



Nativos y naturaleza. Los infortunios de la traducción en las políticas de la sustentabilidad

Alejandra Siffredi
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas e
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Ana María Spadafora
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas e
Universidad de Buenos Aires, Argentina

e-mail: aspadafora@filo.uba.ar

Resumo

El objetivo del presente trabajo consiste en analizar como, en el marco de las ecopolíticas contemporáneas emergen nuevos campos de negociación entre indígenas, ONGs y agencias multilaterales que inscriben nociones e intereses diferenciales sobre el medio ambiente y la sociedad. Para ello, se retoman dos alegatos críticos de líderes nativos en escenarios internacionales que, aún cuando revelan una creciente representatividad de estos pueblos, señalan los límites a lo que, desde las mencionadas agencias internacionales se presume como una participación efectiva. En este sentido, las políticas de desarrollo sustentable, apoyadas en el ideal de pertenencia a una comunidad global hermana en el cuidado medioambiental, inscriben nuevas formas de desigualdad.

Palavras-chaves

Ecopolítica, discurso indígena, ONGs, sociedade/natureza

Abstract

The objective of this paper consists of analyzing how, within the realm of contemporary eco-politics, new fields of negotiation emerge among the Indians, NGOs and multilateral agencies that inscribe varying notions and interests about the environment and society. For such, we reexamine two critical allegations from native leaders in international scenes, which, even when they reveal an increasing representativity among these populations, signal its limitations, since the aforementioned international agencies are presumed to be an effective participation. In this manner, the politics of sustainable development, built on the ideal of belonging to a global community closely linked to environmental care, inscribe new forms of inequality.

Keywords

Ecopolitics, indigenous society, NGOs, society/nature

Nativos y naturaleza. Los infortunios de la traducción en las políticas de la sustentabilidad

Alejandra Siffredi y
Ana María Spadafora

I - Introducción

Desde la década del '80, los medios difundieron alarmantes noticias sobre el recalentamiento planetario, la deforestación, la declinación de la biodiversidad y la extinción de las especies, atrayendo la atención de una amplia audiencia internacional sobre la cuestión de los recursos naturales. Las políticas libradas en el terreno ecológico tuvieron un fuerte impacto sobre los indígenas, quienes, con los pueblos amazónicos a la cabeza, se volvieron el símbolo del conservacionismo ambiental. La asimilación entre indios y conservacionismo estuvo propulsada por las técnicas tradicionales de uso del medio ambiente, cuyo carácter no intrusivo y equilibrado se asimiló a la gestión sostenible promovida desde los organismos internacionales y las ONGs ambientalistas.

Las llamadas “ecopolíticas” tuvieron dos antecedentes claves: el Encuentro de Estocolmo (1972) y la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo: Cumbre de la Tierra, vulgarmente conocida como ECO '92, en la que participaron 108 jefes de estado, empresas privadas e instituciones internacionales¹. En forma paralela a esta última, tuvo lugar la Conferencia KARI-OCA, de la que participaron 650 representantes indígenas y organizaciones no gubernamentales. Ambas permitieron establecer vínculos entre indios y blancos que luego se irían afianzando². Como veremos, aún cuando hitos como la ECO92 generaron nuevos espacios para canalizar las demandas indígenas, reconociendo a los pueblos nativos un rol activo y fundamental en la búsqueda e implementación de formas alternativas de desarrollo, las perspectivas nativas y occidentales sobre la Naturaleza y la sociedad no siempre fueron ni son convergentes.

Nuestro interés es señalar coincidencias y desfasajes entre las políticas de algunas ONGs medioambientalistas y agencias internacionales, por una parte, y discursos e intereses indígenas, por la otra. Pretendemos así explorar nuevas for-

mas de negociación, mostrando los beneficios y límites de la agenda del “desarrollo sustentable”.

A los fines de nuestro análisis, tomamos el concepto de “campo de negociación”, utilizado por Conklin y Graham,³ para caracterizar las relaciones entre indios y blancos. Se trata de espacios de carácter fundamentalmente pragmático que presuponen procesos creativos de confrontación, avenencia e innovación a partir de los cuales ambos interlocutores desarrollan sistemas de comunicación e intercambio para lograr sus propios objetivos. Es este carácter pragmático el que lleva a forjar afirmaciones sobre el Otro que constituyen representaciones estratégicas culturalmente distorsionadas, ardidés persuasivos que buscan tergiversar tanto los valores como las prácticas del Otro⁴.

Aún cuando se trata de espacios mutuamente construidos cuya explicación no se agota en la retórica de la dominación / resistencia, actualizan relaciones asimétricas de larga data, relaciones que se sustentan en una doble moral que solo reconoce las Diferencias al costo de ecualizarlas para volverlas asequibles a nuestra mirada. Se trata de lo que Marc Augé⁵ denomina “malentendidos” estratégicos en tanto traducciones tergiversadas que promueven una omisión selectiva de aquellas prácticas y representaciones del Otro que puedan resultar nocivas a nuestros fines. Desde este punto de vista, toda traducción constituye una forma de traición al sentido genuino que el Otro le otorga a las cosas, una forma de arrancarle sus palabras y significados a otra sociedad.

Siguiendo esta orientación, las tres preguntas que guían nuestro trabajo son: en primer lugar, como se construye la relación entre indígenas y medioambiente en discursos de ONGs ambientalistas y agencias internacionales; en segundo lugar, cómo replican los indios a estos discursos; por último, evaluar cuáles son las perspectivas de los nuevos campos de negociación para canalizar las demandas indígenas.

II - Indígenas y medioambiente: del discurso ambientalista al desarrollo sustentable

La construcción de las culturas nativas como sociedades espacialmente involucradas en la conservación de la Naturaleza constituye una coproducción en la que participan varios agentes. Como dijimos, esta se enmarca en una coyuntura de alarma ambiental de amplia repercusión mediática, aunada a un creciente reconocimiento de las demandas indígenas apoyadas por algunos sectores que, en defensa de su causa, encabalgan las luchas por el territorio a la nueva política ambiental como una manera de obtener mayor repercusión y legitimidad.

La nueva versión del “buen salvaje ecológico” - como la llaman Conklin y Graham⁶ - es producto de un viraje respecto a las formas tradicionales de hacer política que, mas allá de sus diferencias, comparten nuevos colectivos sociales centrados en la identidad (ya sea de género, etarias, religiosas o étnicas), la cultura, el reclamo sobre los recursos naturales, entre otros.

Rodolfo Stavenhagen⁷ señala que la inclusión de los indígenas como participantes activos del desarrollo es coherente con la nueva situación política del

hemisferio y el cambio producido en las políticas dirigidas al sector. Concretamente, desde la década del 80 muchos estados replantearon sus políticas basadas en actitudes paternalistas, promoviendo una mayor participación de los pueblos indígenas y sus líderes. El cambio de rumbo en el ámbito de los estados nacionales se vio favorecido por la democratización de los países latinoamericanos y sus subsiguientes reformas constitucionales, las que permiten crear el marco legal necesario para redefinir la relación entre los pueblos indígenas, el estado, la nación y la sociedad civil.

Aún cuando este imaginario es producto de un largo proceso histórico en el que confluyen producciones filosóficas que, particularmente a lo largo del siglo XVIII, adquieren en Occidente una fuerte resonancia, proyectándose a lo largo del XIX en las producciones literarias de viajeros y etnógrafos, las nuevas circunstancias que se dan desde los '80 abren camino a idearios remozados del "buen salvaje" que se nutren de la idea de que las culturas nativas constituyen un modelo de conservacionismo ambiental sostenido en un vínculo armónico con la naturaleza.

Los medioambientalistas acompañaron la causa indígena de dos formas igualmente artificiosas. En primer lugar, al resaltar su exotismo para satisfacer las demandas de los medios; y en segundo término, al empastar la preservación de la Naturaleza a "un modo de ser de lo indígena"⁸. Así, la búsqueda de un impacto mediático resaltando cualidades exóticas de las culturas nativas al presentarlas de una manera atractiva a la mirada occidental, aún cuando les permitió adquirir visibilidad, favoreció la reproducción de estereotipos que tergiversan la realidad y los intereses de las culturas nativas.

Bajo estas circunstancias, el Amazonas y los pueblos indígenas que lo habitan se volvieron el referente principal de los ambientalistas y en un símbolo maestro de la nueva pertenencia a una comunidad global planetaria. Desde 1992 y más fuertemente en años posteriores, distintos organismos internacionales se harán eco de la situación crítica del "pulmón del planeta", cuyo deterioro progresivo fue entendido como un riesgo inminente para la supervivencia física y cultural de sus poblaciones. Así, por ejemplo, un informe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)⁹ de 1996 afirmaba que la causa de la alarmante pérdida de la biodiversidad se debe a la actividad humana, compelida por la creciente demanda de recursos, el aumento de población y el desarrollo económico¹⁰.

Concomitantemente, la constatación de que la selva tropical constituye el hogar de mas del 30% de las especies explotables con fines medicinales y persuadidos del valor crítico del conocimiento tradicional indígena en el uso de la biodiversidad, los indios amazónicos lograron un fuerte impacto mediático. Este se vio favorecido por el "exotismo" de algunos grupos amazónicos como los yanomamo, quienes, ataviados a la usanza tradicional, proporcionaron a los medioambientalistas un símbolo poderoso para comunicar y legitimar los reclamos nativos en la arena global.

Estos estereotipos, que delatan una percepción externamente propulsada, no son nuevos en la historia de los pueblos nativos americanos, cuya "otredad",

como señalamos, ha alimentado el imaginario del “buen salvaje”. Particularmente los grupos de las tierras bajas sudamericanas, tanto por su condición “primitiva” supuestamente asociada a un modo de vida sujeto a los ritmos de la Naturaleza, como por figurar un pasado inmóvil, simple e igualitario, se convirtieron en uno de los sueños de la utopía paradisíaca occidental.

Asimismo, no casualmente la “ecología cultural” ha mostrado un especial interés en la Amazonia indígena¹¹ promoviendo una serie de explicaciones reduccionistas que, subordinando todo conocimiento o práctica cultural a la ecología, explica las prácticas nativas - como la guerra o los tabúes sexuales - como resultantes de condicionamientos ecológicos¹².

Refractado esta vez por los ambientalistas, el ideal de “buen salvaje ecológico” simplificó, una vez más, la complejidad de las culturas indígenas identificadas con la Naturaleza en detrimento de sus límites sociales, simplificación que por otra parte invisibilizó sus especificidades, al homogeneizarlas en sus diferencias. En suma, la banalización de las culturas nativas por parte de los diferentes géneros del discurso ambientalista contribuyó a forjar una imagen tergiversada de los indios amazónicos. Alimentada por estereotipos dominantes, esta imagen ha sobredimensionado supuestas virtudes conservacionistas, que operan como terreno fértil para la consolidación de un modelo de indio ecológico que signará las nuevas políticas ambientalistas, ya en el terreno de las ONGs, ya en el de las agencias internacionales.

a) Indios y ONGs: los beneficios de lo “virtual”

Alcida Ramos¹³, en su análisis del proceso que lleva a la consolidación de las ONGs medioambientalistas en Brasil, sostiene que éstas tienen su origen en el movimiento indigenista. Este comenzó a actuar en 1978 confrontando el proyecto gubernamental de “emancipar a los indios” - lo que significaba declararlos legalmente “no indígenas”, y con ello eximir al Estado de su responsabilidad de protegerlos. Esta coyuntura provocó la unión de distintos profesionales - como antropólogos, abogados, periodistas, artistas, eclesiásticos - en pro de la causa indígena contra el gobierno de facto. Sucesivamente, la falta de reconocimiento al movimiento por parte del gobierno democrático, sumada a la creciente militarización del Amazonas, contribuyeron a su fragmentación y cristalización en múltiples ONGs. Estas encontraron en el discurso ambientalista una oportunidad para canalizar las demandas indígenas a la tierra y un medio para la obtención de fondos.

Sin embargo, el carácter crecientemente burocrático de las ONGs, compelidas a demostrar una gestión empresarial eficiente a sus fuentes de financiación en el mundo industrializado, entró en colisión con el mayor grado de informalidad de las organizaciones indígenas, ajenas a requerimientos burocráticos. Con el correr del tiempo, la creciente brecha entre los propósitos de unas y otras generó malentendidos y conflictos entre indios y burócratas blancos, debido a la incompatibilidad entre las metas impersonales y eficientistas de las ONGs, por un lado, y las metas más personalizadas de las organizaciones indígenas, resistentes a la domesticación por la lógica empresarial.

Aún cuando no todas las ONGs indigenistas han estado guiadas por preocupaciones ecológicas¹⁴ - interesándose más por la desubicación de los indios en el mundo occidental que por su ubicación en la Naturaleza -, la necesidad de financiación externa junto con la creciente burocratización interna convergieron en la creación de un modelo de indio fuertemente sesgado por el ecologismo. Aunque no todas las ONGs ambientalistas defienden los reclamos de los pueblos indígenas¹⁵, aquellas que están volcadas a la causa o bien los reducen al rol de “custodios de la Naturaleza”, o los visualizan como parte de la fauna en peligro de extinción. Estas percepciones, como señalamos, se vinculan con los requerimientos de financiación extranjeras, solo dispuestas a entregar fondos siempre y cuando la contraparte coincida con su propia visión del indio.

A resultas de este proceso, las necesidades de los indios reales fueron desplazadas en beneficio de un modelo que Alcida Ramos denomina “indio hiperreal” - basado en ideas de perfección y honorabilidad típicamente occidentales - que se convirtió en holograma ético de las ONGs.

Al promediar los '90, las relaciones entre organizaciones indígenas y medioambientalistas se fortalecían en ecopolíticas que afianzaron alianzas entre unos y otros. Por ejemplo, la “I Cumbre entre Pueblos Indígenas y Medioambientalistas” - patrocinada por la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) -, realizada en Iquitos en marzo de 1990, constituye un importante antecedente en la que, al peso político de un ente indígena transnacional como la COICA, se sumó la importante participación de la ONG inglesa “Cultural Survival”,¹⁶ haciendo de este encuentro una oportunidad para el planeamiento de una estrategia consensuada en pro del resguardo de la selva amazónica y el fortalecimiento de los reclamos indígenas sobre el territorio y los recursos. Sin embargo, la insistencia en consolidar la alianza “en pro de un Amazonas para toda la humanidad”¹⁷ parece privilegiar los intereses indígenas siempre y cuando se inscriban en los intereses ambientales planetarios.

En suma, el tránsito del movimiento indigenista hacia su cristalización en ONGs de la mano con las crecientes alianzas entre indios y medioambientalistas, el cambio de políticas nacionales e internacionales respecto a los indios y la emergencia de un discurso global sobre el Apocalipsis del planeta, convergieron en una remozada construcción ecológica del “buen salvaje”, que opera yuxtaponiendo la preservación de la Naturaleza a “un modo de ser de lo indígena”.

b) Indios y organismos multilaterales: de la igualdad a la equidad

La presencia de los pueblos nativos en arenas internacionales puede constatare, como dijimos, en las diferentes instancias de reconocimiento que estos han logrado en las últimas dos décadas con el apoyo de los organismos internacionales. Así lo demuestran la ratificación del Convenio sobre Poblaciones Indígenas y Tribales de la OIT (n. 169 de 1989) por parte de varios países amazónicos, la creación en 1992 del “Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe”, la proclamación de 1993 como “Año

Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo” y del período 1994-2003 como “Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo” por parte de las Naciones Unidas. En la década de los '90, estos organismos formularán políticas especiales para las poblaciones indígenas, dirigidas a promover su desarrollo sustentable fijando como áreas prioritarias la pobreza y los derechos de estos pueblos. Siguiendo los preceptos de la ECO92, el establecimiento de estas prioridades enfatiza la necesidad de encabalar la biodiversidad a la diversidad cultural bajo el lema de que la sustentabilidad cultural del desarrollo es tan esencial como su sustentabilidad medioambiental.

El Banco Mundial (BM) fue el primer organismo que adoptó una política especial para el tratamiento de las poblaciones indígenas en los programas de desarrollo. Si bien inicialmente éstos preveían salvaguardar los territorios indígenas y llevar adelante proyectos de salud y educación, es desde 1991 que el organismo lanza una política participativa, incorporando a los indígenas no solo en el diseño e implementación de proyectos de desarrollo sino también en los beneficios sociales y económicos que de ellos pudieran derivarse¹⁸.

En cuanto al Banco Interamericano de Desarrollo (BID), ya a mediados de los '80, como parte del control de calidad ambiental, se destinaron fondos a las poblaciones indígenas a través de programas de protección ambiental como los destinados al manejo de cuencas hidrográficas y silvicultura sostenible. En 1992, el organismo fundó el “Fondo Indígena”, banco destinado a generar ingresos para cubrir los costos de los programas de asistencia técnica, fortalecimiento institucional, capacitación e identificación de proyectos, y en 1994 la “Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario”, orientada a la detección de oportunidades para promover su progreso social y económico. En concordancia con ello, el acuerdo del “Octavo Aumento General de Recursos” identificó a los pueblos nativos como uno de sus “grupos-meta” insistiendo en la necesidad de promover la equidad social y reducir su condición de pobreza¹⁹.

El rol activo asignado a los indígenas en la nuevas políticas de estos organismos puede constatarse en la mayor participación otorgada en los proyectos al valor del conocimiento tradicional en la gestión ambiental²⁰.

Hoy, la apelación a la importancia de “lo cultural” como factor cultural positivo para el desarrollo constituye la política predominante de diversos organismos multilaterales, incluyendo aquellos que - como el FMI y el BM - fueron ajenos a todo aquello referido a metas sociales. El corrimiento hacia políticas focalizadas en la cultura y su importancia para la promoción de un “desarrollo sustentable” puede constatarse en la cara pública de estas organizaciones, cuyas declaraciones buscan enfatizar un compromiso altruista para con el desarrollo humanitario mundial.

Sin embargo, estas preocupaciones nada tienen que ver con los objetivos económicos para los que fueron creados organismos como el FMI y el BM: regular dos de las áreas más importantes de la economía mundial, la producción y las finanzas²¹. Cavanagh²² señala que el dolor y sufrimiento generados por las instituciones surgidas en el encuentro de 1944 de Bretton Woods es inmenso, ya

que sus proyectos y políticas económicas han subordinado los valores humanos y comunitarios al libre mercado y a “planes de crecimiento” cuyos primeros beneficiarios han sido y son grandes empresas, bancos y algunas élites de los países en “vías de desarrollo” que se nutren con los créditos otorgados. A ello se suma la falta de control público y poca transparencia de gestión de estos organismos, los cuales encabalgan sus programas sociales en megaproyectos privados, cuyo alcance y poderío adquieren proporciones globales.

Cuando a mediados de los 80 varios países en “vías de desarrollo”; como Brasil y México, mostraron su imposibilidad de pagar la deuda externa, los bancos y gobiernos de los países desarrollados autorizaron al FMI a actuar como policía financiera mundial. Transcurrido un tiempo, el FMI descubrió que los países endeudados no estaban padeciendo desequilibrios de pago temporales (como era habitual entre sus antiguos clientes industrializados) sino deficiencias estructurales que podían conducirlos a una total insolvencia²³.

En la década de los '90, ambos organismos hicieron a un lado la consigna de “neutralidad ideológica”, al poner como condición de eventuales préstamos la adhesión del país solicitante a los principios del libre mercado. Desde ese momento, cualquier crédito del FMI queda supeditado al programa de austeridad y a las “recomendaciones” de ajuste estructural, las que - con bastante poca imaginación - se convirtieron en panacea universal.

Si las políticas de desarrollo encaradas por estos organismos no siempre logran sus propias metas eficientistas ni cumplen con las expectativas de las poblaciones destinatarias, suscitando sus reiteradas protestas,²⁴ es, entre otras cosas, porque muchos de los proyectos realizados bajo la consigna del “desarrollo sustentable” entre población indígena o campesina, lejos de reflejar las reiteradas preocupaciones humanistas, actúan como paliativos a macroemprendimientos vinculados a los estados y empresas multinacionales. Sostenidos en nombre del progreso - y no pocas veces resistidos por los indígenas²⁵ -, suelen invocar motivaciones e intereses humanitarios moralmente irreprochables, como la represión del narcotráfico y la guerrilla, aún cuando estas comprometan a las poblaciones locales quienes, por ejemplo, en algunos casos dependen de los cultivos ilícitos para su supervivencia²⁶.

Según Cavanagh, el hecho de que en los últimos años el FMI y, en mayor medida, el BM modificaran su accionar buscando imprimir un rostro social a las políticas libradas sobre el “mundo periférico”, tiene una doble motivación: por un lado, facilitar formas de desarrollo alternativo para que los países pobres puedan pagar la deuda externa; por el otro, refrenar las crisis sociales que, aún cuando recurran a diversos lenguajes, suelen coincidir en su postura crítica hacia el “neoliberalismo”. La emergencia de estos cuestionamientos es atribuida a que la gente percibe que el libre mercado, lejos de promover el remanido valor democrático de la igualdad, ha concentrado el poder en sectores cada vez más adinerados, aumentando la brecha entre ricos y pobres. Lohmann²⁷ sostiene que el mensaje de estos nuevos colectivos sociales apunta a obtener los derechos comunitarios que los mismos se encargaron de preservar durante siglos²⁸.

Una vez más, la región amazónica se vuelve teatro privilegiado de la ambigüedad de procedimientos de los organismos multilaterales en relación con los intereses ambientales. Así, sus compromisos altruistas y las reiteradas denuncias en pro de la economía "limpia" - constatable en la convocatoria a la cooperación de los países industrializados en su calidad de responsables de la degradación ecológica²⁹ - apuntan en verdad a reducir los impactos negativos de sus emprendimientos en territorios donde hay importantes contingentes de población indígena y campesina. De ahí que muchas de las políticas libradas bajo la consigna del "desarrollo sostenible" sean reiteradamente cuestionadas por las poblaciones locales.

Así, por ejemplo, contrariamente a las metas ambientalistas sostenidas por el BM, en 1989 se reunieron en Harsud (India) alrededor de 60.000 indígenas, trabajadores sin tierra y campesinos para protestar contra el proyecto de la represa de Narmada que, subvencionado parcialmente por el organismo, terminaría por inundar el pueblo. Nuevamente en oposición a las políticas desarrollistas del organismo, ese mismo año, al otro lado del mundo, indios brasileños pertenecientes a 40 pueblos indígenas se opusieron a la construcción de varias represas hidroeléctricas en el río Xingú realizando una manifestación de amplia resonancia mediática que frenó la realización de las obras³⁰.

En suma, el lema de que la sustentabilidad cultural del desarrollo es igualmente significativa que la sustentabilidad ambiental no siempre responde a los intereses humanitarios sobre los que dice asentarse ni, como veremos, refleja la realidad y los deseos de las poblaciones nativas. De ahí la distancia entre los reclamos sobre la Naturaleza - tal como estos son efectuados por los blancos - y la verdadera naturaleza de los reclamos nativos.

III - De los reclamos sobre la Naturaleza a la naturaleza de los reclamos indígenas

Las llamadas "culturas primitivas" presentan una gran variabilidad de formas de pensar y actuar la Naturaleza. Circunscribiéndonos a los cazadores-recolectores y agricultores de roza amazónicos, esta variabilidad impide realizar generalizaciones apresuradas sobre una "forma de ser de lo indígena", aún cuando estas culturas puedan implementar formas más apropiadas de explotación del medio ambiente.

Estas divergencias pueden constatararse en el hecho de que muchas culturas indígenas construyen la Naturaleza a imagen de su propia sociedad de manera tal que las acciones de hombre y medio se interceptan unas a otras, influenciando las elecciones técnicas y el devenir histórico de estos grupos. Así, por ejemplo, los ashuar, jíbaros del Alto Amazonas, consideran a los animales silvestres y a los vegetales cultivados como parientes, aliados o enemigos según el grado de comunicación y sociabilidad que los vincule. Es por eso que estos grupos parecen encaminarse más hacia una socialización de la Naturaleza que a una domesticación de la misma³¹, tal como prevalece en la tradición occidental.

Genéricamente hablando, el imaginario de Occidente sobre la Naturaleza articula la realidad en términos dicotómicos, lo que - amén de sus efectos negati-

vos - tiene particulares consecuencias sobre nuestra construcción del Otro cultural, construcción que fluctúa entre una visión del nativo como “primitivo” - asociada con estereotipos de animalidad o de conductas aberrantes como la antropofagia - y una visión idílica como alfa y omega de nuestro propio devenir.

Las generalizaciones que descuidan la variabilidad apuntada persisten en los planteos ambientalistas de dos maneras: en primer lugar, cuando se presupone que las “culturas primitivas”, por el mismo hecho de ser calificadas como tales, guardan una relación armónica con la naturaleza; en segundo lugar, cuando se las simplifica reificándolas en función de contenidos refractarios al devenir histórico con el solo objetivo de volverlas asequibles a nuestra mirada. En definitiva, estos posicionamientos basados en fuertes prejuicios etnocéntricos tienden a considerarlas como sociedades uniformes y estables a lo largo del tiempo.

Concretamente, si algunos ambientalistas consideran que las “culturas primitivas” guardan una relación armónica con la naturaleza, lo hacen a partir del supuesto de que no dañan al medioambiente, implícita o implícitamente presumiendo que éstas no provocan alteraciones demasiado significativas. Esta presunción de inmovilidad evolutiva e histórica - que nace con el evolucionismo decimonónico - remite a la idea de que los Indios son transformados por la Naturaleza mientras que Nosotros transformamos la Naturaleza, arrogándonos el mérito de producir los conocimientos e innovaciones tecnológicas que motorizan la historia³². Consecuentemente, estos supuestos soslayan el rol transformador del hombre sobre la Naturaleza, desconociendo las relaciones dialécticas entre ésta y la cultura.

Aclaradas estas cuestiones, se comprende mejor por qué las representaciones y prácticas ligadas al medioambiente, tanto de las ONGs cuanto de los organismos multilaterales, no necesariamente coinciden con los intereses y expectativas de los pueblos indígenas, los cuales en el nuevo campo de negociación de las ecopolíticas disputan por legitimar sus propias nociones de naturaleza y sociedad. Estas disonancias pueden constatarse a través del análisis de los discursos emblemáticos de dos líderes nativos ante foros internacionales, alegatos que tienen el mérito de ser pioneros en la nueva agenda. El primero es el que presenta un líder xavante llamado Juruna en el contexto de la ECO92, mientras que el segundo corresponde al líder yanomami Davi en ocasión de la ceremonia de apertura del Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (1993), alegato que - como dijimos - formó parte de la primera participación de los pueblos nativos ante la Asamblea General de las Naciones Unidas.

a) Juruna y el “exotismo” de los Blancos

Provocando la indignación del auditorio, Juruna se presentó en el Foro Global de las ONGs (KARI ÓCA), que se realizaba en forma paralela a la ECO92, ataviado con una piel de jaguar que lucía a modo de capa y que, paseándose entre los presentes y las cámaras, ofrecía a la venta en módicos 600 dólares. Frente al ataque de los ambientalistas el cacique replicó:

Yo quiero saber cual es el problema de que un indio, que vive en medio de la selva, venda una piel de leopardo o de yacaré. Ese es un derecho del indio ya

que él mata a los animales salvajes porque son más fuertes que uno. Aprovechamos su carne para sobrevivir. A toda esta gente que ahora me insulta yo les pregunto como quiere que haga un indio cuando se enfrenta a un leopardo. Dejarse matar para que queden contentos los extranjetos?

Yo querría que los ecologistas y los ambientalistas se preocupen más en defender la vida del hombre que la vida de los animales de la selva. Que defiendan a la gente y no a esos animales que luego se los llevan para criarlos en sus departamentos. Parece que no se dieran cuenta que el ser humano es más importante que el yacaré. Son más duros con nosotros que con las multinacionales que destrozan la tierra y aman el dinero. Para el primer mundo somos como en el cine, payasos, somos una fantasía, pero la realidad no tiene nada que ver con eso, nosotros no queremos vivir como bichos en la selva. Si quieren que nosotros vivamos como salvajes, pues que den el ejemplo los civilizados: que saquen la luz de todas las ciudades y entonces si todos vivimos a oscuras, yo acepto que no nos pongan luz a nosotros. Pero si el resto tiene luz y para ello arruina la Tierra y el Mundo, por que nosotros tenemos que vivir a oscuras?³³

La provocación escenográfica de Juruna se recrudece en sus palabras mediante las que intenta desarticular el imaginario ambientalista. Lo interesante de esta construcción es el recurso de comparar las prácticas blancas e indígenas para atribuirles significados contrapuestos, lo que hace enfrentando la irracionalidad de las primeras a la racionalidad de las segundas. Es desde este posicionamiento que debe entenderse la ridiculización del blanco al que Juruna disputa el sentido de “exotismo” atribuido al indígena en su representación circense y de celuloide que sintetiza en la frase “Para el primer mundo somos como en el cine, payasos, somos una fantasía...”.

Es a esta representación estigmatizaste a la que enfrenta otro sentido de exotismo, basado en las prácticas “objetivas” de Unos y Otros buscando delatar la inconsistencia entre el pensar y el hacer de los Blancos en su pretensión doblemente exótica de cuidar la naturaleza y a la vez domesticar lo indomesticable. Se refiere a la cuestionable práctica de reducir animales salvajes como el jaguar o el yacaré convirtiéndolos en objetos de ostentación para una mera satisfacción estética. En este sentido, el uso del término “mascota” para referir a aquellos animales salvajes que el hombre blanco saca de su hábitat para “criarlos en sus departamentos” no es más que un recurso irónico para burlar la naturalidad con que los Blancos aceptan sus propias prácticas como correctas, aún cuando estas contradigan la misma filosofía de la que se intentan distanciar. A su vez, para Juruna el uso “exótico” de ciertos animales salvajes por parte del blanco - que desde la perspectiva indígena podrán ser amansados pero nunca domesticados - contrapone la racionalidad de ciertas prácticas nativas, como la de ultimar al animal cuya ferocidad pone en riesgo la vida humana (jaguar / yacaré) valiéndose de su carne y/o su cuero “para sobrevivir”.

Philippe Descola³⁴ señala que para los achuar el signo tangible que caracteriza a los animales de la categoría “tanku”, que incluye ya a los animales domesticados, ya a los amansados, remite tanto a la posibilidad de su convivencia perma-

nente con los hombres - es decir, la aclimatación a un espacio socializado en ruptura con el medio de origen real o supuesto - como a la condición temporaria de amansamiento. El uso de una misma palabra para señalar dos condiciones diferentes - domesticación y amansamiento - no supone la ausencia de una distinción cognitiva por parte de los nativos. De hecho, es justamente a esta distinción a la que implícitamente apela Juruna cuando juzga “desubicada” y “exótica” la costumbre de criar como domésticos animales que no lo son.

En este sentido, la “violencia” de prácticas, hoy muy extendidas, como la de pretender domesticar lo que a lo sumo puede amansarse, están asociadas a un modo fetichista de relacionarse con la Naturaleza, asignando un valor agregado a “lo viviente” a fin de convertirlo en objeto suntuario de connotaciones mágicas. No casualmente la palabra “mascota” - que viene del francés “mascotte” y significa amuleto - refiere a un animal, figulina u otro objeto que, a manera de talismán, se conjetura que trae suerte a quien lo posee.

En este sentido, el recurso de Juruna consiste en invertir la auto y alterrepresentación de exotismo, subrayando la racionalidad de las prácticas indígenas frente a la incongruencia de las del Blanco. Hace esto manifestando la disyunción entre los deseos y expectativas que llevan a los ambientalistas a encarcelar la “fauna indígena” en el zoológico de la imaginación, y los deseos nativos de bienestar que - condensados en la metáfora de la “luz eléctrica” - refieren a una expectativa de desarrollo en igualdad de condiciones con el Blanco.

b) Davi y los peligros de la “contaminación”

El segundo alegato tuvo lugar el 10 de diciembre de 1992 ante la Asamblea Permanente de Naciones Unidas. Con motivo de la inauguración del Año Internacional de los Pueblos Indígenas (1993), fueron convocadas diversas poblaciones nativas a fin de estrechar los lazos entre indios y blancos. En esta oportunidad, un representante del pueblo noramazónico yanomami, Davi, dirigiéndose a la audiencia, pronunció el siguiente discurso:

Soy un yanomami. Deseo expresar mi agradecimiento por la invitación a hacer uso de la palabra en las Naciones Unidas. Los yanomami son uno de los últimos pueblos en sufrir la invasión de su territorio por el hombre blanco. Soy parte de la Naturaleza, uno de los últimos sobrevivientes de los pueblos que vivieron en el Reino de Amazonia, un brasileño originario. Traigo un mensaje de mi pueblo, los yanomami. Nuestros problemas se deben a los explotadores de las minas de oro, los garimpeiros, que una vez más han vuelto a invadir nuestra tierra. Las fronteras de nuestro territorio ya han sido claramente delineadas, pero esto no ha sido garantía de su protección. Los blancos ricos, los capitalistas, dicen que nuestras tierras abarcan una superficie demasiado grande para nosotros. Las empresas mineras que están invadiendo las tierras indígenas, buscando sus riquezas, siguen maltratando a los indígenas. Por esto me dirijo a ustedes, a fin de que este mensaje también llegue a otros amigos que no están aquí ahora, de manera que todos ustedes puedan ayudar a la población yanomami. Los yanomami tienen que vivir en sus tierras. Los

*yanomami nunca antes han visto tanta destrucción como la que están causando los explotadores de las minas de oro. Los yanomami necesitan sus tierras, las necesitan libres de contaminación porque nuestra reserva es muy importante para nosotros. Es el único territorio que tenemos en todo el mundo. Los blancos que hablan de conservar la Naturaleza, nosotros, los pueblos indígenas, les decimos que somos nosotros quienes debemos ser conservados. Muchos otros lugares ya han sido destruidos, pero nuestra reserva es única para nosotros. Eso es lo que pedimos, que se conserve nuestra reserva y nuestras tierras. Quiero que las Naciones Unidas apoyen las causas de los pueblos pequeños. Deben ayudar a las minorías que viven en el Brasil y otros lugares y velar por que no se nos perjudique. Quiero que todo el mundo se interese por la selva amazónica. Muchas naciones y muchas otras fuerzas quieren nuestra tierra, en tanto que otras dicen que la selva amazónica debe conservarse. Yo les digo a ustedes que es verdaderamente necesario que esa selva se conserve. Nosotros, el pueblo yanomami, no queremos la explotación de la riqueza mineral ni la explotación del oro en nuestro territorio, y no queremos que haya garimpeiros en nuestras tierras. Nuestros padres y antepasados no conocieron a los garimpeiros ni a otros invasores. Lo que les pido a ustedes es que se respete la ley. La Constitución del Brasil dice que se debe respetar a las poblaciones indígenas. Exhorto al Gobierno del Brasil a que retire de inmediato a todos los invasores. He luchado ya por mucho tiempo para que mi pueblo pueda vivir en paz y en buena salud en su tierra. Estoy aprendiendo a hablar portugués - mi lengua nativa es el yanomami - y estoy aprendiendo cómo defender a mi pueblo. Esto es lo que quería decirles, lo que quería decir a mis amigos. Estoy muy contento de haber venido aquí y de haber encontrado a otros amigos, parientes y congéneres indígenas que, como yo, han venido desde muy lejos. Nosotros, los pueblos indígenas, debemos escuchar cuidadosamente a los Blancos, a las autoridades, porque si realmente es verdad lo que dicen, lo deben decir en público frente a todos nosotros. Me parece que ahora no queda nadie que no sea indígena en esta reunión. Ya no nos escuchan, pienso que no están interesados en escucharnos porque no están interesados en escuchar la verdad.*³⁵

Davi se identifica como integrante del pueblo yanomami pero también como “un brasileño originario”, reafirmando su doble “ciudadanía” y, al mismo tiempo, omitiendo toda mención a sus congéneres venezolanos³⁶. El alegato de Davi guarda algunos paralelos con el de Juruna en su descalificación del accionar del Blanco, aún cuando lo hace de una manera diferente. En primer lugar, asumiendo el estereotipo de indio como parte de la Naturaleza para luego impugnar las intervenciones del Blanco. La categorización de este último opera mediante una ampliación del campo semántico que, tomando como referente a los buscadores de oro o “garimpéiros”, se hace extensivo a “ricos”, “capitalistas” y “empresarios”, todos ellos con connotaciones de invasores responsables de una contaminación que adquiere múltiples significados. Solo las “autoridades” - cuyo referente son los funcionarios de Naciones Unidas - parecen permanecer en la ambigüedad de una relación en ciernes y que está a la expectativa de consolidarse en el nuevo campo de negociación.

El remanido argumento de la “contaminación” que ocupa el centro de las preocupaciones de los ambientalistas refleja en el alegato de Davi la distancia entre lo dicho y lo hecho. A diferencia de estos últimos - que reducen la contaminación a un accionar destructivo sobre el medioambiente - esta se convierte en metáfora de la presencia intrusiva del Blanco. Y es a esta presencia a la que Davi procura exorcizar, calificándola como “contaminante” en lo biológico (en tanto portadora de enfermedades) y en lo social (en tanto disruptora de las formas de vida tradicionales)³⁷.

Es desde este último sentido de contaminación que Davi recrimina a los ambientalistas una desmedida preocupación por la preservación de la selva en detrimento de los indios que viven en ella, llamando la atención sobre la importancia de promover un conservacionismo cuyos principales beneficiarios sean los indios.

A lo largo del texto, Davi oscila entre distintas categorías de autoadscripción que van desde un Nosotros exclusivo denotado en su referencia a “los yanomami” y “nuestra reserva”, hacia un Nosotros inclusivo que destaca una posición subalterna en el uso de términos como “minorías” y “pueblos pequeños”. Es posicionándose en el espacio local - fuertemente enfatizado mediante la frecuente repetición del etnónimo - que descalifica a sus anfitriones de Naciones Unidas, acusándolos de actuar ambiguamente, pues la invitación a consensuar las “Simientes de una Nueva Alianza” -nombre que se dio al documento resultante - reflejan una realidad que, aunque plagada de deseos voluntaristas, parece ser sorda a las expectativas indígenas.

En este sentido, la desilusión que manifiesta sobre el final de su alegato es atribuible a la falta de correspondencia entre la palabra dada y la palabra escuchada. Esta disyunción conspira contra la política pública característica de muchas sociedades descentralizadas, la cual, para la toma de decisiones, privilegia el consenso sobre la unilateralidad³⁸. Es por eso que, como señala Juruna, “si los Blancos dicen la verdad” deben hacerlo en público, ya que es en este dominio donde deben validarse las decisiones para que éstas adquieran condición de “verdad” socialmente reconocida.

Tal como surge de la experiencia indígena en su relación con el Blanco, el hecho de que una alianza como la aludida en el encuentro de NU se plantee en términos dialógicos - por más que manifieste un torrente de buenas intenciones - no necesariamente significa que en la práctica se concrete como un accionar unilateral. Tristemente, esto es lo que deja entrever sobre el final de su alegato cuando expresa el lazo inquebrantable entre escucha y verdad al resaltar la ausencia de funcionarios como una prueba de desinterés por conocer la verdad.

IV - Los indios, la diferencia y la desigualdad

Las relaciones entre indios, organizaciones no gubernamentales y agencias multilaterales se despliegan como un entramado de relaciones desde el que hoy se (co)produce el ideal del “buen salvaje ecológico”, ideal sustentado en un modelo de - al decir de Alcida Ramos - “indio hiperreal”, que, lejos de sintonizar las expectativas e intereses indígenas, apunta a cristalizar viejos deseos y ensoñaciones utópicas de los Blancos.

Estas imaginarizaciones se respaldan en una puesta en valor de la “diversidad cultural” mediante la cual diferentes agencias contribuyen en la promoción de “lo indígena”, privilegiando la pertenencia étnica y convirtiéndola en foco de sus políticas, apelando a sus supuestas virtudes conservacionistas. De ahí el rol clave que se les asigna en la construcción de un futuro sustentable para toda la humanidad, rol que aún cuando abre puertas a la canalización de sus demandas lo hace al precio de ensombrecer sus genuinos reclamos a la tierra en la más amplia y (en gran medida) ajena problemática ambiental.

La cuestión es que, lejos de las nuevas políticas ecológicas en su intento de reconciliarse con la naturaleza y la diversidad cultural, las culturas indígenas no son ni conservacionistas ingenuas ni depredadoras deliberadas ni persiguen las metas que presumen sus interlocutores. De ahí la distancia entre los reclamos sobre la Naturaleza tal como se formulan desde las preocupaciones ambientalistas y la verdadera naturaleza de los reclamos nativos, tal como dejan entrever los alegatos trabajados.

En este sentido, la confrontación entre las metas de unos y otros muestran que aún cuando los campos de negociación de las ecopolíticas amazónicas abran nuevos espacios para la negociación entre indios y blancos, reconfigurando viejas asimetrías a partir de una puesta en valor de la diferencia y la diversidad cultural, lo hacen al precio de eualizarlas y por tanto traicionar el sentido genuino de las acciones, las palabras y las cosas.

Es por eso que el altruismo voluntarista de las nuevas políticas internacionales, con sus renovados esfuerzos por sostener remozadas consignas éticas trásmutando viejos ideales de “igualdad” y “fraternidad” en los menos ambiciosos de “equidad” y “responsabilidad social”, pareciera empeñarse en construir una escenografía de postal imaginaria, lejos de la realidad. Una escenografía de un mundo donde (como en el emblemático caso de “The United Colors of Benetton”) las diferentes culturas conviven armoniosamente en el augurioso camino al desarrollo y cuya euforia elogiosa de la diversidad y las minorías parece asociarse más a estrategias de marketing que a un reconocimiento sincero de la diferencia y el diálogo intercultural. Un mundo que, en definitiva, a pesar de estar signado por la exclusión y la indiferencia, se encapricha en silenciar todo aquello que de “desigualdad” puedan contener las hoy tan proclamadas “diferencias”.

Notas

¹ La ECO92 produjo tres documentos principales: *La Agenda 21*, *La Declaración sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo* y la *Declaración de Principios de Bosques*. Asimismo, se firmaron dos Convenios, uno sobre Cambio Climático y otro sobre Biodiversidad.

² Durante la misma, los representantes indígenas se comprometieron a seguir los pasos de sus antecesores, firmando una carta que incluía una serie de exigencias ambientales, jurídicas y culturales relativas al desarrollo con miras a “avanzar con dignidad hacia un futuro común”, documentos que fueron presentados a la ECO92 a través del único participante indígena, el líder brasileño Marcos Terena.

³ CONKLIN, B.; GRAHAM, L. "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics". *American Anthropologist*, 97(4), p. 695-710, 1995.

⁴ SIFFREDI, SPADAFORA. "De misioneros y etnógrafos: equívocos, supersticiones y dilemas frente a la diferencia cultural". *Revista de Ciências Humanas. Religião e Étnia*, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil, v. 16, n. 24, 1998.

⁵ AUGÉ, Marc. *El genio del paganismo*. Barcelona: Muchnic Eds, 1993.

⁶ CONKLIN, B.; GRAHAM, L., op. cit.

⁷ STAVENHAGEN, R. In: *Indigenous People and Development: Poverty, Democracy and Sustainability*. (Ed. por E. Iturralde y E. Krotz). Social Programs and Sustainable Development Department, BID, Washington D.C., 1996.

⁸ Finalmente, la vinculación entre supervivencia cultural y problemática medioambiental se erige en causa común de ambientalistas e indígenas dentro de un campo de negociación compartido que adquiere amplia resonancia mediática.

⁹ Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUD), 1996. Informe de Evaluación de la Biodiversidad Mundial. Convenio sobre Diversidad Biológica, Jacarta (Indonesia).

¹⁰ La gravedad del cuadro se completa con estimativas de que más de la mitad del total de especies vegetales y animales se encuentran en los bosques tropicales, que abarcan alrededor del 7% de la superficie planetaria. Estos espacios albergan mas de 100 millones de indígenas que dependen de la selva para su sustento, sus alimentos y sus medicinas. En el caso amazónico, la invasión de la selva por parte de empresas madereras en busca de mercados internacionales tiene efectos drásticos sobre recursos que hoy nos son familiares como la nuez de Brasil, el aceite de palma y el caucho, todos ellos originarios del bosque tropical._ In: SHEPARD, D. J. *Species becoming extinct at the record rate*. Earth Times News Service, Greenpeace, 1999.

¹¹ Con fuertes tintes reduccionistas y deterministas, sus aportes clásicos establecen un vínculo causal entre medio ambiente natural y desarrollo sociocultural, considerando las culturas de la terra firme amazónica como inviábiles a la complejización cultural. Un ejemplo paradigmático de estos procedimientos puede consultarse en MEGGERS, B. *Amazonia: un paraíso ilusorio*. México: Siglo XXI, 1976. Esa línea—que podríamos calificar de hiperdeterminista—ha sido ampliamente superada por posturas que muestran la complejidad de las relaciones entre cultura y medioambiente, entendiendo que el ecologismo, en sus diversas variantes, ha quitado toda autonomía a la cultura al tomarla como un mero epifenómeno de lo ecológico.

¹² MIREZ, F. *El discurso de la naturaleza: ecología y política en América Latina*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 1990. p. 36.

¹³ RAMOS, A. "The Hyperreal Indian". In: *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998. p. 267-283.

¹⁴ Alcida Ramos explica que muchas de ellas ponen el acento en la responsabilidad ética y política tanto de la sociedad civil como del estado en la defensa de los derechos históricos de los pueblos indígenas a sus territorios tradicionales y a la autonomía étnica. La diferencia de enfoques entre ONGs ha llevado a un antagonismo entre aquellas orientadas a fomentar la conciencia política entre los jóvenes indígenas, como la "Unión de Naciones Indígenas", y aquellas que priorizan los problemas ecológicos, predominantes en aquellas que defienden la causa indígena.

¹⁵ Algunas ONGs ambientalistas tienden a considerar a los indios como predadores del medioambiente, por lo que sostienen que, a fin de resguardarlo, deberían ser desalojados de las áreas ecológicamente protegidas.

¹⁶ Fundada por las organizaciones indígenas de la Amazonia Peruana en 1984, la COICA incluye también sus equivalentes de Bolivia, Brasil, Colombia y Ecuador. Su interrumpida representatividad puede constatarse también por su activismo en la Internet y su fluida relación con ONGs focalizadas en derechos humanos, como también otras abocadas a la preservación / recuperación de territorios y culturas indígenas, como la mencionada "Cultural Survival".

¹⁷ *Cultural Survival Quarterly*, 14(4), p. 82, 1990.

¹⁸ Simientes de una Nueva Alianza, Naciones Unidas, p. 60-61, 1995, *ibid*.

¹⁹ Asamblea de Gobernadores, Banco Interamericano de Desarrollo, Informe sobre el Octavo Aumento General de los Recursos del Banco Interamericano de Desarrollo, AB-1704, 8/94, p.22.

²⁰ ITURRALDE, D.; KROTZ, E. (Eds.). "Indigenous People and Development: Poverty, Democracy and Sustainability". In: Social Programs and Sustainable Development Department. Banco Interamericano de Desarrollo. Washington D.C., 1996.

²¹ En el año 1944, durante las jornadas de Bretton Woods (New Hampshire, USA) se diseñaron las bases para la creación del Banco Mundial y el FMI bajo las consignas citadas. En 1947 en el marco de una conferencia mundial celebrada en La Habana se creó la Organización Internacional del Comercio (OIC) que al igual que el FMI y el Banco Mundial constituyó una respuesta al colapso económico generado por la Gran Depresión. Dos años más tarde, ambos organismos abrieron sus puertas a la negociación en Washington D.C. coincidiendo con la transición de la posguerra y el inicio de la Guerra Fría.

²² CAVANAH, J et al. "Desarrollo: con el mercado no basta". In: *Alternativas al orden económico global*. Mas allá de Bretton Woods, 1994.

²³ BROWNE, R. Alternativas al Fondo Monetario Internacional. In: *Alternativas al Orden Económico Mundial*. Introducción, 1994, ibid.

²⁴ Así, los primeros préstamos de ajuste estructural del Banco Mundial para Kenia, Turquía y Filipinas no tuvieron resultados positivos. En el año 1992, por ejemplo, el Banco Mundial financió un plan agroganadero que supuestamente era para recuperar la selva en Rondonia denominado PLANAFLORO. Su objetivo, entre otros, era "fortalecer el sistema de inspección y control de áreas protegidas en el estado de Rondonia". Paradójicamente, los indígenas denunciaron esta intervención del PLANAFLORO debido a que temían que este nuevo proyecto pudiera causar serios daños ecológicos en la región del Amazonas, tal como había ocurrido con el anterior proyecto, POLONOROESTE.

²⁵ Tal es el caso de la Confederación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) que ve en estos proyectos una forma de militarización del Amazonas, del saqueo de sus recursos de la mano con el aumento de colonos en competencia con las poblaciones indígenas.

²⁶ PERAFÁN, C. *Impacto de cultivos ilícitos en pueblos indígenas: el caso de Colombia*. Washington D.C.: Departamento de Desarrollo Sustentable, Banco Interamericano de Desarrollo (BID), 1999.

²⁷ LOHMANN, L. "Commercial Tree Plantations in Thailand: Deforestation by Any Other Name". In: *The Ecologist*, v. 20, n. 1, 1990.

²⁸ LOHMAN, L., op. cit.

²⁹ En esta sintonía el informe "Amazonia sin Mitos" obra como un llamado a la solidaridad y a la cooperación económica mundiales para salvaguardar la región bajo la consigna de "armonizar el desarrollo económico y social con la conservación del entorno natural". Coordinado por el PNUD, el BID y el Tratado de Cooperación Amazónica contribuye a los debates de la ECO92. El documento procura derribar imágenes profundas sobre el entorno y sus habitantes, imágenes que —oscilando entre una sobrevaloración y una subvaloración de las potencialidades del medio— tienen un fuerte impacto en la sociedad y en las políticas encaradas hasta el momento. Explica, así, como la sobrevaloración de sus potencialidades ha favorecido la explotación desenfrenada de sus riquezas y las migraciones desde otras áreas, mientras que la subvaloración recurre al argumento de la baja calidad de los suelos selváticos. Si esta última postura —sostenida comúnmente por los desarrollistas— llevó a aceptar acrílicamente la inviabilidad del medio para el desarrollo, la primera —defendida por los protectionistas— alentó expectativas exageradas sobre bondades paradisíacas. Informe Amazonia sin Mitos. PNUD/BID/Tratado de Cooperación Amazónica. 1992: XV-XVI.

³⁰ TURNER, T. "Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness." In: Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. STOCKING, G. (Ed.). *History of Anthropology*. Madison: The University of Wisconsin, p. 285-313. v. VII.

³¹ DESCOLA, P. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

³² KELLY, R. *The Foraging Spectrum. Diversity in Hunter Gatherer LifeWays*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1995. Introduction.

³³ Suplemento Verde del periódico Pagina 12. Buenos Aires, junio de 1992.

³⁴ DESCOLA, P., op. cit.

³⁵ Naciones Unidas, 1995, op. cit., p. 40-41.

³⁶ El silenciar a estos últimos remite a cuestiones jurídico políticas estatales vinculadas a la existencia de poblaciones indígenas transfronterizas. Asimismo, es oportuno destacar que los deseos de exotismo han contribuido a la popularidad que gozan los yanomami entre algunas ONGs, las cuales los priorizan por alimentar el modelo de indio hiperreal al que alude Alcida Ramos.

³⁷ En este sentido, los reiterados abusos a los que hace referencia pueden constatar en la continuidad de denuncias realizadas ante distintos organismos por parte de antropólogos, misioneros y organizaciones indígenas que enfatizan la desprotección yanomami —que en algunos casos se califica de “genocidio programado”— frente a la constante invasión de los buscadores de oro o garimpeiros. Esta última especialmente tiene consecuencias drásticas en la salud, la reproducción social y la contaminación de los ríos por sedimentos, mercurio y aceite, la destrucción de las cuencas y tierras agrícolas, la deforestación y la disminución de la caza y la pesca, entre otras. Todavía hoy, la desprotección gubernamental continua y, en el caso de Brasil, los indios la atribuyen a la falta de controles estatales en la región constatable en el cierre de los puestos de la Fundación Nacional del Indígena (FUNAI) motivado por el progresivo vaciamiento del organismo indigenista oficial.

³⁸ LEWELLEN, T. *Introducción a la antropología política*. Barcelona: Ediciones. Bellaterra, 1985..