiones como la biodiversidad, la defensa del lugar y la globalización (véase el capítulo 13).

Para resumir, los modelos culturales de la naturaleza están constituidos por conjuntos de usos-significados que, aunque existen en contextos de poder que cada vez más incluyen fuerzas transnacionales, no pueden ser reducidos a construcciones modernas ni explicados sin referencias a lugares, fronteras y culturas locales concretas. Se basan en procesos históricos, lingüísticos y culturales que, aunque nunca están aislados de historias más amplias, retienen cierta especificidad del lugar. Desde el punto de vista etnográfico, los conjuntos de usos-significados deben ser recontextualizados en relación con las formas de poder que inevitablemente los afectan, en su articulación con otros regímenes de naturaleza y, de manera más general, con respecto a las fuerzas globales en que se encuentran inmersos. Este es un paso que la antropología ecológica ha eludido hasta ahora, pero que la ecología política está abordando. Los modelos locales no

existen aislados, sino en contacto con modelos modernos de naturaleza y economía que también los influyen (Escobar, 1998b).

Unas palabras finales sobre el concepto de “naturaleza orgánica”. En su propuesta de una nueva relación entre la antropología y la biología que reconceptualizaría la antropología de las personas como un aspecto de la biología post-darwinista de los organismos, Ingold (1995a) subraya la necesidad de una perspectiva relacional de la vida orgánica y social. Por el lado de la vida orgánica, el hecho de que ésta es originada y mantenida por su perpetuo intercambio con el entorno. Por el de la vida social, el hecho de que las personas se desarrollan en un sinnúmero de nexos y relaciones con el entorno y otras personas, de forma que convertirse en persona es inherente a convertirse en organismo, todo lo cual ocurre dentro un campo relacional. Esta visión es muy diferente de la teoría genética neo-darwiniana de la diversidad, o de la visión antropológica de la diversidad cultural basada en rasgos o características.<sup>19</sup> La propuesta de Ingold busca liberar nuestro pensamiento de “la camisa de fuerza conceptual de los genes, la cultura y el comportamiento” (1995a:221). Esta provocativa reconceptualización de la relación entre la vida biológica y social resuena con la perspectiva profundamente historizada de la vida biológica y la evolución en términos del acople estructural de los organismos y su ambiente con conservación de la autopoiesis, planteada por Maturana y Varela. También puede ser relacionada con aquellos trabajos ya reseñados que disuelven los binarismos y las fronteras entre naturaleza y cultura, mente y mundo. Es en este sentido que utilizo el término de “orgánico”, que sugiere un tipo de proceso y relacionalidad que ve la vida social “en términos topológicos, como el desdoblamiento de un campo generativo total” (Ingold, 1995a:223). Este campo es simultáneamente biológico y cultural.

Esta concepción de lo orgánico permite una definición parcial de ecología política para este régimen como el estudio de las múltiples construcciones de naturaleza —conjuntos de usos-significados— en contextos de poder. Aquí, el poder no sólo debe ser pensado en términos de las relaciones sociales y de producción, sino también en relación con el conocimiento local, la cultura y la vida orgánica. Sin duda, es claro que la variedad de naturalezas orgánicas es inmensa, desde las selvas húmedas a ecosistemas secos, y desde las verdes montañas de la economía campesina a las estepas de los nómadas; cada cual con su propio conjunto de actores, prácticas, significados, interacciones y relaciones sociales. Así, el estudio de la naturaleza orgánica desborda con creces el estudio de los ecosistemas y sus funciones, estructuras, fronteras, flujos y mecanismos de retroalimentación, aún con los humanos como un elemento más del “sistema”. La ecología de ecosistemas continua siendo una perspectiva externa y desde arriba que también necesita ser abordada desde dimensiones relacionales constitutivas, así como desde la experiencia misma. La ecología política de la naturaleza orgánica también trasciende el análisis de la producción, la gobernabilidad y la mercancía. “La antropología del conocimiento local” sirve como un código para lo que estos tipos de análisis, por importantes que sean, no alcanzan a vislumbrar.<sup>20</sup>

### **Tecnonaturaleza: artificialidad y virtualidad**

Si bien es cierto que lo orgánico existe en los conocimientos y las prácticas de una variedad de grupos sociales a lo largo del mundo, también es cierto que el campo de la artificialidad está emergiendo rápidamente. En este caso, no es el conocimiento local ni la experiencia, como tampoco la producción basada en el trabajo, lo que media entre la biología y la historia, sino más bien, la tecnociencia. Sin duda, es necesario enfatizar que los significados, el conocimiento y el trabajo son importantes en los tres regímenes. Aparecen nuevas y difíciles preguntas: ¿facilitarán las tecnonaturalezas la recreación de una continuidad —diferente a la del régimen orgánico— entre lo social y lo natural?, ¿nos permitirán las tecnonaturalezas superar la alienación generada por la naturaleza capitalista, su dependencia en la explotación del trabajo, o su fetichismo de la naturaleza como mercancía? También son pertinentes las preguntas opuestas. ¿Se profundizarán las tendencias de la naturaleza capitalista con el advenimiento del nuevo régimen de la artificialidad? ¿Es la tecnonaturaleza necesariamente capitalista? Y, sea capitalista o no, ¿será que las tecnonaturalezas podrán desarrollar capacidades humanas para sostener y cuidar la vida o, por el contrario, llevarán hacia la subordinación de la vida a la tecnología y a la producción de valor?

Las respuestas a estas preguntas dependerán en gran medida de nuestras formas de abordar las nuevas tecnociencias. Desafortunadamente, las posiciones al respecto están generalmente polarizadas, oscilando entre los extremos de la tecnofilia y la tecnofobia, es decir, la celebración acrítica o la demonización de las nuevas tecnologías. Es necesario navegar entre estos extremos para ganar entendimiento. Sugeriré algunos elementos provisionales para esta labor en lo que sigue.

Con el advenimiento de las tecnociencias contemporáneas —desde el Adn recombinante en adelante—, nuevamente se altera el modelo moderno de relación entre lo social y lo natural. Más que nunca, lo natural es visto como un producto de lo social. Se comienza a generalizar la creencia de que la biología está bajo control, y como lo anota Strathern, “la biología bajo control ya no es ‘naturaleza’ ” (1992b:35). La naturaleza desaparece y se convierte en el resultado de reinveniones constantes (Haraway, 1991). Desarrollos posteriores al Adn recombinante —incluyendo el desarrollo de la Pcr (Rabinow, 1996), el Proyecto del Genoma Humano, la modelación biológica, las nano-biotecnologías, la clonación, los alimentos transgénicos, etc.— han reforzado estas creencias. Esta posibilidad, presente desde el descubrimiento de la estructura de las primeras macromoléculas (sin duda, del Adn), ha dado un salto cualitativo con los descubrimientos recientes en biología molecular.<sup>21</sup>

El manejo público de las nuevas biotecnologías indican que se está volviendo culturalmente posible jugar con combinaciones de lo orgánico y lo artificial, lo cual carece de precedente (Strathern, 1992b). Con la tecnonaturaleza entramos en una era de anti-esencialismo puro frente a la naturaleza —aunque en otros campos se introduzcan nuevos esencialismos—. Las naturalezas orgánicas y las tecnonaturalezas convergen en este anti-esencialismo en la medida en que ambas son irrevocablemente locales y particulares, incluso si hay presiones para que la tecnonaturaleza desarrolle aplicaciones universales, especialmente en el campo médico. Más aún, la naturaleza ya no está “enmarcada” en un cierto orden en relación al “hombre”, lo cual equivale a decir que hemos entrado a una época “post-naturaleza”; lo biológico, incluyendo la naturaleza humana, a menudo se vuelve una cuestión de diseño.<sup>22</sup> En esto reside la relevancia de la reinvenición de la naturaleza, como también en el potencial de la tecnonaturaleza para crear una alteridad biológica radical. Si la naturaleza capitalista introdujo a la naturaleza en el dominio de lo Mismo, y la naturaleza orgánica era/es compuesta siempre de formas localizadas, la tecnonaturaleza hace que la alteridad proliferen. La “diversidad”, concepto clave igualmente para la antropología y la biología, cobra nuevos significados.<sup>23</sup>

¿Qué sucederá con las naturalezas orgánicas y capitalistas bajo el reino de la tecnonaturaleza? Algunas claves para responder esta pregunta se pueden encontrar en los planteamientos actuales de las nuevas tecnociencias. Algunos ven en la desaparición de la naturaleza orgánica y capitalista el surgimiento de la lógica de la virtualidad (Kroker y Weinstein, 1994; Heller, 1998). Esta lógica está dominada por el principio de la recombinación: cuerpo, naturaleza, mercancía y cultura recombinantes. La virtualidad inauguraría un período de postcapitalismo caracterizado por el eclipse de lo orgánico y el triunfo de una clase virtual estrechamente comprometida con la lógica informática de la naturaleza-cultura recombinante. Bajo la ilusión de la interactividad, la clase virtual estará libre para diseñar cibercuerpos y desaparecer convirtiéndose en virtualidad pura (Kroker y Weinstein, 1994). A pesar de la tendencia de los autores hacia el exceso de retórica, es importante reconocer que la virtualidad —como la organicidad y el capitalismo— es un principio clave para la producción de lo social y lo biológico hoy día.<sup>24</sup> Virilio (1997) retoma un aspecto igualmente crucial del orden emergente, esto es, el impacto de las tecnologías que funcionan en “tiempo real”. Operando a la velocidad de la luz, estas tecnologías erosionan el valor del aquí y el ahora a favor de un más allá comunicativo que no tiene nada que ver con presencias y lugares concretos. Las tecnologías de tiempo real marcan la decadencia del cuerpo, el lugar y el territorio, a favor de una identidad terminal, la deslocalización global de la actividad humana y la devaluación del tiempo local. La unicidad del tiempo reemplaza la unicidad del lugar, señalando una nueva forma de polución caracterizada por la eliminación de la extensión y la duración. Nos vemos abocados a “una separación entre actividad e interactividad, presencia y telepresencia, existencia y tele-existencia” (Virilio, 1997:44). Se puede argumentar que la resolución de esta separación dependerá de una politización de la cultura sin precedentes que vincule la organicidad, la virtualidad y la defensa transformadora del lugar y la identidad.

Para otros pensadores, la virtualidad propone nuevas oportunidades para la creación de subjetividades y prácticas ecológicas. Para Guattari (1995a, 1995b), mientras las nuevas tecnologías permiten los aspectos más retrógrados de la valorización capitalista, también posibilitan otras formas y modalidades de ser:

El mundo contemporáneo maniatado en sus impases ecológicos, demográficos y urbanos es incapaz de absorber, de una manera compatible con los intereses de la humanidad, las extraordinarias mutaciones techno-científicas que lo mueven. Está atrapado en una vertiginosa carrera hacia la ruina o la renovación radical. (Guattari, 1995a:91).

Una ecología política de la virtualidad generará nuevas condiciones para la vida cultural y la subjetividad. Una ecología generalizada —“ecosofía”, en el lenguaje único de Guattari— no sólo tendrá que crear nuevas relaciones con la naturaleza y entre humanos, sino una nueva ética que desafíe la valorización



tecnocapitalista. Liberada de la hegemonía del capital, una política del mundo virtual reivindicaría la procesualidad, la conectividad y la singularización.

Esta postura visionaria nace de una concepción particular de la tecnología en sí misma. Las nuevas tecnologías traen a colación significaciones y universos de referencia novedosos. Estas conducen hacia la alteridad y propician heterogénesis ontológicas, es decir, múltiples formas de ser. Para Guattari, el descentramiento de la economía como principio organizativo de la vida social es un prerrequisito para esta transformación: “una consciencia ecológica expandida [...] debe llevar a volver a poner en cuestión la ideología de la producción por la producción misma”, guiada por “la deconstrucción del mercado y el recentramiento de las actividades económicas en la producción de la subjetividad” (1995a:122). Las dimensiones ecológicas, tecnoeconómicas, culturales y subjetivas necesitan ser incorporadas a la ecosofía para llegar a “un nuevo tipo de práctica social mejor equipada igualmente tanto para asuntos de naturaleza local como para los problemas globales de nuestro tiempo” (Guattari, 1995a:121). La ecosofía promueve nuevos territorios existenciales donde la biosfera, la socioesfera y la tecnoesfera se pueden articular constructivamente. Esta visión le hace eco al llamado de Haraway (1991) a repensar las posibilidades que se le abren a varios grupos a partir del desmoronamiento de las fronteras nítidas entre lo orgánico y la máquina, que deben ser actualizadas intentando ganar control sobre las relaciones sociales de la ciencia y la tecnología.

Estas no son sólo posibilidades utópicas. Redes de todo tipo ligadas a las nuevas tecnologías están siendo utilizadas de maneras creativas en todo el mundo; la gran fragmentación alimentada por las nuevas tecnologías igualmente presenta oportunidades para la construcción de coaliciones y para configurar formas de poder a partir de las diferencias (Chernaik, 1996). En el caso de los movimientos sociales como los de mujeres, étnicos e indígenas ya se puede ver que tales redes dan cabida al surgimiento de formas de “glocalidad” nada insignificantes (Dirlik, 1997a). En la medida en que más grupos sociales aprendan a desnaturalizar ciertas construcciones identitarias —de género, sexuales y étnicas— dadas por ciertas, estarán más abiertos a ensayar nuevas configuraciones relacionales en conexión con redes potenciadoras. Los escritores de ciencia ficción están imaginando estas posibilidades activamente; visualizan otros cuerpos, familias, organizaciones sociales y formas de vida que juegan con nuevas combinaciones de lo orgánico, lo cultural y lo tecno (Haraway, 1992; Chernaik, 1996). Necesitamos pensar sobre las condiciones sociales y políticas que podrían transformar estas imaginaciones en procesos de afirmación de la vida en situaciones concretas. Como argumento en el capítulo 13 (véase también a Dirlik, 1997b), las posibilidades generadas por las nuevas tecnologías son prometedoras cuando se piensan en conjunción con la defensa de las prácticas ecológicas, culturales y sociales del lugar. Bajo esta perspectiva también se podrían ver las redes alternativas que ligan a los humanos con los no humanos.

Los estudios culturales de ciencia y tecnología ofrecen una serie de conceptos para examinar las nuevas realidades y posibilidades. Algunos de ellos están bien desarrollados, mientras que otros son apenas sugestivos. Por ejemplo, conceptos tales como “el aparato de producción de cuerpos/naturalezas”,<sup>25</sup> el “ciborg” como metáfora de nuevas formas de ser y de alianzas entre lo orgánico y lo artificial, la simulación como modo de conocimiento principal en la era de la virtualidad, así como la interactividad y posicionalidad como principios del conocimiento en la era de la tecnonaturaleza y la virtualidad. Todo el campo de los estudios sociales de ciencia y tecnología permite la investigación de la co-producción de la tecnociencia y la sociedad (Hess, 1995; Franklin, 1995). En las ciencias, el lenguaje de la complejidad como un intento esperanzador para un nuevo entendimiento del mundo puede sugerir ideas para liberar a la naturaleza, la economía y el mundo de las garras del objetivismo, en dirección al llamado de Guattari.<sup>26</sup>

Para terminar esta sección, sugeriré una definición de la ecología política para el régimen de la tecnonaturaleza. Esta definición enfatiza las configuraciones bioculturales que se están llevando a cabo, así como aquellas que son posibles según determinadas constelaciones de actores, tecnologías y prácticas. La ecología política de la tecnonaturaleza estudiaría las configuraciones bioculturales reales y potenciales ligadas a la tecnociencia, particularmente a lo largo de los ejes de la organicidad-artificialidad y la realidad-virtualidad. Examinaría prácticas y discursos de la vida, y el grado en que conducen a nuevas naturalezas, relaciones sociales y prácticas culturales. Es importante que los etnógrafos de la tecnonaturaleza no limiten su enfoque sólo a contextos de élite o a su impacto en comunidades subalternas; también deben explorar los recursos materiales y culturales que se constituyen localmente y que las comunidades marginadas son capaces de movilizar para su adaptación e hibridación en la producción de sus identidades y estrategias políticas.<sup>27</sup>

## La política de las naturalezas híbridas

¿Es necesario decir que actualmente los grupos sociales son lanzados hacia lo biológico de tal forma que hace tal vez inevitable la hibridación de los diferentes regímenes? ¿Es posible hablar de naturalezas híbridas de la misma manera en que otros han hablado de culturas híbridas? En los debates sobre el tema en América Latina (García Canclini, 1990), la hibridación es conceptualizada como un proceso, un medio hacia la alteridad y la afirmación cultural. Es una forma de cruzar las fronteras entre lo tradicional y lo moderno, y de utilizar los recursos culturales locales y transnacionales para la construcción de identidades colectivas únicas. La hibridación cultural involucra complejos procesos de producción identitaria en ambientes transnacionalizados donde, sin embargo, lo local retiene una vitalidad significativa.

Volvamos al contexto de la selva húmeda tropical para ver un ejemplo concreto de naturalezas híbridas. Como ha sido expuesto en los capítulos anteriores, los movimientos sociales de los bosques tropicales enfatizan cuatro derechos fundamentales: al territorio, a la identidad, a la autonomía política y a tener su propia visión del desarrollo o de la economía. De esta manera, ellos son movimientos de apego ecológico y cultural al territorio. Para ellos, el derecho a existir es una cuestión cultural, política y ecológica. Necesariamente están involucrados en ciertas formas de mercantilización e intercambio de mercado, no obstante, resisten la valoración capitalista de la naturaleza (Guha, 1997; Martínez Alier, 1995). Adoptando una apertura cautelosa hacia la tecnonaturaleza en su relación con el aparato transnacional de la biodiversidad, ellos asumen la posibilidad de hibridar lo orgánico con lo artificial. De esta manera ¿puede decirse que a través de sus prácticas trazan una estrategia de naturalezas híbridas, en la cual lo orgánico sirve como un punto de anclaje para la lucha? Lo cierto es que un proyecto como tal encuentra su razón de ser y su política en la defensa de la cultura y del territorio.<sup>28</sup>

Para estos movimientos, las naturalezas híbridas pueden constituir un intento por incorporar múltiples construcciones de la naturaleza para negociar con fuerzas translocales, manteniendo al mismo tiempo un mínimo grado de autonomía y cohesión cultural. Dichas hibridaciones pueden permitirle a los grupos sociales introducir cierta diversidad en sus estrategias como una forma de enfrentarse con las dominantes. ¿En qué tipos de micro y macro políticas de la naturaleza y la cultura debe basarse la hibridación para ser una estrategia mínimamente productiva para los movimientos sociales de la selva húmeda? ¿Cuál sería la relación entre identidades colectivas, estrategia política y racionalidad ecológica que podría hacer posible y practicable la hibridación para los grupos locales? ¿Cuáles serían los obstáculos —locales y globales— a este tipo de estrategia? ¿Cuáles prácticas y discursos —conservación de la biodiversidad, conocimiento/derechos indígenas, prospección de genes, forestería social, derechos intelectuales (de propiedad), etc.— pueden proporcionar una superficie útil de articulación entre los grupos locales y otros actores sociales —científicos, prospectores de la biodiversidad, feministas, Ong's, etc.—? Estas preguntas están comenzando a ser analizadas activamente por quienes investigan la interfase conservación/desarrollo, como también por algunos movimientos sociales y Ong's en Asia, África y América Latina (Gupta, 1997).<sup>29</sup> En este capítulo, son presentadas como hipótesis de trabajo, incluso si su significancia ya puede ser entrevista a propósito de las luchas de la selva húmeda.

En la medida en que la conservación de la biodiversidad y la biotecnología se han convertido en interfases poderosas entre las naturalezas de la selva tropical y las prácticas sociales, estas posibilidades no pueden ser pasadas por alto. ¿Podrían los movimientos sociales visualizar alianzas entre la naturaleza orgánica y la tecnonaturaleza en contra de los estragos de la naturaleza capitalista que, sin embargo, retengan algo de la autonomía biocultural de lo orgánico? Dado que los grupos de mujeres e indígenas son considerados dentro de los discursos dominantes como los “guardianes” de la naturaleza, ¿no se necesitan nuevas articulaciones del género, el poder y la cultura para arrojar nuevas luces sobre la naturaleza y la historia? De la práctica colectiva de los movimientos sociales y las comunidades están surgiendo hibridaciones de la naturaleza y la cultura, así como nuevas narrativas del género y la biodiversidad, incluso en medio de dificultades, contradicciones y obstáculos tremendos (Escobar, 1998a; Camacho, 1998).

La hibridación no se restringe a las articulaciones entre la naturaleza orgánica y la tecnonaturaleza. También puede ser posible al interior de los diferentes tipos de regímenes orgánicos y sus actores sociales correspondientes (por ejemplo, entre grupos de un mismo ecosistema, tales como entre diferentes grupos étnicos en una área de selva tropical que confrontan enemigos comunes, o entre grupos en las selvas tropicales de todo el mundo), o entre la naturaleza orgánica y capitalista (por ejemplo, vía agroforestería o ecoturismo). Las nuevas tecnologías y el capitalismo también crean sus propias formas de lo orgánico (ecoturismo, reservas naturales, naturalismo en Cr-Rom, etc.). Sin embargo, estas formas “orgánicas” sólo documentan formas de lo artificial. La hibridación también puede arrojar claridad sobre las formas

económicas —capitalistas o no, mercantiles o no— que están en juego o están siendo creadas en contextos campesinos o de selva tropical (Gudeman, 1996), como también sobre las redefiniciones del género y el medio ambiente que están surgiendo de las formas de lucha y cooperación de las mujeres (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 1996). Todo esto, a pesar del hecho de que los discursos dominantes de derechos de propiedad intelectual y recursos genéticos generan un nuevo tipo de depredación sobre los espacios de vida de quienes han existido al margen de las economías hegemónicas. Como lo anota Vandana Shiva (1997), las corporaciones multinacionales se están viendo obligadas a saquear a los campesinos más pobres para generar conocimiento tendiente a las aplicaciones de comerciales la vida. Sin embargo, al mismo tiempo, los actores del Tercer Mundo por primera vez en la historia del desarrollo internacional y nutridos por Ong's del Sur están adquiriendo una presencia significativa en las discusiones internacionales sobre el tema. Esta es otra indicación de que la política de la naturaleza y la cultura rechaza las categorizaciones fáciles.

La visión de hibridación presentada aquí difiere del análisis de Latour de las redes de los humanos y no humanos a través de las cuales se producen híbridos de la naturaleza y la cultura. Para Latour, los modernos y los denominados premodernos son parecidos en que todos “construimos comunidades de naturalezas y sociedades [...] Todas las naturalezas/culturas se parecen en que todas construyen simultáneamente humanos, divinidades y no humanos” (1993:103,106). De esta manera, todas las naturalezas son híbridas, lo cual tiene sentido desde la perspectiva de este texto. Latour argumenta que la diferencia entre las sociedades se origina en el tamaño y la escala de las redes que cada cual construye. Los modernos son diferentes puesto que movilizan la naturaleza más efectivamente para la construcción de la cultura, utilizando no humanos más poderosos —las tecnologías—, que a su vez producen más y más híbridos para rehacer la sociedad. Un análisis de esta sugestiva visión desborda los alcances del presente capítulo. Es suficiente con plantear que por el hecho de reducir la diferencia entre modernos y modernos al tamaño de las redes que cada cual inventa respectivamente, Latour minimiza otros factores importante en la producción de naturalezas/culturas, desde las relaciones de poder entre las redes (Dirlik, 1997b) hasta los requisitos para construir sociedades ecológicas y justas a través de las redes tecnológicas. ¿Cómo pueden los modernos regular la producción de híbridos y, a su vez, respetar las diferencias ecológicas y culturales? La visión de Latour, aunque es anti-esencialista al plantear que las redes no deben ser vistas en términos de esencias sino de circulación y de procesos, está influenciada por las redes modernas (académica, eurocéntrica), en las cuales él mismo está inmerso; ello limita otras formas de pensar la diferencia en relación con las prácticas de alteridad basadas en el lugar (véase el capítulo 13).

Esto es para sugerir que necesitamos una visión más política de la hibridación. En la discusión sobre la construcción de nuevas esferas públicas a partir del carácter fragmentado de la sociedad actual, Laclau agudamente resume la política del anti-esencialismo para las luchas sociales de manera que se aplica a las luchas sobre la naturaleza y la construcción de nuevas esferas públicas ecológicas:

La diferencia y el particularismo son los puntos de partida básicos, sin embargo, a partir de ello, es posible abrir el camino hacia una universalización relativa de valores, que puede ser la base para una hegemonía popular. La universalización y su carácter abierto sin duda condena la identidad a una inevitable hibridación; no obstante, la hibridación no necesariamente significa una decadencia por pérdida de identidad, también puede significar el empoderamiento de identidades existentes a través del surgimiento de nuevas posibilidades. Sólo una identidad conservadora, cerrada sobre sí misma, podría experimentar la hibridación como una pérdida. (Laclau, 1996:65).

Para terminar esta sección, haré unos apuntes breves sobre la cuestión de la ciencia. ¿Puede ser teorizada la naturaleza dentro de un marco anti-esencialista sin marginar lo biológico? Es esta una pregunta epistemológica y política extremadamente compleja que indudablemente recibirá mucha atención en los próximos años si queremos seguir pensando en estos asuntos. La fragmentación actual del conocimiento sólo puede darnos una imagen distorsionada de la realidad biocultural; lo cual hace inmanejable, si no impensable, la solución a la crisis ambiental. Es cierto que los órdenes culturales, biológicos e históricos probablemente requieran de estrategias epistemológicas diferentes, y que los objetos de las ciencias sociales y ecológicas no deben ser fusionados de manera ligera. Sin embargo, éstos se tienen que articular en un tipo de concepción ambiental novedosa. Numerosos autores han develado herramientas claves para el abordaje de esta tarea. Ingold, por ejemplo, sugiere que el análisis de la relación entre la biología y la antropología requiere “nada menos que un cambio de paradigma en la biología misma” (1995a:208), así como una transformación significativa en la antropología. Entre los elementos esenciales para esta síntesis estarían un recentramiento de la biología en el organismo —marginado por el neo-darwinismo, la genética moderna y la biología molecular— y una recontextualización de la antropología de las personas dentro de

una biología de los organismos. Todo esto sería llevado a cabo, según el planteamiento de Ingold, dentro de una concepción procesual y relacional de la vida orgánica y social.

Lo que está en juego es una “síntesis biocultural” que puede ser abordada desde múltiples perspectivas. Goodman, Leatherman y Thomas han liderado este esfuerzo desde la perspectiva de la economía política (Goodman, Leatherman y Brooke, 1996), esto es, prestando consideraciones de la economía política para trabajar conceptos centrales de la antropología biológica, como el de adaptación. Su proyecto le abre paso a perspectivas complementarias como, por ejemplo, feministas y post-estructuralistas (Hvalkof y Escobar, 1998). Recientemente Pálsson (1997) ha elaborado un argumento en pos de la integración de la ecología humana y la teoría social, basándose en ideas del pragmatismo y la fenomenología, alejándose del pensamiento dual. En este sentido, el trabajo de Maturana y Varela puede ser reinterpretado desde una perspectiva biocultural. Sin embargo, para que sea una fuente efectiva para la antropología, aún queda mucho trabajo por hacer. En general, la investigación de teorías bioculturales que tomen en cuenta tanto nuevas tendencias en la biología como en la teoría social apenas está comenzando.

La perspectiva desarrollada por el ecólogo mexicano Enrique Leff es una de las más avanzadas en este sentido. Este autor propone desarrollar una nueva articulación de las ciencias naturales y humanas en el contexto de la creación de nuevas racionalidades ambientales que, a su vez, entretengan las productividades culturales, ecológicas y tecnoeconómicas. Lo ecológico necesita ser entendido en términos biológicos, sin dejar de lado su compleja relación con las prácticas culturales y económicas. Esto implicaría una transformación de los paradigmas, así como una reorientación del desarrollo tecnocientífico. La articulación de procesos materiales, culturales y sociales tomaría en cuenta el conocimiento científico del mundo, aunque por fuera de una orientación reduccionista, promoviendo la dilucidación de nuevos objetos científicos para los estudios ecológicos (Leff, 1995b, 1986b). Este nuevo tipo de transdisciplinariedad aún está por crearse.<sup>30</sup>

Finalmente, Hayles (1995) propone algunas consideraciones hacia un nuevo bioculturalismo. Ha llegado el momento, dice ella, de buscar bases comunes entre ambientalistas, científicos y constructivistas sociales que sean satisfactorias para los tres grupos. En tanto anti-esencialistas, ¿cómo teorizamos el “flujo no mediado” de la realidad biofísica? Inmersa tanto en los dogmas principales de la ciencia como en el constructivismo de las humanidades, Hayles sugiere que necesitamos reconocer el hecho de que siempre somos observadores posicionados, por lo que nuestras observaciones son siempre llevadas a cabo en interacción continua con el mundo y nosotros mismos. Es sólo desde una perspectiva de una interactividad y posicionalidad ampliamente aceptada que podemos buscar consistencia en nuestras explicaciones científicas de la realidad. Esto, claro está, no resuelve completamente los problemas epistemológicos presentados por el encuentro entre ciencia y constructivismo —el objeto de las recientes “guerras de las ciencias”— pero proporciona herramientas provisionales para moverse más allá del presente impase. La “cuestión de la naturaleza” bien puede ser el terreno más fértil para este esfuerzo y para nuevos diálogos entre las ciencias naturales, humanas y sociales.

### **Conclusión: la política de la ecología política**

Una meta importante de la ecología política es entender y participar en el ensamblaje de fuerzas que ligan el cambio social, el medio ambiente y el desarrollo. Esta meta sugiere nuevas preguntas a los ecólogos políticos. ¿Cómo nos situamos en los circuitos de poder-conocimiento —por ejemplo, en el aparato de producción de biodiversidad— que pretendemos entender? ¿Con qué tipo de elementos podemos contribuir a la articulación de la política de la producción de la naturaleza hecha por grupos subalternos u otros y, dependiendo de nuestra situación de expertos, a la elaboración de propuestas ecológicas y económicas alternativas? Estas preguntas requieren que explicitemos nuestros “apegos ecológicos”, aquellos que se intensifican dada nuestra participación en culturas y regímenes de naturaleza, incluyendo la peculiar cultura de las ciencias sociales y biológicas modernas.

Al comienzo de este capítulo sugerí que la crisis de la naturaleza es en realidad una crisis en la identidad de la naturaleza. Esta idea me guió a esbozar una teoría anti-esencialista de la naturaleza. La naturaleza ha dejado de ser esencialmente algo en sí misma para la mayoría de la gente, incluyendo, en algunos casos, a aquellos ligados a las naturalezas orgánicas.<sup>31</sup> No es gratuito que el surgimiento de la tecnonaturaleza y la vida artificial coincide con una preocupación planetaria por la suerte de la diversidad biológica. ¿Pueden las nuevas tecnologías de la vida alimentar otros tipos de creatividad y medios para ganar control sobre la vida lejos de objetivos puramente capitalistas? ¿Podrá la crisis actual del significado de lo natural llevarnos

hacia una nueva forma de vivir en la sociedad/naturaleza? ¿Será posible la creación de nuevas bases para la existencia, la rearticulación de la subjetividad y la alteridad en sus dimensiones sociales, culturales y ecológicas? En varios espacios a través de los tres regímenes y sus respectivas intersecciones, estamos asistiendo a un movimiento histórico de la vida cultural y biológica sin precedentes. Este movimiento aparenta ser más prometedor en el nivel de los regímenes orgánico y tecno. Es necesario pensar en las transformaciones políticas y económicas que harían de las intersecciones entre lo orgánico y lo artificial un vuelco esperanzador en la historia de la naturaleza social.

---

## Notas

<sup>1</sup>. El esquema básico de este texto fue inicialmente presentado en un panel sobre antropología de la ciencia en la reunión anual de la Asociación Americana de Antropología de 1994. La primera versión completa fue preparada para el seminario de Neil Smith, denominado “Ecologías: repensando la naturaleza/cultura”, en la Universidad Rutgers, el 22 de octubre de 1996. Agradezco a Neil Smith y a los participantes del seminario por sus generosos y creativos comentarios. Igualmente agradezco a Rayna Rapp (participante en el panel de 1994), Dianne Rocheleau, Soren Hvalkof, Aletta Biersack, como a los estudiantes de mi seminario “Antropología de la naturaleza” (otoño de 1996) por sus críticos comentarios sobre las ideas de este texto.

<sup>2</sup>. Para la teoría política postestructuralista, me apoyo particularmente en el trabajo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985; Mouffe, 1993; Laclau, 1996). Para una compilación comprehensiva de la teoría crítica de la raza véase Delgado (1995). Los debates postestructuralistas y antiesencialistas en la teoría feminista cubren un campo demasiado vasto, imposible de resumir en este texto. Entre quienes enfocan cuestiones de medio ambiente y naturaleza esta el trabajo de Donna Haraway (1989, 1991, 1997).

<sup>3</sup>. “La contradicción, quizás inevitable, entre lo cultural y lo biológico es, desde mi perspectiva, uno de los problemas fundamentales que deben ser abordados por toda antropología ecológica” (Rappaport, 1990:56).

<sup>4</sup>. Para antecedentes e información etnográfica general sobre la región, véase Escobar y Pedrosa (1996); se puede encontrar un tratamiento etnográfico de la conservación de la biodiversidad en Escobar (1997, 1998b); y sobre el movimiento social negro véase el capítulo 7, que reproduce un texto escrito colectivamente con Grueso y Rosero. La ecología política del movimiento negro se discute en el capítulo 9.

<sup>5</sup>. No quiero con esto reducir el movimiento de la conservación de la biodiversidad a la bioprospección; este ejercicio es sólo sugestivo de ciertas tendencias y posibilidades.

<sup>6</sup>. El ápice del alto y elegante naidí es utilizado para producir los palmitos que después de enlatados, son vendidos en los supermercados de los países ricos. La palma es cortada en esta operación. En algunas partes de la región Pacífica se están promoviendo esfuerzos para establecer plantaciones de diferentes especies para la producción comercial; no obstante, gran parte del naidí silvestre ha sido diezmado.

<sup>7</sup>. Los regímenes de naturaleza se pueden asemejar a una totalidad fractal en el sentido en que Paul Gilroy (1993) habla del Atlántico Negro como una estructura fractal en donde coexisten múltiples identidades, culturas políticas y políticas culturales. Una estructura fractal siempre fluctúa entre estados que son diferentes y similares a sí mismos, de acuerdo con una recursividad incesante. Las teorías fractales, como las teorías de la articulación, dan una visión de la totalidad sin ser totalizantes. Se puede decir que los varios regímenes de producción de la naturaleza crean una ecología fractal. Finalmente, el modelo anti-esencialista de los regímenes de naturaleza se puede relacionar con el modelo proto-antiesencialista de Polanyi (1957a) de la economía como un proceso instituido, así como a la noción foucaultiana (1968) de episteme.

<sup>8</sup>. La perspectiva parcial y el punto de vista epistemológico son principios bien conocidos introducidos por las feministas en los estudios culturales de la ciencia, particularmente Donna Haraway y Sandra Hardin.

<sup>9</sup>. El término original en francés es “*governmentalite*”, traducido al inglés como “*governmentality*”. Este concepto es de difícil traducción al castellano.

<sup>10</sup>. Véase el trabajo pionero de Smith: “Una vez la relación con la naturaleza está determinada por la lógica del valor de cambio, y la primera naturaleza es producida desde y como parte de la segunda naturaleza, la primera y la segunda naturaleza son redefinidas. Con producción para el intercambio, la diferencia entre la primera y segunda naturaleza se convierte simplemente en la diferencia entre los mundos no humano y el creado por los humanos. Esta distinción deja de tener significado real una vez la primera naturaleza también es producida. Ahora la distinción es entre una primera naturaleza que es concreta y material, la naturaleza de valores de uso en general, y una segunda naturaleza que es abstracta y derivada de la abstracción de valor de uso inherente en el valor de cambio” (1984:54-55).

<sup>11</sup>. Esta es otra dimensión de lo que James O’Connor (1988) ha denominado “la segunda contradicción” del capitalismo. Según dicha tesis, la reestructuración capitalista es llevada a cabo hoy día básicamente a expensas de las “condiciones de producción”: el trabajo, la tierra, el espacio, el cuerpo, esto es, de aquellos elementos de producción que no son producidos como mercancías, así sean tratados como tales. Motivada por la competencia entre capitales individuales, esta reestructuración significa la profundización de la intrusión del capitalismo en la naturaleza y el trabajo, el agravamiento de la crisis ecológica, y un deterioro adicional de las condiciones de producción y de la reproducción de estas condiciones. Esta reestructuración es contradictoria para el capital, que busca sobreponerse a esta dinámica a través de una variedad de medidas, que no resuelven sino que desplazan la contradicción hacia otros terrenos. Desde finales de los ochenta, se ha mantenido un debate activo alrededor de esta tesis en la revista *Capitalism, Nature, Socialism*.

<sup>12</sup>. Soy consciente de lo problemático del término “orgánico”, dada su asociación con connotaciones de pureza, integridad, atemporalidad, etc. En particular, los habitantes de los bosques tropicales han sido vistos como orgánicos por excelencia e inmersos en la naturaleza. Sugiero que es posible articular una defensa de lo orgánico como un régimen histórico y utilizarlo como un punto de apoyo tanto para la construcción teórica como para la acción política. Una noción anti-esencialista de lo orgánico puede servir como un contrapunto al énfasis esencialista y a menudo colonialista en lo íntegro y lo puro que caracteriza gran parte del discurso ambientalista.

<sup>13</sup>. De nuevo, es imposible nombrar la literatura pertinente que nace de preocupaciones anteriores de la etnobotánica, la etnociencia y la antropología ecológica. Los trabajos más relevantes para el argumento de este texto están citados en la exposición. El trabajo de Strathern (1980, 1988, 1992a, 1992b) constituye el intento más sistemático en la antropología por teorizar la naturaleza como producto local, ya sea en espacios no modernos o postmodernos (“postnaturaleza”). Una excelente discusión sobre modelos culturales de naturaleza se encuentra en Descola y Pálsson (1996). Para un desarrollo reciente y útil sobre análisis antropológicos de ecosistemas, véase Moran (1990). Debates sobre etnobiología están resumidos en Berlin (1992). El análisis estructuralista está bien ejemplificado por Descola (1992, 1994), mientras que la etnografía de paisaje es trabajada por Lansing (1991) y Bender (1993). La antropología del conocimiento local se encuentra discutida en Hobart (1993a), Milton (1993) y Descola y Pálsson (1996).

<sup>14</sup>. En lo que respecta a lo sobrenatural, incluso cuando hay espíritus en juego, el propósito no es de dominación sino de negociación en aras de que se pueda llevar a cabo la actividad humana (Strathern, 1980). Sin duda, “ninguna de estas distinciones implica que los ámbitos de lo oscuro, lo no domesticado, o los sueños pertenezcan a otros mundos, sobrenaturales o no empíricos. Por el contrario, estos son mundos que permean la experiencia y que generan experiencia directa. Son, por decirlo de algún modo, dimensiones de un mundo-vida que usualmente no son traídos a la consciencia, no obstante, son de manera integral, parte de la realidad empírica” (Jackson, 1996a:15; véase también Biersack, 1997). Igualmente son integrales a muchos modelos culturales de la naturaleza a lo largo del mundo.

<sup>15</sup>. Es necesario enfatizar el hecho de que muchas de las relaciones sociales que subyacen los modelos locales a menudo son conflictivas, por ejemplo, en términos de género y edad (Biersack, 1997). Los regímenes orgánicos no suponen un Edén social o ecológico. Por ejemplo, la noción de algunas poblaciones negras del Pacífico colombiano del renacimiento perpetuo de las cosas ha sido utilizada por los nativos para legitimar, bajo la presión de las fuerzas capitalistas, una tala de árboles más intensa. Dahl resumió de manera precisa nuestro estado de conocimiento al respecto: “Todas las personas tienen ideas y actúan sobre el medio ambiente natural. Esto no necesariamente significa que quienes viven como productores directos tienen grandes revelaciones sistemáticas, aunque en general los productores de subsistencia tienen conocimientos detallados del funcionamiento de muchos pequeños aspectos de sus medios biológicos. Muchos de estos conocimientos han probado ser verdaderos y eficientes desde la experiencia, algunos son

erróneos y contraproducidos, y otros pueden ser incorrectos, pero funcionan” (1993:6). Para algunos, los modelos locales de la naturaleza revelan un cierto grado de auto-consciencia y objetivación de la naturaleza, incluyendo mecanismos de manejo y control de fauna y cultivos locales (Descola, 1992).

<sup>16</sup>. Analizando el trabajo de Atran (1990), recientemente Bloch (1996) ha sugerido que es la vida misma —y no la “naturaleza” o los tipos y rangos esenciales— la que es vista como un aspecto compartido, esencial y no cambiante. Bloch sugiere tres condiciones para formular explicaciones adecuadas sobre la construcción de la naturaleza: “1) constreñimientos que surgen del mundo natural como es y se presenta para la producción humana junto con 2) la historia cultural particular de grupos o individuos y 3) la naturaleza de la psicología humana” (1996:3). Según Bloch, los psicólogos, etnobiólogos y antropólogos, están lejos de haber resuelto la pregunta de la cognición del mundo natural, a pesar de haber dado pasos importantes en esta dirección.

<sup>17</sup>. Concepto cardinal a la teoría social contemporánea de difícil traducción al castellano. En los diferentes capítulos, he utilizado los términos de “encarnado” y “corporalizado”, aunque no expresan sin ambigüedad el sentido de la categoría *embodied* del inglés.

<sup>18</sup>. Necesitamos ponderar las razones de este notable surgimiento, generalmente bienvenido, de los enfoques fenomenológicos en la antropología ecológica y otros campos. Es muy posible que esté relacionado con las formas de des-naturalización del cuerpo y la vida ocasionadas por las nuevas tecnologías, así como con las crisis ecológica y cultural en general. Esa tendencia necesita ser politizada más abiertamente.

<sup>19</sup>. Se podría añadir que también es diferente al concepto de Latour (1993) sobre las redes “cortas” que vinculan la naturaleza y la cultura en sociedades premodernas.

<sup>20</sup>. Aletta Biersack (1997) ha planteado la cuestión de si la gobernabilidad foucaultiana no se podría aplicar al régimen orgánico. En la medida en que la gobernabilidad es explícitamente definida en términos de aparatos de poder/conocimiento experto moderno, creo que este no es el caso. Ello no significa que los regímenes orgánicos no tengan mecanismos de regulación y control. Es claro que en los actuales escenarios de conservación, los grupos locales están cada vez más enfrentados a la gubernamentalización de sus entornos, así como empujados a participar en tales procesos (véase también Brosius, 1997).

<sup>21</sup>. La selección del Adn recombinante como punto de partida de la tecnonaturaleza puede parecer arbitraria. Aunque la biología molecular —como movimiento de personas e ideas en la interface de la biología, la física, la química y la informática— ha estado en ascenso desde los años treinta, no fue sino hasta la década del sesenta que alcanzó prominencia, desplazando a algunos de sus competidores —particularmente la bioquímica— y resultando en lo que algunos consideraron una revolución similar a la de la física de principios de siglo. Este proceso fue profundamente político: un proceso de poder-conocimiento alrededor de lo que ha sido denominado “la política de las macromoléculas” (Abir-Am, 1992).

<sup>22</sup>. Con la vida artificial y otras formas de modelación biológica es posible decir que hemos entrado en la era del diseño de la evolución, por lo menos en las mentes de sus proponentes. Véase Helmreich (en prensa).

<sup>23</sup>. Las nuevas tecnologías biológicas, informáticas y computacionales presagian una ruptura histórica importante. Además de la oralidad y la escritura como polos ya existentes de cultura y subjetividad, con estas tecnologías se crea un nuevo polo: el de la virtualidad. De manera esquemática, algunos de los aspectos de estos polos son los siguientes. La oralidad está caracterizada por el tiempo biológico/circular, lo narrativo o ritual como formas de conocimiento, continuidad histórica, comunicación cara a cara, tradición oral y naturaleza orgánica. La escritura, por el tiempo lineal, la teoría y la interpretación como modos de conocimiento, historia escrita, texto, y naturaleza capitalista. La virtualidad por el tiempo real (tiempo puntual, sin retrasos), la simulación y la modelación como modos de conocimiento dominante, compresión del espacio/tiempo, redes digitales (¿y biodigitales?), hipertexto y tecnonaturaleza. Estos polos de subjetividad no son estadios de la historia, sino que coexisten actualmente. No obstante sus intensidades varían: de la misma manera en que la escritura redefinió y subordinó la oralidad, hoy día los modos informáticos/hipertextuales están subordinando la escritura y los modos de conocimiento basados en la hermenéutica (incluyendo la antropología). Esta hipótesis es desarrollada por Pierre Lévy (1991,1995).

<sup>24</sup>. Esta visión es desarrollada por la ciencia ficción distópica, cuyo exponente más notorio es William

---

Gibson.

<sup>25</sup>. Esto es, el conjunto de procesos tecnoeconómicos, institucionales y discursivos que dan cuenta de la producción de la naturaleza hoy, incluyendo los discursos de la ciencia (Haraway, 1992).

<sup>26</sup>. Una pregunta clave para la ecología política es la relación entre el capitalismo y las nuevas tecnologías. Apenas comienza el estudio de la economía política de estas nuevas tecnologías, pero podría ser posible imaginar novedosos procesos no capitalistas de apropiación y distribución de excedentes en conexión con la naturaleza orgánica y la tecnonaturaleza (Gibson-Graham, 1996). Las transformaciones creadas por las nuevas tecnologías no pueden ser reducidas a formaciones de poder capitalistas. Mientras que los capitalismos convencionales y los más recientes sin duda continuarán en vigor, los procesos tecnocientíficos requerirán de una definición del capital expandida y transformada. Por ejemplo, la fórmula para la plusvalía en base al trabajo es extremadamente limitada en este sentido. A este respecto es necesario relacionar la economía política con las sugerencias recientes de cómo funcionan el poder y la resistencia en la tecnocultura —nomádica, descentralizada, dispersa—. Véase, por ejemplo, *Critical Art Ensemble* (1996).

<sup>27</sup>. Ron English propuso una sesión sobre este tema para el congreso anual de la Asociación Americana de Antropología de 1996 titulado: “Apropiándose la tecnología: la adaptación y producción de la ciencia entre comunidades e identidades marginadas”. Véase también Hess (1995).

<sup>28</sup>. Analizo exhaustivamente la ecología política del movimiento negro del Pacífico colombiano en el capítulo 9 de este volumen, en el cual hay un interés particular en el enfoque del movimiento sobre la cuestión de la conservación de la biodiversidad.

<sup>29</sup>. Por ejemplo, Anil Gupta (1997) discute un mecanismo para hibridar los sistemas de conocimiento tradicional y de alta tecnología a través de redes que permitan el registro y el desarrollo de innovaciones en comunidades de base. En este sentido, su “*Honey Bee Network*” (Red Abeja) se está volviendo muy conocido. Hay una experimentación muy activa en esta área, particularmente en conjunción con la búsqueda de alternativas a los regímenes de derechos de propiedad intelectual promovidos por la Organización Mundial del Comercio. Para ahondar en esta línea, véase Brush y Stabinski (1996).

<sup>30</sup>. La mayor parte del trabajo de Leff se encuentra en español: sobre la articulación de las ciencias, véase Leff (1986a). En inglés, véase Leff (1993, 1994, 1995a). El argumento de Leff es marxista, foucaultiano y ecológico. Del lado ecológico, la clave para Leff radica en intensificar las capacidades naturales mediante la producción negentrópica de la biomasa a partir de la fotosíntesis y el diseño sistemas tecnológicos que minimicen las transformaciones entrópicas. Concebida de esta forma, la biotecnología puede incrementar la productividad ecológica mientras conserva la complejidad de un ecosistema. Los procesos negentrópicos para la producción de biomasa, los procesos auto-organizados de sucesión ecológica, la evolución ecológica y el metabolismo, los procesos de apropiación tecnológicos y políticos e, igualmente, los procesos culturales de significación, deben ser pensados como un todo para imaginar una racionalidad productiva alternativa.

<sup>31</sup>. Hago este planteamiento cuidadosamente. Es cierto que muchos pueblos originarios o indígenas explican su visión del mundo natural en términos de una conexión esencial con la naturaleza. Sin embargo, el aceptar este planteamiento no implica situar sus conceptos y relaciones con la naturaleza por fuera de la historia.



**CUARTA PARTE:**

**ANTROPOLOGÍA DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA**

## 11. ¿“VIVIENDO” EN CIBERIA?

Pocas veces en la historia uno puede decir: “el futuro ya está aquí”. En el caso de la Revolución Industrial, sucedió algo similar: para la mayoría de la gente, significó un “abismo en el tiempo”. Historiadores, escritores y etnógrafos del pasado nos han relatado vívidamente la manera en que ciertos inventos, tales como el motor a vapor, la industria y el ferrocarril —para no mencionar la pobreza— fueron experimentados por muchos de una forma inusualmente enigmática. Dos siglos después, nos enfrentamos a una situación análoga. La realidad virtual, las tecnologías reproductivas y la ingeniería genética están nuevamente transformando nuestras nociones del cuerpo, parentesco, sentidos y sueños, por tanto tiempo asumidas. Vivir en ciberculturas dotadas con estas opciones es ya posible, al menos para algunas personas en algunas partes del mundo, aunque aún no para la mayoría: esta tremenda inequidad es, en sí misma, un hecho enigmático que amerita un análisis detallado.

Las innovaciones tecnológicas y las visiones mundiales dominantes generalmente se transforman a sí mismas, de tal manera que logran naturalizar y legitimar las tecnologías y ordenes sociales de su tiempo. Si las tecnologías modernas lanzaron globalmente el imaginario tecnocientífico de origen europeo; con las nuevas tecnologías informacionales, digitales y biológicas, este imaginario está destinado a alcanzar mayor profundidad en la conciencia de la gran mayoría de la gente. Incluso, es posible que reinvente a las personas. Las prácticas y nociones del cuerpo, el lenguaje, la visión de mundo y el trabajo serán transformadas; de ninguna manera totalmente, aunque sí significativamente. Esta situación se está tornando, sin duda, cada vez más real con el pasar de los años. Hay preguntas importantes que deben ser formuladas con respecto a dichas tendencias. No es suficiente con discutir la inevitable globalización que se aproxima, o los nuevos ordenes administrativos que demandarán del capital y del Estado, o la proliferación de identidades y tipos de hibridaciones culturales que acatarán. La profunda transformación que puede estar tomando lugar —no obstante, las continuidades obvias con el período moderno— demanda que nos aventuremos a nuevos territorios vitales y de pensamiento.

Déjeme esbozar brevemente algunas perspectivas recientes de cómo puede ser abordada esta aventura de la imaginación. Para Félix Guattari (1993b) y Donna Haraway (1991), por ejemplo, las tecnologías emergentes están facilitando una nueva visión de la vida; éstas pueden proveer campos novedosos para nuevas y creativas formas de subjetividad auto referenciales. Esto, sin embargo, es una posibilidad histórica por la que hay que luchar. Para ser real, requerirá de la actualización del derecho a la alteridad, nuevas relaciones Norte-Sur y una democratización radical de las relaciones de género e interculturales. Lo que Guattari ha denominado “prácticas ecosóficas” (1993b) demanda profundas transformaciones de las economías —lejos de la estricta tecnovalorización capitalista—, ecologías urbanas y rurales —hacia nuevas relaciones con la vida biológica y nuevas formas de estar-en-el-espacio—, y de las formas de pensamiento, en términos de reconocer y aceptar las crecientes complejidades sociales.

De manera similar, Jacques Attali (1991) ve en el fin del milenio el ocaso de una nueva mutación. El mercado se está generalizando y el mundo se está estructurando alrededor de dos espacios dominantes —el espacio Europeo (incluyendo oriente y occidente) y el espacio Pacífico, centrado en el Japón y Estados Unidos— cada uno con vastas periferias. Más interesante aún, la economía mundial se torna dependiente de la producción de objetos nómadas, tan esenciales para la información y comunicación como para la mayoría de las esferas de la vida cotidiana, incluyendo la salud, la alimentación, la educación, el bienestar y la seguridad. Dichos objetos serán cada vez más “inteligentes”, permitiendo al usuario una independencia nunca antes vista. Las personas ya no tendrán la necesidad de un hogar y una familia estable; estas serán cargadas con todo lo que constituye su valor social. El mundo estará dividido más tajantemente entre los “nómadas de lujo” y los “nómadas de miseria”, para quienes las drogas serán el principal tipo de nomadismo disponible. Mientras la escalera busca migrar hacia los centros, se edificarán nuevas paredes entre Norte y Sur, ricos y pobres. En el mundo entero los ricos se refugiarán en sus riquezas, conectados a centros de poder a través de nuevas tecnologías y desconectados de sus propios espacios locales; no es improbable que los ciudadanos del Norte justifiquen este estado de cosas en términos de un orden racial.

Únicamente necesitamos recordar a Somalia y Rwanda, o las nuevas formas de xenofobia en Estados Unidos y Europa occidental, para caer en cuenta de lo cerca que nos encontramos de este orden. Con sólo recorrer las vastas superficies de las ciudades del Tercer Mundo notaremos que ricos y pobres están cada vez más separados de sí mismos, espacial, social y culturalmente, aún mientras los ricos continúan extrayendo excedentes materiales y emocionales de los pobres y marginados. En lo que sigue presento algunos de los procesos sociales que, a mi manera de ver, están logrando relevancia en el contexto del orden emergente.

### **El fracaso mundial del desarrollo**

Es claro para la mayoría de la gente que el sueño del desarrollo posterior a la Segunda Guerra Mundial está muerto. Asia, África y América Latina no están más cerca de convertirse en “desarrolladas” de lo que estaban en 1945, cuando los poderes del capital y la tecnología se sumaron para convertirlos en clones del Primer Mundo. La pregunta es: ¿qué viene después del desarrollo? El ecólogo alemán, Wolfgang Sachs (1988) no tiene dudas al responder esta pregunta: después del desarrollo viene la seguridad. Con esto se refiere a que la relación entre Norte y Sur será, desde ahora en adelante, dictaminada fundamentalmente por los intereses de seguridad del Norte. Esto parece lo suficientemente claro —hay que recordar las guerras del Golfo y Somalia, y antes, las de Panamá y Granada—; uno podría añadir que esto probablemente implicará un incremento sistemático —fijo, estable— en el flujo de armas hacia el Sur. Fondos para programas de desarrollo aún fluirán hacia el Sur en alguna medida, pero siempre estarán supeditados a asuntos de seguridad. Algunos de los países europeos más pequeños —particularmente los escandinavos— tratarán de mantener una política de cooperación más progresista con el Sur, pero ello será la excepción antes que la regla. Más preocupante, la emergencia del hambre y la desnutrición estarán acompañados de cada vez menos sensibilidad hacia ellos. Será imposible encontrar idiomas capaces de abarcar la magnitud de este sufrimiento por parte de quienes pueden hacer algo al respecto. Este aspecto de la crisis del lenguaje y la imaginación merece una atención urgente; y es aún peor porque sin duda la crisis está acompañada por una capacidad de penetración de la violencia sin precedentes. El rol de la violencia como un mecanismo de producción cultural crecerá, y sus resultados no serán placenteros para las mentes individuales o colectivas.

### **La irrupción de lo biológico como un hecho social global y local crucial**

La destrucción sistemática de la naturaleza agenciada por el capital y el conocimiento moderno, ha propiciado durante las últimas dos décadas la emergencia de la sobrevivencia de la vida biológica como un problema fundamental. Aunque está relacionada con las preocupaciones por la seguridad del Norte, no obstante, las desborda. La crisis de la naturaleza es más evidente en la crisis de la biodiversidad causada por la destrucción de las selvas tropicales. La paradoja consiste en que nuestro entendimiento (occidental, experto) de la selva tropical aún está condicionado por las ideologías naturalistas del siglo XIX —la creencia de la existencia de la naturaleza por fuera de la historia humana— mientras que su sobrevivencia puede depender más y más de un incremento de la tecnologización de la naturaleza en un nivel genético. Para muchos, la clave para la preservación de la biodiversidad radica en su utilización sostenible para la producción de productos tales como fármacos mediante la biotecnología. Las comunidades locales en zonas de selva húmeda parecen estar abocadas a dicho encuentro con estas nuevas tecnologías. Estamos siendo testigos de la posibilidad de generar alianzas entre lo orgánico y lo artificial —entre grupos locales y la tecnociencia— con el fin de defender a la naturaleza de las formas más destructivas del capital. En el mejor de los casos, uno podría hablar de estrategias de “naturalezas híbridas” que emergen del encuentro entre los movimientos sociales y los intereses biotecnológicos.

### **La intervención a la vida biológica hecha posible desde el Adn recombinante**

Este es otro ámbito en el cual nuestra preparación cultural deja mucho que desear. Todavía nos encontramos inscritos en una ideología en donde “lo natural” es siempre superior a “lo artificial”. Mientras es más comúnmente aceptado que la naturaleza es construida socialmente —que no es lo mismo que decir que “no hay naturaleza en sí misma”—, algunos creen que las herramientas para intervenir la naturaleza proporcionadas por la biología molecular y las tecnologías digitales están cambiando fundamentalmente el carácter ontológico de lo que los modernos llaman “naturaleza”. Los tecno-entusiastas de todos los tipos —tales como los más ardientes defensores del Proyecto del Genoma Humano— no ven ningún problema en dejar atrás la era de la naturaleza orgánica. Si lo orgánico puede ser radicalmente mejorado por medios

artificiales, ¿por qué no hacerlo? Debates alrededor de la ética de esta posibilidad están entrapados en lenguajes obsoletos. ¿Cómo podemos aprender a relacionarnos —epistemológica, social y políticamente— con las visiones de cuerpos manipulados por la ingeniería y organismos manufacturados ahora posibles con el despertar de las tecnologías moleculares? ¿Quién defiende lo orgánico? ¿Quién defiende lo artificial? ¿Quién puede abogar convincentemente por, y llevar a cabo, su hibridación y articular una nueva ética de la naturaleza social?

### **Incremento en las hibridaciones culturales**

En el nivel cultural, hibridaciones de múltiples tipos también sobresaldrán de manera creciente. La pregunta importante en este sentido es identificar y nutrir aquellas hibridaciones que parezcan políticamente importantes, que redefinan el poder social y contribuyan a la afirmación cultural de grupos subordinados así como a la igualdad social. La hibridación en Asia, África y América Latina nunca es una opción individual, sino que afecta a grupos sociales enteros. Es un proceso colectivo, no un estado alcanzado. Esto también debilitará paulatinamente los reclamos de pureza agenciados por las élites. El fundamentalismo también crecerá, y parecerá ser un rechazo a la hibridación. El papel de la religión también será más visible. Como analistas sociales, hemos estado preocupados —quizás por demasiado tiempo— con el poder del capital para moldear la vida social. En estos “tiempos seculares” hemos perdido perspectiva alrededor de la importancia de la religión. En la medida en que otras formas de crear cohesión social —tales como el Estado y el mercado— se debilitan, la religión entrará a reemplazarlas paralelamente. Las drogas también se convertirán en un medio para sentirse conectado, así como, en un problema apremiante. La mayoría de los analistas han fallado igualmente en notar esta tendencia latente.

Manejar estos procesos va a requerir una creatividad sin precedentes en todos los campos de la vida social, económica y, quizás más importante que todo, cultural. Esta creatividad tendrá que enfrentar los problemas cruciales de la época tales como desnutrición, destrucción de la naturaleza, ingeniería genética y la desintegración cultural apuntando violencia e inseguridad. Reconversiones culturales y nuevas subjetividades tendrán que ser imaginadas de tal forma que por lo menos suavicen los efectos más mortales de estos procesos, y que contribuyan de la mejor manera a la reconstrucción de ordenes sociales basados en hibridaciones interesantes y experimentos socio-económicos enfocados a niveles locales y regionales para la construcción de una autonomía cultural y material. Considerando que el sistema de las Naciones Unidas parece ser obsoleto, por tanto, somos testigos de las políticas anacrónicas del Banco Mundial y del Imf, o de los eslógans vacíos del Unced (United Nations Conference on Environment and Development). No hay indicios de que un nuevo conjunto de instituciones planetarias, democráticamente elegidas, puedan movilizar a la humanidad hacia una globalidad capaz de oponer la creatividad a la violencia, y objetos nómadas al apiñamiento sin sentido.

Subversiones electrónicas en la búsqueda de la democratización de la información y la tecnología; subversiones ecológicas en nombre de una pluralidad de modos de conciencia y prácticas de la naturaleza; y subversiones culturales que promuevan coexistencia de regímenes de alteridad y múltiples subjetividades —y todos estos como reto colectivo, por encima de lo meramente individual— son proyectos que valen la pena imaginar y poner en práctica. ¿Utópico? Quizás. Pero mantengamos en mente que “es mediante la utopía que lo filosófico deviene político, llevando al extremo la crítica de su era [...] la utopía designa la conjunción de la filosofía con el presente” (Deleuze y Guattari, 1993:101). ¿Están las formas modernas del conocimiento preparadas para tales retos?

## 12. EL FINAL DEL SALVAJE: ANTROPOLOGÍA Y NUEVAS TECNOLOGÍAS<sup>1</sup>

### Introducción: de la tecnología a la antropología

Quisiera en este capítulo desarrollo la siguiente proposición, aunque más que demostrarla a plenitud me propongo sólo trazar algunos de sus contornos y fronteras: las nuevas tecnologías —en los campos de la biología, la informática y la computación— estarían forzando a la antropología ya sea a su desaparición o a una transformación radical. Como antropólogo, esta es una proposición sesgada; más aún, mi argumento se inspira en lo que ya podemos visualizar dentro de la disciplina como las semillas de un gran cambio. Me refiero especialmente al campo creciente y cada vez más visible de la antropología de la ciencia y la tecnología, que ha visto a antropólogos primordialmente jóvenes adentrarse en los arcanos mundos de la tecnociencia, tratando a sus exóticos pobladores —científicos y expertos en realidades virtuales, biología molecular, simulación, vida artificial, física, meteorología, inmunología o genética, para mencionar sólo algunos de los nuevos espacios de exploración etnográfica— no sólo como informantes u objeto de estudio, sino como interlocutores y a veces, como veremos, aliados existenciales y políticos.

Con esta proposición no me refiero tanto a la transformación de los cuerpos, las opciones reproductivas, o las formas de comunicación y comunidad vinculadas con las tecnologías de hoy en día especialmente en los países ricos; ni a la ubicuidad de las redes informáticas, las ciudades globales propiciadas por éstas, o las nuevas estructuras de acumulación de capital también vinculadas a ellas. Me refiero, en cambio, a algo más fundamental, a una mutación más básica de la cual los nuevos cuerpos, comunidades, redes y formas de acumulación son sólo los mensajeros y reflejo. Esta mutación, impulsada casi que sin proponérselo por las nuevas tecnologías y que concierne en una forma muy frontal a la antropología —a pesar de que esta aún no acabe de entenderla, y para cuyo estudio en sus múltiples dimensiones y facetas esta disciplina tal vez está mejor posicionada que otras— está ocurriendo en las estructuras básicas del tipo de modernidad que se originó en Europa a finales del siglo XVIII y que ha tendido desde entonces a volverse dominante.

En su obra, *Las Palabras y las Cosas*, Michel Foucault (1968) analiza en detalle la estructura antropológica que surgió en Europa noroccidental a finales del siglo XVIII y que posibilitó la aparición de la figura del “Hombre” como fundamento de todo conocimiento y, al mismo tiempo, objeto último de él. Es con relación a este Hombre que las ciencias humanas se plantearon “la historia de lo Mismo —de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades” (Foucault, 1968:9). Fue así que surgieron los conceptos de vida, trabajo y lenguaje como fundamentos de las positividades occidentales —biología, economía, lingüística—, y a partir de las cuales los seres, las sociedades y culturas serían organizados. Como veremos, es esta tripleta —vida, trabajo y lenguaje— la que está siendo destabilizada por las nuevas tecnologías.

Encontramos, en el libro citado de Foucault, una doble referencia a la antropología. En primer lugar, como teoría de lo humano, el episteme moderno suscita un “sueño antropológico”, un soporte en el cual el Hombre se siente complacido y se engaña con la posibilidad de un conocimiento empírico de sí mismo y fundamentado en sí mismo, así este conocimiento lo refiera siempre a sus límites —lo pensado y lo impensado, lo empírico y lo trascendental, el retroceso y el retorno al origen— y a su ineluctable finitud.<sup>2</sup> En el pliegue de la modernidad, la esencia del Hombre ha de buscarse en el análisis de todo lo que puede darse a su experiencia. Se pierde la posibilidad de un pensamiento radical de las modalidades del ser que no tenga como referente este Hombre moderno, supuestamente universal pero realmente provinciano. Es por esto tal vez que el postestructuralismo —más que el llamado postmodernismo— se ha dado a la tarea de liberar al pensamiento occidental de las cadenas discursivas que le han impuesto las ciencias humanas de los dos últimos siglos. Gracias al postestructuralismo podemos vislumbrar toda una antropología de la razón, un análisis crítico de las prácticas de la racionalidad más normalizadas y aceptadas como verdad, desde las ciencias del conocimiento hasta la economía y las creencias modernas sobre la naturaleza y la vida. Sólo abriendo la razón a esta deconstrucción antropológica podremos configurar un espacio donde sea posible de nuevo pensar y donde el pensamiento no se reduzca a una expresión más de las cansadas verdades del hombre moderno, más aún, donde este finalmente

desaparezca al menos como referente único, si no como fundamento del pensamiento crítico. Podríamos pensar, por ejemplo, en una etnografía de los “técnicos sociales” del desarrollo en América Latina como objeto importante en la antropología de la razón en nuestro medio. ¿Acaso ellos no crean modernidad y cultura?

Esta antropología de la modernidad, aduciré, se nutre en gran parte del análisis cultural de las nuevas tecnologías. Pero antes de entrar en este terreno, quisiera retornar una vez más a Foucault, para quien, si bien existe cierta antropología como teoría general de lo humano que le corta las alas al pensamiento, dicha estructura al mismo tiempo le asignó un papel especial a la etnología y al psicoanálisis, precisamente aquel de desplegar los límites de la configuración epistemológica de la modernidad, en el sentido de que ambas ciencias se enfocan en lo Otro, aquello que escapa a la tiranía de la norma y al implacable orden de lo Mismo. Este es el segundo significado de la antropología. La etnología, como las nuevas tecnologías, ha mantenido viva la posibilidad de una alteridad radical y la proliferación de subjetividades y “universos de referencia”, para usar la expresión de Guattari (1993a).<sup>3</sup> En ello radica su valor como forma de conocimiento crítico.

A pesar de sus notables falencias y de olvidarse con frecuencia de su misión más profunda, para no hablar de sus complicidades políticas en ciertas épocas y contextos, la antropología no ha dejado de enseñarnos una lección de vital importancia: el carácter arbitrario —es decir, histórico— de todo orden social y de toda práctica cultural. Habiéndosele asignado la categoría residual desechada por las otras ciencias de la modernidad —el “lugar del salvaje”, como lo llamara el antropólogo Marc-Rolph Truillot (1991)<sup>4</sup> en un importante e inexplorado ensayo— la antropología ha sido un instrumento de crítica y de desafío de lo establecido. Frente al panorama de diferencias con que lo confronta la antropología, el orden cultural de occidente no puede sino estremecerse, así siempre trate de domesticar o eliminar los fantasmas de la otredad. Al enfatizar la historicidad de todos los órdenes habidos o por concebir, la antropología, en otras palabras, muestra al occidente su propia historicidad. Disuelve la figura del Hombre, erigiéndose en esta forma como una contraciencia (Foucault, 1968:362-375). No obstante, esta disciplina continúa alojándose en la relación que la cultura occidental establece con todas las otras culturas, es decir, continúa derivando su derecho a existir de un *ratio* occidental que políticamente se expresa como el lugar del salvaje y su inevitable inserción en situaciones de dominación y resistencia.

Es precisamente de su dependencia de esta *ratio* y de su primitivismo atávico de los cuales la antropología puede finalmente zafarse si aborda con determinación el estudio de los cambios que están teniendo lugar en los terrenos de la vida, el trabajo y el lenguaje a partir de las nuevas tecnologías. Estos cambios son eminentemente susceptibles de análisis etnográfico, así a primera vista la antropología no parezca dotada para ello dada su trayectoria al lado de los pueblos aparentemente fuera de la historia y de los grandes desarrollos tecnológicos. Cada vez es más claro, sin embargo, que el proyecto antropológico de entender las sociedades humanas desde las perspectivas de la biología, el lenguaje y la cultura tiene que pasar por las formaciones de vida, trabajo, lenguaje e identidad propiciadas por las nuevas formas tecnológicas. No es este el único espacio donde la antropología contemporánea se está renovando, pero es sin duda uno de los más vitales y el que puede traerle implicaciones más profundas.<sup>5</sup>

La antropología de las nuevas tecnologías se enfoca en el estudio de los procesos culturales de los cuales surgen las nuevas prácticas tecnológicas y que estas, a su vez, contribuyen a crear. El punto de partida de esta investigación es que toda tecnología inaugura un mundo, una multiplicidad de rituales y de prácticas. Las tecnologías son intervenciones culturales que crean, ellas mismas, nuevas culturas y demarcaciones del campo social. Hoy en día los antropólogos comienzan a adentrarse en este campo con la intención de renovar su interés en la política de las transformaciones culturales.

Podemos hacer entonces las siguientes preguntas: ¿Qué discursos y prácticas están apareciendo a partir de la introducción de nuevas tecnologías biológicas, informáticas y digitales? ¿Cómo estos discursos y prácticas afectan —desestabilizan, refuerzan o transforman— los significados más nodales de la modernidad, incluyendo los de vida, naturaleza y sociedad? ¿Cómo podemos hacer la etnografía de los nuevos dominios y prácticas que estamos observando tales como la práctica rutinaria de la gente en los tecnoespacios contemporáneos, su efecto sobre identidades, subjetividad y relaciones sociales, así como las apropiaciones y subversiones a que dichos tecnoespacios pudieran dar lugar? Finalmente, ¿qué papel juega la tecnología en la redefinición de las luchas, y cómo pueden ser vistas éstas desde los lugares un poco alejados de los centros de innovación, particularmente América Latina?

La primera parte del capítulo discute los avances que están ocurriendo en el campo de los estudios culturales y etnográficos de la ciencia y la tecnología. En la segunda, presentamos los debates que dichos estudios están propiciando en un área particular: los estudios sobre la naturaleza, el cuerpo y la vida biológica. En la última

sección, retornamos a la proposición inicial y hacemos algunas sugerencias para el desarrollo de la antropología de la tecnociencia en América Latina. Usaré los debates sobre conservación de la biodiversidad, por un lado, y discusiones recientes sobre el diseño y el uso del internet, por el otro, como punto de apoyo para replantearse la relación entre tecnología, sociedad y cultura en nuestros países.<sup>6</sup>

### **La ineluctable historicidad del conocimiento: los estudios culturales de la tecnociencia**

La antropología siempre ha mantenido cierta preocupación por la ciencia y la tecnología en contextos no occidentales o periféricos. Su intención inicial fue la de observar los efectos de la tecnología en las poblaciones menos tecnificadas: los grupos indígenas. Desde esta perspectiva, la tecnología aparecía como el mecanismo principal de penetración occidental en estas sociedades, y sus efectos eran en general señalados como causantes de desintegración social y aún de “etnocidio”. Una variante de esta posición la encontramos en los famosos trabajos de Maurice Godelier entre los Baruya de Nueva Guinea inspirados por una concepción marxista de la tecnología como parte de las fuerzas productivas. Como vemos en sus documentales, Godelier pudo recrear la dinámica de trabajo agrícola y forestal tradicional con instrumentos de piedra que habían sido reemplazados por herramientas de acero hacía ya varias décadas. Calculó así la diferencia en productividad del trabajo atribuible al desarrollo de las fuerzas productivas —el paso de los instrumentos de piedra a los de acero—, y su impacto sobre las relaciones de producción. Encontrando, entre otras cosas, que las grandes perdedoras de este desarrollo fueron las mujeres, cuyo trabajo aumentó. Estimó, además, la cantidad de trabajo necesaria para producir barras de sal en una comunidad, comparándola con la requerida para fabricar costales de la corteza de un árbol en otra comunidad distante; evidenciando el intercambio desigual existente, en términos de trabajo, entre ambas al cambiar un producto por el otro. Concluyó, entonces, que la comunidad de la sal “explotaba” a los productores de costal.

Todas estas orientaciones encontraron en el paradigma de la ecología cultural de los años cincuenta y sesenta un espacio propicio para la teorización de la tecnología. Sin embargo, son bien conocidas las críticas al funcionalismo y materialismo crudo de este paradigma, que tanto la ecología política (centrada en el análisis de la relación entre ambiente, capital y movimientos sociales) como la antropología ecológica (desarrollada con base al concepto de ecosistema) han tratado de remediar a partir de los setenta.<sup>7</sup> Ahora bien, los estudios antropológicos de tecnologías convencionales más interesantes en épocas recientes han sido aquellos que documentan etnográficamente las múltiples formas de resistencia presentadas a éstas por grupos locales —ya sean indígenas, campesinos o urbanos— y la apropiación que hacen de tecnologías tales como audiocassettes (entre los beduinos), “snowmobiles” (por los esquimales y lapps), o cámaras de video (por los activistas kayapo del Amazonas brasileiro, entre otros). Las dinámicas de resistencia y apropiación de muchos tipos de microtecnologías cosmopolitas por grupos populares de todo el mundo ha sido una área de investigación bastante fértil. También han recibido atención los cambios suscitados por estas microtecnologías al interior de los grupos —por ejemplo, en las relaciones de género y de edad— y su papel en la conformación de culturas híbridas más o menos exitosas.<sup>8</sup> Un problema relacionado que también ha sido objeto de estudio en la antropología, y que evidencia continuidad con las preocupaciones de épocas pasadas, es la resistencia por grupos locales a macrotecnologías del desarrollo, especialmente las represas, los enclaves mineros y madereros.<sup>9</sup>

Estos estudios son valiosos y sin duda seguirán siendo realizados, especialmente en relación a los movimientos sociales. Sin embargo, en los noventa la antropología ha comenzado a enfocarse en el estudio de las nuevas tecnologías propiamente dichas. Me referí en la introducción a esta tendencia como una de las más promisorias dentro de la antropología contemporánea, y el resto del trabajo será dedicado a ella. Esta tendencia no puede atribuírsele sólo a la antropología. De hecho, se origina en el vasto campo de estudios sociales de la ciencia y la tecnología en expansión en varios países desde los años cincuenta, con gran participación de la filosofía, la historia y la sociología de la ciencia y, en menor grado, la tecnología. Sería imposible resumir aquí estos aportes, pero es importante señalar los más pertinentes en términos del desarrollo posterior de los estudios culturales y etnográficos de la tecnociencia. Discutiré estos avances bajo tres rubros distintos pero interrelacionados: los estudios sociales de la ciencia —constructivismo social—, los estudios culturales de la tecnociencia, y los estudios antropológicos de la ciencia y la tecnología propiamente dichos.

#### ***1. Estudios sociales de la ciencia y la tecnología***

Los estudios sociales de la ciencia y la tecnología (Esst) —o, como se los llama más comúnmente en el mundo anglosajón y francés *science and technology studies* (Sts)— han producido avances teóricos y metodológicos

de importancia. Tal vez su resultado más relevante ha sido el cuestionar las ideologías de la ciencia y la tecnología como neutrales y como resultado de procesos puramente lógicos y racionales —el llamado constructivismo social de la ciencia— demostrando, en cambio, no sólo que los hechos científicos son fabricados a partir de complejos procesos de negociación entre grupos que tienen agendas e intereses divergentes, sino que en la mayoría de los casos la ciencia y la tecnología son profundamente políticas, es decir, que implican luchas de poder y redistribución del poder social favoreciendo más a unos grupos que a otros. En la expresión de Langdon Winner (1986), “todo artefacto es político”; o como dice Bruno Latour (1987), uno de los pioneros en este tipo de análisis parodiando el *dictum* de Clausewitz, “la tecnología es política por otros medios”. Para Latour y sus seguidores, lo que importa es investigar las redes de actores involucrados en una creación determinada y sus respectivos mundos y sistemas interpretativos, para así llegar a entender por qué ciertos hechos científicos o tecnológicos se concretan y no otros. Latour y Callon fueron más lejos que otros en postular que aún los instrumentos y las máquinas utilizados en el proceso de creación o desarrollo son actores por derecho propio, cuyas “historias” debemos saber interpretar (Callon, 1983).<sup>10</sup>

Tal vez la mayor innovación metodológica de estos pioneros de los Esst fue el desarrollo de los estudios etnográficos en laboratorios de diversos tipos. La metodología etnográfica que estos autores prestaron de la antropología les permitió visualizar cómo los “hechos” científicos y tecnológicos son producidos en la actividad diaria del laboratorio, gracias especialmente a lo que Latour y Woolgar (1979) llamaron “inscripciones”: la elaboración en forma textual de toda práctica. Para Latour y Woolgar, nada especialmente importante desde el punto de vista cognoscitivo o social tiene lugar en los laboratorios, sino una mundana y rutinaria labor regulada por los dispositivos de inscripción, mediante los cuales se traducen las prácticas diarias en procedimientos validados de registro, cuantificación, difusión, publicación, etc. Para estos sociólogos, no se trataba de encontrar la manera en la cual el contexto social determina la ciencia y la tecnología —como pudo haber sido en enfoques anteriores— ni siquiera cómo se determinan los contenidos de la ciencia, o si estos son verdaderos o falsos; estas no son preguntas realmente interesantes para ellos. Lo que sus estudios etnográficos buscan iluminar son los procesos mismos de construcción de los contenidos en la práctica diaria del laboratorio.

A pesar de su valor, estos estudios han estado sujetos a cierto número de críticas que no es del caso analizar, incluyendo a antropólogos que objetan que la etnografía en cuestión ha sido en la mayoría de los casos superficial y no muy antropológica (Hess, 1995). Es importante resaltar desde nuestra perspectiva, sin embargo, varios logros de los Esst. El primero de ellos es una visión y enfoque inicial de la co-producción de la tecnociencia y la sociedad a partir de redes de actores que construyen significados específicos mediante prácticas que pueden ser estudiadas etnográficamente. El segundo es el identificar una variedad de actores relevantes a esta coproducción que va mucho más allá de los científicos y expertos, y que incluye aún en cierta forma los instrumentos y máquinas, así sea gracias a las historias que demandamos de ellas.

## 2. Estudios culturales de la tecnociencia

Estas nociones son retomadas por los estudios culturales de la tecnociencia. Hablo aquí de tecnociencia porque precisamente una de las fronteras que los estudios culturales han cuestionado es la existente en los discursos dominantes entre ciencia y tecnología. De hecho, los estudios culturales analizan la intersección de cultura, ciencia y tecnología, tratándolas no como entidades independientes, sino como entramados que van mucho más allá de relaciones fácilmente discernibles, tales como causa y efecto. Así, la ciencia y la tecnología se relacionan mutuamente y al mismo tiempo moldean las culturas; las (tecno)culturas resultantes a su vez producen la (tecno)ciencia; y la práctica de la ciencia debe tener siempre en cuenta los objetos tecnológicos. La tecnología no determina la organización social —como predicen los deterministas tecnológicos— aunque la permea completamente. No hay fronteras fijas entre estos tres dominios, sino relaciones complejas e indeterminadas. Esta visión resuena con ciertas tendencias en la filosofía de la tecnología que enfatiza, en oposición a la creencia dominante, la prioridad de la práctica/tecnología sobre la teoría/ciencia en la conformación del conocimiento. Es la racionalidad técnica, según estos autores inspirados en Heidegger y Ortega y Gasset, la que tiene primacía como modo fundamental del conocimiento y del ser. Como algunos fenomenólogos afirman, “el uso, no la lógica, determinan las creencias” (Jackson, 1996a:12). En cualquier caso, los estudios culturales prefieren hablar de tecnociencia como una entidad que no puede ser reducida por completo a sus dos componentes.

Al añadir a la tecnociencia la consideración de la cultura, la situación se complica aún más. No es posible asumir, por ejemplo, que la tecnociencia tenga los mismos efectos o significados en todas las culturas o situaciones. Mientras que la tecnología de por sí crea cultura —rituales y prácticas— no lo hace por el simple hecho de ser depositada en una formación social determinada a la cual afecta positiva o negativamente, sino por



medio de agenciamientos que incorporan a los humanos y a la naturaleza de tal manera que crea continuidad entre todos ellos, sin poder percibirse dónde comienzan o terminan estas tres entidades. Por ello, hoy en día se enfatiza en que “ser sujeto es ser natural-culturo-tecnológico” (Menser y Aronowitz, 1996:21), y que toda historia contemporánea es natural-culturo-tecnológica.<sup>11</sup> Somos orgánicos, tecnológicos, y míticos (culturales) al mismo tiempo e ineluctablemente, nuevos seres que algunos investigadores prefieren ya considerar como verdaderos “ciborgs”, es decir, entes donde lo orgánico no se opone a lo tecnológico necesariamente, y donde ambos son mediatizados por discursos científicos y culturales (Haraway, 1991). El cuerpo, la naturaleza y la vida misma cambian de significado. Aparece así el ciborg como figura paradigmática de la nueva era. El futuro le pertenece a los ciborgs.

### **3. Antropología de la ciencia y la tecnología**

Llegamos finalmente al tercer enfoque, el de la antropología. ¿Cuál ha sido, y podrá llegar a ser, la contribución de la antropología a los estudios de la ciencia y la tecnología, ya sea en sí misma o como participante en el conjunto de disciplinas que conforman los estudios culturales? Ya es un hecho aceptado que las culturas son permeables y no discretas, ni completamente suturadas o ligadas a un espacio con fronteras fijas. Esta visión de la cultura está vinculada sin duda a la globalización de la producción económica y cultural, las cuales a su vez dependen en gran medida de la tecnociencia; es por esto que podemos hablar con propiedad de tecnoculturas. Las implicaciones de este hecho para el análisis son significativas. Para algunos, “tal vez la categoría que más efectivamente problematiza la cultura es la tecnología” (Menser y Aronowitz, 1996:21). Hay un tráfico continuo entre la tecnociencia y las culturas que los antropólogos están en posición única de explorar. Así, por ejemplo, Emily Martín (1996) examina cómo la aparición en los últimos años del lenguaje de la “flexibilidad” como preocupación social no proviene tan sólo de la economía, sino que dicho lenguaje discurre efectivamente de otros dominios y discursos. Entre estos, cabe destacarse la nueva inmunología donde el cuerpo aparece como algo flexible que debe ser entrenado para maximizar su respuesta inmune; y los medios masivos, donde los conocimientos científicos del sistema inmune se presentan en forma sensacionalista desde criterios geopolíticos —el cuerpo en estado de guerra contra los invasores, incluyendo los inmigrantes ilegales—. Es imposible saber si son los lenguajes de la ciencia los que influyen al mundo, o viceversa. Es importante señalar que lo que ha cambiado es la complejidad de la lectura; se han derrumbado las fortificaciones que la ciencia había mantenido con tanta tenacidad y eficiencia hasta épocas recientes. Y ya los antropólogos están allí atentos, detectando los flujos de materiales, seres, equipos e ideas que van y vienen por los poros de las membranas frágiles de lo que antes eran las impenetrables murallas del conocimiento científico.

Para dar brevemente otro ejemplo, la antropóloga Rayna Rapp (1995) describe cómo los consejeros genéticos<sup>12</sup> desarrollan su práctica en medio de un tejido cultural complejo que involucra no sólo los discursos y estamentos científicos, sino también las usuarias de las tecnologías que responden de forma activa a éstas, las creencias religiosas (especialmente con respecto al aborto), los derechos de los minusválidos (cuando los tests sugieren que el embarazo es problemático), las relaciones entre los sexos, diferencias culturales (la mayor parte de las usuarias en los hospitales públicos de Nueva York donde se hizo el estudio son inmigrantes del Tercer Mundo), y por supuesto todo el establecimiento médico, incluyendo hospitales, laboratorios y compañías de seguros. Uno de los propósitos de esta investigadora es estudiar en esta red de actores los desafíos que se dan al lenguaje de los expertos, para iluminar la posibilidad de crear lenguajes colectivos más apropiados a las nuevas formas de diagnóstico en el contexto social en el que son desplegadas.

Podemos decir que el trabajo de Rapp ejemplifica los análisis culturales de tecnologías emergentes para los cuales los antropólogos están desarrollando nuevos conceptos y metodologías de trabajo de campo, unidad de análisis, fronteras de investigación, observación participante, etc., así como una nueva ética de la investigación basada no ya en la supuesta producción de conocimiento objetivo, sino en la posibilidad misma de intervención como experto cultural en los debates sobre tecnociencia. Al empezar a habitar los prestigiosos mundos de la tecnociencia, los antropólogos se encuentran abocados a encarar una serie de preguntas novedosas: ¿Cómo se negocia el acceso etnográfico cuando supone no ya comunidades subalternas sino instituciones de poder tales como corporaciones, laboratorios, comunidades de científicos, agencias del gobierno? ¿No requiere el antropólogo cierto dominio de las tecnologías estudiadas?<sup>13</sup> ¿Cómo construye el etnógrafo su autoridad profesional en un mundo donde los sujetos son ellos mismos expertos altamente calificados? ¿Qué problemas especiales debe afrontar el etnógrafo en un trabajo de campo que no está restringido a un sitio o comunidad, sino que ha de ser desarrollado en múltiples localidades y con una variedad de grupos sociales? ¿Debe anticipar el antropólogo la forma en que sus sujetos —expertos en sus propios campos— buscarán apropiarse de los resultados de su investigación? ¿Cómo maneja el antropólogo sus múltiples roles como aliado, crítico, traductor, observador, accesorio, consultor de política social o interventor con respecto a los mundos de la

tecnociencia que investiga?.

Una breve mirada a los trabajos en estudios sociales y culturales de la tecnociencia presentados durante la conferencia anual de la Asociación Americana de Antropólogos (noviembre de 1996) sirve para dar una idea de la inmensa variedad de situaciones en las cuales se han aventurado estos etnógrafos. Entre ellas están las siguientes: diseño de software; el Proyecto del Genoma Humano; vida artificial; comunidades virtuales; patentes biológicas; investigación básica en computación, inteligencia artificial y simulación; nuevas tecnologías reproductivas; laboratorios genéticos; física nuclear; cambio climático global; biología molecular; laboratorios de investigación sobre el Sida; biodiversidad y biotecnología. Estos estudios están propiciando una serie de cuestionamientos y replanteamientos con relación a los conceptos y metodologías más establecidos de la disciplina que sugieren una transformación epistemológica y política significativa. Tecnociencia y sociedad surgen de estas investigaciones como inevitablemente interpenetrados, y la tecnociencia como produciendo y siendo producida por públicos múltiples para quienes la ciencia y la tecnología son fuente importante de significados. De este modo, el espacio de la ciencia y la cultura aparece como algo compartido —así sea heterogéneo y fraccionado— y en continuo cambio. El resultado final es un cuestionamiento de nociones básicas a la modernidad, tales como vida y muerte, trabajo y lenguaje, lo natural y lo artificial, lo orgánico y lo técnico. En juego, por supuesto, está la naturaleza del conocimiento mismo. Entenderemos mejor las implicaciones de estos cuestionamientos si abordamos una área donde los resultados han sido particularmente contundentes: la relación entre la tecnociencia y lo biológico, especialmente la transformación de las nociones de naturaleza propiciadas por las nuevas tecnologías moleculares.

### **El mundo postnatural: ecología política de lo orgánico y lo virtual**

Tal vez el área en la cual el efecto de las nuevas tecnologías ha sido más notable es la referente a las creencias modernas de lo natural. El concepto de naturaleza ha permanecido invariable en Occidente por varios siglos. Me refiero a la visión de la naturaleza como principio esencial y categoría ontológica, como un ente de valor intrínseco cuya autenticidad no puede ser puesta en duda. Según esta concepción, la naturaleza es prediscursiva y presocial; tiene validez fuera de la historia y del contexto humano e independientemente de toda construcción. Igualmente, los hechos biológicos son universales e incambiables. Esta posición subyace a las concepciones de los sistemas de parentesco, por ejemplo. Los antropólogos han demostrado la inmensa variedad de sistemas de parentesco, aunque se cree que todos son contruídos a partir de los mismos hechos biológicos. Pero, ¿qué ocurre cuando la base biológica del parentesco puede ser alterada? ¿Cuáles son las consecuencias ontológicas, sociales y culturales de las nuevas tecnologías reproductivas (Ntrs) —desde la fertilización *in vitro* hasta la concepción postmenopáusica y otras más radicales que ya se vislumbran— las cuales pretenden precisamente controlar la base biológica de la reproducción para así trascender sus limitaciones? ¿Qué implicaciones tiene el expandir el rango de opciones reproductivas? Hay mucho más en juego que el parentesco o la paternidad. Las nuevas tecnologías reproductivas cuestionan radicalmente las premisas culturales sobre la familia, la sociedad y la vida (Strathern, 1992a, 1992b).

No es coincidencia que las investigaciones más creativas sobre la tecnociencia se hallen en el campo de las Ntrs. Estas investigaciones —muchas de ellas realizadas por antropólogas feministas que encuentran en la relación entre género y tecnociencia un campo de acción de vital importancia— nos permiten entender el estremecimiento al cual están siendo sometidas nuestras ideas establecidas acerca de lo biológico (Franklin, 1995). Si hasta hace poco pensábamos que la relación entre el parentesco y la biología era inmutable, con las Ntrs nos abrimos a la posibilidad de diseñar la familia, la sociedad, los cuerpos. La nueva genética, la biología molecular y las numerosas tecnologías moleculares que ya podemos intuir —con ayuda de formas de biocomputación de alcances insospechados— parecen estar inaugurando una nueva época donde la biología no es una limitación insalvable. Entramos, como la dice la antropóloga inglesa Marilyn Strathern (1992a), a una era “postnatural”; y, como ella agrega, la biología bajo control no es ya naturaleza. Cambia el carácter de los deseos culturalmente válidos o aún pensables, mientras que se crean clientes para cada nueva posibilidad tecnológica; la vida y la evolución entran a la era del diseño en forma explícita.

En términos generales, podemos decir que se está replanteando la frontera entre lo natural y lo artificial. Nuevas combinaciones entre estos dos dominios aparecen como posibles. Imágenes de lo orgánico y lo inorgánico, de lo natural y lo artificial, se superponen en formas insospechadas. No se trata tanto de decidir si las nuevas opciones tecnológicas son buenas o malas, sino cómo las pensamos y cómo ellas nos piensan (Strathern, 1992a:33). ¿Qué ocurre con el estatus de lo natural cuando finalmente desaparece el naturalismo un poco simplista, antropocéntrico e interesado del siglo pasado? Como arguyen algunos, la naturaleza empieza a ser concebida como cultura, es decir, como fabricable a partir de un conjunto de prácticas tecnocientíficas; al

mismo tiempo, esta nueva posibilidad cultural se naturaliza, es decir, se convierte en un nuevo sentido común e inaugura una tradición distinta (Rabinow, 1992). Cambia fundamentalmente el sentido de la vida. En esta era de biosocialidad —y gracias a la biopolítica que ponen en marcha las innovaciones tecnológicas en genética, biología y medicina— las distinciones éticas de relevancia serán otras, como otros deberán ser los posicionamientos políticos.

Frente a estas transformaciones, como antropólogos nos preguntamos por los nuevos significados, identidades y sujetos que dichas prácticas tecnosociales están promoviendo. Nos situamos, para nuestras investigaciones, en los espacios de intersección entre lo cultural, lo biológico y lo político creados por las nuevas biotecnologías. Encontramos no sólo que transforman las nociones y prácticas de cuerpo, vida, naturaleza, subjetividad y trabajo, sino que estas transformaciones ocurren a lo largo de dos ejes principales: lo orgánico/lo artificial y lo real/lo virtual. Los nuevos polos de lo artificial y lo virtual efectúan una reorganización de la vida biológica, social y aun emocional. Para algunos, nos convertimos en cibernautas con capacidades aumentadas por las realidades virtuales (Hayles, 1993; Lévy, 1993). Las realidades artificiales y virtuales confunden lo natural y lo real; aparecen nuevas fronteras a ser conquistadas —el ciberespacio, el interior de los cuerpos— que sólo se perciben en la medida que plantean nuevas posibilidades híbridas de ser. En tanto analistas, nos preguntamos cómo podemos —o debemos— ubicar estas posibilidades en la historia, la teoría social, la formulación de políticas, las desigualdades y los movimientos sociales.

Es de hecho difícil encontrar posiciones ecuanímes y bien razonadas al respecto. Los juicios sobre los efectos de las nuevas tecnologías con frecuencia se encuentran polarizados entre los extremos de tecnofilia y tecnofobia. Para los críticos más severos, las nuevas tecnologías implicarán la subordinación final de lo orgánico a la tecnología, incluyendo la naturaleza y el cuerpo, los cuales se convertirán en objetos secundarios en los procesos recombinantes que lidera una clase dominante en ascenso que sólo obedece la lógica de lo virtual. Para la nueva clase y su voluntad de virtualidad, la mayoría de los cuerpos serán desechables, mientras que muchas regiones del Tercer Mundo sucumbirán al capitalismo virtual (Kroker y Weinstein, 1994). Para Félix Guattari (1993a, 1993b), por el contrario, las nuevas tecnologías prometen otras posibilidades de ser e inéditas formas de alteridad. Entendiendo lo virtual como potencialidad de ser, Guattari vislumbra una ecosofía que desafía la valoración tecnocapitalista en vigencia para reivindicar la procesualidad, la subjetividad y las relaciones democráticas con la naturaleza, los otros y uno mismo. En última instancia, para dicho pensador lo que está en juego con las nuevas tecnologías es la llegada de una era postmediática, donde la interactividad y los ensamblajes maquínicos —combinaciones tecnoculturales— contribuyan a crear nuevos territorios existenciales de auto-referencia. Volveremos sobre estos criterios en la conclusión del capítulo. Pero antes reflexionaremos brevemente sobre lo que todos estos cambios podrían significar para el Tercer Mundo y América Latina.

### **Organicidad e hibridación en América Latina: de la selva húmeda tropical a los tecnoespacios**

Es verdad, como lo afirma Casanova (1994), que el discurso de la globalidad, impuesto en épocas recientes, no sólo supone un triunfo de nuevas hegemonías económicas sino de nuevas categorías. Señala con igual pertinencia otro efecto de este discurso, quizá más preocupante: la creciente discordancia entre los análisis radicales y la acción política alternativa, con la concomitante pérdida de relevancia de los primeros. Quisiera referirme a esta disyuntiva desde la perspectiva de las ideas ya presentadas. Un acercamiento inicial pero limitado lo constituye la pregunta de si las nuevas tecnologías —o, más bien, los procesos económicos y sociales a que dan lugar— contribuyen a reforzar la situación de explotación del Tercer Mundo. Dada la concentración económica y de innovaciones en los países históricamente hegemónicos —así como en las clases dominantes de los países menos industrializados— la respuesta a esta pregunta tiene que ser positiva. Pareciera que los nuevos procesos tecnológicos están validando los juicios proféticos que Jacques Attali (1991) hiciera sobre el nuevo milenio, de un mundo dividido entre nómadas de lujo y nómadas de miseria, estos últimos en las grandes barriadas de las insalubres metrópolis del Tercer Mundo. Es indudable que al menos hasta ahora las nuevas tecnologías no han favorecido en nada a los pobres del mundo.

Pero surgen otros tipos de interrogantes para el análisis crítico de alternativas. Si las nuevas tecnologías están transformando las estructuras de la modernidad, aquellas que en América Latina también hemos perseguido por siglos, ¿no estará el Tercer Mundo en capacidad de reposicionarse creativamente en los diversos espacios de esta transformación, no ya como ciudadanos de segunda clase, sino como actores relevantes en las conversaciones que definen los cambios, y como productores de discursos alternativos sobre la sociedad, la naturaleza y la economía? Abordaremos esta pregunta, para concluir, en dos ámbitos aparentemente opuestos:

los debates sobre biodiversidad y biotecnología en los bosques húmedos del trópico, por un lado, y los nuevos conceptos sobre diseño social que con base en las nuevas tecnologías se empiezan a dar en algunas instancias del continente entre académicos y grupos de empresarios de avanzada, por el otro.

En los bosques húmedos del trópico, estamos asistiendo a un movimiento histórico sin precedentes de la vida biológica y cultural. Es un hecho conocido que la gran mayoría de la diversidad de especies del mundo se encuentra en dichos bosques, cuya conservación es indispensable para la supervivencia de la vida en el planeta. Las alarmantes tasas de destrucción de tales especies está fomentando un gran discurso para su protección. Biólogos, ecologistas, y entidades de desarrollo y de conservación se han dado con fervor a la “conservación de la biodiversidad”. Como ha sido el caso en todas las experiencias de desarrollo de los últimos cincuenta años, los discursos dominantes de conservación y desarrollo sustentable son irremediamente tecnocráticos y jerárquicos, donde los grupos locales entran a figurar únicamente en menciones piadosas pero inefectivas de sus “conocimientos ancestrales” o en la retórica estéril de la participación.

Estos grupos, sin embargo, también se están movilizandando en defensa de sus culturas y sus entornos. Asistimos no sólo al surgimiento de identidades culturales antes sumergidas, sino a su consolidación como estratégicas en los debates sobre naturaleza, cultura y desarrollo. Si bien el discurso dominante de conservación quisiera deshacerse de la gente para implementar su solución favorita de reservas y parques deshabitados, los grupos locales insisten en el control del territorio y la autodeterminación. Mientras que las Ong’s ambientalistas del Norte enfatizan la conservación de recursos genéticos en bancos de gemoplasma del Norte —conservación *ex-situ*—, los grupos locales presionan por la conservación *in-situ* de dichos recursos. Y en la medida en que la prospección de la biodiversidad impulsada por compañías transnacionales y jardines botánicos —la búsqueda de compuestos naturales en los genes y moléculas de las especies tropicales para el posible desarrollo de productos comerciales, tales como drogas farmacéuticas y nuevos materiales— comienza a tomar forma, los movimientos sociales de los bosques tropicales tratan de diseñar mecanismos de control sobre las actividades de prospección; no en todas partes y no siempre con éxito, por supuesto.

En la actitud de muchos movimientos sociales de los bosques tropicales tenemos una respuesta ejemplar y constructiva a la globalización de la vida biológica, económica y cultural. Miremos un poco más de cerca esta experiencia desde la perspectiva de la ecología política. Para estos movimientos —tales como los de los grupos negros e indígenas del litoral Pacífico colombiano, una de las zonas de mayor diversidad biológica del planeta— la defensa del territorio y la cultura es el criterio más importante de lucha. Es relevante mencionar que la naturaleza para estos grupos significa algo muy distinto que para nosotros los modernos. Los antropólogos que estudian las concepciones y prácticas locales de la naturaleza en ecosistemas como el Pacífico colombiano han demostrado cómo sus habitantes construyen lo que podríamos llamar un régimen de naturaleza orgánica, el cual se caracteriza por una relación de continuidad entre los mundos biofísico, humano y espiritual. No existe en este régimen la separación marcada entre estas tres esferas que se da en la naturaleza capitalizada de la modernidad, y que ya se está implantando en las mismas regiones, por ejemplo a través de las plantaciones de palma africana y los estanques en serie para el cultivo del camarón. Plantaciones de palma y camaroneras representan un régimen de naturaleza capitalizada, que disciplina y simplifica el paisaje, el trabajo y la vida. Frente a este tipo de naturaleza, el régimen orgánico representa una alternativa y los posibles cimientos para la sustentabilidad biológica y cultural de la selva.<sup>14</sup>

Junto a los regímenes de naturaleza orgánica y capitalizada, sin embargo, se vislumbra ya un tercer régimen en ascenso: la tecnonaturaleza. Con esta denominación me refiero a las formas biológicas producidas por las nuevas tecnologías moleculares, tales como las discutidas en la segunda parte de este capítulo. En los bosques tropicales, la tecnonaturaleza está representada por las estrategias de prospección y desarrollo biotecnológico a partir de genes y compuestos tropicales, y que muchos ven como la clave de salvación de estos ecosistemas. Frente a estos tres regímenes que hemos bosquejado en forma tan rudimentaria, podemos preguntarnos: ¿cuál será la posición de los movimientos sociales? ¿Podrán defender la naturaleza orgánica contra los ataques masivos de la naturaleza capitalizada y las pretensiones de la tecnonaturaleza? ¿Podrán quizás encontrar en esta última una posible alianza en contra de los estragos de la naturaleza capitalizada? No puedo entrar a analizar en detalle esta posibilidad en este corto capítulo, pero me parece que es precisamente esta opción por la cual están luchando los movimientos sociales. La llamaré una estrategia de naturalezas híbridas.

Los movimientos sociales de los bosques tropicales, tales como el movimiento negro del Pacífico colombiano, construyen su lucha a partir de cuatro principios o derechos fundamentales: territorio, identidad cultural, autonomía y visión propia de desarrollo. Pueden de esta forma ser definidos como movimientos de apego a un territorio, concebido como un espacio multidimensional de ser. Muchos de los activistas de estos movimientos han logrado insertarse en espacios que hasta hace poco les eran vedados; su acción no es sólo local, sino

nacional y global. Varias Ong's del Tercer Mundo, por ejemplo, participan activamente en las negociaciones globales sobre recursos genéticos, derechos de propiedad intelectual, políticas de conservación, conocimientos locales, etc. Estos activistas han sabido aprovechar las oportunidades que les abre la coyuntura de la globalización del ambiente y la preocupación mundial por la conservación. Podemos decir que estos activistas han aprendido a mantener en tensión varios tipos de naturaleza —varios tipos de paisaje biofísico y cultural— a través de su práctica política, desde la naturaleza orgánica que les es más querida hasta la tecnonaturaleza con la cual vislumbran algún tipo de alianza. Se entregan cautelosamente así a una estrategia de naturaleza híbrida desde su perspectiva. En esto radica su originalidad, la cual representa al mismo tiempo la defensa y afirmación de la cultura y una apertura crítica a ciertas posibilidades de la modernidad. Persiguen, de esta forma, una modernidad alternativa.

¿Es posible pensar en modernidades alternativas en contextos donde la diferencia cultural con respecto a las formas dominantes de modernidad continúa siendo significativa como sucede con los grupos étnicos de los bosques tropicales? Saltemos al otro extremo para ver mejor lo que está en juego con esta pregunta. Preguntémosnos cómo están siendo utilizadas las nuevas tecnologías por los grupos medios o altos de nuestros países tales como los académicos y los empresarios. Desafortunadamente, no hay muchas investigaciones al respecto: ¿qué tipo de tecnologías están siendo introducidas, en qué áreas y con qué consecuencias para las prácticas sociales, económicas y políticas? ¿Qué posicionamientos y divisiones están propiciando estas tecnologías? ¿Cómo está afectando la acumulación de capital el uso de los espacios, el ambiente y las relaciones sociales? A pesar de la importancia de estos interrogantes, aún es difícil encontrar datos y análisis al respecto. Intentaré adentrarme provisionalmente en esta pregunta en una forma tangencial, desde las perspectivas de ciertas nociones recientes de diseño y del internet, y en diálogo especialmente con aquellos grupos que intentan construir un discurso crítico sobre estos temas.

Me refiero particularmente a quienes comienzan a preguntarse por la práctica del diseño desde la perspectiva de las nuevas tecnologías. Esta pregunta ya se la habían planteado Terry Winograd y Fernando Flores (1986), cuando elaboraron una nueva base para el diseño y para las prácticas empresariales. Otros elementos de este nuevo paradigma, como muchos ya lo han observado, están dados en los trabajos de Humberto Maturana y Francisco Varela (1980, 1987) y de Varela, Thompson y Rosch (1991). La premisa fundamental de Winograd y Flores (1986) encuentra gran resonancia entre los antropólogos: el diseño tecnológico debe ser visto como diseño de formas de ser, y se basa en la interacción entre modos de comprensión y de acción. Toda sociedad —y todo individuo, podríamos agregar— necesariamente inventa su realidad, y esta invención a su vez transforma la sociedad. Una invención tecnológica dada trae consigo nuevos campos de posibilidad para los pensamientos e interacciones humanas y naturales. Como diría Foucault, todo discurso inventa dominios de objetos y rituales de verdad. Sin embargo, dicha posibilidad siempre estará dada con respecto a una tradición o transfondo determinados, que han sido conformados por la historia particular de los grupos o sociedades en cuestión. Es con respecto a esta tradición que quiero destacar la importancia del diseño desde la perspectiva de América Latina.

¿Cuál es la tradición desde la cual podemos preguntarnos por la naturaleza y papel de las nuevas tecnologías en nuestro continente? ¿Es esta tradición conducente a una apropiación constructiva de las tecnologías desde una perspectiva autónoma de diseño? En caso contrario, ¿puede esta tradición ser reorientada? Son muchos los aspectos por discutir de esta tradición, desde la historia de las culturas políticas de autoritarismo y exclusión, el clasismo, racismo y sexismo, hasta la actitud generalmente servil de nuestras clases dominantes frente a los poderes hegemónicos, y la falta de actitud crítica y autónoma frente a la ciencia y la tecnología. Sin embargo, quisiera mencionar sólo un aspecto clave en términos de las tradiciones que deben ser reorientadas. En los últimos cincuenta años el discurso que ha regido la vida cultural, social, económica y política de América Latina ha sido el desarrollo. Durante la postguerra, nos inventamos como “subdesarrollados” y desde entonces no hemos podido salirnos de esta imaginario. La historia de esta invención es bastante compleja (Escobar, 1998a), y no es necesario contarla en detalle para aceptar que el desarrollo es uno de los imaginarios centrales que deben ser reorientados si queremos apropiarnos de las posibilidades presentadas por las nuevas tecnologías para diseños de sociedad alternativos.

Las nuevas tecnologías se contraponen a muchas de las premisas del desarrollo. Mientras aquellas promueven la interactividad, la multiplicidad y la procesualidad; el desarrollo demanda pasividad, homogeneidad y énfasis no en los procesos sino en los estados a ser alcanzados. El mundo de las nuevas tecnologías, podría decirse, es rizomático, es decir, descentrado y mutidireccional (Deleuze y Guattari, 1987), mientras que el desarrollo es unilinear, arborescente, predecible. Las nuevas tecnologías fomentan la alteridad de formas sociales y de subjetividad, cuando el desarrollo pretende congelarlas según los dictados de una racionalidad ya caduca. No hay nada más esencial para el desarrollo que la economía, la producción, el crecimiento; en los mundos

concebibles desde las nuevas realizaciones tecnológicas, por el contrario, como nos los dice Guattari, “sólo abusivamente podremos colocar los determinantes económicos en una posición de primacía sobre la relaciones sociales y la producción de subjetividad” (1993a:70). Esto, a su vez, sugiere la necesidad de cuestionar los criterios de producción y mercado como principios orientadores, algo a lo cual el desarrollo y la orgía neoliberal parecen incapaces de considerar.

Podríamos continuar con los contrastes. Digamos, para resumir, que la tradición del desarrollo está completamente opuesta a los requerimientos culturales que harían posible imaginar mundos distintos desde la tecnología, y las condiciones para hacerlos reales. Ahora bien, el desarrollo es sólo el capítulo más reciente de la modernidad en el Tercer Mundo. Por esto hablábamos antes de modernidad alternativa, y es necesario enfatizar esta perspectiva en el discurso del diseño. Si bien para Habermas, Touraine y Giddens, la modernidad es un proyecto inacabado que debe continuarse, o radicalizarse incluso (Laclau y Mouffe, 1985), debemos atravesarlo a pensar que en el Tercer Mundo, incluyendo a América Latina, la modernidad —al menos en la forma del desarrollo— es un proyecto que ha corrido su curso y que debemos considerar agotado. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que todo lo moderno debe ser desechado; significa que no debemos seguir aceptando al desarrollo como el principio organizador central de la vida social; significa que podemos aventurarnos a imaginar una era postdesarrollo, donde no toda realidad sea sometida a la implacable lógica del discurso del desarrollo o traducida en los términos que exige.

Es cierto que “a umbrales de un nuevo milenio, la tecnología nos está ofreciendo la posibilidad de nuevos diseños, lenguajes y metáforas” (Austerlic, 1996:3); así como que el diseño supone una ruptura con las tradiciones establecidas y que las organizaciones sociales necesarias para el postdesarrollo y las modernidades alternativas sólo surgirán como resultado de conversaciones que creen posibilidades novedosas (Winograd y Flores, 1986). Si aceptamos que la tecnología es constitutiva de la realidad social, que inaugura nuevas modalidades del ser, estamos en posibilidad de repensar la modernidad y la democracia en vez de insistir en su definición eurocentrista que todavía siguen dando la mayoría de los discursos sociales y políticos. Para los teóricos del diseño, la modernidad tiene una dimensión proyectual constitutiva —similar a lo que Giddens (1990) llama autoreflexión constitutiva— la cual reúne usuarios, tareas, herramientas e interfaces (Austerlic, 1996). Se requiere teorizar todos estos componentes desde las múltiples perspectivas latinoamericanas. En particular, es necesario desarrollar una antropología de la interface como elemento central de esta estrategia.

Esta antropología relacionaría identidades históricamente constituídas (“usuarios”), estrategias ecológicas y tecnopolíticas (“tareas”) y posibilidades tecnológicas culturalmente específicas. Debo insistir que se trata de modernidades, culturas e identidades en plural. No cabemos todos en una sola denominación, ni tenemos por qué hacerlo; es decir, no hay una “identidad latinoamericana”. Algunas de estas preocupaciones ya comienzan a aparecer en las listas del internet, tales como la Red de Humanistas Latinamericanos, donde se hacen propuestas inusitadas tales como universidades y enciclopedias virtuales, y donde se plantea la construcción de nuevas raíces e identidades, la metatécnica y, en general, una dinámica diferente para el trabajo intelectual. Para algunos, las discusiones que las nuevas tecnologías están propiciando son esenciales en la formulación de utopías sociales (Austerlic, 1996).<sup>15</sup>

Podría objetarse que todos estos son deseos piadosos ante la magnitud de la globalización. Pensemos, sin embargo, que no todo lo que surge del discurso de la globalización tiene que adecuarse a la lógica capitalista. El pensamiento crítico ha adolecido de un capitalocentrismo que nos fuerza a reducir toda dinámica social a su lógica inexorable (Gibson-Graham, 1996). En los discursos dominantes, sólo el capitalismo tiene la capacidad de invadir, de penetrar; todo lo toca y todo lo transforma. Pero, ¿es inconcebible que la globalización genere otras formas de economía y haga posible otros caminos? ¿Acaso no hay prácticas sociales y económicas no capitalistas por doquier en las ciudades y campos del Tercer Mundo? Muchas comunidades del Tercer Mundo aún mantienen formas culturales y prácticas materiales diferentes. Habría que darle al capitalismo una crisis de identidad haciendo visibles estas otras realidades múltiples, como se la han dado al desarrollo sus críticos más imaginativos. La antropología de la globalización pone de manifiesto no sólo que las diferencias existen, sino también que son continuamente recreadas. Podemos afirmar entonces que siempre, en cada momento, se está construyendo el postdesarrollo y se están negociando modernidades alternativas. Es necesario pensar en la contribución que los diversos actores sociales estarían en capacidad de hacer a este proyecto colectivo con ayuda de las opciones tecnológicas de que hoy disponemos y que se seguirán creando.

## Conclusión

La antropología, como mencionábamos al comienzo, se encuentra aún encasillada en el lugar del salvaje, sujeta

a una dinámica de lo Mismo y lo Otro concebida desde la experiencia histórica de Europa. Este régimen de representación pareciera estar cediendo finalmente ante el impacto que las nuevas tecnologías están teniendo sobre lo social, lo biológico y lo cultural. Se liberaría así finalmente la antropología del imaginario del salvaje —tal vez porque todos nos descubriremos como igualmente exóticos— convirtiéndose en una forma de pensamiento verdaderamente universal. En varias partes del mundo, un número creciente de antropólogos se preparan a aceptar este desafío adentrándose en los poderosos mundos de la tecnociencia. Es importante que la antropología latinoamericana, abandonando el primitivismo y mesianismo que las ha caracterizado —no siempre y no en todas partes, y muchas veces con gran relevancia— aborde la tarea de investigar a fondo la naturaleza, modos de operación y efectos de las transformaciones tecnológicas que estamos viviendo. Cabe preguntarse, desde las perspectivas de la antropología y del diseño, si es posible reorientar las manifestaciones dominantes de la tecnociencia para que sirvan a otros proyectos políticos y culturales. ¿Podremos imaginar y crear otras formas de organizar la sociedad y la economía, otras identidades, otras formas de ser, otras naturalezas?

Recordemos que Foucault empieza *Las Palabras y las Cosas* con un comentario sobre un texto de Borges que describe una cierta enciclopedia china que superpone categorías impensables dentro de un mismo sistema clasificatorio. El texto, “sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento [...] trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro” (Foucault, 1968:1). No es necesario ya decir que los recientes desarrollos tecnológicos nos están acostumbrando a una “abundancia de seres” sin precedentes que trastornan las superficies de nuestro pensamiento. A nosotros nos corresponde decidir qué tipos de enciclopedias queremos imaginar, qué tipo de mundos estamos dispuestos a crear. Este parece ser el desafío que nos hace la tecnociencia contemporánea, un llamado al que la antropología y otras disciplinas deben responder con actitud crítica.

---

## Notas

<sup>1</sup>. Trabajo Presentado en el Seminario “La Ciencia y las Humanidades en los Umbrales del Siglo XXI”, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (Ciiich), Unam, México, enero 12-17, 1997. Agradezco especialmente a Pablo Gonzáles Casanova, director del Ciiich, su invitación a este estimulante seminario.

<sup>2</sup>. Ante <sup>s</sup> del fin del siglo XVIII “el hombre no existía (como tampoco la vida, el lenguaje y el trabajo); y las ciencias humanas [...] aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber” (Foucault, 1968: 334).

<sup>3</sup>. Foucault usa el término etnología para referirse a lo que en el mundo anglosajón y en parte de América Latina se conoce como antropología socio-cultural. En este trabajo, usaremos el término antropología en este sentido.

<sup>4</sup>. La palabra inglesa que Truillot utiliza es *slot*, que prefiero traducir como lugar. Truillot habla de la estructuración del orden moderno en término de tres “lugares” o posiciones: el orden Occidente como es y como tiene que ser para el funcionamiento de la racionalidad, la utopía (Occidente como podría ser, sin la carga de dominación impuesta por el orden) y el salvaje. A la antropología le correspondió este último, y permanece atrapada en él. Argumentar<sup>6</sup> que el análisis de las nuevas tecnologías podrían liberarla del lugar que le fuera acordado y que ha mantenido por ya varios siglos.

<sup>5</sup>. Otros campos importantes de innovación teórica y metodológica dentro de la disciplina incluyen la antropología feminista (Behar y Gordon, 1995), la antropología de la experiencia (Jackson, 1996<sup>b</sup>) y la ecología política (Escobar 1996<sup>a</sup>).

<sup>6</sup>. No incluiré en este trabajo el campo muy importante de la economía política de las nuevas tecnologías, que ya toqué en otro escrito (Escobar 1994). Me parece, sin embargo, que los trabajos más citados en este campo (por ejemplo, Castells 1996; Harvey 1989) se quedan cortos en su visión de las transformaciones actuales, en parte porque no tienen una teoría de la cultura y/o de la naturaleza. Lo mismo puede decirse de las teorías de la globalización, ya sea celebratorias o críticas. Todas ellas adolecen de lo que dos geógrafas han denunciado correctamente como “capitalocentrismo”; subordinan toda realidad social a la lógica avasallante e ineludible de un capital globalizante (Gibson-Graham 1996).

<sup>7</sup>. Para una introducción a la ecología política, véase el texto pionero de Leff (1986<sup>a</sup>). Los pronunciamientos más recientes son Peet y Watts (1996), así como Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari (1996). Una visión de la antropología ecológica y sus raíces en la ecología cultural se encuentra en Moran (1990).

<sup>8</sup>. A este respecto han sido muy importante las investigaciones del Grupo de Trabajo sobre Políticas Culturales de Cuiacso encabezado por Néstor García Canclini. Las obras de este grupo han abierto un gran programa de investigación relacionado con el efecto de las tecnologías de la comunicación sobre las culturas populares. Hoy en día el campo de las comunicaciones se perfila como uno de los más vibrantes en América Latina.

---

9. David Hess (1995) presenta un valioso análisis de estos estudios. Para un análisis antropológico de la construcción de una represa, véase la obra de Gustavo Lins Ribeiro (1994<sub>a</sub>).

10. Para una introducción a estos estudios en español, véase los trabajos del grupo *Invescit* en Valencia (España), especialmente Sanmartín *et al* (1992), así como el número especial de la revista *Anthropos* No 94\_95, 1989.

11. Esta breve presentación de los estudios culturales de la tecnociencia se basa en Aronowitz, Martinsons y Menser (1996). Véase también Gray (1996).

<sup>12</sup>. Una profesión paramédica de reciente data cultivada casi exclusivamente por mujeres y dedicada a traducir el conocimiento de las nuevas técnicas genéticas de diagnóstico a diversos públicos, especialmente mujeres embarazadas.

13. Rapp y Martin, por ejemplo, recibieron entrenamiento técnico en las ciencias y tecnologías que estaban estudiando, las pruebas genéticas y la inmunología, respectivamente. La mayoría de los antropólogos trabajando en este campo tienen formación científica sobre el área que estudian o la adquieren sobre la marcha.

14. Para un análisis a fondo de la relación entre Estado, movimientos sociales y capital en el Pacífico colombiano, véase Escobar y Pedrosa (1996).

15. Agradezco a Silvia Austerlic sus envíos regulares de estas listas, así como sus comentarios sobre los discursos del diseño en América Latina.



### 13. GÉNERO, REDES Y LUGAR: UNA ECOLOGÍA POLÍTICA DE LA CIBERCULTURA

#### Introducción: de redes, género y entorno

No hay duda de que las “redes” están de moda en nuestras descripciones del presente e imágenes del futuro. Las redes —particularmente las redes electrónicas— han sido centrales en el surgimiento de un nuevo tipo de sociedad (la “sociedad de las redes”), la co-producción de la tecnociencia y la sociedad (teoría del actor-red), y las políticas de transformación social (“redes globales para el cambio”). Las redes son esenciales no sólo para un nuevo tipo de “comunidad transnacional virtual-imaginada”, sino también para nuevos actores políticos —tales como las Mujeres en la Red<sup>cxlix</sup>— así como para la utopía de la democracia en un mundo que se supone globalizado. En todas estas concepciones, las redes son facilitadas por tecnologías informáticas y electrónicas, particularmente el internet. Ahora, una buena cantidad de nuestras vidas y esperanzas residen en las redes ligadas al ciberespacio.

Las redes, sin embargo, son apenas tan buenas como los ensamblajes de elementos humanos, naturales y no humanos que reúnen y organizan. Similarmente, las redes son parte de un mundo más vasto que puede ser hostil a sus aspiraciones. ¿Puede haber un balance entre, por ejemplo, la expansión de las oportunidades de resistencia cultural proporcionadas por algunas redes tecnológicas y el estrechamiento de espacios reales por las fuerzas de un capitalismo transnacional alimentado por las mismas tecnologías? ¿Es el ciberespacio una fuente de nuevas identidades y de conocimiento del ser y el mundo, o tal vez el medio bajo el cual un “ciudadano-terminal” cada vez más aislado del resto del mundo y sumido en el consumo está siendo producido a una escala mundial? ¿El activismo a distancia hecho posible por el ciberespacio, no estará contrarrestado y vastamente excedido por los poderes represivos del tecnocapitalismo global?

Aún no existen respuestas claras a estas preguntas. Como en períodos anteriores, deja mucho que desear nuestra habilidad para conceptualizar los mundos que están apareciendo y articular una política de la transformación correspondiente. Sin embargo, han habido cambios significativos en nuestra manera de abordar las preguntas y de definir las acciones. En algunos campos, ahora buscamos derivar la teoría de experiencias prácticas, observar la vida cotidiana como una fuente de inspiración teórica, así como participar en los esfuerzos hechos por actores locales y movimientos sociales en el entendimiento del mundo y de la manera como encajamos en él.

Estoy invocando aquí un “nosotros” difuso. El nosotros, digamos por ahora, de académicos e intelectuales luchando por una nueva política del conocimiento experto en conjunción con los proyectos políticos de grupos subalternos. Mientras escribo, también pienso en los activistas del movimiento social de la región del Pacífico colombiano, con quienes vengo trabajando desde hace algunos años, y quienes —creo que lo saben con creces— se beneficiarían del acceso a recursos étnicos y ambientales en espacios tales como internet y las redes de la biodiversidad. También pienso en la emoción de una pequeña y progresiva Ong que trabaja en el campo de las comunicaciones populares en Cali, que acaba de inaugurar su primera página electrónica, no obstante el hecho de que la mayoría de sus miembros escasamente pueden seguir una discusión en inglés. Y pienso en las vastas redes de ambientalistas y activistas de los derechos indígenas cuyas voces y preocupaciones encuentro diariamente en el internet, mientras investigo los debates rápidamente cambiantes sobre la consevación de la biodiversidad. Finalmente, tengo en mente los crecientes grupos de mujeres viajando en las redes tejidas por ellas, particularmente en el clima pre y pos Beijing.

El siguiente es el argumento que quiero desarrollar en este capítulo. Las redes —tales como las redes ambientales, étnicas, de mujeres y otros movimientos sociales— deben ser vistas como el espacio de nuevos actores políticos y la fuente de prácticas culturales y posibilidades prometedoras. De esta manera, es posible hablar de una política cultural del ciberespacio, así como de la producción de ciberculturas que crean resistencia, transformación o presentan alternativas a los mundos dominantes, ya sean virtuales o reales. Esta política cibercultural puede llegar a ser más

efectiva si cumple dos condiciones: ser consciente de los mundos dominantes que están siendo creados por las mismas tecnologías con las que cuentan las redes progresistas (incluyendo el análisis de la manera como opera el poder en el mundo de las redes y flujos transnacionales); y un movimiento continuo entre la ciberpolítica (activismo político en el internet) y lo que denomino las políticas situadas, es decir, el activismo político en las mismas locaciones físicas donde reside el trabajador de la red.

En la red las mujeres, los ambientalistas y los activistas de movimientos sociales son arrojados a este doble tipo de activismo cargado de demandas contrastantes: por un lado, sobre el carácter del internet, las nuevas tecnologías informáticas y de la comunicación (Nicts)<sup>ci</sup> en general, y por el otro, sobre el carácter de la reestructuración del mundo que está siendo propiciada por el capitalismo transnacional, guiado a su vez por las Nicts. Desde los corredores del ciberespacio se puede lanzar, entonces, una defensa del lugar y de las prácticas ecológicas y culturales locales que pueden transformar, a su vez, los mundos que las redes dominantes contribuyen a crear. Por su vínculo histórico a lugares concretos, y las diferencias culturales y ecológicas que encarnan, las mujeres, los ambientalistas y los movimientos sociales del Tercer Mundo están particularmente habilitados para esta doble labor. Al final puede ser posible pensar en una ecología política del ciberespacio que teja lo real y lo virtual, el género, el entorno y el desarrollo en una práctica política y cultural compleja.

La primera parte de este capítulo discute la idea de una sociedad contemporánea basada en redes y flujos, destacando los riesgos y las tendencias de la cibercultura tal y como son visualizados por un número de académicos prominentes. Como veremos, estas discusiones no abordan precisamente los usos locales y la apropiación de recursos tecnológicos realizada por actores tales como las mujeres, los ambientalistas y los movimientos sociales en una gran cantidad de lugares en el mundo. Lo que es definitivo sobre estas prácticas es su vínculo a lugares concretos. De esta manera, una conceptualización del concepto de “lugar” es introducida en la segunda parte, con algunos ejemplos de luchas locales en el campo ambiental. La última parte sugiere la aparición de nuevas formas de saber, ser y hacer, basados en principios de interactividad, posicionalidad y conectividad a partir del encuentro entre actores políticos locales y las nuevas tecnologías. Estos principios proporcionan las directrices para nuevas prácticas del diseño social y biológico, esto es, nuevas combinaciones de la naturaleza, la cultura, la tecnología y el lugar.

## De flujos, redes y tecnologías de tiempo real

Durante siglos han existido múltiples tipos de redes. Lo que es especial de las redes de hoy no es sólo que parezcan haberse vuelto la columna vertebral de la sociedad y la economía, sino que también presentan novedosas características y modos de operación particulares. Para algunos, estamos ante un nuevo tipo de sociedad <sup>ci</sup> precisamente por las características originales que las redes adoptan. Las Nicts son el elemento fundamental de esta profunda transformación. <sup>ciii</sup> Es el surgimiento de un nuevo paradigma tecnológico —y no cambios sociales, económicos y políticos *per se*— los que están guiando dicha transformación. Este paradigma entró en gestación desde los años cincuenta con el desarrollo de los circuitos integrados y, en los setenta, con los microprocesadores, viendo una expansión progresiva hacia redes interactuantes más poderosas en una escala global.

Desde esta perspectiva, el capitalismo informático puede ser descrito de la mejor manera como “una economía con la capacidad de trabajar como una unidad en tiempo real y a una escala planetaria” (Castells, 1996:92). El capital, el trabajo, el comercio y la administración devienen altamente organizados en una escala global y toman la forma de una red global flexible. Pero es claro que hay límites a esta economía global: los Estados nacionales aún son actores relevantes, los mercados laborales no son realmente globales, etc. Sin embargo, la comunidad global está diferenciada en términos geográficos y es altamente excluyente e inestable en sus fronteras. La mayoría de las personas en el planeta aún no compran o trabajan para la economía global/internacional. Una nueva división internacional del trabajo se asienta alrededor de cuatro posiciones: productores de valor agregado alto basados en el trabajo informático —la red entre Estados Unidos, Japón y Europa occidental, que a su vez constituye una triada de riqueza, poder y tecnología—, productores de gran volumen basados en el trabajo a bajo costo, productores de materias primas basados en recursos naturales, y productores redundantes reducidos al trabajo devaluado (Castells, 1996:66-150). Estas posiciones no coinciden necesariamente con países, aunque están organizados en redes y flujos de acuerdo con la infraestructura de la economía informática.

Uno de los puntos de mayor interés en la elocuente exposición de Castells es el impacto de las redes y los flujos en la

vida cotidiana. Mientras que las redes interactivas continúan su expansión, hay un divorcio creciente entre la proximidad espacial y las funciones de la vida diaria, tales como el trabajo, la recreación y la educación, entre otros. Las redes nutren un nuevo tipo de espacio, el espacio de los flujos. Las ciudades devienen “globalmente conectadas y localmente desconectadas física y socialmente” (1996:404). Organizadas de manera creciente alrededor de flujos —de capital, información, tecnología, imágenes, símbolos, etc.—, esto crea un nuevo tipo de realidad espacial que redefine los lugares. Para Castells:

en esta red ningún lugar existe por sí solo dado que las posiciones están definidas por flujos. De esta manera, la red de las comunicaciones es la configuración espacial fundamental: los lugares no desaparecen, pero su lógica y significado se absorben en la red [...] En algunas instancias, algunos lugares pueden ser desconectados de la red, resultando su desconexión en un declinar instantáneo, y por ende, en un deterioro económico, físico y social. (1996:412-413).

“Meterse a la red o perecer”, parece ser el lema que emerge de esta perspectiva. La visión de Castells se oscurece aún más: “Articulación de las élites, segmentación y diferenciación de las masas parecen ser los mecanismos gemelos de la dominación social en nuestras sociedades. El espacio juega un rol fundamental en este mecanismo. En resumen; *las élites son cosmopolitas mientras las personas son locales*” (1996:415, énfasis agregado). El mundo le pertenece a las élites con acceso a redes, culturalmente conectadas por nuevas formas de vida y espacialmente aisladas en costosas comunidades de enclave. El impacto de este espacio entretejido por flujos en el espacio de los lugares es notable: segmentados el uno del otro, los lugares son cada vez menos capaces de mantener una cultura compartida. En el espacio de los flujos rigen el tiempo (atemporal) real, mientras que el tiempo lineal, determinado biológica y socialmente, continúa determinando los lugares. “No todas las personas locales o activistas desaparecen. Pero su significado estructural sí, subsumidos en la lógica tácita de la metared en donde se produce valor, se crean códigos culturales y se decide el poder” (Castells, 1996:477).

¿Podemos negar que algo de esto está sucediendo cuando pensamos en muchos lugares del mundo, particularmente en el denominado Tercer Mundo? Y más aún ¿es esto todo lo que está sucediendo? Como podremos ver, la visión de Castell es cuestionable precisamente porque deriva de una perspectiva globalocéntrica, es decir, de una perspectiva que sólo encuentra agencia en los niveles en los cuales operan los denominados actores globales. Sin embargo, existe una novedad real de las sociedad de las redes, que surge en gran medida de la prominencia del tiempo real. Este aspecto ha sido analizado recientemente por Paul Virilio (1997). Para este autor, la esencia de la transformación actual es el efecto que están teniendo las Nicts —operando a la velocidad de la luz y bajo el principio del tiempo real— en el régimen de tiempo y espacio que hasta ahora ha gobernado al mundo. Las tecnologías de tiempo real de la comunicación matan al presente “aislándolo de su aquí y ahora, a favor de un otro espacio comunicativo que ya no tiene nada que ver con nuestra ‘presencia concreta’ en el mundo” (Virilio, 1997:10).

Las tecnologías de tiempo real —continuando con el análisis de Virilio— destruyen la duración y la extensión. Trabajando a la velocidad de la luz, la comunicación “ya no depende del intervalo entre lugares y cosas, o incluso, la extensión del mundo, sino de la interfase de una transmisión instantánea de apariencias remotas [...]” (Virilio, 1997:33). La “tele-existencia” posibilitada por la optoelectrónica promueve una división entre el tiempo real de nuestras actividades inmediatas —el aquí y el ahora— y el tiempo real de la interactividad de los medios que privilegian el “ahora” en detrimento del “aquí”:

¿Cómo podemos vivir si ya no hay más el *aquí* y todo es *ahora*? ¿Cómo podemos sobrevivir al teletransporte instantáneo de una realidad que ha devenido ubicua, fraccionándose en dos órdenes de tiempo, cada uno tan real como el otro; aquel de la presencia del aquí y el ahora, y aquel de la telepresencia en la distancia, más allá del horizonte de las apariencias tangibles? (Virilio, 1997:37).

De una manera similar, Virilio anuncia “una división entre la actividad y la interactividad, la presencia y la telepresencia, la existencia y la tele-existencia” (1997:44). La densidad material es reemplazada por la densidad informática. La “globalización del presente” reduce la habilidad del tiempo local para crear historia y geografía. La separación entre tiempo y espacio (la localización de los siglos del aquí y el ahora) se consume en la medida en que los eventos en tiempo real se separan del lugar donde acontecen. Las fronteras entre lo cercano y lo distante se opacan, transformando nuestro sentido de la experiencia del aquí y el ahora. La acción basada en cuerpos y lugares concretos pierde gran parte de su importancia social. La teletopia induce a una atopia generalizada. Los lugares nuevamente

devienen precarios. Como consecuencia, las dimensiones globales son redefinidas. Hay una división más radical entre quienes viven en la comunidad virtual del tiempo real de la ciudad global y “quienes no tienen” que sobreviven en los márgenes del espacio real de ciudades locales, “el gran desierto planetario que en el futuro reunirá a la única comunidad real de aquellas personas que ya no tienen trabajo o un lugar donde vivir, siendo probable que promuevan socializaciones armónicas y duraderas” (Virilio, 1997:71).<sup>cliii</sup>

¿Cómo podemos evaluar estas visiones desde la perspectiva de quienes quieren utilizar las mismas tecnologías con pretensiones ecológicas y sociales diferentes? ¿Será posible para las mujeres, los movimientos sociales y otros, desplegar tecnologías ciberespaciales de formas que no marginen el lugar? Las metas pueden ser contradictorias: el propósito feminista de crear lazos entre las mujeres en el ciberespacio puede contribuir a la erosión del lugar en la medida en que separa a las mujeres de sus localidades. La pregunta entonces se convierte en: ¿cómo pueden las mujeres a) defender el lugar contra la deslocalización de la globalización que erosiona las culturas locales; b) transformar los lugares interrumpiendo sus prácticas patriarcales/dominantes (dado que los lugares, como la familia y el cuerpo, también han operado para encarcelar y controlar a las mujeres; dado que los lugares tienen sus propias formas de dominación y hasta de terror); c) aventurarse al reino de las tecnologías de tiempo real y las coaliciones mundiales en busca de aliados e ideas para las luchas de género? Es importante observar las contradicciones involucradas en cada paso. Mantener la conexión al lugar, a los actores locales, y a la necesidad de la proximidad mientras al mismo tiempo, y de manera creciente, se comprometen en intercambios a distancia, requiere de un acto de balance cuidadoso. ¿Cómo pueden las Mujeres en la Red defender lugares concretos mientras se embarcan en las autopistas de la información?

Dicho de otra forma, esto acarrea demandas conflictivas: a) mantener el valor de arraigo y lugar, la importancia de la interacción cara a cara para la creación de culturas, la viabilidad de tiempos locales y el carácter orgánico de ciertas relaciones con lo natural; b) afirmar el potencial transformativo de los lugares y la necesidad de transformarlos; y c) avanzar en ambos procesos a través de un compromiso crítico con la cibercultura, entre otros medios. Articular la densidad del lugar con la densidad de la información; activismo de tiempo real y tiempo local; “tele-allás” con culturas y cuerpos inmersos en lugares; culturas híbridas creadas en el ciberespacio y culturas híbridas locales: estas son, entre otras, maneras diferentes de expresar las necesidades que confrontan quienes desean apropiarse de forma crítica y creativa las nuevas tecnologías digitales, informativas y biológicas. ¿Qué tipo de mundos estamos en posición de tejer?

Para Castells y Virilio, los lugares devendrán deslocalizados y transformados bajo las presiones de las redes de tiempo real. Pero ¿cuál es la naturaleza real de las redes en cuestión?. Si es cierto que las redes redefinen los lugares, a pesar de eso ¿no son los lugares esenciales para su trabajo? Estas son algunas de las preguntas que Bruno Latour (1993) intenta responder en un estudio provocativo sobre redes y cultura moderna. En la visión del autor, lo que separa a las culturas modernas del resto es el hecho de que están basadas en una “división doble”, entre la naturaleza y la sociedad, y entre “nosotros” y “ellos”. Estas divisiones, sin embargo, son altamente falsas dado que en la realidad siempre hay vínculos entre la naturaleza y la sociedad así como entre nosotros y ellos. Independientemente de cuán duro han tratado los modernos de mantenerlas separadas, las mismas divisiones han alimentado una proliferación de híbridos de los pares aparentemente opuestos. Abra un periódico y se dará cuenta que este es el caso; la capa de ozono (naturaleza) está ligada a corporaciones, consumidores, científicos, políticas de gobierno (cultura); la biodiversidad es al mismo tiempo biológica, social, política y cultural; la clonación involucra a criaturas reales, nuevas tecnologías, éticas, regulaciones, economías, etc. Lo que más define a los modernos es que han sido capaces de movilizar a la naturaleza para la creación de la cultura a través de redes de híbridos como nunca antes. Existe, claro está, un factor esencial para el éxito de este proceso: la ciencia.

Una analogía con el ferrocarril ayuda a entender las redes más fácilmente. Un ferrocarril no es ni local ni global. Es, de hecho, local en todos sus puntos; sin embargo, es global dado que lo lleva a uno a muchos lugares; lo cual es diferente de ser universal puesto que no lo lleva a uno a cualquier parte. Latour utiliza esta metáfora para explicar las redes tecnológicas y la dominación de los modernos. Las redes tecnológicas reclutan la ayuda de las máquinas como las computadoras, herramientas como laboratorios, inventos como el motor, descubrimientos como los de Pasteur, etc. más, claro está, una colección de diversos sujetos. En estas redes se halla la especificidad moderna:

los modernos simplemente han inventado redes más largas reclutando a un cierto tipo de no humanos [máquinas, ciencia y tecnología, etc.] [...] Este reclutamiento de nuevos seres tiene

enormes efectos de escala, causando que las relaciones varíen de lo local a lo global [...] No obstante, en el caso de las redes tecnológicas, no tenemos ninguna dificultad para reconciliar sus aspectos locales y su dimensión global. Dichas redes están compuestas de lugares particulares, alineadas por una serie de ramajes que cruzan hacia otros lugares (Latour, 1993:117).

¿Y qué sucede con esas otras sociedades que han fracasado en inventar esas “redes largas”? Estas sociedades, a las cuales Latour se refiere como “premodernas”, tienen una ventaja sobre los modernos por cuanto no se engañan a sí mismas pensando que la naturaleza y la cultura están separadas. Sin embargo, esta ventaja es su debilidad también dado que en la insistencia de que toda transformación de la naturaleza esté en armonía con una transformación social —uno podría decir, por insistir en ser ecológicos— renunciaron a su habilidad para hacer proliferar híbridos, esto es, para construir redes más largas y poderosas. Esta característica hizo “imposible la experimentación a gran escala” (Latour, 1993:140), confinando a las sociedades premodernas a permanecer “por siempre prisioneras dentro de los estrechos confines de sus peculiaridades regionales y su conocimiento local” (Latour, 1993:118). Mientras que los premodernos construyen territorios —y asumo que lugares—, los modernos construyen redes más largas y más conectadas. Sin embargo, la universalidad de las redes modernas es un efecto ideológico del racionalismo, apoyado por la ciencia. En últimas, los modernos y los premodernos se diferencian tan sólo en el tamaño y la escala de las redes que inventan, dado que lo que todos producimos —igualmente modernos y premodernos— son comunidades de naturalezas y sociedades: “todas las naturalezas-culturas son similares en cuanto ambas simultáneamente construyen humanos, divinidades y no humanos” (Latour, 1993:106). Los modernos tan sólo añaden más y más híbridos a sus redes de manera que puedan reconstruir sus sistemas sociales y extender su escala. “Las ciencias y las tecnologías son notables no porque son verdaderas o eficientes [...] sino porque ellas multiplican a los no humanos involucrados en la manufactura de colectivos y porque ellas hacen más íntima la comunidad que formamos con estos seres” (Latour, 1993:108).

Esta visión es seductora para los llamados premodernos. Aceptar dicha perspectiva significaría que el futuro y el desarrollo se convertiría tan sólo en un asunto de construir redes más largas y conectadas. ¿Pero redes de qué tipo? ¿Y para qué propósito? Para evaluar esta posibilidad, es necesario examinar brevemente la propuesta de Latour de “una constitución no moderna”, una suerte de síntesis de lo mejor que tienen que ofrecer los modernos y los premodernos. Esta constitución o acuerdo está basado en las siguientes características: retiene de los premodernos su reconocimiento de los vínculos entre naturaleza y cultura mientras a su vez rechaza de los premodernos su imperativo de siempre ligar los mundos sociales y naturales —podemos decir, su carácter orgánico—. Retiene de los modernos su habilidad de construir largas redes a través de la experimentación. La constitución no moderna también debe rechazar de los premodernos “los límites que éstos le imponen al agrandamiento de colectivos, la localización por territorio, el proceso de chivo expiatorio, el etnocentrismo, y finalmente, la no diferenciación duradera de las naturalezas y las sociedades” (Latour, 1993:133). Latour añade un paso paradójico para la constitución no moderna: basada en la reintroducción de la separación de la naturaleza y la cultura, no obstante permitiendo de manera consciente la proliferación de híbridos y la coproducción de la tecnociencia y la sociedad; en otras palabras, para hacer que la idea de la separación entre una naturaleza objetiva y una sociedad libre funcione de una vez por todas. Esto implica la aceptación de que “la producción de híbridos, convirtiéndose en explícita y colectiva, deviene en el objeto de una democracia engrandecida que regula y desacelera su cadencia” (Latour, 1993:141).

Latour es consciente de que las redes modernas han generado una “verdadera operación bulldozer” sobre la mayor parte de las culturas y naturalezas del mundo. Más aún, las sociedades modernas ya no pueden incorporar efectivamente las naturalezas que tiende a destruir ni a las personas que ha degradado: de aquí que, en consecuencia, su llamado a una forma de no modernidad se basa de manera mucho más clara en lo que él considera los logros modernos importantes que en cualquier práctica cultural redimible que los “premodernos” puedan ofrecer. Su propuesta es problemática en varios puntos; reducir las diferencias entre modernos y premodernos a una cuestión de tamaño y escala de redes no sólo pasa por alto las condiciones de intercambio desigual entre redes, sino que evita indagar las contradicciones de la hibridad, sus vínculos con el poder y su denigración de los lugares. También es válido preguntarse si la constitución no moderna de Latour resuelve la contradicción entre naturaleza y cultura, entre modernos y otros, así como si es posible que su llamado por una nueva democracia mitigará el apetito de la modernidad por conquistar y acumular (Dirlik,1997b). Más aún, no dice nada sobre cómo los no humanos vivientes —incluyendo a muchos de los que él denomina premodernos— pueden vérselas con redes modernas e, igualmente, construir redes propias diferentes.

Sin embargo, tenemos lecciones importantes que aprender de Latour en cuanto a la naturaleza de las redes modernas. Las redes modernas a) incluyen elementos humanos y no humanos, están hechas de y producen híbridos; b) establecen conexiones y traducciones entre lo local y lo global, lo humano y lo no humano; c) producen grandes efectos dado su escala, tamaño y esfera de acción sin estar por fuera de lo ordinario; d) no dependen de identidades esenciales —humanos o naturaleza estáticos— sino de procesos, movimientos y travesías sin un significado preestablecido. Humanos y no humanos, tecnociencia y sociedad son co-producidos a través de estas redes. La perspectiva de Latour podría ser llamada quizás una visión tecnoanarquista que encubre muchas de las prácticas a través de las cuales las redes operan para destruir naturalezas y culturas.

¿Ofrece lecciones para quienes desean construir redes que recluten y relacionen otro tipo de humanos y no humanos? ¿Ofrece alguna esperanza para la construcción de otras naturalezas y culturas? Al examinar las formas de protesta contra las amenazas a la vida, la salud y el entorno; al ponerle atención a las luchas por re-construir la sociedad y la naturaleza en la vida cotidiana; al enfocarnos en las formas emergentes de construcción en cooperación y coalición —por ejemplo entre mujeres, indígenas y movimientos sociales; o en redes comunitarias y Redes-Libres<sup>cliv</sup> en muchas partes del mundo (Schuler, 1996)— nos damos cuenta que las redes pueden tomar (y de hecho toman) nuevos significados y dimensiones para apoyar otros proyectos políticos y de vida. Creo que es esencial para dicha posibilidad, en esta confluencia de la historia de las redes y flujos globalizantes, un entendimiento de qué está en juego en la política de redes para lugares y entornos concretos. Ahora retorno sobre tal aspecto antes de entrar a esbozar algunas conclusiones generales sobre los modos del conocimiento basados en la interactividad y posicionalidad que las redes pueden estar generando.

### **Las redes y la defensa del lugar y la naturaleza**

En los últimos dos meses de 1997, los servidores de internet sobre cuestiones relacionadas con los indígenas del Amazonas incluyeron reportes sobre los siguientes tópicos, entre otros: denuncias de concesiones gubernamentales para la explotación forestal por compañías extranjeras en Brasil y la Guyana; reclamos exitosos de tierras realizados por los guarani kaiowa en Matto Grosso do Sul, Brasil; un apasionado discurso de David Kopenawa, un jefe yanomami, en contra de los mineros de oro asentados en sus tierras, proclamando su deseo de progreso sin destrucción y el derecho de defender sus tierras; asesinatos y amenazas dirigidas a activistas indígenas y ambientalistas en el Brasil, Colombia y otros países; oposición a un gran proyecto de vía fluvial (la hidrovía Paraguay-Paraná) en Uruguay, Brasil y Bolivia mediante una coalición de Ong's de Estados Unidos y América Latina; acusaciones de biopiratería en contra de una organización Suiza (Selva Viva) en Acre Acre, Brasil, también involucrando a una Ong en Londres, indígenas, católicos y organizaciones locales; denuncias realizadas por una Ong francesa alegando que la firma Chanel pone en peligro la existencia de un raro árbol brasileño utilizado en sus productos; la formación de consejos regionales indígenas en el Brasil para oponerse a la minería y para la titulación de territorios indígenas; una reunión de mujeres rurales indígenas de las américas contra el neoliberalismo; aprobación de reclamos de tierra e identidad realizado por descendientes de cimarrones en el Brasil; informes sobre la demanda contra Texaco por años de devastación de sus tierras realizada por una coalición de organizaciones indígenas ecuatorianas; declaraciones de mujeres indígenas de las organizaciones del Amazonas ecuatoriano en Quito para demandar la inclusión de derechos indígenas sin precedentes en una nueva Constitución Política; reporte de la alarmante deforestación en Venezuela (600.000 hectáreas al año durante los ochenta, que ha continuado durante los noventa); etc.

Similarmente, en 1997, la Conferencia de Biodiversidad en la Red EcoNet —dirigida por el Institute for Global Communications<sup>clv</sup> de San Francisco— distribuyó, sostuvo información y debates detallados previos a las reuniones de la Convención de Diversidad Biológica; programas de biodiversidad en varios países; oposición a regímenes de propiedad intelectual por Ong's nacionales e internacionales; reuniones sobre biodiversidad en varias partes del mundo con grupos de actores diferentes; información sobre la patentación de líneas de células; oposición a mega proyectos de desarrollo en nombre de la biodiversidad; nuevas formas de activismo de base a través del mundo ligadas a la defensa de la naturaleza; innovaciones hechas por mujeres en relación a la conservación de la biodiversidad; alerta sobre un acuerdo pendiente para bioprospección entre el gobierno de Colombia y una compañía farmacéutica transnacional; etc.

No hay duda de que el internet ha propiciado un fermento de actividad sobre un vasto conjunto de asuntos que aún

queda por ser entendido en términos de sus contenidos, propósitos, políticas y modos de operación. ¿Qué sugiere este fermento de actividades en términos de redes? ¿Quiénes son los actores involucrados, qué demandas articulan y qué prácticas crean? ¿Con qué visiones de la naturaleza y la cultura se comprometen o defienden? ¿Si de hecho constituyen redes, cuál es el efecto de estas redes en la redefinición del poder social, y a qué niveles? De manera inversa ¿qué riesgos, si es que los hay, acarrea la participación de grupos indígenas y de base en redes de biodiversidad para los significados y las prácticas locales de la naturaleza y la cultura?

Un aviso esporádico, pero simbólico, nos proporciona algunas pistas para explorar estas preguntas. En agosto y septiembre de 1997, varios sitios de internet destellaron con un mensaje sin precedentes: los u'wa, un grupo indígena del oriente colombiano con aproximadamente cinco mil personas, amenazó con cometer un suicidio masivo saltando de un peñasco sagrado si la corporación estadounidense Occidental Petroleum llevaba a cabo la exploración de petróleo que tenía planeada en cualquier lugar de las cien mil hectáreas que les quedaban de sus tierras ancestrales. Antes de su debut en el internet, la lucha u'wa había visto la conformación de un comité de solidaridad entre ambientalistas y activistas de los derechos indígenas en Colombia. Tras negociaciones fallidas con el gobierno y la compañía petrolera, hubo debates sobre la militarización y violencia que acarrararía la exploración petrolera, así como movilizaciones de los u'wa. Como resultado de los avisos en internet, la lucha u'wa se ramificó en muchas direcciones, desde largos artículos en periódicos mundiales que destacaban la asumida no violencia tradicional y los conocimientos ecológicos de los u'wa, hasta el establecimiento de grupos de apoyo internacionales. Adoptada por varias Ong's internacionales, la lucha u'wa se expandió espacial y socialmente en direcciones inesperadas. Esto incluyó viajes internacionales realizados por líderes u'wa para difundir conocimiento sobre su lucha y recolectar apoyo. Líderes que llegaron con sus preocupaciones hasta las oficinas principales de la Occidental en Los Ángeles, con el apoyo del transnacional Proyecto en Defensa de los u'wa.<sup>civi</sup>

Casos similares al de los u'wa sugieren un número de prácticas de base emergentes, posibilitadas por el internet, entre las cuales encontramos: la manera como se involucran, interrelacionan e interactúan múltiples actores en varios lugares del mundo —desde grupos de base entre ellos mismos, hasta Ong's locales, nacionales y transnacionales del Norte y del Sur—; coaliciones entre estos actores con varios fines, intensidades y grados de confianza; respuestas coyunturales a amenazas en curso o particularmente agudas a culturas-naturalezas locales; expresiones de resistencia cultural o ecológica; muchas veces, oposición a proyectos de desarrollo destructivos, reformas neoliberales, y tecnologías destructivas —tales como la minería, la tala de árboles y la construcción de diques—; oposición a los aparatos de la muerte movilizadas para acallar la protesta y la oposición; la traducción de las culturas locales al idioma del ambientalismo global —de los cuales, muchas veces emergen, de manera desafortunada, como otra versión del buen salvaje—; y la irrupción de identidades colectivas en el teatro mundial del ambiente, la cultura, el género y el desarrollo.

Los procesos detrás de estos elementos y eventos son muy complejos, desde la re-creación de las identidades locales y nacionales hasta la globalización, la destrucción ambiental así como las luchas étnicas y de género. En los discursos de la biodiversidad, los cuales constituyen hasta cierto grado un caso ejemplificador de la política de las redes, es posible observar varios procesos operando simultáneamente: a) el discurso de la biodiversidad por sí solo constituye una red, ligando a humanos y no humanos de maneras particulares; b) en esta red, la apuesta de los actores locales puede ser vista en términos de la defensa de prácticas culturalmente específicas de construir naturalezas y sociedades; c) se puede decir que tales prácticas están comprendidas en lo que anteriormente denominé como la defensa del lugar.

Digamos pues que la biodiversidad es un discurso que articula una nueva relación entre la naturaleza y la sociedad en contextos globales de la ciencia, las culturas y las economías. Los discursos de la biodiversidad han constituido una vasta red —desde las Naciones Unidas, el World Bank's Global Environment Facility (Gef) y Ong's ambientalistas del Norte, hasta gobiernos del Tercer Mundo, Ong's del Sur y movimientos sociales— que sistemáticamente organiza la producción de conocimiento y tipos de poder, ligando la una a la otra a través de estrategias y programas concretos. Dicha red está compuesta de actores y sitios heterogéneos, cada uno con su propio sistema interpretativo cultural-específico, así como con sitios y conocimientos dominantes y subalternos. En la medida en que circulan a través de la red, las verdades son transformadas y reincritas en otras constelaciones de conocimiento-poder, resistidas, subvertidas o re-creadas para servir a otros fines, por movimientos sociales por ejemplo, que en sí mismos devienen en sitios de encuentros discursivos importantes. Redes orientadas tecnocientíficamente tales como la biodiversidad están siendo transformadas continuamente a la luz de traducciones, viajes, transferencias, y mediaciones entre y a través de los sitios que las componen. De hecho, varias conceptualizaciones contrastantes sobre la biodiversidad han ido

emergiendo en años recientes de sitios de redes y procesos diferentes.<sup>clvii</sup>

Puede decirse, entonces, que la “biodiversidad”, lejos de ser el ámbito de conservación neutral de la ciencia y la administración que muchos asumen, sustenta una de las redes de producción de la naturaleza más importantes de finales del siglo XX. Mientras que los lugares se imbrican con las redes, emergen controversias alrededor de las concepciones de naturaleza-cultura. El caso u’wa —como muchos movimientos sociales en regiones ricas en biodiversidad— evidencia que la meta de su lucha es defender una manera particular de relacionarse con la naturaleza, enraizada en su cultura. Estudios etnográficos documentan, de manera elocuente y detallada, naturalezas-culturas profundamente diferentes al interior de muchos grupos. Por ejemplo, una de las concepciones más aceptada comúnmente es que muchos modelos locales no cuentan con la dicotomía naturaleza/sociedad. De manera diferente a las construcciones modernas, los modelos en contextos no-occidentales a menudo están fundados en vínculos de continuidad entre tres esferas: biofísica, humana y sobrenatural. Esta continuidad —que, sin embargo, puede ser experimentada como incierta y problemática— es establecida culturalmente a través de símbolos, rituales y prácticas encarnadas en relaciones sociales que difieren de las de tipo capitalista.<sup>clviii</sup>

Los modelos locales de la naturaleza existen en contextos transnacionales; sin embargo, no pueden ser explicados sin referencia alguna al enraizamiento y a culturas locales. Dichos modelos están basados en procesos históricos, lingüísticos y culturales que retienen alguna especificidad de lugar a pesar de su entroncamiento con procesos translocales. Desde esta perspectiva, aparece una pregunta teórica y utópica: ¿puede ser redefinido y reconstruido el mundo desde la perspectiva de las múltiples prácticas culturales, ecológicas y sociales encarnadas en modelos y lugares locales? Esta es quizás la pregunta más profunda que puede ser formulada desde una perspectiva radical de redes. ¿Qué tipo de redes serían más pertinentes para dicha reconstrucción? Esta pregunta requiere que examinemos un poco más detalladamente sobre los lugares y su defensa.

Como Arif Dirlik ha subrayado (1997b), los lugares y las prácticas de lugar han sido marginadas en los debates sobre lo local y lo global. Esto es lamentable por cuanto el lugar es esencial para pensar construcciones alternativas de política, conocimiento e identidad. La marginalización del lugar es reflejo de la asimetría existente entre lo global y lo local en gran parte de la literatura contemporánea de la globalización; en la cual lo global está asociado al espacio, el capital, la historia y la agencia, mientras que lo local está ligado, por el contrario, a cuestiones como el lugar, el trabajo, la tradición, las mujeres, las minorías, los pobres y, uno podría agregar, las culturas locales.<sup>clix</sup> Algunas geógrafas feministas han intentado corregir esta asimetría al argumentar que el lugar también puede construir articulaciones mediante redes de varios tipos (Massey, 1994; Chernaik, 1996). Resistiendo la marginalización del lugar, otros autores sugieren que la reapropiación del lugar —vívido y encarnado— debe ser parte de cualquier agenda política radical contra el capitalismo y la globalización a-espacial y a-temporal. La política también está ubicada en el lugar, no tan sólo en los supra-niveles del capital y el espacio.<sup>clx</sup> Un paso paralelo implica reconocer que el lugar —tal y como las concepciones ecológicas discutidas anteriormente lo evidencian claramente— continúa siendo una experiencia enraizada y con algún tipo de fronteras, así sea poroso y cruzado por lo global.<sup>clxi</sup>

Las teorías contemporáneas sobre globalización tienden a asumir la existencia de un poder global al cual lo local se encuentra necesariamente subordinado. Bajo estas condiciones, ¿es posible lanzar una defensa del lugar en la cual el lugar y lo local no deriven su significado tan sólo de su yuxtaposición con lo global? ¿Quién habla por el lugar? ¿Quién lo defiende? ¿Puede ser reconcebido el lugar como proyecto? Para que esto suceda, necesitamos un nuevo lenguaje. Para volver a Dirlik (1997a, 1997b), lo “glocal” es una primera aproximación que sugiere prestar la misma atención a la localización de lo global y a la globalización de lo local. Las formas concretas en las cuales este carril de doble vía toma cuerpo no es conceptualizado tan fácilmente. Como Massey lo esboza, “lo global está al interior de lo local en el mismísimo proceso de formación de lo local [...] el entendimiento de cualquier localidad debe detenerse de manera precisa en los vínculos que circulan más allá de sus fronteras” (1994:120). Inversamente, muchas formas de lo local son ofrecidas para consumo global, desde artesanías hasta ecoturismo. El punto clave a este respecto sería identificar esas formas de globalización de lo local que pueden convertirse en fuerzas políticas efectivas en defensa del lugar y su identidad, así como esas formas de localización de lo global que los locales pueden utilizar para sus propios fines.

De seguro, el “lugar” y el “conocimiento local” no son las panaceas que resolverán los problemas mundiales. El conocimiento local no es “puro” ni libre de dominación; los lugares pueden tener sus propias formas de opresión y hasta terror; tanto el lugar como el conocimiento local son históricos y están conectados a un mundo más amplio a



través de relaciones de poder; ambos fácilmente pueden propiciar cambios reaccionarios y regresivos como también, de igual manera, pueden originar transformaciones políticas progresistas; las mujeres, a menudo, son subordinadas a través de restricciones ligadas al lugar y la casa (Massey, 1994); y, claro está, los grupos nativos han sido encarcelados y segregados espacialmente. Estos factores tienen que ser tomados en serio. No obstante, en contra de quienes piensan que la defensa del lugar y el conocimiento local es indudablemente “romántica”, uno podría decir, de acuerdo con Jacobs (1996a:161), que “es una forma de nostalgia imperialista, un deseo por el “nativo intacto” que presume que tales encuentros [entre lo local y lo global] sólo constituyen otra fase del imperialismo”. ¿Qué cambios ocurren en lugares particulares como resultado de la globalización? O, contrariamente, ¿qué nuevas maneras de pensar el mundo emergen de los lugares como resultado de tal encuentro?

La defensa del lugar es una creciente necesidad sentida por parte de quienes trabajan en la intersección entre el medio ambiente y el desarrollo, precisamente porque la experiencia del desarrollo ha significado para la mayoría de la gente una separación entre la vida local y el lugar, con dimensiones más profundas que nunca antes. En el campo ambiental, los académicos y los activistas no sólo descubren que los movimientos sociales mantienen una referencia fuerte al lugar —verdaderos movimientos de apego ecológico y cultural a lugares y territorios— sino también que cualquier curso de acción alternativo debe tener en cuenta modelos locales de la naturaleza, con sus respectivas prácticas culturales, ecológicas y culturales. Debates sobre el postdesarrollo (Rahnema y Bawtree, 1997), el conocimiento local, y modelos culturales de la naturaleza están teniendo que enfrentar la problemática del lugar. Concebidos desde esta perspectiva, la ecología, la cibercultura y el postdesarrollo facilitarían la incorporación de prácticas de lugar y modos de conocimiento hacia procesos que instauren órdenes alternativos. En otras palabras, la reafirmación del lugar y la cultura local no capitalista debería resultar en teorías que hagan visibles las posibilidades de reconcebir y reconstruir el mundo desde las prácticas de lugar.

### **Interactividad y posicionalidad: una ecología política feminista de la cibercultura**

Parece paradójico construir un vínculo entre el lugar y la cibercultura. Pero si es cierto que estamos siendo testigos de la emergencia de una comunidad transnacional virtual-imaginada que altera las condiciones del activismo en un mundo que se contrae (Ribeiro, 1998), entonces debemos reconocer la necesidad de construir tal vínculo. El activismo a distancia tiene un sentido político perfecto en la cibercultura. Sin embargo, dicho activismo, como Ribeiro lo anota, debe estar basado en un vínculo adicional entre el ciberactivismo y el activismo cara a cara del espacio físico —lo que denomino aquí práctica política del lugar—. Este vínculo debe ser pensado en términos de la interacción entre los diferentes actores del nivel local, regional, nacional y transnacional de la integración de redes; esto es, de acuerdo con nuevas formas de relacionar el espacio, el lugar y la política. También debe considerar los discursos que relacionan esos niveles de integración y que, quizás, pueden intensificar la efectividad del transnacionalismo —los discursos ambientalistas, feministas y de derechos indígenas, por ejemplo—; así como debe estar atento al hecho de que la globalización alimenta de manera simultánea la fragmentación y la integración, y que el internet “incrementa la esfera pública y la acción política a través del mundo virtual que los reduce en el mundo real” (Ribeiro, 1998:345).

Esto es para decir que, no obstante la importancia de las ciber-herramientas y culturas, mucho de lo que necesita ser cambiado depende de las relaciones de poder en el mundo real. Podríamos darle a cada mujer en el mundo —o a cada grupo ecológico— una computadora y una cuenta en internet, y el mundo quizá se mantendría igual. Esto significa que la relación entre la cibercultura y el cambio político —como también entre el ciberespacio y las prácticas del lugar— debe ser construida políticamente. Dicha relación no está dada por las tecnologías en sí mismas; aunque, como discutiré a continuación, la tecnología nutre nuevos modos de conocer, ser y hacer. Quizás aprendamos más de esta construcción política mirando el campo de la ecología política feminista, cuyo enfoque se basa en la relación entre el entorno, el desarrollo y las cuestiones de género (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 1996; Harcourt, 1994).

La ecología política feminista comienza por abordar el género como una variable crítica que determina el acceso, el conocimiento y la organización de los recursos naturales. Explica las experiencias del entorno y del género en términos de los conocimientos situados de las mujeres, que se encuentran también moldeados por la clase, la cultura y la etnicidad. La ecología política feminista devela la importancia de los distintos tipos de conocimiento local que tienen las mujeres sobre el entorno. Más aún, trata de ligar esto con los movimientos sociales y la defensa de la cultura local y las ecologías biofísicas. De manera análoga, la ecología política feminista le presta atención a la dinámica de género de los derechos y los deberes, a menudo utilizados en contra de las mujeres. Dicha perspectiva disciplinaria

encuentra que

las mujeres están comenzando a redefinir sus identidades y el significado del género a través de expresiones de agentividad humana y acción colectiva enfatizando la lucha, la resistencia y la cooperación. Haciendo esto, también han comenzado a redefinir asuntos ambientales para incluir el conocimiento, la experiencia y los intereses de las mujeres. (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 1996:15).

El activismo ecológico de las mujeres teje cuestiones de política ambiental, acceso y distribución de recursos y conocimiento con género, mientras alimenta una visión alternativa de la sostenibilidad:

La ecología política feminista proporciona un marco valioso para analizar y comparar las historias de mujeres alrededor del mundo. Ofrece un enfoque que deriva la teoría de la experiencia práctica, evitando los vacíos de mantener una separación entre la teoría y la práctica. Vincula la perspectiva ecológica con análisis de poder económico y político, además de las políticas y acciones, al interior de un contexto local. La ecología política feminista rechaza las construcciones dualistas del género y el entorno a favor de la multiplicidad y la diversidad, y enfatiza en la interconectividad las dimensiones ecológicas, económicas y políticas del cambio ambiental. (Thomas-Slayter, Wangari y Rocheleau, 1996:289).

La relevancia de esta visión para el análisis de las mujeres y la cibercultura es evidente, en particular: suministra un marco para examinar las experiencias de las mujeres en todo el mundo, liga la teoría y la práctica en las organizaciones y movimientos de mujeres para el cambio social —las raíces de género del activismo—, subraya la importancia y el carácter de género del conocimiento local, cuestiona la presunción del desarrollo económico así como la dominación de la naturaleza y las mujeres, identifica las diferentes posiciones estructurales ocupadas por mujeres y hombres, utiliza los conceptos feministas para guiar los debates sobre políticas, e imagina perspectivas globales a partir de experiencias locales. En la ecología política feminista las mujeres luchan simultáneamente en contra de la destrucción de la naturaleza y de las políticas convencionales —ciegas al género y la cultura— para reestructurar la naturaleza a través del desarrollo y la administración sostenible. En la política cibercultural feminista, las mujeres luchan en contra del control de la cibercultura por parte de grupos patriarcales dominantes y en contra de la reestructuración del mundo por parte de las mismas tecnologías que éstas buscan apropiarse. En tanto la política cibercultural de las mujeres está ligada a la defensa del lugar, es posible sugerir que se convierte en una manifestación de la ecología política feminista. Esta ecología política contemplaría de manera similar el carácter de género de los conocimientos, los derechos, los deberes y las organizaciones. En últimas, esta perspectiva examinaría las dinámicas de género de la tecnociencia y el ciberespacio.

Para concluir hay dos aspectos que deben ser discutidos. El primero es el carácter político de las redes. El carácter progresista de las redes no puede ser asegurado de antemano. Como ya he sugerido, las organizaciones y movimientos sociales progresistas en el ámbito de la conservación de la biodiversidad no forma una red autónoma por sí sola, sino una que está contenida en otra más grande, con sitios dominantes y subalternos que no son independientes. Que de hecho sería difícil construir “una red propia” es atestiguado también por la experiencia del movimiento de mujeres pre y pos Beijing, como Sonia Álvarez lo ha analizado lúcidamente. Para Álvarez (1997, 1998) la transnacionalización de la agenda feminista latinoamericana hecha posible por la proliferación de las redes de mujeres ha tenido consecuencias significativas, aunque no siempre felices. No hay duda de que la creciente transnacionalización de los movimientos de mujeres ha tenido muchos efectos positivos, tales como la incorporación de la diversidad étnica y sexual, el fortalecimiento de alianzas con Ong’s y movimientos transnacionales, así como la transformación de políticas de Estado en múltiples niveles. Sin embargo, estos logros también han tenido su lado flaco, que Álvarez explica en términos de una creciente profesionalización, acomodación discursiva y algunos compromisos que han hecho ciertas Ong’s con políticas patriarcales-dominantes a menudo guiadas por los regímenes del mercado. Esta acomodación ha limitado, en ciertos momentos, la política cultural feminista más radical. El análisis de Verónica Schild (1998) sobre la profesionalización del movimiento de mujeres en Chile también sugiere que este proceso ha contribuido a la desmovilización de movimientos populares de mujeres e introducido discursos culturales neoliberales de mercado e individualidad entre las mujeres trabajadoras pobres.

Esto es para decir que la política de las redes no necesariamente van de la mano con el carácter de quien las construye. No obstante, las redes tienen efectos políticos importantes. Las redes producen una forma de mirar el mundo no tanto

en términos de fragmentación —como muchos marxistas tienden a hacerlo<sup>clxii</sup>— sino de las posibilidades de coalición. Para algunas geógrafas feministas, la política de las coaliciones es una característica de las redes basada en una noción positiva de la diferencia. Las prácticas sociales del lugar pueden conducir a articulaciones a través del espacio: “la forma que toma esta articulación global es a menudo más una red que un sistema, una coalición de grupos específicos y diferentes antes que la universalización de cualquier identidad política” (Chernaik, 1996:257). Esta forma de pensar las redes tiene eco en la posición feminista de conceptualizar el espacio, el lugar y la identidad más en términos de relaciones que de la imposición de barreras (Massey, 1994). Más aún, es claro que los movimientos sociales con base en el lugar crean efectos espaciales que van más allá de la localidad. Estos producen formas de “glocalidad” que no son insignificantes. Consideremos, por ejemplo, las redes de los movimientos sociales de indígenas en las américas, así como las de las mujeres y los ambientalistas en otras partes del mundo. Las redes de los indígenas de las américas son quizás el mejor ejemplo de la efectividad —y las limitaciones— de las redes transnacionales de organización e identidad.

Pero ¿estas formas paralelas de glocalidad conducirán a nuevos ordenes sociales? Este último aspecto, “la pregunta por las alternativas” permanece en gran medida sin resolver. Para Dirlik (1997a), la sobrevivencia de culturas de lugar será asegurada cuando la globalización de lo local compense la localización de lo global, esto es, cuando se reintroduzca la simetría entre lo local y lo global en términos sociales y conceptuales. La imaginación y actualización de órdenes diferentes demanda: “la proyección de los lugares entre los espacios para crear nuevas estructuras de poder [...] de tal forma que incorpore a los lugares en su propia constitución” (Dirlik, 1997a:39), la liberación de imaginarios no capitalistas hacia el establecimiento de otras economías, así como la defensa de culturas locales lejos de su normalización por parte de las culturas dominantes. Para que esto suceda, los lugares deben “proyectarse a sí mismos hacia los espacios que son actualmente dominios del capital y la modernidad (Dirlik, 1997a:40). En la medida en que las Nicts son centrales para la re-creación de los dominios del capital y la modernidad, la política cibercultural juega papel esencial en este proyecto político. La política cibercultural puede ser un mecanismo importante para expansión —en los términos de Latour (1993)— de las redes a través de las cuales los grupos subalternos buscan redefinir el poder, así como defender y construir sus identidades.

No obstante, la cuestión de la glocalidad y la expansión de las coaliciones de luchas de defensa del lugar debe aproximarse de manera cuidadosa. Como platean Esteva y Prakash (1997) cuando critican el eslógan “piense globalmente, actúe localmente”, debemos sospechar de todas las formas globales de pensar. De hecho “lo que se necesita es exactamente lo opuesto: personas pensando y actuando localmente, mientras forjan solidaridad con otras fuerzas locales que comparten esta oposición al ‘pensar globalmente’ y a las ‘fuerzas globales’ que amenazan los espacios locales” (Esteva y Prakash, 1997:282). Es claro que los lugares, al vincularse con otros, crean realidades supralocales. Quizás el lenguaje de las redes y la glocalidad es sólo una manera provisional de referirse a estas realidades que aún se encuentran pobremente entendidas desde perspectivas no globalistas. Iniciativas con base en lugares concretos ofrecen formas de pluralismo radical que se oponen al globalismo; comprometerse con fuerzas supralocales, como lo plantean Esteva y Prakash, no convierte a las personas locales en globalistas.

Esto de ninguna manera implica concebir el lugar como “puro” o por fuera de la historia. Prestar atención al lugar implica desestabilizar “los espacios más seguros del poder, es decir, aquellos marcados por el mercado y por perspectivas geopolíticas y de la economía política” (Jacobs, 1996a:15). Hablar de activar los lugares locales, las culturas, las naturalezas y el conocimiento en contra de las tendencias imperialistas del capitalismo y la modernidad no es una operación *deus ex machina*, sino una manera de moverse más allá del realismo crónico alimentado por los modos de análisis convencionales. Por ejemplo, es posible pensar en esferas públicas ecológicas alternativas o que estén en contra de las ecologías imperialistas de la naturaleza y de la identidad de la modernidad capitalista. ¿Podemos pensar la cibercultura en términos similares? ¿Qué tipo de ciber esferas públicas pueden ser creadas a través de las redes imaginadas por las mujeres y los ecologistas, entre otros? Y más aún, ¿alimentarán nuevas formas de relación, interacción, concepción de la vida, el género, la justicia y la diversidad?

Esto nos trae el segundo y último aspecto que quisiera discutir. ¿Es posible pensar que las nuevas tecnologías, por su propio carácter y en las manos de grupos subalternos, nutran nuevas prácticas del ser, el conocer y el hacer? Se trata de una pregunta sumamente compleja a la cual sólo puedo dar una respuesta parcial invocando brevemente el trabajo de Katherine Hayles y Donna Haraway. Para ambas autoras, la crítica del objetivismo hecha posible por el feminismo y la tecnociencia apuntalan nuevas prácticas del conocer. Para Hayles, el conocimiento puede ser pensado en términos de interactividad y posicionalidad:

La interactividad apunta hacia nuestra conexión con el mundo: todo lo que sabemos del mundo lo sabemos porque interactuamos con él. La posicionalidad se refiere a nuestra locación como humanos en determinados tiempos, culturas y tradiciones históricas: interactuamos con el mundo no desde un contexto abstracto generalizado, sino desde posiciones marcadas por las particularidades de nuestras circunstancias como seres humanos situados en un cuerpo y contexto específico. Juntas, la interactividad y la posicionalidad le proponen un gran reto a la objetividad tradicional, que para nuestros propósitos puede estar definida como la creencia de que conocemos la realidad en la medida en que nos encontramos separados de ella. ¿Qué sucede si comenzamos desde la premisa opuesta, de que conocemos el mundo precisamente porque nos encontramos conectados a dicha realidad? (1995:48).

Seguramente muchos grupos “premodernos” o no modernos siempre han vivido con la “premisia opuesta” de inseparabilidad del ser y el Otro, del cuerpo y el mundo, de la naturaleza y la sociedad. Los modelos culturales de la naturaleza mencionados anteriormente así lo atestiguan. La interactividad y la posicionalidad son entonces “atributos naturales” de muchas personas y, como Hayles añade, para vivir bajo estos principios se necesita no sólo otras epistemologías sino valores diferentes. Las nuevas tecnologías son alabadas por su interactividad, pero en contextos modernos esta interactividad a menudo se da sin cuerpos ni contextos concretos. Los grupos sociales del Tercer Mundo pueden estar preparados para asumir la interactividad y posicionalidad facilitada por las Nicts. Como Austerlic (1997) plantea, la ventaja de las periferias en este ámbito yace no en el diseño de *hardware* sino de los contenidos, que se encuentran definidos culturalmente. Ocasionalmente la ciencia ficción juega con la idea de “bajar” las culturas del Tercer Mundo en redes globales. La idea sugiere que está en juego toda una política cultural en la apropiación de las Nicts que hagan los grupos no dominantes.

Las nuevas tecnologías requieren de un tercer principio, el de la conectividad. Haraway retoma esta noción, que ha sido depolitizada en mucha de la literatura techno-celebradora, a través de la imagen del hipertexto —quizás más apta para nuestra era que la metáfora de la red—. La naturaleza del hipertexto es el hacer conexiones, sólo que hoy día estamos obligados por la tecnociencia a hacer conexiones nunca antes vistas: entre humanos y no humanos, lo orgánico y lo artificial, así como con los cuerpos, las narrativas y las máquinas. En palabras de Haraway, debemos aceptar que nos estamos volviendo “ontológicamente impuros” (1997:127). Qué conexiones son importantes, porqué y para quién, devienen en preguntas cruciales. El renovado llamado de Haraway se hace muy claro:

Quiero que las feministas participen más estrechamente en los procesos de creación de significado en la construcción del mundo tecnocientífico [...] Así mismo, la figura [del hipertexto] debe incitar nuestro anhelo por mundos apenas imaginables, más allá de la lógica explícita de cualquier Red [...] Mi propósito es abogar por una práctica de conocimientos situados en los mundos de la tecnociencia; mundos cuyas fibras se infiltran y esparsen profundamente a lo largo de los tejidos del planeta, incluyendo la carne de nuestros propios cuerpos. (1997:127, 129, 130).

Es claro que, como lo advirtieron Virilio (1997) y Castells (1996), debemos estar atentos a la miseria que el capitalismo transnacional y la tecnociencia están imponiendo a billones de personas. Sin embargo, Haraway insiste en que debemos hacer visibles las innumerables formas en los que los conocimientos situados extraen libertades de estos regímenes. Debemos prestar atención a la manera en que múltiples grupos apropian los universos de conocimiento, prácticas y poder dibujados por la tecnociencia, a menudo a través de condensaciones sin precedente, fusiones e implosiones de los sujetos y los objetos, de lo natural y lo artificial. Quizás podríamos retejer aquella red denominada “lo global” alimentando la producción de otras formas de vida. Hoy día, el llamado de Haraway sólo puede ser pasado por alto a un costo muy alto. Tiene que ser abordado, por supuesto, desde la cultura y las perspectivas de lugar. Por ejemplo, los defensores de la biodiversidad en regiones de selva húmeda están teniendo que involucrarse con los discursos tecnocientíficos y de la biotecnología dispuestos a utilizar la diversidad con propósitos comerciales. Los activistas indígenas construyen redes de manera similar para defender sus culturas y ecologías del neoliberalismo y las políticas depolitizadas de la diversidad. Las Mujeres en la Red es otro reflejo del hecho de que tal reto está siendo asumido en muchos puntos del Asia, África y América Latina, entre otros.

## Conclusión

Las nuevas tecnologías digitales e informáticas ofrecen posibilidades nunca antes vistas para actores, identidades, y prácticas sociales y políticas alternativas. Que esto se lleve a cabo dependerá de muchos factores, más allá de la identidad de los tejedores de la red en sí mismos, particularmente de la relación mantenida entre el activismo en el ciberespacio y el cambio social en los mundos locales. Los grupos progresistas que desean apropiarse de estas tecnologías deben construir puentes entre el lugar y el ciberespacio; como diría Virilio, entre la actividad e interactividad, la presencia y la telepresencia, la existencia y la tele-existencia. Estos puentes tienen que ser contruidos políticamente. La experiencia de quienes trabajan en la intersección entre el género, el entorno y el desarrollo ofrece lecciones valiosas para dicha construcción cultural en el campo de la política cibercultural.

Por razones históricas y culturales, las mujeres, los ambientalistas y los movimientos sociales del Tercer Mundo pueden estar mejor sintonizados con los principios de interactividad, posicionalidad y conectividad que parecen alimentar la crítica feminista de la ciencia y las nuevas tecnologías. Estos principios propician nuevas formas de conocer, ser y hacer; quizás pueden generar, por tanto, una política cultural de la tecnociencia capaz de transformar el impacto actual que ejerce la tecnociencia sobre el mundo. Esto requiere que las interfaces que construimos entre nosotros mismos como usuarios de las nuevas tecnologías, las NiCTS y los procesos de transformación social se basen en lugares y cuerpos concretos. “Construir las experiencias comunicativas de las mujeres y sus formas de comunicar sobre sus preocupaciones y transfondos sociales y culturales” (Apc, 1997:9), constituye un principio de la comunicación feminista. En otras palabras, la transformación de las relaciones ecológicas y de género necesita de acciones que vinculen el lugar y el ciberespacio. No es imposible pensar que esas mismas redes que tememos acaben de una vez por todas con los lugares, podrían posibilitar una defensa del lugar de la cual el género y las relaciones ecológicas pudieran emerger transformadas.

---

## Notas

cxlix *Women on the Net (WoN)*.

cl *New Information and Communications Technologies*.

cli Una sociedad de redes globales para Castells (1996), una sociedad moderna de redes largas e híbridos para Latour (1993), una sociedad bajo la tiranía de tecnologías de tiempo real para Virilio (1997), una comunidad transnacional “virtual-imaginada” para Ribeiro (1998).

clii Más específicamente Castells habla de la convergencia de la microelectrónica, la computación, las telecomunicaciones, la optoelectrónica y las tecnologías biológicas tales como la ingeniería genética.

cliii Virilio también observa profundas consecuencias ecológicas a propósito de estos cambios. Para él, la ecología necesita estar preocupada por “la degradación de la proximidad física de los seres de diferentes comunidades” (Virilio, 1997:58). Las NiCTS tienden a romper las conexiones con la tierra y con los vecinos. Las transacciones a la velocidad de la luz transforma nuestro entorno inmediato, el horizonte y las dimensiones físicas de nuestras acciones. La ecología urbana debería estar preocupada por la contaminación creada por la velocidad. El sentido del espacio y del estar allí es lo que está fundamentalmente contaminado.

cliv También llamadas *Free-Nets*.

clv Instituto para las Comunicaciones Globales.

clvi El Proyecto en Defensa de los U'wa es un esfuerzo de colaboración entre la Coalición del Amazonas, Amazon Watch, Cabildo Mayor U'wa, Centro para la Justicia y el Derecho Internacional, la Comisión de Derechos Humanos Colombiana, Earth Trust Foundation, Fundación Alemán, Organización Nacional Indígena de Colombia, Project Under Ground, Rainforest Action Network (Rainforest Action Network) y Sol Communications. Para más información contactar: <http://www.solcommunications.com/uwa.html> (uwaproject@aol.com).

clvii Esta es una explicación bastante corta de la red de la biodiversidad. Véase Escobar (1997, 1998a) para un análisis detallado. Es posible diferenciar cuatro grandes posiciones en la topología desigual de la red de la biodiversidad: administración de recursos (perspectiva globalocéntrica), Estado soberano (perspectivas nacionales del Tercer Mundo), la

---

biodemocracia (perspectiva progresiva de las Ong's del Sur), y autonomía cultural (perspectiva de los movimientos sociales). Sobre estas posiciones véase el capítulo 9.

clviii Para una perspectiva de modelos de naturaleza desde el punto de vista de la antropología ecológica, y casos etnográficos de muchos lugares del mundo, véase Descola y Pálsson (1996). De otro lado, Gudeman y Rivera (1990) han sugerido un conjunto de principio útiles para pensar modelos culturales de tierra, naturaleza y economía; también véase Escobar (1998b).

clix Este es claramente el caso en los discursos ambientalistas, por ejemplo de conservación de la biodiversidad, donde las mujeres y los indígenas aparecen dotados del conocimiento para "salvar la naturaleza". Massey (1994) ya ha denunciado la feminización del lugar y lo local en las teorías del espacio. Para un buen ejemplo de la asimetría de la que Dirlik (1997a, 1997b) habla, véase las citas del libro de Castell (1996).

clx El volumen de junio de 1998 de *Development* (Vol. 41, No 2) está dedicada a la pregunta de lugar y desarrollo alternativo, con un artículo central de Arif Dirlik. También se puede consultar a Massey (1994), Lefebvre (1991), Soja (1996).

clxi No es el momento para retomar el complejo debate sobre espacio y lugar de los últimos años. Este debate que inicialmente reunió a los geógrafos marxistas y a las economistas políticas feministas, y al cual más recientemente han contribuido antropólogos, filósofos y ecologistas comenzó con la preocupación creciente con la globalización y sus impactos en el espacio y el tiempo (la "compresión espacio-tiempo" teorizada por Harvey, 1989). El debate sobre lugar y espacio también tiene una fuente en las explicaciones de la modernidad, particularmente el análisis de Giddens sobre la separación del tiempo y el espacio que hizo posible la separación de los sistemas sociales y la diferenciación entre el espacio y el lugar: "El advenimiento de la modernidad separa de manera creciente el espacio del lugar por cuanto alimenta relaciones entre otros ausentes, físicamente distantes de cualquier tipo de situación de interacción cara a cara" (Giddens, 1990:18). La "telepresencia" de las tecnologías de tiempo real de Virilio (1997) es un nuevo paso en esta genealogía de la división entre el espacio y el lugar.

clxii Para los críticos marxistas las redes son una manifestación de la fragmentación que la economía mundial impone sobre la mayoría de las localidades hoy día. Las redes, desde esta visión, son incapaces de soportar una lucha significativa en contra del capitalismo y la globalización. En contra de esta visión capitalocéntrica, algunas feministas han reaccionado insistiendo en la necesidad de visualizar las múltiples formas de las diferencias económicas, culturales y ecológicas que aún existen en el mundo, y el alcance de estas diferencias para anclar economías y ecologías alternativas (Gibson-Graham, 1996).