

La biocolonialidad del poder

Cartografías epistémicas en torno a la abundancia y la escasez

Juan Camilo Cajigas-Rotundo

Especialización en Estudios Culturales

Pontificia Universidad Javeriana

Comunicaciones al autor sobre este artículo se pueden hacer a: lujanrot@hotmail.com

En un artículo reciente, Arturo Escobar hace un balance del proyecto modernidad/colonialidad, destacando sus líneas de argumentación generales basadas en una crítica a la modernidad que evidencia su inherente carácter colonial (Escobar, 2003: 77). Escobar propone ampliar los horizontes de este proyecto a partir de la inclusión de tres terrenos fértiles de discusión: la perspectiva de género, las economías alternativas y la perspectiva de la ecología política. El programa de investigación modernidad/colonialidad necesitaría entonces una nueva arena de discusión: el patrón de poder colonial sobre la naturaleza. Avanzando en esta dirección, quiero mostrar que los discursos moderno/coloniales no solamente producen subjetividades y territorialidades, sino también “naturalezas”. Propongo entonces una lectura de la naturaleza que, por un lado, evidencia los dispositivos poscoloniales presentes en las actuales luchas por la definición de la biodiversidad, y que por el otro, escapa a las posturas que reifican y esencializan a las poblaciones locales implicadas en este conflicto. Por ello considero importante ampliar la noción propuesta por Aníbal Quijano de “colonialidad del poder”, basada sólo en la producción de subjetividades coloniales articuladas a jerarquías raciales y epistémicas. Utilizaré la noción de (bio)colonialidad del poder para referirme a la actual producción de la naturaleza en el marco del capitalismo posfordista.

En este trabajo abordaré el problema de la biodiversidad en el contexto de la globalización hegemónica, entendida como la fase actual de una colonialidad de “larga duración”. Para esto delinearé una cartografía cognitiva utilizando como eje dos relatos que sintetizan las

posiciones occidentales y las amazónicas (organizaciones indígenas/bosquesinas¹) en torno a la biodiversidad como campo de conflicto. Con respecto a la primera, me referiré al relato de la “escasez” y, en relación a la segunda, el relato de la “abundancia”. Ambos relatos surgen de epistemologías diferentes que establecen entre sí relaciones de subordinación y resistencia, y articulan políticas de biodiversidad.

1. La visión glotona y el relato de la escasez

La modernidad trae consigo una particular construcción de naturaleza determinada por el auge y consolidación del capitalismo como una forma específica de las relaciones sociedad-naturaleza. Esta construcción tiene sus comienzos en la formación del sistema-mundo en el siglo XVI, cuando Europa se constituye en “centro” de una red planetaria de saber/poder. En ésta, y a partir de la ilustración, la naturaleza se encuentra escrita en un lenguaje matemático que es válido para todo lugar y tiempo, es universal y necesario, perdiendo así cualquier atributo y valor que pueda tener en sí misma más allá de los intereses humanos; ya no hay *telos* -fin último- en la naturaleza, sino solamente en la acción humana. Newton consolida el paradigma de la física como estudio de las leyes universales que rigen los fenómenos mediante el determinismo (causalidad simple) y la reversibilidad (retroceso del movimiento). El humano, en esta dimensión, es *sujeto* de un conocimiento objetivo, se encuentra despojado de cualquier carga afectiva y tiene total control sobre su racionalidad. La realidad es reducida a lo uniforme, descolorido y simple, es *objeto*, algo que se contrapone al sujeto, y que puede ser observado de manera neutral por éste; lo real es una máquina, es un reloj puesto en funcionamiento por un relojero trascendental. De otro lado, siguiendo a Bacon, *el conocimiento es poder, sirve para algo, tiene un fin específico*. De ahí

¹ En la zona del sur del trapecio amazónico, donde se basa el presente estudio, cada vez más se presentan asentamientos constituidos por varias etnias: ticunas, cocamas, yaguas, ocainas, yukunas, makuna, uitoto, además de colonos. Lo que está produciendo un tipo particular de relaciones interétnicas e interraciales categorizadas con la noción de “sociedades bosquesinas” que privilegia el modo de subsistencia (vivir de la selva y el río) sobre el origen étnico (Echeverri, Gasché, 2004). Las sociedades bosquesinas se caracterizan por la existencia de grupos de solidaridad (“mingas”, fiestas, ceremonias), una cultura local (donde coexisten formas tradicionales y objetos del mercado), un lenguaje (español loretano en Perú, amazónico en Colombia), una economía de carácter pluriactivo y anárquico (se alternan actividades de subsistencia, relacionadas con el mercado laboral y el consumo mercantil) lo que constituye, a nuestro parecer, una articulación disidente a las economías regionales, nacionales y transnacionales.

que exista una estrecha ligazón entre la ciencia y la técnica, y de manera directa, entre la ciencia y el mercado capitalista.

Esta particular construcción de naturaleza justificada por la filosofía moderna desde Descartes hasta Kant, lleva inscrita una antropología de la mirada, es decir, un particular desarrollo de los sistemas de ubicación visual en el espacio que posibilitaron el predominio sociocultural del órgano de la visión y determinaron la articulación del conocimiento. El materialismo y el realismo proveyeron con su “ocuentrismo” otro matiz a la importancia de la visión en la mística cristiana. Esta mirada fue secularizada y pragmatizada para los fines de expansión capitalista, y se ve reflejada en el desarrollo de la cartografía como mecanismo de control colonial sobre las tierras de ultramar (Mignolo 1995). La matematización de la perspectiva permitió así el control sobre los espacios geográficos coloniales y sus gentes. Lo cual supone la ubicación intensificada de un punto de observación atemporal, universalizable. Según Castro-Gómez, esta *hybris del punto cero* posibilita el establecimiento de criterios jerárquicos sobre los sistemas de conocimiento endógenos de los grupos dominados.

“Me refiero a una forma de conocimiento humano que eleva pretensiones de objetividad y cientificidad partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado. Esta pretensión puede ser comparada con el pecado de la *hybris*, del cual hablaban los griegos, cuando los hombres querían, con arrogancia, elevarse al estatuto de dioses. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de un *Deus absconditus* que puede ver sin ser visto, es decir que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación. Equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo. Obedece a la necesidad que tenía primero el Estado español (y luego todas las demás potencias hegemónicas del sistema mundo) de erradicar cualquier otro sistema de creencias que no favoreciera la visión capitalista del *homo oeconomicus*. Ya no podían *coexistir* diferentes formas de “ver el mundo”, sino que había que taxonomizarlas conforme a una jerarquización del tiempo y el espacio. Todas las demás formas de conocer son declaradas como pertenecientes al “pasado” de la ciencia moderna; como “doxa” que engaña los sentidos; como “superstición” que obstaculiza el tránsito hacia la “mayoría de edad” (Castro-Gómez, 2005b: 63).

Pero ahora, con el advenimiento del capitalismo global, esta estrategia de la mirada moderno/colonial puede ser complementada con su transformación en los discursos posmodernos del desarrollo sostenible que toman como un hecho natural la “escasez”. A la “hybris del punto cero”, propia de la sociedad capitalista/industrial, se le añade ahora la “gula de la visión” como forma de observación poscolonial.

La acumulación de capital posibilitada por el saqueo y explotación de las colonias generó y continúa generando en los centros del sistema-mundo una *sociedad del confort* basada en el consumo de bienes suntuarios. Este “confort” supone la producción de cuerpos articulados a partir de un irrefrenable estado de sobre-excitación que se encuentra en la base de la reproducción del capital a partir del circuito de producción y consumo (Virilio, 1996). Ahora bien, el confort y la sobreexcitación producen *la gula de la mirada*, es decir, la búsqueda insaciable de nuevas fuentes de consumo. La gula de la mirada se hace evidente en los discursos del desarrollo sostenible y en general, en el proceso de ambientalización y “conservación” de la naturaleza (Escobar, 1996). El “desarrollo sostenible” surge en el contexto de incertidumbre que a partir de los 70’s produce, por una parte, el incumplimiento de las promesas del desarrollo en los países periféricos, y por otra, las contradicciones propias de la economía capitalista en relación al medio biofísico, la justicia social y la realización personal. Así las cosas, comienza a construirse ya no una “naturaleza”, sino el “ambiente” en relación directa con las exigencias de la sociedad posindustrial.

A partir de los 70’s se presenta un giro en la idea de desarrollo que busca conciliar la dinámica de crecimiento del capital con los límites de los sistemas biofísicos, emergiendo así la idea del “desarrollo sostenible”. Acuerdos internacionales (leáse imperiales) como el de Estocolmo 72 y La Comisión Bruntland, entre otros, establecen regulaciones globales para el control y manejo adecuado de la naturaleza que se concretan en una gestión y planificación ambiental. Sin embargo, aquí el “ambiente” es construido a partir de una representación propia de los contextos sociales de la opulencia y de su particular *visión glotona*. Esta gula de la mirada genera por tanto la representación de la “escasez”, es decir, el discurso según el cual, el progreso material se define como una superación de aquellas

cosas que nos “faltan” para alcanzar un determinado “nivel de vida”. Desde este punto de vista, la naturaleza es mirada como fuente inagotable de recursos para saciar la glotonería y garantizar el aumento constante de los niveles de consumo.

A finales de los 80's, la comisión Brundtland propone la estrategia del desarrollo sostenible enunciada como la conservación de los recursos naturales para el bienestar de las generaciones futuras. Sin embargo, el documento de la comisión deja un amplio margen de ambigüedad sobre el tipo de “bienestar” que se persigue, y sobre quiénes son y en donde vivirán esas “generaciones futuras”. La situación del mundo en aquella época ya empezaba a marcar el progresivo aumento de situaciones de riesgo latente para las sociedades opulentas del norte: inmigraciones, contaminación ambiental, pérdida del estado proteccionista y de bienestar, entre otras. Estos fenómenos son consecuencia de las acciones colonialistas que el mismo desarrollo expansivo del capitalismo implicó: *la cara oscura de la modernidad*. Por eso se habla hoy del “efecto boomerang” (Beck, 2002) que anuncia la pérdida de la era de la seguridad, la confianza y la certeza del desarrollismo, tan característica de los discursos de la posguerra. De esta seguridad se pasa en los 70's al abismo de la incertidumbre, en sintonía con la denominada “condición posmoderna” (Lyotard, 2004). El crecimiento económico enfrenta ahora una crisis de naturaleza, dada la degradación de varios sistemas biofísicos en el mundo por la sobreexplotación productiva y una crisis de justicia, dadas las asimetrías de poder e inequidades que implica la cara colonial (endógena y exógena) de las relaciones mundiales capitalistas.

Frente a la situación de los límites del desarrollo emerge, entonces, la “perspectiva fortaleza” del norte (Sachs, 1999: 25), que garantiza la seguridad del modo de vida de los países ricos frente a la incompetencia, la ignorancia, la sobrepoblación y la insostenibilidad que caracterizan a los países del sur. Se buscaba con ello mantener la era de la seguridad y la opulencia a través de la reconfiguración del lugar de la naturaleza en la maquinaria del capital. Contrario a lo que perseguían y persiguen los movimientos sociales ambientalistas centrados en la reformulación radical del capitalismo con tal de conservar la naturaleza, ésta perspectiva, agenciada por las elites corporativas del primer mundo, reformula la naturaleza con tal de conservar el capitalismo. La naturaleza, ahora ambientalizada, queda

resignificada, reaxiomatizada y recapturada por la lógica del capital global.² A partir del desarrollo de “tecnología verde” sería posible mantener niveles altos de productividad y crecimiento económico, aunque con menos contaminación y consumo de recursos naturales. En esta perspectiva jamás se ponen en duda los fundamentos de la productividad y el economicismo, que constituyen el *a priori* de la sustentabilidad. La naturaleza es “capital natural”, al igual que el trabajo es “capital humano”.

De otro lado, la mirada glotona que genera “escasez” dados sus niveles de consumo, “ve” un agotamiento de las fuentes biofísicas en el sur, agravada por el problema de la “sobrepoblación”. Las imágenes satelitales registran progresivamente cómo las poblaciones pobres del sur destruyen los bosques tropicales por el uso de técnicas de agricultura tradicional, particularmente la “tumba y quema”. Desde esta mirada colonial, la falta de crecimiento económico, de educación tecnológica y la ausencia de planificación social son los factores que llevan a la degradación ambiental del sur. Por eso, sólo la transferencia de ciencia y tecnología y, en general, de los dispositivos del desarrollo, solucionarán realmente esta problemática. El norte es representado entonces como el lugar de la razón, la estabilidad, la limpieza, la opulencia y la excelencia, en contraste con un triste sur, lugar del atraso, la insalubridad, la violencia, las tecnologías obsoletas y el capital insuficiente. Frente a este sur cada vez más peligroso y acechador de las fronteras de la prosperidad material y cultural, propias de la verdadera civilización, se hace necesario controlar la inmigración y plantear una política de la distribución de los riesgos ambientales. Mantener a las poblaciones del sur encerradas en sus propias fronteras y convertir sus territorios en un botadero de la contaminación industrial producida por el norte, al mismo tiempo que los recursos naturales y los “conocimientos tradicionales” allí presentes se elevan a la categoría de “patrimonio inmaterial de la humanidad”, se convierte en un imperativo biopolítico del imperio (Hardt & Negri, 2004). En los discursos hegemónicos del desarrollo sostenible, la degradación ambiental es causada por la pobreza de las poblaciones del sur, pero nunca cuestionan realmente los altos niveles de consumo del norte: *el glotón sólo ve su hambre, es esclavo de su ansiedad; ha perdido la noción de sus propios límites (la hybris)*.

² En este sentido, aparecen estrategias como la “ecoeficiencia” que perpetúan el reduccionismo propio de la visión economicista hegemónica según la cual, “todo se soluciona con tecnología”, ya que mediante el auge de las ciencias y técnicas ingenieriles ambientales sería posible “producir más con menos”.

2. Ecocapitalismo y sociedad de control

En este punto ubicamos la biotecnología como aquella subdisciplina que produce la recombinación de información genética. En este sentido puede decirse que la biotecnología también pertenece al campo de las nuevas tecnologías de la información y forma parte de aquello que Hardt & Negri han denominado la lógica del capitalismo posfordista. Desde los años 50's campos como la biotecnología y la ingeniería genética inauguran una era postnatural (Escobar, 2002), generando hipercuerpos e hipernaturalezas³ que median en la lógica misma de lo orgánico –de lo vivo-, produciendo artificios que terminan estrechamente ligados a la lógica del capital global. Estos desarrollos científicos plantean la posibilidad de construir entidades híbridas producto de la recombinación de su constitución genética. Grandes proyectos como el del genoma humano, la clonación reproductiva de animales y de tejidos, operan a partir de la posibilidad de manipular las secuencias genéticas. Según estas tecnologías, es posible hacer cortes transversales en las secuencias de información del ADN para luego, mediante un proceso de *cut and paste* intracelular, incrustar en redes celulares madre códigos genéticos halógenos (Capra, 2003).

La naturaleza histórica que construye la modernidad, al ser matematizada y desencantada, perdió cualquier fuente de valor intrínseco: ya no era *physis*, flujo de vida que anima los seres (mundo greco-romano), pero tampoco era *ens creatum*, creación divina que refleja los atributos de Dios (mundo cristiano-feudal). Al ser objetivizada en el mundo burgués-mercantil, la naturaleza es convertida en una instancia externa susceptible de ser instrumentalizada, manipulada según imperativos técnicos y degradada, en últimas, a la

³ Las biotecnologías plantean la constitución de *hipercuerpos*, en el sentido de que es posible modelar sus características y potencialidades; hablamos del fin de la naturaleza orgánica del cuerpo animal humano, ya que lo orgánico pareciera ser trascendido por lo artificial. Igualmente, hablamos de hipernaturalezas, ya que la biotecnología también presenta aplicaciones en el campo de la industria agrícola. La pretensión en este caso es la de construir alimentos modificados genéticamente que respondan a ciertos vectores de producción biopolítica: alimentos más resistentes a las plagas, que tengan un tiempo mayor de durabilidad, y que provean de más elementos a los “hombres sobreexcitados”. Las grandes industrias de la alimentación como Monsanto pretenden el control sobre toda la cadena de producción alimenticia, desde las semillas, que son transgénicas, hasta la circulación en los centros de abastecimiento urbanos, impidiendo la independencia y autonomía de las poblaciones rurales.

categoría de “recurso”. Además de ser objeto de intervención científico-técnica, la naturaleza moderna queda inscrita en el proceso de constitución y consolidación de los Estados nacionales que, tanto en Europa como en las periferias, orientaban la producción industrial guiados por una economía de tipo fordista. (Coronil, 1997).

A partir de lo 60's, esta naturaleza moderna comienza a ser transformada con otros discursos que la ambientalizan, de acuerdo a los imperativos del ecocapitalismo como nuevo axioma del aparato de captura capitalista/colonial. En su primera fase (años 60s y 70s) se hacen evidentes las contradicciones inherentes del ecocapitalismo, es decir, el crecimiento económico desbocado y el circuito de producción supone el agotamiento de estas mismas condiciones materiales de productividad: la fuerza de trabajo y la naturaleza. Entre más se esfuerza por aumentar sus niveles de productividad y eficiencia, rediseñando el espacio urbano, transformando los mecanismos de contratación laboral y las tecnologías agroindustriales, el capital destruye cada vez más y agota sus propias condiciones de posibilidad (O' Connor, 2004).

Pero con la emergencia en los años ochenta de la sociedad del conocimiento y de la economía de tipo posfordista basada en la producción inmaterial, el ecocapitalismo entra en una fase posmoderna (Escobar, 2002; O'Connor, 1994). En efecto, con el auge de la biotecnología y la ingeniería genética asociadas a las llamadas industrias de la vida, la naturaleza deja de ser un “recurso natural” en la medida en que ya no es una instancia externa, sino que comienza a estar situada en un “plano de inmanencia” articulado a partir de la lógica misma de reproducción del capital. El nuevo giro consiste en que el capital axiomatiza (Deleuze/Guattari, 2000) la constitución interna de lo vivo a través del modelamiento y el diseño genético. Si a la forma moderna del capital le corresponde una colonización molar de la naturaleza, a la forma posmoderna le corresponde una colonización molecular que constituye hipernaturalezas o tecnonaturalezas.

Es necesario resaltar que el ecocapitalismo se desenvuelve en el ámbito de los regímenes biopolíticos posmodernos propios de la sociedad de control, que aspira a intensificar la manipulación de las diferentes dimensiones de la vida, tanto humana como no humana. La

naturaleza moderno-capitalista estaba vinculada con la “sociedad disciplinaria” y sus particulares aparatos biopolíticos, que de manera trascendente homogeneizaba los cuerpos humanos y su cuerpo inorgánico –la naturaleza-. En la sociedad de control, en cambio, el poder actúa de manera inmanente y reticular redimensionando la axiomática del capital y su particular producción de subjetividad y naturaleza. El poder se expande, se minimaliza, “alisando” el estriaje que caracterizaba a la sociedad disciplinaria (Hardt & Negri, 2002). En este plano, la naturaleza es reaxiomatizada a través de una maquinaria ya no industrial sino posindustrial y cibernética, productora de tecnologías biopolíticas (observación satelital, ciberespacio, biotecnología) que actúan de manera rizomática, molecular. De ahí la emergencia de naturalezas híbridas donde lo artificial y lo orgánico se confunden. Sintetizando, a partir de los años 80s el ecocapitalismo entra en una fase posmoderna que en el contexto de la sociedad de control, transforma y construye la naturaleza a través de tecnologías biopolíticas de carácter rizomático.

Ahora bien, estas características del ecocapitalismo se manifiestan de manera particular en el contexto del sistema mundo posmoderno/poscolonial (Mignolo, 2002) a través de los proyectos globales de conservación de la biodiversidad y uso del conocimiento tradicional. Esto nos lleva a reflexionar sobre el modo en que las políticas del conocimiento y de la biodiversidad conllevan nuevas formas de colonialismo. En este sentido nos referiremos a la *biocolonialidad del poder*.

3. La (bio)colonialidad del poder: ecologías políticas del conocimiento y biodiversidad cultural

El ecocapitalismo es una manifestación de la emergencia de un nuevo sistema de relaciones económicas, culturales, jurídicas, políticas y sociales, que algunos autores denominan el *Imperio* o la *sociedad-red* (Hardt & Negri, 2002, Castells, 2000). La cibercultura, la producción de subjetividades centradas en el consumo, el paso de una economía fordista basada en producción de objetos a una economía posfordista centrada en la producción inmaterial (conocimiento e información), el auge de las nuevas tecnologías, son algunas características de este tipo de sociedad que ha sido identificada con la globalización

hegemónica, es decir, con la expansión final y abismal de la lógica del capitalismo en el espacio-tiempo mundial.

De otro lado, los estudios denominados poscoloniales, subalternos y posoccidentales, realizados desde Asia, África y Latinoamérica - entendidos no sólo como espacios geográficos sino como lugares que activan el pensamiento crítico-emancipador- han venido articulando una perspectiva que hace evidente la cara colonial de la expansión capitalista y de su proyecto cultural. Particularmente, desde Latinoamérica se realiza una crítica a la modernidad comprendiéndola como un proceso histórico de carácter colonial y de “larga duración” que adquiere forma a partir del “descubrimiento de América”. La modernidad y la colonialidad son vistas como dos caras de una misma moneda, es decir como parte integral de un sistema caracterizado por la “heterogeneidad estructural”, que posibilita una distribución asimétrica del poder y se concreta en el saqueo y sobreexplotación de las colonias. Como lo ha mostrado Quijano, la modernidad lleva consigo una serie de patrones coloniales de producción de subjetividad articulados a partir de la idea de raza (pureza de sangre), que posibilitaban la subordinación étnica y epistémica de las poblaciones subyugadas. En efecto, la “colonialidad del poder” operaba en el contexto del sistema-mundo moderno/colonial a través de la colonización del imaginario de las formaciones epistémicas negras y amerindias basadas en los sistemas ancestrales y holistas de conocimiento.

Ahora bien, al hablar de la emergencia del Imperio o la consolidación de una sociedad-red que le da forma, la pregunta por la colonialidad del poder adquiere una nueva dimensión que podría denominarse *bio-colonial*. Después de hacer un seguimiento a la formación del ecocapitalismo que potencia la visión glotona y voraz a través de los discursos del desarrollo sostenible, abordaremos ahora la cuestión de la naturaleza, y en particular el proyecto de la “biodiversidad” para comprender las nuevas articulaciones de la “diferencia colonial” en el sistema mundo posmoderno/poscolonial (Mignolo, 2002; Castro-Gómez, 2005b). Para el caso que nos compete, la biodiversidad, es necesario identificar los actores sociales que desde sus intereses particulares constituyen mecanismos para producirla y controlarla. Estos actores sociales se encuentran ubicados en puntos estratégicos del sistema

mundo posmoderno/poscolonial y a partir de ahí generan múltiples construcciones discursivas de la “biodiversidad”. Hablaremos entonces de una biodiversidad hegemónica, construida por los actores dominantes del Imperio, y de una biodiversidad contrahegemónica, construida por actores como las organizaciones amazónicas, a las cuales me referiré más adelante.

En este sentido, la producción *hegemónica* de la biodiversidad, actualizada por las élites corporativas y las empresas transnacionales dominantes, se concretiza mediante los regímenes jurídicos globales del Imperio. Acuerdos internacionales como los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio y el Convenio Internacional de la Diversidad Biológica, entre otros, hacen especial énfasis en la noción de “escasez”, de “pérdida” de los recursos naturales o “disminución” de la biodiversidad, y proponen soluciones de tipo tecnocientífico potenciadas por el auge de las ciencias de la vida. A partir de este discurso, las poblaciones y ecosistemas propias de los “países en desarrollo” del sur comienzan a cobrar un nuevo significado. De ser vistas como “obstáculos para el desarrollo”, dadas sus peculiaridades biológicas y culturales, ahora pasan a ser vistas como “guardianes de la biodiversidad” debido al potencial de sus conocimientos ancestrales (Castro-Gómez, 2005b; Ulloa, 2004). Es en este sentido que hablamos de la *biocolonialidad del poder*.

La (bio)colonialidad del poder se hace evidente de manera particular en la serie de acuerdos internacionales que desde los 90’s propenden por la normativización global que protege las producciones e innovaciones científicas y la propiedad intelectual. Instrumentos jurídicos imperiales como los denominados TRIPS (Trated Related Aspects of Intellectual Property) protegen el conocimiento científico/empresarial como mecanismo que permite sacar provecho económico del trabajo creativo ligado a la producción de las industrias de la vida, y al manejo científico de la biodiversidad; sin embargo, a la vez generan nuevos mecanismos de subordinación de los sistemas de conocimiento no-occidentales y de su particular construcción de naturaleza (Lander, 2002).

Los TRIPS regulan los derechos de propiedad industrial referidos a marcas de fábrica, indicaciones geográficas, dibujos o modelos empresariales, patentes, secretos industriales y derechos de obtentores vegetales. Estos derechos permiten patentar material biológico modificado, posibilitando la privatización de la vida. Las patentes son otorgadas si la solicitud cumple los requisitos de *novedad, altura inventiva y aplicabilidad industrial*. Para el caso de la biotecnología, es posible conceder patentes si se aíslan genes o se los modifica, ya que esto otorgaría un valor agregado al producto del trabajo creativo. En la década de los 80's fue concedida una patente por parte de la corte suprema de los Estados Unidos a Ananda Chakravarty quien trabajó sobre una variedad de bacteria del género *pseudomonas*, capaz de analizar el petróleo crudo (Shiva, 2001). Si bien, el tema de las patentes se remite al siglo XIX cuando fue otorgada una patente a Louis Pasteur sobre un tipo de levadura, a partir de este momento el campo de lo patentable ha crecido: plantas nuevas con reproducción asexual (1939), nuevas plantas con reproducción sexual (1970), mamíferos transgénicos no humanos (1988), compuestos naturales purificados, incluso del cuerpo humano (2000) (Lander, 2002: 76).

Sin embargo, los TRIPS no respetan aspectos como la identificación y territorialización del acceso a los conocimientos tradicionales y al material biológico, entrando en contradicción directa con el margen de defensa que abren otros acuerdos internacionales como el CDB (artículo 8J que propende por el reconocimiento y respeto de los conocimientos e innovaciones locales), y con las disposiciones que pretenden garantizar la soberanía nacional sobre la biodiversidad, presentes en acuerdos andinos como las decisiones 391 y 486 de la Comunidad Andina de Naciones (CAN), así como la distribución equitativa de los beneficios producto del uso de la biodiversidad (Gómez-Lee, 2004). Partiendo de estos acuerdos legales (TRIPS en relación directa con megaproyectos jurídicos como el ALCA y el TLC) se concreta un marco para la comercialización de los componentes de la biodiversidad a través de los títulos de propiedad intelectual. De acuerdo con estos, las *industrias de la vida* (farmacéuticas, empresas cosméticas, de alimentos, agroindustriales, y de energía) entran a controlar la base biológica y ecosistémica de la reproducción social. Hasta el momento, el 93% de las patentes han sido otorgadas a Estados Unidos, la Unión Europea o Japón, y tan sólo el 3% han sido concedidas a “países en desarrollo” (Hernandez,

1999). Es evidente la tendencia hacia la concentración global del poder y del conocimiento y hacia el establecimiento de nuevas formas (posmodernas) de colonialidad.

Los tratados imperiales sobre biodiversidad y propiedad intelectual privilegian una noción científicista/empresarial del saber, esto es, individual, fragmentaria, compartimentalizada, cibernético-mecanicista y patriarcal. Esta formación del saber proyecta sobre la naturaleza un conjunto de campos analíticos sobre los cuales se levantan ciertos objetos de conocimiento, que aparecen como entidades aisladas entre sí, desconociendo sus interrelaciones (Capra, 2003). Así, la tecnociencia biopolítica constituye la vida orgánica como una máquina cibernética. Con todo, en estos tratados no se tiene en cuenta de manera integral el carácter colectivo de las formaciones de saber y sistemas de conocimiento propias de los pueblos no occidentales. Este tipo de saberes sólo son tenidos en cuenta en la medida en que sirven como catalizadores en las empresas de bioprospección y biopiratería, es decir, en la medida en que proveen de información sobre el uso y la ubicación de material biológico susceptible de comercialización. De ahí que en estos tratados se de un lugar a los “conocimientos tradicionales y folclóricos” (Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclor, 2000). Se privilegia entonces el conocimiento individualizado y masculino, poseído por sujetos particulares dentro de las comunidades, los chamanes, obviando que este conocimiento es producto de una tradición cognitiva local articulada a partir de interacciones complejas con los ecosistemas, donde las mujeres juegan un papel de suma relevancia a través de las diversas prácticas agro-silvo-pastoriles (Van der Hammen, 1992).

A pesar de los esfuerzos realizados por actores estatales y no estatales representantes de la sociedad civil de los países megabiodiversos para consolidar un sistema de protección *sui generis* de los conocimientos tradicionales⁴, en la actualidad no son definitivos ni los

⁴ “La Decisión 391 de la CAN (entra en vigencia el 17 de julio de 1996) desarrolla un régimen común sobre acceso a los recursos genéticos con vigencia en Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela. Cabe destacar que es la primera norma comunitaria que regula estos temas a nivel mundial. Reconoce el derecho de autonomía de los pueblos indígenas al señalar en el cap. II que los países miembros deben reconocer y valorar la facultar para decidir de las comunidades indígenas, afroamericanas y campesinas sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales asociados a los recursos genéticos y a sus productos derivados. Consagra, además, el derecho a obtener beneficio a favor del proveedor del componente intangible, en el

mecanismos jurídicos que garantizan la protección para los conocimientos tradicionales, ni la mejora en las condiciones materiales de existencia de las poblaciones locales a partir de la reglamentación autónoma y suficiente de sus territorios ancestrales. Este tipo de conocimiento y sus territorios figuran en el imaginario imperial como “reservas de biodiversidad” que son “patrimonio inmaterial de la humanidad”. De nuevo, es ambiguo el uso del término “humanidad”. ¿De quién y para quién es la biodiversidad? ¿Quiénes son la humanidad? Estas asimetrías de poder/conocimiento generan nuevas formas de subordinación dentro del Imperio, lo que nos lleva a explorar las nuevas articulaciones de la diferencia colonial. En los apartados que siguen haremos un seguimiento de esta discusión tomando como “locus de enunciación” la Amazonía colombiana, que dentro de la cartografía epistémica trazada proyecta el relato de la abundancia.

4. Amazonías imaginadas: nuevos dorados y otros infiernos verdes

La región amazónica tiene 7.8 millones de Km², que equivalen al 60% del territorio de Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú, Surinam y Venezuela. Representa el 44% de la superficie de América del Sur y es igual al 73% del territorio de Europa. Su superficie equivale al 70% de todos los bosques tropicales del mundo, concentrando aproximadamente el 60% de la biodiversidad del planeta. Alberga el 20% del agua potable del planeta y el 10% de la biota universal: tiene más de 60.000 especies vegetales, 300 mamíferos y 2.000 peces. La amazonía colombiana constituye el 35% de su extensión total, y allí viven 52 grupos étnicos que han habitado la selva milenariamente (aprox. 10.000 años antes del presente) (Franco, 2002; Meggers, 1989).

Debido a su importancia ecológica, cultural y geopolítica, la amazonía ha sido y será el lugar de origen de múltiples imaginarios articulados a los discursos que justificaban la colonización. Aquí se evidencia cómo los imaginarios y símbolos tienen una eficacia práctica (Palacio, 2003: 8). Desde el siglo XVI con los conquistadores que buscaban oro para la naciente potencia hispano-lusitana (primer centro del sistema mundo

artículo 35, y en el artículo 2.º se obliga a prever condiciones para una participación justa y equitativa en los beneficios derivados del acceso” (Gómez Lee, 2004:189).

moderno/colonial), y con los misioneros que perseguían la conversión de las almas salvajes para el catolicismo (en lucha contra el avance del protestantismo en Europa), siguiendo en el siglo XIX con los comerciantes de quina y caucho⁵, hasta el siglo XX con los cocaleros y mineros que concretan el anclaje de las materias primas del Amazonas con el modo de producción propio del capitalismo fordista/colonial basado en la sobreexplotación de la mano de obra indígena y campesina. A lo largo de este periplo extractivista, el imaginario predominante ha sido el de “El Dorado” y su contracara, “el infierno Verde”. Pero comenzando el siglo XXI, la biodiversidad cultural del Amazonas emerge como el último “Dorado” o “paraíso ecológico” para las fuerzas imperiales, pero también como un nuevo “infierno verde” para las poblaciones tradicionales que enfrentan el proceso de reapropiación de la región en el contexto de un nuevo capitalismo basado en la producción inmaterial y en la colonización molecular de lo orgánico.

En el marco de la (bio)colonialidad del poder, el “último Dorado” son los conocimientos ancestrales de los bosquesinos amazónicos sobre el manejo de los ecosistemas selváticos y su diversidad de especies y líneas genéticas. El acceso a estas nuevas fuentes de reproducción del capital global en la amazonía colombiana comienza a estar garantizado a través de dispositivos posmodernos globales y estatales de control como son las políticas ambientales de orden nacional y regional⁶, las políticas militares-económicas como el “Plan Colombia”, y el Tratado de Libre Comercio (TLC). Estos diseños globales buscan despejar

⁵ Desde el siglo XIX el proceso civilizatorio (que se estructura en la metáfora de la “civilización”) adelantado en Colombia tenía por objeto la “civilización de la tierra caliente”, proyecto que implicaba básicamente la colonización de áreas baldías a partir de la consolidación de actividades extractivas (Palacio, 2004: 9). Primero con la extracción de la Quina, uno de los “remedios para el imperio” (Nieto, 2000), y luego con el caucho para la industria inglesa, se adelanta esta campaña en el que la ideología liberal del progreso convierte al territorio amazónico en el verdadero Dorado. En nombre de este “progreso” se cometió uno de los más grandes etnocidios de la amazonía colombiana: aproximadamente 30.000 indígenas fueron exterminados en los seringales controlados por la Casa Arana, asociada al capital inglés en la empresa Peruvian Amazon Company (Pineda, 1985).

⁶ La Política Nacional de Biodiversidad contempla tres ejes de acción: conocer, conservar y utilizar. Utiliza como presupuestos la soberanía nacional sobre la biodiversidad, la existencia de componentes tangibles (moléculas, genes, ecosistemas, poblaciones) e intangibles (conocimientos e innovaciones), la distribución equitativa de los beneficios obtenidos por la comercialización de la biodiversidad, la necesidad de preservar la biodiversidad dado su carácter dinámico, la importancia de la protección a los derechos de propiedad intelectual tanto individuales como colectivos, y la necesidad de generar un enfoque intersectorial y un plan de acción global. Este plan da continuidad a los lineamientos generales del CDB, pero no toma en cuenta mecanismos como la Decisión 391 de la CAN (Convenio Andino de Naciones) y sus proyectos de generar mecanismos *sui generis* de protección del conocimiento tradicional.

el territorio amazónico de actores sociales “indeseados” (líderes comunitarios, guerrillas, indígenas organizados políticamente) para poder disponer libremente de los recursos genéticos allí presentes.

Sin embargo, la otra cara colonial del “último Dorado” es el “infierno verde”, es decir, nuevas formas de esclavización y destrucción de los pueblos indígenas. Esta metáfora presenta la amazonía ya no como un lugar idílico, pleno de riquezas naturales, sino como el lugar del asesinato, la barbarie y la muerte tanto para los colonizadores como para los colonizados.⁷ Mi tesis es que la (bio)colonialidad del poder configura en la amazonía nuevos “infiernos verdes”, acordes a la actual fase del capitalismo global. Citaré tres “ejemplos infernales”: el patentamiento del yagé, el relato del cortacabezas y la toma de muestras de sangre realizada por la Pontificia Universidad Javeriana en su proyecto “Expedición Humana”.

El ya famoso caso de la patente otorgada por el Departamento de Patentes y Registro de Marcas de los Estados Unidos (USPTO) al ciudadano norteamericano Loren Miller, otorgándole derechos sobre una supuesta “nueva” variedad del yagé descubierta por él, será nuestro primer ejemplo infernal. A pesar de que la Organización Indígena de la Cuenca Amazónica (COICA) solicitó la suspensión de la patente en marzo de 1999, ésta solicitud fue inicialmente aceptada, pero no porque se reconociese el yagé como herencia cultural de los pueblos indígenas o el derecho colectivo de los pueblos amazónicos sobre sus conocimientos tradicionales. El argumento fue que la planta presentada como “nueva variedad de Yagé” ya había sido registrada por el departamento de botánica de la

⁷ La metáfora del “infierno verde” fue popularizada por el escritor colombiano José Eustasio Rivera en su obra *La Vorágine*. Esta metáfora se encuentra asociada con fenómenos particulares de la historia amazónica colombiana como son la derrota de los empresarios colombianos por la casa Arana en los conflictos caucheros de comienzos del siglo XX, la peruanización de las regiones amazónicas, y particularmente la esclavización y destrucción de los pueblos indígenas (Palacio, 2003: 96). Tanto el imaginario del “Dorado” como la metáfora del “infierno verde” parecieran tener una secuencia histórica: el “Dorado” hace su aparición con las economías mineras del siglo XVII, mientras que el “infierno verde” aparece con las economías caucheras de comienzos del siglo XX. Sin embargo, aquí sólo quiero evidenciar cómo estos dos imaginarios *coexisten* y se inscriben en prácticas poscoloniales contemporáneas emergentes en la amazonía colombiana.

Universidad de Michigan.⁸ Ante la suspensión temporal, el señor Miller interpuso una apelación, argumentando haber cumplido con los requisitos exigidos por la oficina para registrar su descubrimiento como “novedad”. La oficina devolvió la patente al solicitante el 17 de abril de 2001, argumentando que un tercero, en este caso la COICA, no podían cuestionar la decisión final de la oficina de patentes porque, según la legislación americana, este derecho solamente lo tiene el titular (Gómez Lee, 2004: 34).

Este hecho posee graves implicaciones, dada la importancia que esta planta sagrada tiene para las “culturas del yagé”⁹ y la pérdida del control sobre las formas de uso de la planta y sobre sus formas tradicionales de conocimiento¹⁰. En la sociedad del conocimiento, el yagé no es visto como herencia cultural de los pueblos indígenas, sino como información genética susceptible de ser patentada y comercializada. La investigación científica fomentada por empresas multinacionales encuentra gran interés en componentes químicos del yagé como la harmalina, que dados sus efectos inhibidores de enzimas cerebrales, resulta un potencial anti-depresivo para uso en psiquiatría (Zuluaga, 1999: 15). Además de esto, fenómenos nacionales y transnacionales como el neo-chamanismo, el curanderismo y algunas tendencias “new age” han constituido un enorme “mercado espiritual” que le da nuevos usos al yagé gracias a los efectos terapéuticos que esta planta tiene para consumidores ávidos de experiencias psicodélicas, o para personas en busca de prácticas alternativas de salud.¹¹

⁸ Según la legislación sobre propiedad intelectual de los Estados Unidos, un invento o descubrimiento no puede ser patentado si ha sido previamente publicado en un medio científico en cualquier país, mínimo un año antes de la fecha en que se haya hecho la aplicación para la patente.

⁹ Dentro de las “culturas del yagé”, también denominado ayahuasca, natema o ambiwaska, se encuentran los Kamsá (Valle del Sibundoy), los Siona (río Putumayo), los Cofanes (ríos putumayo, San Miguel y Guamuez), los Coreguaje, (río Ortegua), los murui-muina (río Caquetá), los Inganos (valle del Sibundoy) y en el piedemonte ecuatoriano los siona, los secoya, los ashuar.

¹⁰ Estudios de caso sobre esta comercialización de la biodiversidad amazónica, particularmente sobre el Yoco, planta de alto poder estimulante, ver: Bolivar, 2005 y Echeverri, Juan Alvaro (comp.), 2004.

¹¹ Frente a las consecuencias negativas de la inscripción del yagé en circuitos comerciales nacionales y globales de medicina alternativa, prácticas de sincretismo religioso y actividades biotecnológicas, los “taitas yageceros” decidieron organizarse el 7 de junio de 1999 en Yurayaco, Caquetá, como la “Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana” (UMIYAC) a partir de la siguiente agenda política: evidenciar la continuidad de la cultura del yagé entre sus etnias y la importancia que el yagé puede tener para los no-indígenas como una alternativa real de salud si se aplica dentro de los parámetros tradicionales de uso; exigir la inmediata suspensión de la patente otorgada en Estados Unidos y el reconocimiento de la autonomía legal de sus formas de salud; promover mecanismos de certificación de la práctica de medicina tradicional y

El segundo “infierno verde” al que queremos hacer referencia son los testimonios y relatos que algunos bosquesinos del sur del trapezio amazónico colombiano narran sobre las agresiones de que vienen siendo objeto por parte de un ser extraño que ellos denominan “el cortacabezas”. Según cuentan los pescadores, en las noches se observan unas luces de colores que son producidas por un “aparato” volador, una especie de murciélago o águila que los ataca y los hipnotiza para “sacarles los órganos”. A las víctimas se les saca la “cabeza completa”: una cabeza que incluye corazón, hígado, riñones, vísceras y órganos sexuales. Las cabezas, según el relato, son conservadas en aparatos que las mantienen con vida. Este relato ha trascendido incluso a esferas oficiales. Según Rosendo Ahué, presidente de la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (ACITAM), en carta dirigida al presidente de Colombia Álvaro Uribe el 18 de enero de 2005,

En esta zona el pueblo indígena viene sufriendo violaciones de varios índoles; aquí no es la violencia y la guerra, quiero anotar que mis compañeros indígenas pescadores desde hace aproximadamente tres años atrás se han sentido perseguidos por alguien y ese alguien la gente lo ha denominado corta cabezas y mas de un pescador en este sector se a escapado de esa persecución y por eso en estos momentos los pescadores andan armados por seguridad y defensa personal y en grupos; mas sin embargo no ha habido desaparecido hasta el momento; solicitamos al Estado y al gobierno nacional para que asuma responsabilidad de hacer investigación pertinente sobre este caso a través de las instancias competentes (Cure, 2005; 74).¹²

En la tipología elaborada por los bosquesinos, existen tres categorías de “cortacabezas”: los “gringos”, que se caracterizan por los rasgos físicos de la raza blanca (ojos claros, rubios, altos), por ser los jefes y agresores supremos y por estar vinculados a actividades de turismo ecológico e investigación científica; los “blancos no gringos”, mestizos que también son turistas o investigadores, no viven permanentemente en la zona y están aliados con los gringos; y por último los “paisanos”, bosquesinos que comienzan a tener un comportamiento extraño, trabajan como obreros, adquieren cosas suntuarias y han sido engañados por los gringos (Cure, 2005: 122). Según los bosquesinos, quienes pilotean los

un código de ética propio; adelantar la construcción de hospitales de medicina indígena, al servicio de personas interesadas (Díaz, 2000: 7).

¹² En el trabajo de campo que realicé en el año 2002, 2004 y 2005 en la zona recojo varios testimonios del “Cortacabezas”.

aparatos voladores no son los paisanos ni los mestizos sino los gringos, que venden órganos humanos indígenas a personas enfermas o viejas de los países ricos, pues aunque éstos tengan un gran desarrollo tecnológico, son seres débiles y enfermizos que necesitan de los órganos saludables poseídos por los indígenas, dada su buena alimentación. Los “gringos cortacabezas” son vistos por los indígenas como sujetos socialmente inferiores, ya que no respetan las reglas de reciprocidad en el intercambio social, presentan un comportamiento “extraño” (no se relacionan con los “paisanos”, usan “aparatos”, no hablan español ni comen los mismos alimentos) y establecen una relación unilateral donde persiguen exclusivamente el beneficio de la sociedad que representan. Según los testimonios, los órganos extraídos son empleados para “hacer robots, robar conocimiento o para transplantes” (Cure, 2005, 83). Para los indígenas, la acción del cortacabezas obedece a una forma de intercambio entre naciones ricas y pobres: se salda la “deuda externa” con los órganos humanos indígenas.

El relato del “cortacabezas”, que se ha convertido en una preocupación para los pobladores locales, nos remite a la construcción de discursos contrahegemónicos en el contexto de la (bio)colonialidad del poder. A través de este relato los bosquesinos, en especial los Ticunas, articulan una comprensión autónoma de su posición en relación a la presencia de actores ligados a la globalización (investigadores, turistas), y en particular a lo que ellos mismos denominan una “segunda mafia”, es decir, en relación a fenómenos visibles en la zona como el ALCA y el TLC¹³ (Cure, 2005: 105). A partir de éstos análisis y de mis

¹³ Según uno de los testimonios: “...se reúne una serie de miedo alrededor de esas amenazas, entonces uno dice, eso de aquí, por ahí dice ya está iniciando; porque si es un tratado que es un contrato de libre comercio, pienso de que todos nosotros somos riqueza para el país, ¿por qué? porque en estos momentos cuando dicen que los indígenas son los que protegen la naturaleza, pues lógico, nosotros estamos cuidándole al estado una riqueza que es la biodiversidad... y si el estado piensa disolver los resguardos, donde van a quedar esos recursos naturales, lo mismo nosotros ya no tendríamos un valor, el estado haría lo que quiera con nosotros... Si no fuera así, yo te pregunté Salima, ¿por qué el crimen se organiza con órganos de indígenas y no del mismo blanco?, ¿por qué? entonces muchas veces por lo que uno recibe, dice oiga, verdad, es cierto entonces que el gobierno no nos tiene una norma, una protección como humanos sino solamente una medio protección porque nosotros formamos parte del estado como riqueza, y los países europeos, los países multimillonarios o capitalistas, pues ellos también están mirando en nosotros.... y como ahorita se está creando tanta ciencia, que cosas no hay.... en los forum nos dicen que el sentido del TLC va dirigido a exterminarnos a nosotros... TLC es el mismo ALCA y el ALCA es una asociación que crean algunos países capitalistas, especialmente Estados Unidos, para el libre comercio de Las Américas. Pero que pasa, el ALCA se debilita ante la oposición de los países panamazónico, o sea nosotros.... el TLC es sobretodo favoreciéndole a los países capitalistas, más que todo a las multinacionales”. (Cure, 2005:79)

investigaciones en la zona, quiero resaltar una interpretación del relato del Cortacabezas que lo sitúa en el contexto de las actividades de biopiratería¹⁴ que se adelantan en la panamazonía centradas en el tráfico ilegal de pieles y fauna viva, plantas y, quizás también, de órganos humanos. No es descabellado interpretar este relato como una crítica a los adelantos de la biomedicina en el “primer mundo” centrada en la clonación de tejidos, transplantes de órganos y reproducción *in vitro*, que posibilitan la constitución de lo que anteriormente se denominó hiper cuerpos, así como de la presencia militar de los Estados Unidos en la zona a través de la ubicación de radares de la DEA en las inmediaciones de Leticia. “El Cortacabezas” actualiza en el contexto de la (bio)colonialidad del poder un nuevo “infierno verde” en la amazonía colombiana.

Por último, dentro de este espectro de “prácticas infernales” cabría citar el caso de la toma no consentida de muestras de sangre en varias comunidades indígenas del país, incluida la amazonía, realizadas dentro del proyecto “Expedición Humana” llevado a cabo por el instituto de genética vinculado a la facultad de medicina de la Pontificia Universidad Javeriana. Los indígenas no fueron informados sobre los verdaderos objetivos de tales muestras, pues sólo se les dijo que investigaban para “ayudar con programas de salud” (Reichel, 1999). El exsenador Lorenzo Muelas denunció este hecho y lo vinculó con la posible exportación de muestras de genes humanos hacia centros de investigación internacionales, lo cual recuerda el ya mencionado relato del “cortacabezas”. En palabras de Lorenzo Muelas,

Sentimos que las comunidades indígenas han sido engañadas, que hubo una violación a nuestros derechos, al obtener nuestra sangre para unos propósitos que nunca nos fueron comunicados y al hacer uso de ella en asuntos que nunca nos fueron consultados, y para los cuales, por lo tanto, nunca otorgamos nuestro consentimiento....ustedes insisten en que no hay nada incorrecto en su proceder, que estos son procedimientos científicos normales, pero nosotros leemos su comportamiento en otra perspectiva y sentimos que ha habido un irrespeto por nuestra integridad como pueblos y una violación de nuestros derechos como seres humanos. Pensamos que ustedes le siguen dando continuidad a esa vieja práctica de utilizar a los indígenas como conejillos de indias, como ratas de laboratorio (citado por Reichel, 1999: 184).

¹⁴ Entiendo por biopiratería la extracción ilegal de muestras de material biológico (plantas, muestras genéticas), y de conocimientos tradicionales, a través de dibujos, diseños, grabaciones, mapas, etc. (Shiva, 2001)

Frente a estos todos estos abusos, varios sectores de indígenas colombianos han decidido poner en moratoria cualquier clase de proyecto de investigación dentro de sus territorios, hasta tanto no se den las condiciones legales que garanticen la protección a sus derechos colectivos fundamentales. Estos sectores argumentan que, en virtud de la constitución colombiana de 1991, las organizaciones locales están en capacidad de decidir qué tipo de investigación es pertinente para sus objetivos de protección y fortalecimiento cultural y territorial.

5. La ecosofía de la multiplicación de la vida y el biopoder de la abundancia

En contraste con la visión glotona propia del ecocapitalismo voraz y su relato de la “escasez”, la episteme de los bosquesinos amazónicos¹⁵ nos remite al relato de la “abundancia”. Éste relato surge del conocimiento situado y encarnado agenciado por los bosquesinos en su singular interacción con los ecosistemas selváticos. Conocimiento en el que no se establecen relaciones dualistas entre mente/cuerpo, pensamiento/acción y sociedad/naturaleza. Hablamos entonces de un *pensamiento corporal*, es decir de un pensamiento activado en la consustancialización con “plantas-conocimiento” (el tabaco que enfría y la coca que endulza) y que concreta una *ecosofía de la multiplicación de la vida*.¹⁶ El relato de la abundancia emerge como una idea-fuerza que sustenta la definición de “biodiversidad” movilizadora por las organizaciones indígenas bosquesinas amazónicas, para quienes biodiversidad significa *reproducir*.

¹⁵ Aquí asumo una visión general que me permite hacer relevante en un “pensamiento amazónico bosquesino” el relato de la abundancia. El cual sobresale en las interacciones con los agentes que movilizan los discursos conservacionistas basados en el relato de la escasez.

¹⁶ El término “ecosofía” es empleado por Kaj Arhem (Arhem, 2004) para referirse a los saberes que estructuran el manejo humanizado de la selva por parte de los pueblos makuna del noroeste amazónico. El término “filosofía de la multiplicación de la vida” lo tomo de Juan Alvaro Echgeverri (Echgeverri, 1993: 98; 1997: 280) y se refiere a la relación entre palabra y reproducción de la vida social y ecológica de los pueblos uitoto. Luego, “ecosofía de la multiplicación de la vida” pretende ser una categoría híbrida que da razón del pensamiento amazónico.

A contrapelo del discurso hegemónico de las ong's ambientalistas y de las instituciones estatales y globales, los bosquesinos amazónicos sostienen la noción de *inagotabilidad* de las fuentes naturales. Las personas con las que conversé (en su mayoría uitotos, ticunas y ocainas) tenían claro que “la madre del agua (la boa) hace que siempre haya peces” y que “los animales no se acaban sino que se van adentro de la selva, alejándose del “olor humano”. Tales enunciados forman parte de lo que aquí asumo como una singular ecosofía de la multiplicación de la vida¹⁷ que articula el relato de la abundancia. Esta forma de “hacer-conocer mundo”, de “enactuar mundo”¹⁸, no ve la escasez como un hecho aislado, particular, susceptible de planificación y predeterminación, sino como parte de los ciclos vitales de destrucción-regeneración propios del territorio.

La “ecosofía de la multiplicación de la vida” es una topo-logía inscrita en las prácticas de manejo del territorio. Está centrada en el cuidado de la vida a través del carácter soteriológico, medicinal, eficaz de la Palabra. El conocimiento ancestral (*sciencia* mítica de los orígenes, palabras del padre-creador –*buinaima*-) se cristaliza en las palabras que operan como una *techné* en los diferentes ámbitos de re-producción en la vida social: palabra de comida, palabra de canastos, palabra de curación, palabra de cuentos, palabra de baile, palabra de cacería, palabra de cosecha. Estas palabras surgen en espacios rituales donde la gente se “consustancializa” o “connaturaliza” con las plantas de poder/conocimiento: palabra de coca-dulce y tabaco-frío agenciado por el padre-cosechador, y palabra de yuca, palabra de maní, propias de la madre-cosechadora. Además, “territorio” no es sólo el “espacio físico”, los “recursos naturales” o la “naturaleza” (estas son construcciones culturales occidentales basadas en la dicotomía sociedad/naturaleza y

¹⁷ Esta filosofía tiene su contexto específico en la cosmología y prácticas uitoto. Sin embargo, aquí extendiendo esta noción a las sociedades bosquesinas de la zona, y particularmente a la agenda ecopolítica de las organizaciones amazónicas (AZCAITA, ACITAM, entre otras) dado que también la encuentro presente entre los bosquesinos, si bien con las variantes específicas de cada etnia; también porque la considero una herramienta conceptual que puede dar razón y apoyar la diferencia cultural, económica y ecológica de éstas organizaciones en el campo de lucha por la biodiversidad.

¹⁸ La expresión “enactuar mundo” es de Francisco Varela y hace referencia a una comprensión contextual, situacional y encarnada del acto de conocer. En este sentido, la realidad no es una representación de una instancia exterior pre-dada, sino que es una pre-sentación, una co-producción posibilitada por la interacción entre las estructuras biológicas de los organismos y las fluctuaciones del entorno. Más que representar un mundo, los seres vivos alumbramos un entorno; y para el caso humano, este “alumbramiento”, este despertar, se realiza inscrito en una particular membresía lingüística y cultural que nos permite construir de cierta forma una sintaxis del mundo enactuado (Varela, 2001).

civilizado/salvaje); en este caso, territorio es el cuerpo del sabedor, el cuerpo de la mujer, la fuerza de *dainueño*, madre-tierra-dadora-de-vida (en el pensamiento uitoto). Por ende, la reproducción de la vida en el territorio depende de la diplomacia cósmica agenciada por el sabedor¹⁹ en relación con *subjetividades-otras* que co-habitan en el territorio²⁰. Los bailes rituales y el acontecimiento nocturno del poder de la *palabra-obra* en el mambeadero²¹, posibilita el agenciamiento de la función cósmica, de la *cosmopolítica* de la gente. A través de esta cosmopolítica colectiva, los sabedores controlan el territorio mediante una articulación chamanista (Van der Hammen, 1992) en la que es posible activar potencia de vida, “soplar los multiversos”²² y, por tanto, *reproducir, medrar a plenitud y generar abundancia* que se cristaliza en las cosechas, en la fertilidad de las mujeres, en la salud de la gente. El relato de la abundancia tiene entonces como contexto esta ecosofía de la multiplicación que garantiza la reproducción de la vida humana y no humana en el territorio; por eso nos referimos al biopoder de la abundancia²³ como la autoproducción de las condiciones y significados de la existencia humana inscritas en una localidad específica.

¹⁹ Esta figura tiene diferentes denominaciones en las etnias amazónicas, taita, payé, nimairama, entre otros, pero en términos generales cumple una función semejante en estos modelos de naturaleza: establece puentes de comunicación entre los ámbitos humanos y no humanos.

²⁰ En la ontología amerindia amazónica cada entidad es una subjetividad ya que la humanidad es un trasfondo inmanente a todos los seres: la gente-pezu y la gente-tapir mambean, hacen bailes rituales, cosechan, practican sus costumbres. Lo que varía es el punto de vista que se asume activando una cierta corporalidad: devenir-jaguar, devenir-boa, devenir-espíritu. *La ontología es constante, mientras que el conocimiento encarnado es variable*. Los acontecimientos dependen del punto de vista que se active, de la corporalidad que se asuma. La cualidad subjetiva no está monopolizada por ninguna entidad en particular; hay múltiples subjetividades, múltiples naturalezas, pero una misma condición cultural humanizada (Viveiros de Castro, 2002: 345).

²¹ El “mambeadero” es un espacio ritual ubicado en el centro de la Maloca (casa tradicional amazónica) en el que se establece una reflexión nocturna sobre las actividades transcurridas en el día guiados por el sabedor, quien relaciona esos hechos con el corpus mítico del grupo, mientras se consumen de manera ritual la coca y el ambil. Al estar situados en el centro de la Maloca, los mambeadores se ubican simbólicamente en el vientre de la madre mítica.

²² “Soplar” es uno de los actos chamanistas por excelencia. Consiste en la exhalación fuerte de sustancias como el tabaco y el aguardiente sobre el cuerpo de una persona enferma o del objeto necesitado de curación (alimentos, herramientas, etc.). En esta acción el chamán concentra la potencia de vida y la transmite a través de la sustancia exhalada para neutralizar las enfermedades o las cargas negativas presentes en el objeto.

²³ Tomo aquí la distinción que hacen Hardt y Negri entre biopolítica y biopoder. La biopolítica hace referencia al poder sobre la vida escenificado por el Imperio, mientras que el biopoder es la capacidad de autoproducción vital de la multitud (Hard & Negri, 2002). En el contexto actual y futuro de “lucha por la naturaleza” (agua, diversidad ecosistémica, territorios de subsistencia) considero a las organizaciones bosquesinas amazónicas como “multitud”.

Lo que aquí llamo una “ecosofía de la multiplicación de la vida” articula la posición política de las organizaciones amazónicas colombianas, que para la Agenda Regional de Biodiversidad²⁴ propusieron el eje de acción *reproducir* como parte fundamental de la política y definición misma de la biodiversidad; para ellos:

“Biodiversidad es la armonía entre el hombre y la naturaleza de manera espiritual. [Es] el manejo que se da por el pensamiento, la palabra y la obra. El pensamiento es el anciano que es la fuerza espiritual de la palabra. La palabra es autoridad. [Lo que] obra es la fuerza que es la juventud. *Hay que conservar lo que no se puede tocar. Hay que preservar lo que se puede tocar.* Conceptos que se deben profundizar con los mayores en los mambeaderos y malocas del yagé. *Conocer encierra conservar para generar vida* (el resaltado es mío)”²⁵

En la agenda política de este *biopoder de la abundancia* que las organizaciones amazónicas denominan “reproducir”, se sitúan los siguientes aspectos y objetivos²⁶: la necesidad de emplear lenguajes comprensibles para los actores locales, es decir, traducir y socializar el lenguaje especializado de las políticas nacionales y globales de biodiversidad, rompiendo con la hegemonía de lo escrito frente a lo oral; fortalecer mecanismos como el autogobierno y la autogestión ambiental a través de la figura jurídica de los resguardos para ejercer un control territorial autónomo frente a los actores armados y otros actores regionales, nacionales y globales; mejorar la organización interna definiendo responsabilidades, funciones y perspectivas; promover la investigación propia para fines propios, es decir, apropiarse y establecer un diálogo crítico con los discursos y actividades científicas ligadas a la conservación de la biodiversidad para fortalecer prácticas de manejo tradicional de los ecosistemas; apoyar la educación propia como mecanismo de defensa contra el discurso

²⁴ La agenda regional de biodiversidad es parte de un conjunto de actividades inscritas dentro de la política nacional de biodiversidad. La fase de diagnóstico de la agenda se realizó en Leticia en el mes de junio de 2005 con el apoyo de Corpoamazonía y el Instituto Humboldt. Busca comenzar a movilizar un diagnóstico sobre el estado de la biodiversidad en la zona, desde las actividades científicas (modificación genética, bancos de germoplasma), actividades comerciales (ecoturismo, etnoturismo, productos no maderables), hasta la agenda política de las organizaciones indígenas, y la población minoritaria en la zona, es decir, campesinos y afrodescendientes.

²⁵ Testimonio de Claudino Pérez, vocero de la mesa indígena en la Agenda Regional de Biodiversidad llevada a cabo en Leticia, junio de 2005 (grabación magnetofónica).

²⁶ Para hacer estas afirmaciones me baso en mi trabajo como activista en un proyecto de educación ambiental adelantado en el año 2002 en el municipio de Puerto Nariño, Amazonas, con la Fundación Omacha (centrada en la conservación de mamíferos acuáticos). Sobre esta fundación ver: www.omacha.org. También me baso en el trabajo de campo que realicé durante los años 2004 y 2005 en Leticia, en algunas comunidades cercanas (Km. 6 y 11) y en Puerto Nariño. En su fase de campo, esta investigación fue financiada por la fundación colombo-holandesa Tropenbos.

dominante que promueve la homogeneización cultural; respetar la diferenciación cultural y espiritual interna de las etnias amazónicas a través de la consolidación de los planes de vida; y por último, aumentar de manera controlada la población indígena. No se trata entonces sólo de conservar la biodiversidad, sino también la cosmovisión de los pueblos amazónicos.

Otro aspecto apremiante de esta agenda es el de las políticas de protección y recuperación del conocimiento tradicional²⁷. Como se ha dicho, para estas culturas “conocer encierra conservar para generar vida”, vida humana y no-humana. El conocimiento, la palabra y las prácticas de manejo del entorno forman parte de esta ecosofía de la multiplicación de la vida; los conocimientos tienen una “palabra-común”, transmiten un saber heredado desde lo ancestral, desde la organización que el “padre-creador” dejó inscrita en el territorio y que ha sido actualizado por las prácticas milenarias de las culturas amazónicas. Por eso, en el contexto de la (bio)colonialidad del poder, las organizaciones bosquesinas reclaman una valoración compleja de la naturaleza y el conocimiento, es decir, una valoración que no reduce estas instancias a la lógica exclusiva del capital, sino que obedece a una visión holista y compleja del mundo, donde territorio y conocimiento son instancias de una multivocalidad que abarca lo humano y lo no-humano en busca de concretar el *sueño de la abundancia*. Por otra parte, las organizaciones critican el individualismo de la visión economicista occidental, particularmente la figura de los derechos de propiedad intelectual. Critican que el conocimiento sea “propiedad privada”, lo que está en dirección opuesta a su cosmovisión. Para ellos, el conocimiento es colectivo, “palabra-común” inscrita en el territorio. De ahí que uno de los medios de protección de estas formaciones de saber sean los *derechos colectivos de propiedad intelectual*, aunque emplear esta noción implique aceptar, hasta cierto punto, la lógica jurídica del Imperio que se critica. Sin embargo, tienen la esperanza de que las luchas generadas por la interacción global de fuerzas puedan llegar a *decolonizar al Imperio*, en particular en lo referente a la biodiversidad y el conocimiento tradicional.

²⁷ En este apartado recojo algunas propuestas del seminario “Propuestas de Políticas de Protección y Recuperación del Conocimiento Tradicional” organizado en Leticia, Amazonas, por la Fundación Tropenbos y el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt en el mes de noviembre de 2004

Epílogo: gnosis de frontera, diversidad epistémica y ciencia posoccidental/transmoderna

Los voceros de las organizaciones bosquesinas amazónicas son claros al delimitar qué es lo negociable y lo innegociable en el tema de la conservación de la biodiversidad: “hay que conservar lo que no se puede tocar; hay que preservar lo que se puede tocar”. Es decir, nos remiten al proceso de la mediación intercultural en el que se respetan los límites y se profundiza en las posibilidades, manteniendo sagrado lo sagrado, secreto lo secreto y científico lo científico, pero sin descuidar los espacios comunes que concreten un diálogo epistémico transmoderno y posoccidental. Para el caso amazónico viene emergiendo una propuesta de ciencia posoccidental (Reichel-Dolmatoff 1999: 188) a partir de las experiencias de las ong’s integracionistas²⁸ que proyectan entre otras cosas una política basada en los siguientes aspectos: participación real y efectiva, no simulada ni consultiva, de los actores locales; generación de estrategias conjuntas de largo plazo, que tienen en cuenta la noción cíclica del espacio-tiempo; potenciamiento de una perspectiva ecofeminista que privilegia lo afectivo, generando compromisos puntuales; empleo de lenguajes claros y articulados a las prácticas cotidianas. Todas estas propuestas se centralizan en el establecimiento de un diálogo entre el conocimiento local (ecosofías) y el conocimiento científico occidental para el beneficio y la continuidad del primero, aceptando las transformaciones del segundo. Diálogo que, siguiendo a Reichel-Dolmatoff y a Mignolo, denomino “posoccidental” y que hace contrapeso a la hegemonía del conocimiento científico/empresarial presente en las políticas globales y estatales de biodiversidad.

Explorar en la práctica concreta estos espacios liminares, trasegando umbrales, obliga a cuestionarse por lo que es y pueda llegar a ser el conocimiento en un mundo donde sea posible la democracia y la diversidad epistémica. Pienso concretamente en una ciencia

²⁸ Aquí me refiero, en términos generales, al trabajo que vienen realizando desde la década del 90 del siglo XX, organizaciones como la fundación Tropenbos, la fundación Omacha-Centro de Interpretación Nanutama (fondo del río), y la fundación Gaia. Las denomino ong’s integracionistas porque manejan una política de integración y compromiso real con los bosquesinos amazónicos.

transmoderna²⁹ y posoccidental amazónica centrada en lo común, en la “reproducción” de la Vida en el planeta tierra a partir del “biopoder de la abundancia”. La necesidad de superar la crisis ambiental actual nos coloca en un espacio intercultural privilegiado que actualiza una “gnosis de frontera” (Mignolo, 2000) donde es posible atender a otros modelos de naturaleza y su visión multidimensional del conocimiento y la mente (afectivo, corporal, espiritual, mítico, concreto-razonable). La ciencia posoccidental transmoderna está en construcción y continúa “tejiendo” definiciones no eurocentradas de saber dando continuidad al proyecto descolonizador; ésta ciencia renuncia tanto al atomismo y fundamentalismo cultural como al universalismo abstracto occidental, cruzando umbrales más allá de los dualismos fundamentalistas y articulando estrategias nómadas.

En este sentido, por ejemplo, la ecosofía de la multiplicación de la vida y la ciencia de la complejidad (como desarrollo científico occidental, más no eurocéntrico)³⁰ pueden co-venir a través de una episteme posoccidental basada en lo relacional, en lo holista, en la conectividad que repercute para nosotros en nuevas estrategias tecnocientíficas y culturales que concretan una conciencia ecológica global. En la era actual y por venir se hace cada vez más relevante pensar/imaginar mundos socio-culturales-ambientales emergentes, mundos donde hay espacio para todos/as, mundos donde la potencia de vida triunfe sobre el poder de corrupción, mundos que de nuevo concreten el ensueño de la abundancia.

Bibliografía

Arhem Kaj, Luis Cayón, Maximiliano García, Gladis Angulo, 2004. *Etnografía makuna*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

Beck, Ulrich. 2002. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona.

²⁹ El término “transmodernidad” lo tomo de Enrique Dussel, quien lo emplea para referirse a una interacción cultural que vaya más allá de los cánones hegemónicos impuestos por la modernidad (Dussel, 2000).

³⁰ Por “ciencia de la complejidad” me refiero, sobre todo, a los trabajos de Gregory Bateson, Fritjof Capra, Francisco Varela, Edgar Morin, entre otros.

Capra, Fritjof. 2002. *Las conexiones ocultas*, Anagrama. Barcelona.

Castro-Gómez, Santiago. 2005a. *La hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Castro-Gómez, Santiago. 2005b. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Universidad del Cauca / Instituto Pensar, Popayán.

Coronil, Fernando. 1997. *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*. The University of Chicago Press, Chicago

Cure Salima, 2005. “*Cuidado te mochan la cabeza*” *Circulación y construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú, Brasil*. Tesis Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia. Leticia.

Deleuze Gilles y Felix Guattari. 2000. *Mil mesetas*, Capitalismo y Esquizofrenia, Pre-Textos.

Dussel, Enrique. 2000. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en: Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Echeverri, Juan Alvaro, Hipólito Candre-Kineraï, 1993, *Tabaco frío, coca dulce*, Colcultura, Bogotá.

Echeverri, Juan Alvaro, 1997 *The People of the Center of the World. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon*. Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research, UMI Dissertation Services, Michigan.

Echeverri, Juan Alvaro y Jurg Gashé. 2004. “Hacia una sociología de las sociedades bosquesinas” en: Ochoa Doris, Camilo Guio, 2004, *Control social y coordinación: un*

camino hacia la sostenibilidad amazónica. Defensoría del Pueblo, Universidad Nacional de Colombia, Corpoamazonía, Parques Nacionales de Colombia, Leticia.

Escobar, Arturo 1996. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Norma. Bogotá.

Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Cerec, Bogotá.

Escobar, Arturo. 2000. “La naturaleza del lugar y el lugar de la naturaleza” en: Lander Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Escobar, Arturo. 2003. “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de modernidad/colonialidad latinoamericano” en: *Tabula Rasa*, No1, pp.51-86, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá.

Franco, Fernando. 2003. “Ayer y hoy de ciencia y tecnología de Amazonía” en: Palacio, Germán (Coord.) 2003, *Agenda prospectiva de ciencia y tecnología Amazonas*, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Sinchi, Corpoamazonía, Leticia.

Gómez-Lee, Martha. 2004. *Protección a los conocimientos tradicionales en las negociaciones TLC*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

Guattari, Felix. 1994. *El constructivismo guattariano*, Un proyecto ético-estético para una era posmediática. Universidad del Valle, Cali.

Hardt, Michael y Antonio Negri, 2002. *Imperio*, Paidós, Buenos Aires.

Hernández, Ana María. 1999. *Biodiversidad y propiedad intelectual. La propiedad intelectual en la organización mundial del comercio y su relación con el convenio sobre*

diversidad biológica, Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, Bogotá.

Laird, Sara. 2002. *Biodiversity and traditional knowledge*, Earthscan, London.

Lander, Edgardo. 2002. “Los Derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global”, en: Catherine Walsh / Freya Schiwy / Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales* Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar.

Levy, Pierre. 1995. *¿Qué es lo virtual?*, Paidós, Buenos Aires.

Lyotard, Jean-Francoise. 2004. *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.

Meggers, Betty. 1989. *Amazonía, un paraíso ilusorio*, Siglo Veintiuno Editores, Bogotá.

Mignolo, Walter. 1995. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. The University of Michigan Press, Ann Arbor

Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories / Global Designs*. University of Princeton Press, Princeton.

Mignolo, Walter. 2002. “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”, en: Catherine Walsh / Freya Schiwy / Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del Conocimiento y Colonialidad del Poder. Perspectivas desde lo Andino*. Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar.

Nieto, Mauricio. 2000. *Remedios para el imperio. Historia natural y la apropiación del nuevo mundo*. ICANH, Bogotá.

O'Connor, James. 2001. *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*, Siglo Veintiuno Editores, México.

O'Connor, Martin. 1994. *Is Capitalism Sustainable? Political Economy and the Politics of Ecology*, The Guilford Press, New York.

Organización Mundial del Comercio, 1994 *Acuerdo sobre Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio*.

Palacio, Germán. 2004. *Civilizando la tierra caliente. La supervivencia de los bosques amazónicos, 1850-1930*. Asociación Colombiana de Universidades (ASCUN), Bogotá.

Palacio, Germán; Astrid Ulloa. 2002. *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*, Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia.

Pineda, Roberto. 1985. *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*, Banco de la República, Bogotá.

Reichel-Dolmatoff, Elizabeth. 1999. "Cognopiratería y tráfico del conocimiento, comercio de biodiversidad y de saberes: ante una ciencia post-occidental en la Amazonía", en: *Ciencias sociales en la Amazonía Colombiana: hacia la conformación de un programa regional en ciencias sociales*. Comisión Regional de Ciencia y Tecnología de la Amazonía, Bogotá.

Sachs, Wolfgang. 1998. "La Anatomía Política del Desarrollo Sostenible", en: *La Gallina de los Huevos de Oro, Debate sobre el Concepto de Desarrollo Sostenible*, CEREC, Ecofondo, Bogotá.

Shiva, Vandana. 2001. *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento*. Icaria, Barcelona

Torres, Camilo. 2002. "Suramérica en la era de la información: geo-ecología política del Plan Colombia", en *Estudios Sociedade e Agricultura*, 17 Outubro 2002: 1-26

Van der Hammen, María. 1992. *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía Colombiana*. Fundación Tropenbos, Bogotá.

Varela, Francisco 2001 *El Fenómeno Vida*, Dolmen-Océano, Santiago de Chile.

Virilio, Paul. 1996. *El Arte del Motor*, Manantial, Buenos Aires.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstancia da alma selvagem*, Cosac y Naify, Sao Pablo.