



¿Desde dónde hablan los Saberes Locales?
**Sustentabilidad, conservación y conocimiento de la flora
medicinal del Cono Sur**

Isolde Pérez (compiladora)

Se autoriza la reproducción citando las fuentes.

Escriben:

Isolde Pérez

Angélica Celis

Rita Moya

Eduardo Letelier

Carlos Zúñiga

Alfredo Ferro

Cristián Pinto

Edición, Diseño y Diagramación:



Editorial Virtual

ElUltimoVagonalSur.cl

Temuco - 2004



/ ¿Desde dónde hablan los Saberes Locales?

¿Desde dónde hablan los Saberes Locales?

Sustentabilidad, conservación y conocimiento de la flora medicinal del Cono Sur

Prólogo.....7
La Experiencia de la Red de Plantas Medicinales Cono Sur
Isolde Pérez O.
Coordinadora de la Red de Plantas Medicinales del Cono Sur

Artículos

1. Las Enseñanzas de las Flores: Aprendizajes y Hallazgos en la Red Cono Sur de Plantas Medicinales
Angélica Celis S.
Cet-Sur.....15

2. Los Efectos Sociales de los Enfoques de Regulación sobre uso de Plantas Medicinales
Equipo Cet-Sur.....27

3. Soberanía Alimentaria. Alimentarse un Derecho Humano
Rita Moya A.
Cet-Sur.....31

4. Cultura, Economía y Gestión en la Conservación del Bosque
Eduardo Letelier A.
Cet-Sur.....38

5. A Propósito de Plantas Medicinales: Comentarios sobre las Implicancias Políticas de la Producción de Conocimiento
Carlos Zúñiga J.
Uru-Arama.....62

Declaraciones

6. Sobre los Regímenes de Acceso a la Biodiversidad y el Reparto de Beneficios.....85

7. Palabras de Instalación del Primer Encuentro Latinoamericano de Comunidades Conservacionistas de Semillas
Alfredo Ferro M. s.j
IMCA.....90

8. Declaración Red de Plantas Medicinales del Sur.....99

9. Pu Machi ñi Pin (El decir de las Machis).....102

10. Exposición del Cacique Guicaipuro Cuatemoc.....105

Entrevista: Víctor Caniullan

Cristián Pinto S......111

Prólogo

La Experiencia de la Red de Plantas Medicinales del Cono Sur

Antecedentes

En 1998 a través de una iniciativa de CETAAR (Centro de Estudios de Tecnologías Apropriadas de la Argentina) se inicia un esfuerzo apoyado por el IDRC (International Development Research Centre, Canadá), que llevó al proceso de conformación de una red que hoy contempla aproximadamente a 80 organizaciones del Cono Sur. El objetivo fundacional de la Red es promover el uso sustentable, la conservación y el conocimiento de la flora medicinal del Cono Sur, así como el pleno acceso de las comunidades locales al uso de las plantas medicinales y al conocimiento.

La conformación de la red partió por una convocatoria abierta a todas aquellas personas o instituciones vinculadas al tema. Paralelamente, se eligió en cada país a una institución cuya responsabilidad sería coordinar las actividades a nivel nacional y regional, a los que se les denominó "referentes". En la actualidad funcionan como tal:

CET-SUR, Centro de Educación y Tecnología para el Desarrollo del Sur-Chile.

CETAAR, Centro de Estudios de Tecnologías Apropriadas-Argentina.

CEUTA, Centro de Estudios Uruguayos de Tecnologías Apropriadas-Uruguay.

REDE, Red de Intercambio de Tecnologías Alternativas-Brasil.

IMCA, Instituto Mayor Campesino-Colombia (iniciando un proceso en la red).

Aunque la red cuenta con socios en Paraguay, temporalmente no existe un referente activo en ese país.

El contexto que necesita ser cambiado

A través de la experiencia colectiva, los socios de la red han aprendido que no es posible trabajar con plantas medicinales sin tomar conciencia de un conjunto de tendencias que las afectan de manera significativa. Principalmente, los socios de la red han visto que existe un proceso general de deterioro ambiental y ecosistémico, que se expresa fuertemente en diversas formas de erosión de los recursos, incluyendo la pérdida de las plantas medicinales y de las condiciones necesarias para su existencia. Este deterioro es ocasionado por múltiples causas, especialmente por los estilos de desarrollo vigentes intrínsecamente insostenibles.

Actualmente las tendencias de mayor impacto son:

- La cultura dominante desvaloriza el uso tradicional y doméstico de las plantas medicinales por parte de las poblaciones campesinas e indígenas. Por ejemplo, en Chile el uso de plantas medicinales es visto aún como un espacio marginal desde el sistema oficial de salud.

- Las distintas formas de aculturación han quebrado las cadenas de transmisión oral y han dificultado e imposibilitado el proceso de identificación y educación de los especialistas o médicos tradicionales, de modo que el ejercicio y desarrollo de las medicinas tradicionales se ha hecho cada vez más dificultoso.

- El avance de la frontera agrícola, el monocultivo y los intereses de grandes empresas semilleras están provocando la destrucción acelerada de especies, variedades y ecosistemas.

- La emigración desde el campo a la ciudad agrava los procesos anteriores, ya que una parte importante de la población se encuentra en espacios y contextos donde sus conocimientos son rechazados y excluidos, escenarios dentro de los cuales no es posible mantener y sostener las cadenas de transmisión oral y en donde además no se tiene acceso a las plantas de uso habitual.

- Las grandes empresas monopólicas de medicamentos se han volcado en una carrera desenfrenada por encontrar plantas medicinales con las cuales producir nuevos medicamentos. Es así como éstas han volcado su atención hacia las comunidades que disponen de ese conocimiento para apropiarse de él a través de patentes y otros derechos de propiedad

intelectual, sin consideraciones acerca de la erosión y destrucción del conocimiento y de la vida que irrevocablemente provocan.

El Estilo de Funcionamiento

Por todo lo anterior, los socios de la red y, especialmente sus referentes, consideraron necesario acordar de forma lo más precisa y transparente posible las condiciones y estilo de trabajo conjunto. Se partió por el reconocer que en toda relación con plantas medicinales convergen aspectos sociales, políticos, culturales y éticos que trascienden enormemente los aspectos técnicos, y que bajo las actuales circunstancias legales y económicas, los riesgos asociados a una actividad no responsable son altísimos. Por tanto, se definieron principios de funcionamiento y cooperación, donde se estableció que el cumplimiento de ellos era condición indispensable para pertenecer a la red.

Estos principios se expresaron finalmente en un documento elaborado a través de una larga discusión que dio paso a lo que hoy constituye nuestro protocolo. Es así como ninguna persona e institución puede pertenecer a la red sin adherir a ellos. A continuación se incluyen los elementos generales y más fundamentales:

A. Principios Generales

La Red de Plantas Medicinales del Cono Sur trabaja con el fin de promover el uso sustentable, la conservación y la investigación aplicada de la flora medicinal del Cono Sur, así como el pleno acceso de las comunidades locales al uso de las plantas medicinales y a la información. Todos(as) los(as) miembros(as) de la Red trabajan bajo los principios de buena fe, equidad, descentralización, transparencia y respeto a todas las formas de conocimiento y pluralismo en las estrategias de trabajo. Ellos/as se comprometen en la búsqueda de formas de desarrollo sustentable y respetuosas de las identidades y los derechos fundamentales de los pueblos y comunidades que habitan nuestros países.

Como normas fundamentales y en coherencia con lo anterior, los/as miembros de la red:

- Rechazan cualquier forma de propiedad sobre la vida y el conocimiento.
- Se comprometen a utilizar metodologías participativas como instrumentos de rescate o generación de información con las comunidades locales, obedeciendo a los principios éticos ya mencionados.
- Se comprometen a devolver todo trabajo resultante generado a partir del conocimiento de las comunidades locales (comunidades de origen).
- Se comprometen a trabajar mediante mecanismos que faciliten la toma de decisiones desde los espacios locales, fomenten la descentralización de la información y aseguren la autonomía de todas las partes involucradas.

Condición indispensable para la sustentabilidad y para el bienestar de los pueblos es la conservación de la diversidad biológica y cultural. Las plantas medicinales forman parte del patrimonio biológico y cultural de los pueblos originarios, el cual debe ser protegido y resguardado de las amenazas que hoy constituyen la deforestación, la degradación de los ecosistemas, la aculturación y la privatización del conocimiento y la vida. La medicina tradicional y doméstica no podrían sobrevivir sin la existencia de las culturas y ecosistemas que le dan vida, ni las culturas tradicionales y locales lograrían sobrevivir si se las priva del derecho a desarrollar y mantener normas y principios médicos propios. Se determina así, la existencia de una íntima relación e interdependencia entre medio ambiente, plantas medicinales, salud y conocimiento tradicional.

Por tanto, la recuperación y conservación de las plantas medicinales y de sus prácticas de uso es un derecho de los pueblos que no puede hacerse a través de procesos exclusivamente técnicos y académicos. Sólo adquiere sentido social y biológico si se logra a través de procesos autónomos y descentralizados, donde los conocimientos evolucionen, se usen y circulen de acuerdo a las normas y necesidades de cada cultura. De allí que la red fomente la descentralización, la participación y la "devolución" (reciprocidad) de todo conocimiento recopilado. No pretendemos centralizar conocimientos y menos aún imponer formas de uso estandarizadas.

En América Latina existen diversos pueblos o naciones indígenas, culturas originarias de estas tierras, cada uno con una cultura y una

cosmovisión distinta. Ellas conservan y mantienen el conocimiento vivo sobre la diversidad de plantas medicinales nativas y su aplicación. Existen, además, conocimientos y prácticas tradicionales de las comunidades negras provenientes de África y conocimientos sobre la flora medicinal europea traídos por los conquistadores. Las poblaciones mestizas, dependiendo del lugar, han adoptado en mayor o menor medida la rica sabiduría indígena relacionada directamente con su biodiversidad local, fusionando, en diferente proporción, los otros sistemas de conocimiento, dando origen y manteniendo viva una gran diversidad de conocimiento y prácticas de uso de plantas medicinales.

Ante esta diversidad, los estilos de trabajo también han de ser diversos. De allí que la Red haya acordado trabajar desde lo local, respetando y aprovechando la diversidad. Uno de los ejes del trabajo es la transmisión y el intercambio de información orientada a potenciar el desarrollo de las comunidades. Entendemos de fundamental importancia para el logro de los fines últimos de nuestro proyecto, un análisis exhaustivo de las experiencias realizadas y una discusión amplia y profunda entre las organizaciones y comunidades de nuestros países para la búsqueda de las mejores estrategias, ya que muchas de las iniciativas que las organizaciones de base han emprendido para proteger este conocimiento y fortalecer sus comunidades no siempre han tenido los resultados deseados.

Otra de las búsquedas comunes ha sido implementar iniciativas que permitan influir sobre políticas públicas y realidades locales, nacionales, regionales y globales que atenten tanto contra la existencia y conservación de la diversidad de las plantas medicinales como en el pleno acceso de las comunidades a su uso sostenible. En Chile, actualmente nos encontramos batallando contra la aplicación del decreto 855 del Ministerio de Salud, que agrava la marginalización y restricciones que tradicionalmente se le han impuesto al sistema de medicina Mapuche. Por su importancia y por ser esto parte de una tendencia que se comprueba en todos los países de la Red, contamos con el apoyo de nuestros socios, el cual ha expresado en la difusión y adhesión institucional a las posturas defendidas.

Para CET-SUR, el esfuerzo está centrado en incentivar procesos autónomos de reactivación de la medicina tradicional y casera, promover el desarrollo y conservación in situ de biodiversidad y reforzar el manejo y protección local, donde los campesinos y comunidades son los usuarios, guardianes y custodios de este patrimonio. Fomentamos y reactivamos

el conocimiento sobre las plantas medicinales para permitir su uso en la medicina casera, prevenir enfermedades comunes y buscar estrategias de restauración de ecosistemas. Es aquí donde el huerto familiar pasa a ser un espacio de mucha importancia en el proceso de multiplicación y reproducción de plantas medicinales y de otros usos, se busca incorporar plantas medicinales al huerto casero, imitando en ellos los ecosistemas de los que las plantas son originarias. Complementariamente se busca restaurar los diversos ecosistemas originarios, ya que la medicina tradicional Mapuche no acepta el uso de plantas desprovistas de su püllu (espíritu), el que sólo actúa cuando las plantas han crecido en los ecosistemas a los que pertenecen.

El aporte de la red dentro de esta diversidad ha sido compartir las prácticas que mejor han funcionado en cada lugar, no con fines impositivos, sino fomentando la reflexión y la búsqueda de nuevas alternativas, promoviendo la sinergia entre los espacios de investigación, capacitación, producción, usos comunitarios y usos populares de las plantas medicinales, defendiendo así los intereses comunes a los pueblos de la región.

Finalmente, un aspecto que está dentro de nuestras preocupaciones comunes, pero que aún no hemos abordado en todas sus dimensiones, es el de la coexistencia entre distintas culturas médicas y la posible complementariedad entre éstas. Sabemos que las plantas medicinales permiten aumentar los recursos terapéuticos para las madres que asumen el cuidado de la salud familiar a nivel doméstico, pertenezcan ellas o no al mundo indígena. Hasta el momento, sin embargo, no es posible decir que la medicina convencional haga aportes sistemáticos o sistémicos a una complementariedad respetuosa de la diversidad y menos que tolere y acepte otras formas de concebir o desarrollar la medicina.

Isolde Pérez O.
Cet-Sur
Coordinadora Red de Plantas Medicinales del Cono Sur

Artículos

1. Las Enseñanzas de las Flores: Aprendizajes y Hallazgos en la Red Cono Sur de Plantas Medicinales

Angélica Celis S.
Cet-Sur

Presentación

En informes y publicaciones de los miembros de la Red se ha mencionado que la experiencia y aprendizajes adquiridos en el proceso de conservación y conocimiento de la flora medicinal reafirman la idea de que la medicina tradicional, local o popular, no puede sobrevivir sin la existencia de las culturas y ecosistemas que le dan vida, ni las culturas podrán sobrevivir si se las priva del derecho a desarrollar y mantener normas y principios de salud que les sean propios.

En este artículo queremos explicitar algunos de estos aprendizajes y establecer algunos puntos de discusión para la reflexión y debate internos, asumiendo que la diversidad es también una característica de los estilos de trabajo de cada miembro de la Red Cono Sur, cuestión que no podría ser de otra manera dada la diversidad de espacios y culturas locales en las que trabajan sus miembros.

Del enfoque salud-enfermedad al enfoque de salud de ecosistemas

La influencia inicial de enfoques de salud-enfermedad propios de la llamada salud comunitaria y de los enfoques de atención primaria, ha sido en cierta forma superada por el enfoque ecosistémico que reconceptualiza la salud-enfermedad humana como una más de las interacciones significativas entre individuos y poblaciones vivas de un determinado espacio biológico. En otras palabras, si en la concepción de tipo antropocéntrico el hombre es el centro del mundo, el enfoque ecosistémico asume a la naturaleza como un organismo vivo, una trama vital que

recorre la vida y vincula a los seres vivos poniendo su atención en las interacciones e interrelaciones entre los distintos seres vivos, de los cuales la especie humana es una más.

Lo que llamamos enfoque ecosistémico es afín con la filosofía natural de los griegos, de las ciencias naturales chinas, de la visión de la mayor parte de los pueblos indígenas y con las visiones medievales de los magos. Todos ellos consideraron o consideran a la naturaleza como algo vivo, reverencian los poderes vivos de la naturaleza y sienten el mismo tipo de respeto sagrado por ella.

En la actualidad el enfoque ecosistémico se plantea desde las ciencias biológicas con ideas afines, tal vez la diferencia más significativa esté en la condición o no-condición de sagrado que esté dispuesto a otorgarle a lo que hasta hoy llamamos "las fuerzas de la naturaleza".

Las plantas, fueron las primeras formas de vida en la Tierra y la base para el desarrollo de otras formas vivas llamadas superiores, se caracterizan por tener una particular y única relación con el sol. Mediante la absorción de la energía lumínica sintetizan compuestos orgánicos que son los materiales básicos de sus propios organismos y de los animales. En otras palabras, la energía solar fluye hacia la tierra y es almacenada en el material vegetal en forma de energía química, que es la fuente de todos los procesos vitales. Así, el mundo vegetal no sólo provee de alimentos directos para permitir la sobrevivencia de otros seres vivos, sino también elementos activos y esenciales para regular el metabolismo de la biosfera, es decir, el conjunto del planeta concebido como una supra-entidad biológica.

Las plantas mantienen los flujos de energía en el planeta y al hacerlo permiten que se exprese y reproduzca la vida. Son por lo tanto, las que mantienen los procesos de transformación que se desarrollan en los organismos tanto de tipo constructor o desintegrador. A esto le llamamos metabolismo.

El ecosistema es un nivel de organización, de relaciones, de interacciones entre comunidades de seres vivos, una especie de representación de la trama de la vida que expresa flujos biogeoquímicos de energía y ciclos de transformación que facilitan su manutención. Características comunes de ciclos y flujos biogeoquímicos y presencia de determinadas comunidades vegetales y animales se utilizan en la determinación e identificación de un ecosistema.

A escala ecosistémica, los niveles de "enfermedad" se asocian a alteraciones del metabolismo en el que la capacidad de resiliencia se puede perder temporal o permanentemente. Los daños que puede sufrir un ecosistema pueden ser asociados a expresiones de enfermedad tales como: el agotamiento de los recursos cuando éstos se extraen a índices mayores a su renovación; contaminación que ocurre cuando los niveles de concentración de desperdicios comienzan a producir efectos nocivos en los organismos vivos que componen el ecosistema; debilitamiento de los procesos naturales que mantienen el funcionamiento de la biosfera como la pérdida de la biodiversidad, desregulación del clima, destrucción de la capa de ozono, pérdida del paisaje o de la vida silvestre.

Debido al papel que cumplen los vegetales en el planeta, en cada una de las situaciones mencionadas habría plantas medicinales involucradas, ya sea para restaurar la calidad del paisaje, enfrentar la erosión genética o la contaminación u otras en las que la restauración de la salud del ecosistema sea necesaria.

Las expresiones de enfermedad descritas, tienen su correlato con expresiones de enfermedad en los organismos que habitan en el ecosistema y esto es válido para los humanos. Los síntomas en los humanos también pueden asociarse a daños físicos como debilitamiento de procesos naturales, destrucción parcial, temporal o permanente de órganos, pérdida de capacidades o intoxicaciones.

En otras palabras, el que una planta sea medicinal dependerá de su contexto ecológico y cultural, ya que, podríamos decir, que todas las plantas, sin excepción, por ser como son y por la función que cumplen en el planeta son medicinales.

La condición de medicinal se atribuye a otorgar, mantener o devolver salud, portar una capacidad y condición curativa. Como ha sido demostrado en la historia de las medicinas, la diferencia entre un veneno, una medicina y un narcótico de origen vegetal es sólo la dosis ya que "todas las cosas tienen veneno y no hay nada que no lo tenga" (Paracelso, Siglo XVI).

Desde el punto de vista cultural, serán las explicaciones y diagnósticos para distintas situaciones de pérdida de la salud definidas por la matriz cultural y el sistema de conocimientos de cada sociedad lo que determinará formas de abordar la enfermedad y las medidas médicas que se apliquen.

La enfermedad podrá ser concebida por causas físicas u orgánicas como lo es en la medicina moderna alopática o por el resultado de intervenciones del mundo espiritual como es común en los pueblos indígenas. Desde la perspectiva indígena, premoderna o local, será necesario contar con el apoyo de las plantas o los espíritus que habitan en ellas, tratar con respeto el lugar y las plantas que actuarán en la reparación y prepararse como curador o paciente para comunicarse con los dioses o espíritus que habiten el lugar. Por ello es que en la farmacopea nativa las plantas conectivas (de conexión con las divinidades o el mundo espiritual) son más importantes que los paliativos y medicinas que actúan directamente sobre el cuerpo.

La experiencia de la Red Cono Sur no está ajena a estas situaciones. Los problemas que enfrentan hoy los habitantes de los distintos ecosistemas con los que nos relacionamos muestran diversas combinaciones de las situaciones ya descritas. Tasas de extracción de plantas superiores a la capacidad regenerativa de los ecosistemas, presiones de carga, contaminación, polución, erosión genética y de suelos y en general los problemas derivados de complejas situaciones sociopolíticas y económicas han transformado al Cono Sur de América Latina en un espacio altamente intervenido y modificado por las distintas expresiones de la globalización.

La erosión de conocimientos, la concentración del poder económico y tecnológico en corporaciones transnacionales, la fragilidad de las democracias y la emergencia de los tratados comerciales exponen a los ecosistemas a riesgos de salud cada vez más intensos y graves.

Sin embargo, la reconceptualización de plantas medicinales ampliando su campo de acción desde los humanos hasta el ecosistema y el mismo enfoque de salud de ecosistemas como un proceso de restauración de la salud basado en el uso de las plantas por las culturas locales incorporando el aporte de las ciencias sociales y biológicas, ha facilitado la construcción de un planteamiento y un método de trabajo que, si bien es cierto, aún es un proceso en creación y construcción, reafirma el valor de las experiencias alternativas y los modos de conocimientos distintos. Develar los mecanismos de producción de conocimientos que consideramos inherentemente políticos, esto es relacionados con el ejercicio del poder (de curar, de construir sociedades y ecosistemas saludables) y la creación de modos de vida basados en la interculturalidad y la sustentabilidad, ha modificado nuestro quehacer y nuestro pensar originalmente expuestos en el objetivo de *promover el uso sustentable de la conservación y el conocimiento de la flora medicinal.*

Lugares, Ecosistemas y Territorios

Los sistemas naturales han evolucionado a lo largo de los siglos y muchas veces las personas han estado directa y activamente involucradas en esta evolución, mediante estrategias de manejo y conservación del hábitat que relacionaron directamente **naturaleza con seres humanos**, generando una **interfase**, una compleja relación no dissociable ni separable, una especie de sistema amplio e interconectado que involucraba los sistemas sociales y ecosistemas que siguen un patrón común, tienen una estructura básica pero que expresan determinados y diferentes procesos cognitivos. Esta compleja relación entre personas y sistemas naturales es la que se concibe como **territorio**. El territorio es, por tanto, una interfase compuesta por sistemas biológicos (no humanos) y pueblos. Una inextricable relación entre naturaleza y sociedades, entre sistemas sociales y sistemas "biológicos", una fusión cuya separación resulta difícil de realizar y más aún de analizar. Sin embargo, esta separación ha sido la base del análisis occidental, por lo menos durante los últimos cien años, dando origen a un sinnúmero de perspectivas y teorías sobre construcciones de naturaleza (Thompson, 1999).

Para los ecólogos, la naturaleza de cada sistema biológico ha evolucionado hasta reflejar la naturaleza del pueblo, su organización social, sus valores, conocimientos y tecnologías. Los pueblos han seleccionado las características de las especies por siglos y han contribuido al mantenimiento de relaciones biológicas deseables. *"El tipo de especies y variedades que son seleccionadas, depende de los valores de los pueblos, de lo que sepan, de como se encuentran organizados socialmente para interactuar con su medio y su sistema biológico y de las técnicas que dispongan..."*(Noorgard, 1996).

El territorio también incluye el sistema cognitivo, de valores, la organización social y la tecnología de una determinada cultura y, por tanto, reafirma la idea de que al territorio lo conforman no sólo los elementos de carácter biológico sino que también aquellos de carácter ecológico-cultural. Sería, entonces, un sistema eco-social inmerso en un ecosistema o una interacción e interrelación entre comunidades de plantas, animales y humanos.

Esto implica aceptar la definición de **ecosistema** como un sistema biológico, social y cultural cuando estamos en el dominio de lo territorial y no sólo un conjunto de relaciones entre entidades biológicas no humanas.

El territorio, sería, entonces, para los “ecólogos-sociales” o “ecólogos-culturales”, una entidad multidimensional que resulta de muchos tipos de prácticas y relaciones, lazos entre sistemas simbólico- culturales y relaciones productivas. Si el territorio es una entidad compleja que contiene al espacio en términos conceptuales **el lugar o sitio, sería una forma de espacio vivido** y vinculado al territorio (Escobar, 1998).

El lugar es una experiencia de localización particular, con una cierta vinculación con la tierra (tierra como origen), con sentido de límites y en directa conexión con la vida cotidiana. Es una forma de ubicarse, aún en el propio territorio, que nos identifica o que nos acoge. Los lugares se pueden construir en la medida en que nos reconocemos, pero donde nos reconocemos más en lo que queremos o en lo que soñamos. Por ello su construcción como parte de nuestra identidad es continua y nunca acabada. El lugar es nuestro proyecto, por ello se defiende o se sueña y continua siendo de gran importancia en la vida de muchas personas.

En términos prácticos y desde un punto de vista geográfico, la red trabaja en los siguientes ecosistemas Uruguay: Ecosistema pradera con plantas herbáceas en la zona de Canelones y bosque nativo de algodonales de apariencia afín con el Cerrado de Brasil. Pero también podría proyectarse a los ecosistemas de la pampa húmeda y de las selvas.

Brasil se expresa en el Cerrado, un mundo en si mismo con presencia de matorrales y hierbas que configuran una especial arquitectura orgánica, una muestra de la complejidad de la trama de la vida en la que las actividades agrícolas, ganaderas y recolectoras se suceden en ciclos de legumbres, hortalizas, hierbas y crianza de herbívoros, configurando un bioma en el que raiceras, recolectoras, parteras y santiguadoras en conversación con químicas, biólogas y agrónomas dan cuenta del pluralismo cultural que alberga un bioma.

En Argentina se transita entre la ciudad y el monte. La ciudad de Buenos Aires, es un ecosistema urbano, artificializado y con flujos biogeoquímicos fragmentados por las obras viales, constructoras de viviendas y concentración de la población humana. En la ciudad la horticultura urbana se ha instalado como inicio de un proceso restaurador de la salud de un ecosistema en permanente riesgo donde “los yuyos” no sólo ayudan a la salud humana sino que a la del paisaje. En el monte cientos de kilómetros al norte de Buenos Aires se aprende a obtener

alimento y salud de plantas que configuran un ecosistema semiárido.

En Chile, el bosque templado lluvioso es el ecosistema original en el que se desenvuelven procesos de restauración con diversas velocidades y distintos enfoques intentando aplicar perspectivas interculturales entre mapuche y no mapuches que viven de la agricultura, la recolección y la sabiduría que otorgan las plantas de medicina.

De la pluralidad Epistemológica

Muchos autores de la última década se han planteado reinterpretaciones del proceso cognitivo que han dado origen a nuevas teorías y nuevas escuelas de pensamiento. Estas observaciones, desde la nueva perspectiva científica, ayudan a entender y analizar cada sistema territorial con sus respectivos flujos energéticos, relaciones sociales, flujos metabólicos y dinámicas económicas, haciendo de la ecología la ciencia de la experiencia transformadora, basada en el conocimiento de la continuidad de la mente, el cuerpo y el mundo, transformándola en el lazo entre el conocimiento y la experiencia. Esta interpretación de la ecología, a su vez tendría consecuencias en la forma de establecer lazos entre la naturaleza y la experiencia, *“sin que con esto fuera necesario desmontar nociones como territorio, fronteras o pertenencia para reinterpretar los lugares y arrancarles su significado”* (Escobar, 1998).

La interculturalidad se propone establecer un abordaje distintivo, pues reconoce la existencia de dos saberes o dos ciencias y, por lo tanto, dos tipos de investigaciones distintas al mismo tiempo que se plantea participar en el *diálogo de saberes*. Según Argueta (1997), en el paradigma de la interculturalidad hay un sujeto actuante y dialogador. En la interculturalidad el análisis de los procesos de interacción entre ambos cuerpos de saberes puede hacerse sobre la base de lo que este autor denomina **hipótesis de la separación orgánica**, dentro de la cual existen tres tendencias:

- i) Afirmaciones de convergencia que aseguran la total incorporación de los saberes no occidentales a la ciencia occidental.
- ii) Afirmaciones de divergencia que implican imposibilidad de diálogo alguno.
- iii) Paralelismo complementario que propone el mantenimiento de las especificidades y articulación puntual sobre bases claras y espacios no subordinados.

En las definiciones anteriores se han empleado tanto los conceptos de **saberes y ciencia**, casi en forma sinónima pese a que oficialmente se reconocen distintos en su origen y forma y pese a que constituyen la base de la diferenciación en las formas de adquirir conocimientos. Villoro, citado por Argueta, establece la diferencia para dejar en claro cuales podrían ser las formas de articulación posible entre ambos sistemas de conocimiento, reconociendo lo forzado de la clasificación, pues existen gradientes y combinaciones que al propio Argueta lo hacen preguntarse si es posible hablar de articulación, de hibridismo o de subordinaciones. Para Villoro, los sabios son los que han buscado la verdad a través de un largo camino personal, de tipo individual, mientras que los resultados de la ciencia se aprenden en manuales, libros y tratados de forma societaria. La sabiduría es reproducida en el ámbito local, mientras que la ciencia lo hace en el ámbito universal. La sabiduría alcanza su universalidad en la diacronía, pero no es con procedimientos directos. La sabiduría es transmitida oralmente, mientras que la ciencia generalmente lo es por la palabra escrita; de ahí que su continuidad dependa, en el primer caso de personas específicas y en el segundo caso, sea impersonal.

La sabiduría es aprendida por observación y experiencia directa, concreta; la ciencia es aprendida en situaciones usualmente abstractas, alejadas de un contexto aplicado. La sabiduría es elaborada de manera intuitiva; la ciencia lo hace de manera analítica. Lo intuitivo incluye una buena dosis de creencia y emoción subjetiva; mientras que lo analítico requiere de separación y distancia entre sujeto y objeto.

Estas comparaciones y expresiones son inútiles de considerar en el momento en que se hace un recuento del tipo de relaciones que es posible encontrar en distintas situaciones de contacto. Argueta menciona como ejemplo el "anti-diálogo" sostenido por décadas entre la agricultura formal y la agricultura tradicional. Mientras de la primera a la segunda se aprecian tendencias distintas pero mayoritarias como la tecnocrática, que ni siquiera la percibe, u otra que la niega y la considera arcaica, obsoleta o como una barrera para la modernización. Existen también tendencias minoritarias que la miran de manera romántica como la única solución posible para la restauración de ecosistemas frágiles. Otro sector, en franco crecimiento, la ve como una fuente de conocimientos útiles para la extracción de germoplasma y proceso de bioingeniería. Una tendencia relativamente nueva y más minoritaria que las anteriores, ve a la agricultura tradicional

como fuente de aprendizaje fundamental para el diálogo e intercambio de saberes.

Por otra parte, desde la agricultura tradicional hacia la convencional se aprecian como tendencias: rechazo y aislamiento, caracterizándola bajo el estigma de la criminalidad; otra, realiza adopciones y aceptaciones cosméticas ante el trabajo de extensión, aceptaciones paralelas, manteniendo en paralelo dos sistemas de cultivo y permaneciendo abiertos a otras innovaciones. Otra, adopta las nuevas proposiciones de manera acrítica, idealizando la modernización.

Situaciones similares se repiten en la medicina, en la jurisprudencia y las leyes, en la artesanía y en el arte. Como se puede ver, concluye Argueta, las actitudes inclinadas hacia la tolerancia y el respeto escasean. Eso, sin mencionar la percepción que de sí mismos tienen los cuerpos de saberes (su poder y valoración social). Mientras la ciencia occidental ha construido una imagen desmesurada de sí misma; la ciencia y tecnología indígenas se muestran en ocasiones como saberes que no conocen su saber.

A Modo de Conclusiones: Nuestro Papel.

El enfoque eco-sistémico ha demandado incluir metodologías de trabajo en las que se combinan las ciencias biológicas con las ciencias sociales, así la investigación sobre los usos y costumbres de los habitantes de los distintos ecosistemas y su relación con las plantas y animales de cada uno ha demandado la incorporación del enfoque de género, la etnografía, etcétera. Reafirmando el valor de las experiencias alternativas y los modos de conocimiento distintos, develando los lugares comunes y los mecanismos de producción de conocimiento que en este caso se considera inherentemente **político**, es decir, relacionado con el ejercicio del poder y la creación de modos de vida. Si el conocimiento local es una experiencia que surge del diálogo con la naturaleza y que se materializa y tiene lugar en un fondo histórico, volvemos a cerrar el círculo con la aseveración de que **cada acto de conocimiento da lugar a un mundo**.

El mundo hoy se concibe como una red: relaciones, conocimientos, personas y plantas han configurado un mundo de conocimientos donde fluyen ideas y percepciones de mundo. La red Cono Sur no ha estado ajena a este sentir. Desde diversas experiencias y desde diversos ecosistemas, los conocimientos y las relaciones con la naturaleza han permeado el

quehacer inicial que fue entendido más como conocimiento y validación que como experiencia vivida y compartida con mujeres conocedoras de otros mundos y de otros vegetales. En la actualidad, las especialistas tradicionales han expresado su propio sentir y sus propias búsquedas y preocupaciones por conservar y dar sustento a esta trama de plantas y medicinas y han influido también en los otros miembros de la red que inicialmente no fueron educados en este sentir.

Hoy nos preguntamos ¿Cuáles serían los mundos del conocimiento local? ¿Cuáles son sus reglas y códigos? ¿Cuál es la capacidad de éstos de influir en sociedades simplificadas en su sentir y conocer por las relaciones causa- efecto?

La perspectiva política de la red emerge como una posible respuesta, así como la creación de un espacio colectivo más permanente y definido para mantener los flujos de conocimientos y experiencias que otorguen un sentido y una temporalidad que superen la lógica de proyectos.

La salud de ecosistemas es un proceso permanente, la red puede ser la estructura organizativa más adecuada para participar e insertarse en él y los conocimientos construidos localmente pueden transitar entre zonas geográficas, países y pueblos, a través de ella.

Bibliografía

- Argueta, A. **Epistemología e Historia de las Ciencias**. La construcción de las etnociencias de la naturaleza y el desarrollo de la sabiduría ecológica de los pueblos indígenas. Tesis de Maestría en Ciencias. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Ciencias. México. D.F., 1997.
- Escobar, Arturo. **El Lugar de la Naturaleza y la Naturaleza del Lugar: ¿Globalización o Postdesarrollo?** En: Lander, Edgardo (comp.). La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO. Buenos Aires. 1993.
- Norgaard, R. **Bases Epistemológicas de la Agroecología**. Traducción al castellano en curso autoformación a distancia CLADES/CET. Santiago. 1996.

- Paracelso. **Las Plantas Mágicas**. Diccionario de Botánica Oculta. Ediciones 29. Barcelona. 1999.

- Thompson, William. **Introducción: Las Implicaciones Culturales de la Nueva Biología**. En: Thompson, W.(editor). GAIA: Implicaciones de la nueva Biología. Editorial Kairos. 3º edición. Barcelona. 1995.

2. Los Efectos Sociales de los Enfoques de Regulación sobre uso de plantas Medicinales

Cet-Sur

La modificación legal sobre acceso y uso de los productos naturales, especialmente las hierbas medicinales, tiene diversos efectos sociales y políticos debido a la importancia de éstos productos en los distintos sistemas de salud tradicionales. La primacía de una concepción de salud expresada en el sistema médico occidental nos ha alejado de la posibilidad de conocer otras formas de salud. Ahora, además, se pretende regular y fiscalizar el uso y acceso de las personas a las plantas medicinales.

Según estimaciones de la OMS, un 80% de la población mundial se cura o mantiene la salud a partir del uso o conocimiento de las plantas medicinales. Las plantas han sido desvalorizadas por las culturas dominantes y rechazadas por el sistema oficial de salud, pese a que en 1977 en Alma Ata, la Organización Mundial de la Salud (OMS) propuso la "Atención Primaria en Salud" (APS) como estrategia de atención en salud, involucrando a representantes de la medicina tradicional y sus métodos terapéuticos.

Los resultados en este ámbito han sido muy modestos. Hoy es posible aseverar que pese a las buenas voluntades, la falta de resultados se debe a la ausencia de un marco adecuado de relaciones entre distintos sistemas médicos.

El uso de las plantas requiere de un marco adecuado para compartir y proveer este interés común, su base es la reciprocidad y no la apropiación. Las formas de uso de las plantas como medicinas emanan de concepciones de vida y de percepción de la naturaleza como un todo indivisible y sagrado en el que el conocimiento y las plantas no son "privatizables". Uso y conocimiento son una unidad indivisible. Si este marco es respetado y acordado previamente el diálogo entre sistemas de salud, como era

propiciado en la concepción de atención primaria en 1977, sería posible. Pero sí sólo se trata de validar, insertar o emplear principios activos para curar sin reconocer el contexto sagrado en el que se manejan, o no consideran a sus especialistas, los representantes del conocimiento tradicional, ésta relación se hace lejana e inadecuada y asume la forma de subordinación.

Hasta ahora el conocimiento sobre las plantas ha sobrevivido en forma marginal a través de la tradición oral (representada en nuestro país por los especialistas indígenas) subordinada a la "ciencia moderna" cuya expresión más compleja tradicional e importante está representada en nuestro país por los especialistas indígenas.

La medicina tradicional tiene distintos niveles que van desde el conocimiento y uso por los especialistas, hasta el conocimiento y uso doméstico, particularmente por las mujeres. Este último ha sido el espacio de expresión del conocimiento más relevante. Es la medicina casera la que se debilita con la regulación de las formas de uso de las plantas y productos naturales, bajo definiciones de comercialización y reglamentos que dejan en poder de los organismos fiscalizadores el acceso a las plantas con fines terapéuticos.

En 1991 la OMS intenta nuevamente rescatar este papel, al priorizar los esfuerzos de la APS en el control de enfermedades no infecciosas, sin embargo, se aleja de los representantes tradicionales del conocimiento y se centra sólo en las plantas y su poder curativo.

Existen más de 20 mil plantas identificadas como medicinales, de las cuales, sólo un 15% ha sido investigado desde el punto de vista fitoquímico. Una planta puede producir más de 30 metabolitos que se expresan en circunstancias y situaciones diversas como su estado de desarrollo, las condiciones ecológicas de su entorno, - como suelo, luz-, presencia de otras plantas y hasta el propio ciclo lunar.

Por otra parte, la propia capacidad científica de detectar metabolitos varía en el tiempo en la medida en que se dispone de instrumental más sensible y se conocen nuevas funciones de los metabolitos secundarios. Estos metabolitos, no son producidos por las plantas en igual cantidad en todas las circunstancias. Distintos tipos de suelos y distintos tipos de clima influyen en esta producción.

La aún desconocida red de relaciones y de formas de interrelación entre los distintos metabolitos de las plantas, ha llevado a describirlas como verdaderos programas terapéuticos no separables, desde la perspectiva científica positivista, en principios activos curativos dosificables de acuerdo con las pautas curativas de la farmacología.

Existen distintas experiencias que muestran efectos distintos de la planta cuando es consumida como tal, que cuando se consumen sus principios activos en forma concentrada. Es más, el efecto que genera en las personas el consumo de la planta recolectada en determinadas épocas y consumida o ingerida según las recomendaciones del sistema de conocimiento tradicional, es distinto al que provocan los principios activos aislados. Un ejemplo clásico es el de la quina, de la cual se extrae la quinina, para combatir el paludismo bajo la forma de sulfato de quinina. Esta sustancia en índice de toxicidad cercano al 25% afecta el sistema nervioso central, el nervio óptico y el corazón. Sin embargo, el extracto de quina que incluye todas las sustancias de la planta produce la curación en un 100% de los casos con un 0% de toxicidad.

¿Cómo nos explicamos esta diferencia?

La planta posee un conjunto de componentes organizados en su interior que se contrarrestan, equilibran o balancean entre sí disminuyendo toxicidad, equilibrando efectos y haciendo de la planta un eficaz medio curativo. La farmacología por su método y enfoque de trabajo no puede dar cuenta de estos antagonismos o sinergismos y tiende a aislar el componente activo no sólo al interior de la planta sino que del contexto de ésta y del conocimiento que sobre ella tienen los especialistas que actúan con otra "lógica" al usarla.

Esto indica que la cantidad de variables a analizar y por tanto a aislar hacen de la investigación exhaustiva y -que pretende aislar a componentes activos- sean casi imposible de analizar.

Las plantas medicinales no son "insertables" en un sistema médico que las mira con los ojos de la farmacología, en una ciencia que extrae los componentes activos para utilizarlos en forma independiente del concepto natural.

La investigación fitoterapéutica convencional y formal representada

en la formalidad del decreto 855 emplea dos criterios básicos: La búsqueda de principios activos con efecto farmacológico (determinado como los definidos en la letra i) artículo 26 del decreto 855), o el rastreo de plantas nativas desconocidas, "exóticas" con propiedades milagrosas, para la cura de la TBC, el cáncer o el SIDA.

La primera forma se regula a través de instrumentos como el decreto 855, la segunda se patenta empleando las ventajas legales y económicas que la ley de patentes y propiedad intelectual ha entregado a los investigadores. Ambas vías han sido la bandera de la industria farmacéutica, ambas vías son la expresión de la primacía de la dimensión económica por sobre la dimensión del conocimiento al servicio del bienestar. El decreto contradice el principio de pleno acceso a uso de la información, la equidad, la descentralización, la transparencia y el respeto a las distintas formas de conocimiento.

¿Por qué un sistema de conocimiento que no entiende la sinergia y antagonismos entre plantas medicinales pretende regular y fiscalizar el uso de éstas? ¿Asistimos a una particular expresión de falta de pluralismo epistemológico, o dicho de otra forma, a una expresión de arrogancia intelectual difícil de aceptar? ¿Cómo podrá el Estado regular y definir este tipo de uso? si su base de conocimiento es la farmacología y la bioquímica fundadas en los mecanismos de síntesis química que hasta el momento sólo han tenido como resultados la investigación del 15% de las plantas medicinales y cuyos resultados son permanentemente modificados por nuevos conocimientos.

¿Qué hacer?

Desmedicalizar, la salud es una estrategia a considerar en términos concretos, más que pensar en cómo aislamos los componentes activos para asegurarnos de la supuesta eficacia de determinadas dosis, pensemos en cómo conservamos y desarrollamos los ecosistemas que habitan. En Chile tenemos más de 500 especies de uso medicinal que obtenemos principalmente a través de la recolección de las plantas silvestres. No olvidemos que accedemos al beneficio de las plantas medicinales a través de la recolección y que el deterioro creciente de los ecosistemas debe ser abordado a través de la restauración y conservación de los ecosistemas. Si queremos preservar las plantas, debemos preservar el entorno natural al que pertenecen.

3. Soberanía Alimentaria. Alimentarse un Derecho Humano

Rita Moya A.

Cet-Sur

El presente texto intenta poner de manifiesto la necesidad de asumir la soberanía alimentaria como marco conceptual y político para poder desarrollar una agricultura sustentable a nivel de pequeños productores campesinos y pobladoras urbanas.

Se basa en la experiencia desarrollada por nuestra institución con un conjunto de líderes y organizaciones urbanas y rurales de las Regiones del Bio-Bio y Araucanía, que han venido implementando la agricultura limpia (orgánica) desde hace más de una década, haciéndose evidente que el mayor impedimento para lograr formas sustentables para la producción de alimentos, no es la falta de tecnologías apropiadas o la falta de conocimiento de las personas que trabajan en la tierra. El mayor obstáculo es la manera en la cual las políticas internacionales y nacionales y la industria del agro, basadas en el mercado, están interfiriendo con el sistema de producción de alimento, lo cual obliga a los campesinos (as) y agricultores (as) urbanos a adoptar métodos de producción no-sostenibles mediante un modelo de competencia e industrialización. Esto elimina y desprecia toda forma de agricultura campesina y cultivos familiares a pequeña escala, las cuales, se basan en el uso sostenible de recursos locales para la producción de alimento de calidad y culturalmente adecuado para el consumo local.

Algunos antecedentes históricos.

Durante 1974, en la **CONFERENCIA MUNDIAL SOBRE LA ALIMENTACIÓN** se reconoce que *"la causal de los pueblos que sufren de hambre se refiere a circunstancias de origen histórico, como*

desigualdades sociales, dominación colonial y extranjera, discriminación..."

En este sentido se resolvió:

- a) Dar prioridad en el desarrollo rural y agrícola y aumentar la producción a una tasa del 4 % anual mundial.
- b) Incentivar la utilización de fertilizantes, semillas de alta producción, pesticidas, investigación alimenticia y agrícola.
- c) Monitoreo frente a problemas de hambruna.

En síntesis, se asumía que la estrategia para resolver el problema de la alimentación era mejorar la producción.

Posteriormente, en la **CUMBRE MUNDIAL DE LA ALIMENTACIÓN, ROMA, 1996**, se define como Seguridad Alimentaria *"cuando las personas tienen acceso físico y económico a suficientes alimentos inocuos y nutritivos para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias en cuanto a alimentos, a fin de llevar una vida sana"* (FAO, 1996).

En esa misma cumbre, se reconoce la necesidad de *"asegurar que se lleven a cabo políticas de comercio agrícola, alimentario y comercio para que contribuyan a generar seguridad para todos a través de un sistema de comercio leal y orientado al mercado"* (FAO, 1996).

Asimismo, en esta misma cumbre se asumieron distintos compromisos, entre ellos destacan:

COMPROMISO 4.1.G

"...en conformidad con las disposiciones de la decisión ministerial sobre comercio y medio ambiente de la Ronda Uruguay, hacer todo lo posible para asegurar que las medidas relativas al medio ambiente no afecten de manera indebida el acceso al mercado de las exportaciones alimentarias y agrícolas de los países en desarrollo..."

COMPROMISO 3.1.B

"Promover políticas y programas que favorezcan las tecnologías de insumo, las técnicas agrícolas..."

COMPROMISO 3.4.C

"Fortalecer los sistemas internacionales de investigación, en particular

el Grupo Consultivo sobre Investigación Agrícola Internacional (CGIAR), y fomentar la coordinación y la colaboración entre las instituciones internacionales, de países desarrollados y de países en desarrollo”.

Es decir se asumía que la estrategia para resolver el problema de la alimentación era el mercado.

¿Qué ha sucedido en Chile?

La política agrícola ha estado subordinada a la prioridad que el Gobierno le concedió a la apertura e integración comercial. Esta última favoreció claramente a las regiones y empresas orientadas a la exportación, cuya oferta, complementaba la canasta de consumo de los países del Norte (hortofruticultura y plantaciones forestales). Para aquellas regiones concentradas en la producción de alimentos básicos (trigo, carne, lácteos, etc.), donde la apertura e integración comercial significó una exacerbación de la competencia doméstica, la política agrícola operó por la vía de compensaciones bajo la forma de subsidios a los costos de producción.

Poca atención tuvo la actual distorsión mundial del mercado de alimentos básicos generada por las políticas de países del Norte como criterio para fijar medidas compensatorias.

De esta manera, mientras la agricultura tradicional enfrentó importantes problemas de viabilidad económica, en 1997 se importan cerca MM US\$ 500 en alimentos básicos. En otras palabras, los subsidios agrícolas de países industrializados se transformaron en endeudamiento y quiebra de la agricultura nacional (Cuadros 1 y 2).

Cuadro 1
Disponibilidad de Alimentos
(Kilogramos o litros por habitante/año)

	1990	2000
Trigo Blanco	134,6	130,5
Arroz	8,9	10,2
Carne Bovina	18,6	22,3
Otras Carnes	20,3	45
Leche	101,4	128,2
Azúcar	34,7	42,6
Aceite	8,9	14,1
Fuente: ODEPA (2002)		

Cuadro 2		
Exportación (MM US\$)	1990	2000
Forestales (6 Principales Productos)	492	1.825
Frutas (8 Principales Productos)	670	1.218
Vinos (3 Principales Productos)	50	565
TOTAL	1.212	3.608
Importación (MM US\$)	1990	2000
Trigo Blanco	0,7	54
Azúcar	48	53
Leche en Polvo	18	30
Arroz	10	16
Carne Bovina	4	174
TOTAL	76,7	727

Fuente: ODEPA (2002)

El resultado de este enfoque ha sido un dramático cambio de uso del suelo, donde el país ha acentuado su dependencia de la importación de alimentos básicos y del acceso a los mercados externos de exportación. Así, entre 1990 y el 2000, unas 488.936 hectáreas fueron plantadas con sólo dos especies (pino insigne y eucaliptus). Según el INE, en el mismo período unas 300.000 hectáreas de cultivos anuales y 750.000 hectáreas de praderas naturales cambiaron de uso.

Hacia el 2000, las plantaciones forestales de pino insigne y eucaliptus ocupaban ya el 13,5% de la superficie boscosa del país, con 1.833.389 hectáreas. Estas dos especies representaban el 92% de la superficie de plantaciones forestales del país.

En síntesis, la política agrícola de los gobiernos chilenos, subordinada a la apertura e integración comercial, ha terminado por asumir la definición de Seguridad Alimentaria promovida por EE.UU. y FAO, que coloca al centro el acceso a los alimentos a través del mercado y deja de lado la cuestión del control o soberanía sobre las fuentes productivas mismas. Esto ha acentuado los problemas de sustentabilidad presentes en la agricultura (monocultivo, contaminación, etc.), en un escenario de pérdida agregada de empleo agrícola y rural.

¿Por qué la Soberanía Alimentaria?

La Soberanía Alimentaria aparece como respuesta desde las propias comunidades campesinas mundiales, considerando que el Plan de Acción de Seguridad alimentaria 1996, sostenido por la FAO, ha fallado porque apoya políticas que:

No llevan a solucionar el hambre.

Sostienen la liberalización económica del Sur

Crean una homogeneidad cultural.

Fuerza a la apertura de los mercados y al “dumping” de productos agrarios.

Por otro lado el objetivo final de Seguridad Alimentaria ha sido las ganancias de productividad a corto plazo utilizando tecnologías dañinas.

Soberanía Alimentaria se define como *“el derecho de los países y los pueblos a definir sus propias políticas agrarias, de empleo, pesqueras, alimentarias y de tierra de forma que sean ecológica, social, económica y culturalmente apropiadas para ellos y sus circunstancias únicas”*. Esto incluye el verdadero derecho a la alimentación y a producir los alimentos.

Las prioridades de la Soberanía Alimentaria son:

Dar prioridad a la producción de alimentos para mercados domésticos y locales, basados en explotaciones campesinas y familiares diversificada.

Acceso a la tierra, al agua, a los bosques y a la pesca y otros recursos productivos a través de una redistribución genuina.

Reconocimiento y promoción del papel de la mujer.

Protección de las semillas base de la alimentación y de la vida misma.

Control de la comunidad sobre los recursos productivos.

¿Que elementos deberían ser privilegiados en nuestras estrategias para asegurar la soberanía alimentaria?

De acuerdo a la experiencia institucional se ha priorizado, ya sea, como buenas prácticas de sustentabilidad o como prácticas con impacto significativo:

Articulación Social: La importancia de producir relaciones de carácter socio-político y no sólo técnico- social, entre organizaciones urbanas y rurales; articular las acciones de las organizaciones a redes que privilegien el concepto de soberanía alimentaria; integrarse a las acciones desarrolladas por movimientos sociales que defienden estos conceptos, por ejemplo: Vía Campesina-Anamuri.

Identidad y Culturas Locales: Mejoramiento e intensificación de la producción, transformación y distribución local de alimentos, de acuerdo a principios ecológicos que aseguren la sanidad y sustentabilidad, pero que además sean respetuosos de la identidad y refuercen patrones culturales locales, especialmente aquellos relacionados con la cultura alimentaria. De este modo, se producirá un efecto favorable hacia la biodiversidad y, por otro lado, los productos cultivados principalmente para sus familias o para los consumidores de la misma localidad, aseguran el contacto y la transparencia entre productores campesinos y consumidores.

Mujeres: Ellas juegan un papel central en la soberanía alimentaria del hogar y de la comunidad. La mujer tiene una larga tradición en recoger, escoger y propagar variedades de semillas para usos alimenticios y medicinales. En este sentido, ellas son las primeras protectoras de los recursos genéticos y de la biodiversidad en el mundo. Por lo tanto, su conocimiento tradicional así como su papel vital en la protección y mejoramiento de la biodiversidad nunca debería ser debilitado. En otro sentido, ellas tienen derecho al amplio y completo acceso a la participación en los espacios de toma de decisiones y a los recursos para la producción de alimentos, tierra, crédito, tecnología, educación y servicios. Asimismo, las organizaciones campesinas y urbanas deben reflejar el papel clave de las mujeres en sus estructuras organizacionales y políticas.

Ruralización de la Ciudad: La incorporación de distintos espacios de la ciudad (familiar, barrial y comunal) a la agricultura limpia y a otras acciones, tales como: la ampliación de áreas verdes, el reciclaje descentralizado de residuos orgánicos, etc., son un aporte no sólo a la alimentación de las familias pobres urbanas y al mejoramiento de calidad medio ambiental de ciudades, sino que además se constituye en una oportunidad para educar y sensibilizar a los consumidores urbanos para generar así una mayor demanda hacia los productos campesinos locales y facilitar los procesos socio-políticos que conduzcan a un fortalecimiento de capacidades y habilidades para la participación ciudadana.

Bibliografía

CBDC Network. Community Biodiversity Conservation and Development Programme. **Report period 2001-2002 Transvers Line: Non Domesticated and Semidomesticated Biodiversity.** 2002.

CET SUR. **“Fomento de la Agricultura y del Desarrollo Rural Sostenibles”**, Capítulo 14. En: Evaluación Ciudadana de los compromisos de Río '92. A 10 años de la Cumbre de la Tierra. LOM Ediciones. Santiago. 2002

CET SUR. **Líderes Sociales**. Manual para la formación. Unidad IV. 2003.

* Documento de trabajo preparado para el taller de capacitación del proyecto “Capacitación, Articulación, Sistematización y Difusión de Modelos Integrales de Manejo del Bosque Nativo”, cuya ejecución fue adjudicada por el Consejo de las Américas al consorcio CET-SUR, Agrupación de Ingenieros Forestales por el Bosque Nativo (AIFBN) y Universidad Católica de Temuco. Revisión, Diciembre del 2003.

1. Al respecto, basta señalar la tematización cristiana de la cruz como árbol sagrado. O la versión moderna inspirada en la ciencia -otra más de la serie- donde la humanidad aparece descendiendo de primates que vivían en la selva.

4. Cultura, Economía y Gestión en la conservación del Bosque*

Eduardo Letelier A.
Cet-Sur

Cultura y Economía en la Conservación del Bosque

Bosques y Culturas

La relación entre bosques y humanidad impregna las narraciones sobre los orígenes de diversos pueblos.

En tanto borde o límite de las tierras cultivadas, los bosques marcan una temprana frontera para la humanidad, más allá de la cual se extiende un mundo habitado por duendes, espíritus o divinidades. En tal sentido, los bosques aparecen regularmente en diversos relatos asociados a dones o legado de la divinidad, antepasados o fundadores.

Por lo mismo, los bosques suelen simbolizar el vínculo de comunidades humanas específicas con un origen o destino, natural o sobrenatural. Es decir, los bosques confieren identidad cultural¹.

Desde otra perspectiva, los bosques históricamente han constituido el sustento material de diversas comunidades humanas, proporcionando semillas, plantas, fibras, alimentos, medicinas, madera y energía.

Este doble estatuto de los bosques, como dones que simbolizan la relación con la divinidad, los antepasados o los héroes fundadores y, al mismo tiempo, como proveedores de sustento para la vida, ha determinado que distintas comunidades humanas hayan regulado su uso por medio de la imposición de ritos.

Lo anterior no quiere decir que toda cultura que haya establecido ritos sobre el uso del bosque, haya estado preocupada expresamente de garantizar la sustentabilidad material del mismo. De hecho, hay distintos contraejemplos históricos que refutan estas visiones (por ejemplo, Rapa Nui, Mayas, etc.). Lo que sí puede mencionarse es que cuando las instituciones generadas por sociedades determinadas fueron exitosas en garantizar la sustentabilidad del bosque, en muchos casos posibilitaron su propia sobrevivencia durante siglos.

En otros casos, el conjunto de instituciones que regulaban el uso del bosque guiaron a sociedades completas por la vía de la insustentabilidad y, en última instancia, por la senda de la crisis social y cultural. Particularmente, cuando las tierras boscosas dejaron de simbolizar el vínculo comunitario y comenzaron a ser tratadas como simple tierra agrícola o residencial apropiable.

Este parece ser el caso de las sociedades modernas, donde el bosque, la tierra, el agua son algunas de las distintas dimensiones de la vida que han sido desacralizadas y han sido establecidas en nuestro sentido común como simples objetos manipulables, apropiables y detentables. Es decir, como algo que está ahí, cuya presencia pura nos enfrenta e interroga.

En tal situación, cuando el bosque ha dejado de simbolizar la relación con la historia y futuro de una comunidad humana y comienza a ser visto como un mero objeto, es posible que aparezca la pregunta por su valor para un sujeto abstracto y universal. Es decir, se abre la posibilidad de preguntar si es razonable o no conservarlo.

Este fenómeno de pérdida simbólica no es algo que le ocurra al bosque, es algo que sucede con nuestro lenguaje y con las prácticas que éste determina.

En particular, sólo cuando el bosque ha sido abstraído de todas sus relaciones con seres humanos concretos y particulares, puede entrar en nuestro lenguaje como valor. En tal modo, el bosque puede ser reducido, por ejemplo, a la categoría de ecosistema. Es decir, en la definición moderna de esta palabra, el bosque puede ser comprendido como un conjunto de partes interrelacionadas². Sólo así, un ecosistema puede llegar a ser un objeto útil o tener valor de uso.

2. Tras esta determinación del bosque está la pretensión científica de cognoscibilidad de lo complejo y de su reducción a partes o componentes elementales, con el fin de poder controlar y predecir su comportamiento en el futuro ¿Es posible esto en el caso de un bosque?

3. De otro modo no se explica, por ejemplo, que uno deje de usar ropa que funcionalmente está en óptimas condiciones. Justamente no se consume la ropa. Se consume el modelo o marca. Es decir, la función discriminadora. Del mismo modo, se puede entender la “rebeldía” de la vestimenta “alternativa” y la trampa insuperable de terminar siendo sistematizada como moda. Véase al respecto Veblen, T., 1994.

Estas distinciones que aparecen en nuestro lenguaje y que luego determinan nuestro sentido común, nos conducen rápidamente al intento de un análisis y clasificación de las funciones y, por tanto, valores de uso del bosque. En los siguientes cuadros son resumidas algunos intentos de clasificación de funciones y valores del bosque.

Cuadro: Funciones del bosque como Ecosistema			
Funciones de Soporte	Funciones de Producción	Funciones de Regulación	Funciones Informativas
<ul style="list-style-type: none"> Proveen espacio y sustrato adecuado entre otras cosas para: <ul style="list-style-type: none"> - Habitación - Agricultura, silvicultura, pesca y acuicultura - Industria - Caminos y presas - Recreación - Conservación natural 	<ul style="list-style-type: none"> Proveen recursos básicos tales como: <ul style="list-style-type: none"> - Oxígeno - Alimento, agua para beber y nutrientes- Industria - Telas y fibras - Edificios, construcciones y materiales manufacturados - Energía y combustibles - Minerales - Recursos Medicinales - Recursos Bioquímicos - Recursos Genéticos - Recursos Ornamentales 	<ul style="list-style-type: none"> Proveen apoyo para la actividad económica y bienestar humano mediante: <ul style="list-style-type: none"> - Protección contra influencias cósmicas dañinas - Regulación del clima - Protección de cuencas - Protección de suelos y prevención de la erosión - Almacenamiento y reciclaje de desechos industriales y humanos - Almacenamiento y reciclaje de materia orgánica y nutrientes minerales - Mantenimiento de diversidad genética y biológica - Control biológico aportando hábitat para cranza y alimentación de migraciones 	<ul style="list-style-type: none"> Proveen beneficios estéticos, culturales y científicos a través de: <ul style="list-style-type: none"> - Información estética - Información espiritual religiosa - Información cultural y artística - Información cultural y científica - Información potencial

Fuente: Adaptado de Heywood (1995)

Cuadro: Valores Económicos del Bosque como insumo Productivo o Bien de Consumo			
Valores de Uso			
Valores de Uso Directo	Valores de Uso Indirecto	Valores de Legado o Herencia	Valores de Existencia
<ul style="list-style-type: none"> - Recreación - Cosecha sustentable de especies - Recolección de especies silvestres - Leña - Pastura - Agricultura - Colecta de especies para la domesticación - Educación - Investigación 	<ul style="list-style-type: none"> - Servicios ecológicos - Estabilización climática - Control de erosión - Recarga de acuíferos - Captura de carbono - Hábitat - Retención de nutrientes - Prevención de desastres naturales - Protección de cuencas 	<ul style="list-style-type: none"> - Valores de uso y no uso para legado o herencia 	<ul style="list-style-type: none"> - Biodiversidad - Valores rituales o espirituales - Herencia y cultura - Valores comunitarios - Paisaje

Fuente: Adaptado de Barbier et al. (1994)

Más aún, sólo cuando el bosque puede ser tratado como objeto es posible plantearse su apropiación y mantención como signo de estatus social. En tal caso, el bosque puede constituirse en objeto de consumo y tener valor de estatus social o valor signo, que discrimina socialmente a quienes lo poseen de quienes no. Pues lo propio del consumo, en el sentido moderno de la palabra, no es el desgaste de las cosas sino la función de discriminación y la reafirmación del orden social³.

En tal modo, junto con ser tratado como un componente del ecosistema o un insumo productivo, el bosque puede ser concebido también como un mero objeto de consumo, que signifique o distinga a sus propietarios

como parte de una elite social.

Es a partir de esta sistematización del valor de uso y valor estatutario (o valor signo) del bosque que se abre la posibilidad de preguntarse por el valor de cambio o valor económico del bosque. En síntesis, sólo cuando el bosque ha sido determinado como objeto es posible plantearse la pregunta por su valor económico para un sujeto⁴.

En tanto los bosques se mantengan en el espacio simbólico del don o regalo, son inconmensurables para la economía, pues el don es inseparable de la relación que lo constituye. En tal sentido, cualquier característica del bosque (por ejemplo, un arroyo, una flor, un árbol específico, un animal, etc.) puede constituir un don que simboliza una relación con la divinidad, con los héroes míticos, con los fundadores o antepasados. En este sentido impera la arbitrariedad. Sin embargo, una vez que ha sido establecido de tal modo, esa característica pertenece al dominio de lo irremplazable e insustituible. Es decir, no sólo de lo que no tiene precio sino de lo invaluable. Por lo mismo, cuando el uso del bosque está ritualizado simbólicamente, quienes acceden a sus frutos, no pagan, sino más bien respetan ciertas reglas y agradecen. Es decir, hacen ofrenda.

En nuestras sociedades secularizadas o desencantadas, los bosques conservan su carácter de don sólo en relación al legado familiar y mucho más débilmente en relación a la comunidad que constituye el país. De aquí la importancia de hablar de "Bosque Chileno" o "Bosque Nativo". Esto último, permite explicar el carácter de escándalo que sigue representando la tala, quema o sustitución del bosque, más allá de cualquier argumentación racional o campañas de publicidad que intentan justificar tales prácticas.

La Economía y el Bosque

La palabra economía viene de las palabras griegas oikos (casa) y nomos (norma) y designa un saber práctico sobre el abastecimiento material de la casa o ciudad. Los mismos griegos distinguían la palabra oikonomicus o economía de la palabra crematística, que trataba sobre la actividad mercantil (por ejemplo, monedas, precios, monopolios, etc.). En los griegos y también en los romanos, la oikonomicus tuvo un espacio restringido y siempre enmarcado en las consideraciones sobre el buen gobierno de la ciudad o polis. Es decir, estaba subordinada a la discusión política y no

4. Esto explicaría gran parte del rechazo que generan en parte del público las encuestas tendientes a valorar monetariamente un atributo ambiental, como por ejemplo la disposición a pagar por mejorar la calidad del aire.

tenía sentido como espacio autónomo de análisis (Finley, 1973).

No es sino hasta finales del Siglo XVIII que la economía comenzó a perfilarse como una disciplina de análisis social propiamente tal, aunque guardando aún una estrecha relación con la filosofía política. Para los economistas de este período, como Adam Smith, preocupados del profundo cambio generado por la revolución industrial en las sociedades tradicionales, la problemática de la economía estuvo centrada en identificar el origen de la riqueza o del valor económico. En tal sentido, la división, especialización y tecnificación del trabajo, facilitada por el comercio, fue el ámbito priorizado del análisis económico denominado clásico⁵.

5. La calificación de “clásico” está relacionado con el dominio de un cierto paradigma en una comunidad científica. Esto se diferenciaría de un período de crisis, donde domina la incertidumbre y el conflicto en una comunidad científica sobre los fundamentos teóricos de la disciplina.

En la visión de estos economistas clásicos la riqueza era producida por la conjunción de factores productivos como el trabajo, el capital y la tierra. Esta última comprendía lo que actualmente nosotros denominamos medio ambiente e involucraba al conjunto de los dones de la naturaleza capaces de proporcionar ingreso (por ejemplo, suelo, bosques, pesquerías, minas, etc.).

El establecimiento de la economía como ciencia positiva, en el sentido de la técnica moderna, correspondería a teóricos de fines del siglo XIX, denominados neoclásicos. En el análisis de estos economistas, la pregunta por lo que constituyera la fuente o esencia de la riqueza y del valor fue abandonada a favor del estudio de la formación de los precios en el mercado. Con esto la economía abandonaría cualquier intento de definir objetivamente lo que constituyera el valor para los seres humanos, es decir, se desligaría de la filosofía política y sus consideraciones éticas sobre el buen gobierno. La economía quedaría así reducida a la definición comúnmente aceptada hoy de “ciencia de la asignación de bienes escasos a fines alternativos” (Robbins, 1952). Es decir, ciencia instrumental cuya preocupación principal sería la eficiencia o adecuación de medios a fines.

Sólo cuando esta definición de ciencia económica fue asumida, quedó abierta la posibilidad de que los dones de la naturaleza (por ejemplo, los bosques) aparecieran como objetos susceptibles de ser valorados como bienes y servicios por un sujeto definido como calculador o racional.

Esta redefinición de la ciencia económica estuvo directamente asociada a un uso humano creciente de los dones de la naturaleza (por ejemplo agua, aire limpio, etc.), los cuales, comenzarían a tener, igualmente,

crecientes valores de uso para los sujetos y, por consiguiente, pasarían a constituir igualmente una creciente fuente de conflicto.

Por ende, en la necesidad de regular tal conflicto de valores de uso, aparecería la posibilidad de establecer derechos de propiedad y cobrar un precio.

Tal cambio teórico y práctico hizo posible que los dones de la naturaleza fueran racionalizados como insumos productivos. Es decir, que apareciera una economía de recursos naturales.

Un primer campo donde esta redefinición tuvo lugar fue en la agricultura, donde la agronomía, en tanto saber práctico de normas relativas a la agricultura, fue redefinida como ingeniería agrícola, en tanto optimización racional de la producción agrícola. Posteriormente, la silvicultura, pesca y minería sufrirían sistematizaciones análogas.

Del mismo modo, esta redefinición de los dones de la naturaleza como recursos naturales generaría como campo de análisis la economía ambiental, en la medida que elementos como el aire, el agua o la tranquilidad, comenzaran a sufrir fenómenos de escasez relativa⁶.

Es importante destacar que para la economía neoclásica la escasez es un fenómeno relativo ¿qué quiere decir esto? Quiere decir que sólo existe escasez de un objeto cuando los sujetos están dispuestos a pagar por él. En otras palabras, cuando el equilibrio entre oferta y demanda en el mercado determina la aparición de un precio positivo.

Para la economía, la contaminación no es un asunto físico-químico o biológico, si no un asunto psicológico o más bien subjetivo (Pearce, et. al. 1994). Puede que existan contaminantes en el agua, por ejemplo. Incluso, puede ser que los sujetos lo perciban así. Sin embargo, esta situación puede ser perfectamente asumida por los sujetos, en la medida que puede ser que no estén dispuestos a pagar un precio por el cambio a una situación de cero contaminación⁷.

A partir de esta aproximación al fenómeno de la contaminación aparecen las recomendaciones de construir mercados para los contaminantes, de tal modo que "el que contamine pague".

6. En la práctica, hacia los años '60 del siglo pasado, la legislación que dio nacimiento a la Agencia de Protección Ambiental de EE.UU., definió contaminación como "recursos fuera de lugar".

7. Este razonamiento llevó a un director del Banco Mundial a concluir que era eficiente colocar los residuos tóxicos en los países más pobres y compensarlos monetariamente.

En las últimas décadas del siglo XX, distintos fenómenos ambientales globales (por ejemplo, calentamiento atmosférico, deterioro de la capa de ozono, etc.), los reiterados fracasos de política y nuevas aproximaciones teóricas, hicieron insostenible esta visión de la escasez relativa y, por tanto, cuestionaron los fundamentos de la economía de recursos naturales y economía ambiental.

En particular, quedó demostrado que aún cuando una economía asignara precios socialmente correctos a todos los bienes y servicios generados y que todo quien contaminara pagara el costo, la escala o nivel de actividad económica que los agentes económicos privados desearan no necesariamente podría ser biofísicamente sostenible por los ecosistemas (Daly, 1996). En otras palabras, el sistema de precios es incapaz de determinar si el tamaño de una economía es sostenible para un ecosistema, desde el punto de vista de los recursos que son extraídos y los contaminantes que son dispuestos en la naturaleza.

Aparece entonces el concepto de huella ecológica (ecological footprint) como intento de evaluar qué tamaño de la economía es resistible por un ecosistema (Wackernagel, et. al. 2001). Por su parte, aparece el concepto de capital natural, como intento de dar cuenta del creciente fenómeno de sustitución de la naturaleza por los entornos construidos por la humanidad. De este modo, es instalada la pregunta por la cantidad o tamaño de capital natural que la humanidad debería conservar en relación al tamaño del capital construido (Prugh, et.al. 1995).

El bosque, entre otros dones de la naturaleza, pasaría a formar parte de esta amplia categoría de "capital natural", que al igual que una inversión en capital físico o en capital financiero, generaría una corriente o flujo de bienes y servicios en el tiempo.

Como contrapartida, aparecería una vertiente crítica a este enfoque del "capital natural" para la cual expresiones como "administrar un ecosistema", "gerenciar un capital natural", serían impracticables o carentes de sentido. La propia experiencia de administración centralizada de la economía soviética daría cuenta de la incapacidad de cualquier sistema de planificación de dar cuenta de un número de decisiones que, en el caso de los ecosistemas, se elevaría al infinito.

Frente a esta argumentación, la crítica planteó que el problema no

debería ser puesto desde el lado de la administración de los bosques⁸ o del capital natural, sino del lado de la gestión y control de las actividades humanas ejercidas sobre los bosques. El concepto de ecoeficiencia emerge en este horizonte e implica una decisión de moverse hacia procesos productivos que empleen cada vez menos recursos naturales y energía y que, como contrapartida, generen cada vez menos contaminantes (Hinterberger, et.al.1997).

8. ¿Tiene sentido tal expresión?; ¿Puede ser administrado un bosque?

En términos más radicales, se habla de la necesidad de desmaterializar nuestras economías, reduciendo la intensidad de materia y energía por unidad de bien o servicio. En otras palabras, para este enfoque el punto es, ¿cómo seguir fabricando papel a partir de los bosques con una menor carga ecológica?, expresada en términos de toneladas de material y combustible que debe ser movilizadas por la economía humana para generar cierta cantidad de bienes y servicios expresada en dinero (Schmidt-Bleek,1997).

La ecoeficiencia representa la última frontera del compromiso entre ciencia y revolución industrial. Es un intento de purgar la lógica de las denominadas "sociedades del bienestar" de sus propias tendencias autodestructivas.

Justamente, lo que hace atractivo este planteamiento para el capitalismo tardío es que posibilita mantener una definición de bienestar fundada sobre la base de un nivel de consumo creciente, mientras desarrolla una nueva revolución de las fuerzas productivas ahora compatibles con los equilibrios ecológicos.

Inicialmente puesta sobre el atractivo ahorro de costos para las empresas, derivado de una utilización más racional de los recursos en los procesos productivos, la ecoeficiencia rápidamente avanza hacia la codificación de estilos de vida (por ejemplo, trabajo, consumo y ocio) y la promoción de estilos de vida sustentables definidos en términos de consumo verde.

En esta medida, el problema de la ecoeficiencia ya no sería simplemente mejorar los procesos productivos para ahorrar recursos, contaminar menos y ganar más dinero. Crecientemente esta propuesta implicaría un cambio en los patrones de consumo y la aparición de un mercado de productos verdes, por el cual, debería pagarse un precio superior.

9. Como decía Nicanor Parra en su discurso del Bío-Bío: "Muchos los problemas, una la solución: economía mapuche de subsistencia".

Sin embargo, en la medida que tal mercado verde obedece a un fenómeno comercial y no a la imposición de regulaciones públicas, tal consumo verde entrañaría una nueva estrategia de discriminación y subordinación social.

Para esto debe considerarse primariamente que el consumo nunca es simple satisfacción o realización de necesidades humanas, como lo plantea la ideología imperante. Tampoco el consumo es simple protección del ambiente, como lo manifiestan las nuevas coartadas que ofrece el marketing. Sobre esto último, podría argumentarse que la mejor manera de cuidar el ambiente es simplemente consumir menos o no consumir en absoluto⁹.

El consumo moderno es antes que nada una institución social que opera sobre la base de la discriminación e integración subordinada de un grupo humano respecto de otro. El consumo es el juego mediante el cual un cierto estatus social o jerarquía es expresado en los bienes y servicios producidos y mediante el cual todos los individuos son movilizados (vía publicidad) para que busquen mejorar o mantener su posición en tal jerarquía (Baudrillard, 1974).

El consumo no es primariamente desgaste de objetos. Es adopción de un código. Es consumo de la marca, modelo, uso, representación, etc. El argumento de usar una tecnología más avanzada es apenas una coartada para justificar la función primordial, que es la de distinción social. Sólo esto puede explicar que los objetos tengan obsolescencia planificada, que no sean elaborados para durar si no para ser desechados.

En la medida que este proceso de consumo es efectivo, el orden social discriminativo se reafirma. Su manifestación más extrema es la moda, que por definición es el cambio perpetuo que deja a cada quien siempre en su misma posición social.

Por consiguiente, la aparición de un mercado verde junto a un mercado convencional, lejos de representar un avance, implica la coopción de contenidos que hasta hoy se habían mantenido en el espacio de la transgresión.

Este sería el caso paradigmático de la agricultura orgánica, que inicialmente fue recuperación científica del saber campesino; luego, un producto de calidad certificada y finalmente, por la vía de un precio

prohibitivo, un alimento para élites adineradas. Un proceso análogo observamos en el caso del bosque, donde crecientemente es valorizado por el mercado inmobiliario como parte de la moda residencial o de la industria turística.

Implicancias de las distintas aproximaciones económicas para una estrategia conservacionista del bosque: una mirada crítica

De lo expuesto anteriormente puede establecerse rápidamente que las distintas visiones de la relación entre economía y bosques conducen todas a efectos paradójicos. Así:

El enfoque económico del bosque como recurso natural lleva a situar el problema de la destrucción del bosque en el hecho de que sólo algunos de los bienes y servicios que provee tienen valor privado, debido a que sería posible ejercer derechos de propiedad y asignarles un precio, generando incentivos para que fueran conservadas por sus dueños. El resto de bienes y servicios sólo tendrían valor social, pero no un precio porque no sería posible ejercer derechos de propiedad.

Siguiendo este enfoque correspondería al Estado optar entre asignar derechos de propiedad, regular o manejar directamente el bosque, a fin de garantizar una provisión "socialmente óptima" de los bienes y servicios para el conjunto de la sociedad humana. En otras palabras, correspondería al Estado corregir los precios observables en el mercado para que reflejen los verdaderos costos y beneficios sociales del bosque.

Por consiguiente, este enfoque legitimaría prácticas como:

- La privatización de los servicios del bosque sobre la base de mecanismos diversos, como las concesiones, derechos, tarifas, etc. La idea central de esto es que el consumidor pague por todos y cada uno de los servicios proporcionados del bosque (agua, aire limpio, recreación, conservación de biodiversidad, etc.).
- La validación del patentamiento genético como acceso a un recurso privado.
- La pérdida del concepto de uso público en la gestión de los bienes

nacionales.

- La destrucción de prácticas de autorregulación comunitaria sobre el uso del bosque basadas en actividades productivas y reproductivas ritualizadas.

El enfoque económico del bosque como capital natural lleva a comprender el bosque como un bien que puede ser dividido, manejado y transado por partes y que debe rendir un cierto retorno o ganancia como cualquier inversión. La consecuencia inmediata de esta aproximación puede observarse en fenómenos como:

- La validación del criterio científico y técnico como única guía decisora en el uso del bosque, bajo la ilusión de cognoscibilidad de la complejidad ecosistémica del mismo, y la pérdida del conocimiento comunitario tradicional como criterio decisor.

- La justificación para sustituir aquellos bosques que no generan una rentabilidad media aceptable para la sociedad.

- El derecho de los propietarios a ser compensados por la sociedad para que no destruyan el bosque a favor de otros usos.

El enfoque económico de la ecoeficiencia, lleva a promover el cambio en la producción y consumo de la familia rural, en forma tal que conduce a:

- La validación del desplazamiento de comunidades rurales tradicionales, debido a que hacen uso consuntivo del bosque (por ejemplo, leña, forraje, etc.)

- La promoción del uso del bosque por parte de propietarios urbanos que hacen uso de él como segunda residencia, espacio recreativo, etc. Una definición de estrategia conservacionista sobre este enfoque probablemente nos llevaría a una respuesta como la provista por Douglas Tompkins. En tal caso, bastaría promover el interés de un puñado de magnates para comprar el bosque nativo de la Región de Los Lagos y asegurar la sustentabilidad. En este escenario, el campesinado como cultura local sería prescindible. Simplemente bastaría que alguien con suficiente dinero y cuyo estilo de vida fuera el correcto, comprara las tierras para generar este efecto de prescindencia.

Hacia una conservación del bosque fundada en la cultura local

La revisión efectuada de la relación entre cultura y economía en el manejo del bosque nos lleva a concluir que cualquiera sea la aproximación o enfoque económico que sea empleada para la gestión del bosque, conduce esencialmente a la destrucción de las comunidades tradicionales que habitan en su vecindad¹⁰.

Esto se debe a que para la economía el bosque constituye un objeto útil o un objeto de consumo, para un sujeto abstracto o universal que lo valora y lo somete a una regla general de equivalencia, respecto de otros bienes o signos de estatus.

Mediante esta "cosificación", la economía esencialmente rompe cualquier vínculo del bosque con sujetos concretos y específicos, sea este vínculo mágico, mítico, religioso o secular.

La economía educa en una visión. No es simplemente un instrumento. La economía educa en forma tal que distintos aspectos del entorno son transformados en instrumentos o medios, que remiten todos al medio más universal de todos: el dinero. Importa poco que este dinero esté medido en dólares, pesos, unidades energéticas, bytes de información, etc.

La dimensión económica, como pensamiento instrumental, como relación entre fines y medios, nada dice sobre los fines de la actividad humana. Más aún, nada puede decir de aquellas actividades que forman parte del regalo o del don, mediante el cual nos hemos constituido como comunidad humana.

Por consiguiente, una visión alternativa de la relación entre bosques y comunidad, **no puede fundarse en una economía alternativa**, sino en una revitalización de la dimensión simbólica del bosque, situada no en el plano económico, sino en el cultural y político.

Esto implica volver a determinar la economía como *oikonomicus*, es decir, como saber práctico sobre el abastecimiento material de la casa o ciudad. Sin embargo, esto no remite tanto a una incierta economía ecológica (donde el dinero es reemplazado por unidades energéticas u otra cuenta verde), como a la necesidad de volver a conectar este saber

10. Políticamente hablando, el discurso económico sólo conduce a dos salidas: un populismo de corte redistributivo o nuevas versiones de fascismo, ahora vestido de verde.

con los principios que gobiernan la polis o comunidad humana.

Para esto es necesario recuperar del sentido de la palabra *oikonomicus* al menos tres determinaciones:

Una casa corresponde no sólo ni principalmente a una cierta materialidad, sino decisivamente a un símbolo del vínculo entre un grupo particular de seres humanos.

Una casa es habitada sobre la base de un ritual, que tiene sentido en sí mismo. Es decir, por ejemplo, que el almuerzo no es simplemente alimentación. Es convivencia.

Una casa habitada descansa en una apropiada comprensión del sustento material coherente con tal ritual y en la posibilidad de un ritual coherente con el sustento material que permite habitar tal casa.

Esto implica ir más allá de un pan-economicismo que reduce ideológicamente el bosque a ser "ecosistema", "recurso natural", "capital natural", etc., abriéndose al fenómeno más cotidiano de la vida misma, donde distintas actividades humanas, si bien tienen una dimensión económica, no son reductibles a ella.

En este último sentido, una estrategia conservacionista debería fundarse en la revitalización cultural del bosque, como símbolo que constituye a una comunidad local y la vincula con otras. De esto se desprende la importancia de construir simbólicamente la expresión "Bosque Nativo" o "Bosque Chileno".

Los bosques también forman parte del país de la infancia. La verdadera patria, según nuestra Poeta. Es precisamente tal tematización la que debe ser revitalizada, más allá de los dictámenes de la ciencia¹¹. Justamente porque para cualquier comunidad humana, sólo una consideración sobre la propia pertenencia a los bosques, en el ciclo de la vida, es capaz de devolverles su sitial sagrado, promoviendo respeto y cuidado.

En tal dirección, un principio de acción prioritario debería consistir en la revitalización de las agroculturas que conviven con el bosque. Esto implica concebir una nueva ritualización de su uso y la definición de las ofrendas o sacrificios.

11. Si la biodiversidad debe ser asumida como complejidad sujeta a incertidumbre esencial, siguiendo las propias conclusiones derivadas del análisis de sistemas caóticos, la regla de administración más sensata en este caso sería generar una mínima perturbación. Una mínima perturbación implicaría un mínimo de efecto, aún cuando tal efecto fuera impredecible.

Sólo desde este imaginario, una política que reestablezca los derechos de las comunidades en el acceso al bosque puede tener sentido, pues implícitamente se trata de un derecho regulado por deberes, social y culturalmente construídos.

Las consecuencias de este enfoque implican partir de un reconocimiento profundo de la cotidianeidad de las comunidades que viven junto al bosque para determinar no sólo diagnósticos, sino soluciones culturalmente pertinentes protagonizadas por las mismas comunidades locales.

Implicancias para una gestión de la conservación del bosque

La gestión de la conservación del bosque es primariamente un proceso de revitalización cultural, no un proceso de capacitación o aprendizaje técnico.

La revitalización cultural parte del reconocimiento de aquellos ritos donde efectivamente se hace comunidad. Es decir, donde son reafirmados los símbolos que vinculan a una comunidad (por ejemplo, las fiestas, ceremonias, ferias, eventos, asambleas, reuniones, trabajos voluntarios, etc.).

Es muy frecuente que un proceso de deterioro del bosque esté asociado con una importante pérdida de ritos y símbolos. Por consiguiente, una de las tareas más importantes de un facilitador podría ser apoyar la recuperación de la memoria histórica o mítica sobre el tema, sea que lo revitalizado sea la lengua, ciertos oficios, relaciones familiares, un determinado espacio ceremonial o el mismo bosque como símbolo. Este no es un ejercicio de integrismo cultural. No se trata de recuperar una esencia inmóvil de lo que fue una cierta comunidad, sino más bien poner en movimiento la capacidad de hacer comunidad.

La revitalización cultural requiere de animadores o líderes que surgen de la misma comunidad. Estos líderes:

- Son depositarios de un mandato de la comunidad en cuanto a la implementación y cuidado del rito. Es decir, se deben a un qué, para qué y cómo hacer las cosas, definido colectivamente.
- Reciben reconocimiento social, sea en la forma de aportes materiales

para la ejecución de su trabajo o en distinciones públicas.

- Están secundados por otros líderes que constituyen un colectivo capaz de ejercer control social y mediar los conflictos que aparezcan.

Sobre la base de un proceso de revitalización cultural los líderes deben contribuir a recrear la confianza pública y a reconstruir el espacio público de la comunidad como espacio autónomo. Es decir, no subordinado a las dinámicas del Estado y partidos políticos (por ejemplo, concursos de proyectos, campañas eleccionarias, actos públicos, etc.), o a las dinámicas de las empresas (por ejemplo, inversiones, oportunidades de negocios, etc.).

Esta autonomía está caracterizada por la posibilidad de una capacidad deliberativa y autorregulativa creciente de la ciudadanía, expresada tanto en acuerdos sobre la sociedad que se desea constituir, las normas de conducta social que son reconocidas como parte de tal sociedad y en la generación de una rica diversidad de expresiones de asociatividad ciudadana, tanto en vínculos local-local como local-global, orientada por asuntos de interés común, consistentes con la visión de sociedad establecida.

A partir de esto, la visibilización del deterioro o destrucción del bosque como un asunto de interés común, debe ser un proceso de aprendizaje colectivo y no la imposición de un diagnóstico externo. Lo mismo que la identificación de soluciones. Sólo en este momento, las alternativas técnicas merecen ser consideradas, a la luz del proceso deliberativo que se ha ido generando.

En este sentido, es relevante volver a insistir en que ninguna técnica, en el sentido moderno de la palabra, es cultural ni políticamente neutra. Por el contrario, la técnica es una forma de ver y conducirse en el mundo y tiene claras consecuencias culturales y políticas. Particularmente, en la medida que se obedece a un planteamiento ingenuo de neutralidad científica. Más aún, la técnica está socialmente encarnada en determinados actores sociales (profesionales, científicos, técnicos, burócratas, etc.) que suelen definir sus propios intereses y suelen ser portadores de una utopía que nada tiene que ver con el hacer comunidad: la utopía cibernética. Por esto último, a la subordinación de la técnica al proceso de deliberación colectiva (es decir, a la política), debe corresponder la efectiva subordinación de las burocracias organizacionales a la respectiva comunidad.

En la práctica, suele suceder que la resolución de un problema identificado por una comunidad demande constituir una organización, debido a que es generado un cierto trabajo que debe ser ejecutado recurrentemente. En tal caso, la comunidad define un mandato que debe ser ejecutado por un delegado, administrador o gestor. Este es el primer germen de la burocracia organizacional.

En la medida que la resolución de dicho problema demanda capacidades técnicas más complejas, suele demandarse la contratación de mayor cantidad de personal de carácter técnico y profesional. En este sentido, suele ocurrir que la burocracia acaba tomando la conducción de la organización y definiendo objetivos y acciones que terminen poniendo en riesgo a la misma comunidad. Por ejemplo, cuando se procede a industrializar el manejo del bosque a expensas de los ritos y sin mayor control social local.

Para regular este fenómeno, tres aspectos aparecen como significativos:

- La participación de técnicos y profesionales en los ritos comunitarios.
- El incremento de la capacidad comunitaria para ejercer control social, particularmente facilitada cuando miembros de la comunidad disponen de educación formal.
- El establecimiento de un proceso de aprendizaje de técnicos y profesionales, por un lado, y líderes sociales, por otro lado, sobre gobernanza y gestión de organizaciones sociales.

Bibliografía

Barbier, E.B., Burgess, J.C., and Folke, C., **Paradise Lost? The Ecological Economics of Biodiversity**. Earthscan Publications. London. 1994.

Baudrillard, J. **Crítica de la Economía Política del Signo**. Siglo XXI Editores. Ciudad de México. 1974.

Brunner, José Joaquín. **“Modernidad: Centro y Periferia (Claves de Cultura)”**. En: Revista “Estudios Públicos” N °82. Centro de Estudios

Públicos. Santiago. 2001.

Daly, H. **Beyond Growth: The Economics of Sustainable Development.** Beacon Press. Boston. 1996.

Finley, M.I. **La Economía de la Antigüedad.** Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México. 1973.

Heywood, V. **The Global Biodiversity Assessment..** Cambridge University Press. Cambridge.1995.

Hinterberger, F., Luks F, y Schmidt-Bleek, F. **¿Qué es capital natural?** Documentos de Trabajo. Programa Chile Sustentable. Santiago. 1997.

North, D. **Instituciones, Cambio Institucional y Desempeño Económico.** Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México. 1993.

Pearce, D., Turner, K., e Bateman, I. **Environmental Economics: An Elementary Introduction.** Johns Hopkins University Press. Baltimore. 1994.

Prugh, T, R. Costanza, J. H. Cumberland, H. Daly, R. Goodland, R. B. Norgaard. **Natural Capital and Human Economic Survival.** Sinauer Associates, Inc. Connecticut. 1995.

Robbins, L. **An Essay on the Nature and Significance of Economic Science.** Macmillan. London.1952.

Veblen, T. **The Theory of the Leisure Class.** Penguin Books. New York. 1994.

Wackernagel, M., L. Onisto, A. Callejas, I. López, J. Méndez, A. Suárez, M. Suárez. **The Ecological Footprint of Nations.** Redefining Progress. Ed. Oakland. 2001.

Schmidt-Bleek, F. **MIPS y Factor 10 para una Economía Sustentable y Productiva.** Documentos de Trabajo. Programa Chile Sustentable. Santiago.1997.

Apéndice

Recuadro 1: Comunidad, Símbolos y Ritos

La palabra “comunidad” viene del latín “communis” y está compuesta de “cum” (con) y “munia” (deberes, vínculos). Esta última, da lugar a una serie de palabras como “moenia”, los muros que encierran a la ciudad; y “munus”, el obsequio, don o regalo que es símbolo de la unión entre donante y receptor.

Por su parte, en la tradición griega el “symbolo” era un fragmento de un utensilio de cerámica que el anfitrión regalaba a su huésped cuando éste partía para que, al volver, pudiese reconocer la casa que una vez lo acogió. Si -como afirman muchas tradiciones religiosas- los hombres son viajeros que buscan a tientas volver al lugar de donde vienen -el símbolo sería la promesa de volver a encontrarse allí, volver a (re)ligarse con lo que ya no es. En este sentido, los símbolos: i) son regalos; es decir, se dan y se reciben; ii) son arbitrarios y únicos; iii) son incompletos; es decir, indican la separación; iv) prometen el reencuentro o la totalidad y v) permiten el reconocimiento con otro.

En la práctica, cuando pensamos en una definición de la palabra comunidad, aparece inmediatamente la de un conjunto de humanos que comparten o tienen en común ciertas características o símbolos. Por ejemplo: un idioma, ciertos rasgos físicos, un modo de vestirse, un cierto gusto por bailar, una bandera, etc.

Por lo mismo, la palabra latina “communis” incluye las ideas de:

- Compartir un legado, deberes o destino con otros.
- Intercambiar dones, obsequios o regalos que simbolizan un vínculo.

Sin embargo, de estas dos ideas, es la segunda la que permite la primera. Es decir, el intercambio simbólico es el que hace posible que en cierto momento nos miremos y nos demos cuenta de que compartimos

algo o tenemos algo en común.

Según la antropología, el paso desde la naturaleza a la cultura está marcado el establecimiento de las reglas de parentesco. Es decir, el intercambio de mujeres inaugura el primer intercambio de dones y constituye a los grupos participantes como miembros de la primera comunidad humana.

Hasta nuestros días las mujeres, los bienes, las palabras, el cuerpo, etc., simbolizan el vínculo y responsabilidad de un individuo frente a una comunidad. Desde esta perspectiva, es la participación en tales estructuras de intercambio de dones lo que nos confiere identidad.

Ahora bien, este intercambio simbólico tiene estructura. Es decir, está normado. Es un rito. La palabra "rito" proviene del latín *ritus* o ceremonia religiosa. Deriva de la raíz sánscrita "rt", que conforma el nombre "ritli": ida, marcha, encaminarse, adelantar o progresar, uso, etc., y también la voz "rita": orden. En esta definición, un rito religioso hace referencia a un camino u orden mediante el cual es re-ligado o vuelto a vincular lo que estaba separado.

El establecimiento de reglas para el intercambio simbólico supone siempre la existencia de individuos o grupos humanos que las imponen y que pueden colocarse sobre las mismas. En distintas culturas, este papel lo juegan las(os) chamanes, brujos(as), sacerdotes(izas) sabios(as) o ancianos(as), que regulan el intercambio simbólico entre una comunidad humana y las divinidades. Es decir, presiden los ritos. A cambio de desempeñar este rol social ellos reciben reconocimientos y privilegios (por ejemplo: no trabajar y ser alimentado por la comunidad).

En tal sentido, puede decirse que la primera regla que estableció una comunidad humana instituyó también la posibilidad de la primera injusticia. Sin embargo, del mismo modo, puede decirse que el establecimiento de esta primera regla posibilitó una vida más larga y segura para los miembros de dicha comunidad humana. En todas las épocas, esta disyuntiva entre justicia y orden caracteriza la dinámica social.

Recuadro 2: Instituciones y Cultura

Un institución es un conjunto de normas formales o informales y la costumbre que les confiere uso (North, 1993). Por lo mismo, comprenden no sólo las leyes, reglamentos y contratos establecidos por escrito y respaldados por un sistema judicial y penal, sino también las convenciones basadas en el mutuo consentimiento o en la tradición.

Las instituciones son las reglas del juego de una sociedad determinada. Habilitan o castigan ciertas conductas y generan incentivos y desincentivos para que aparezcan distintos actores u organizaciones dispuestas a desempeñarlas.

Desde una perspectiva moderna, podríamos decir que los ritos que presiden el uso del bosque en una determinada cultura, constituyen una institución. Es decir, determinan no sólo derechos o atribuciones, sino también responsabilidades y prohibiciones sobre el manejo del bosque.

Del mismo modo, el mercado es una institución. En la práctica es la institución dominante en nuestra sociedad y crecientemente subordina a otras instituciones. Esto puede observarse claramente en nuestra cotidianidad poniendo atención a la forma como distintas festividades no sólo son instrumentalizadas por la publicidad (por ejemplo, la Navidad) si no que inclusive son implantadas (el caso de Halloween).

Las instituciones son posibles porque existe una diferenciación inicial que permite que ciertos grupos humanos impongan cierto orden social. Esta diferenciación de derecho suele evolucionar hacia una desigualdad de hecho que tiende a reafirmarse y reproducirse en el tiempo, pero también a generar un vínculo social. De esto se tiene que las instituciones son una conjunción de consenso y coerción y que regularmente distintos grupos busquen aprovechar las posibilidades que generan las reglas del juego o modificarlas. Sea esto de hecho (quebrantándolas) o de derecho (reformándolas).

Por esto mismo, en cualquier sociedad determinada puede observarse que no todo el marco institucional orienta las conductas humanas hacia la misma dirección. En la práctica, un marco institucional puede contener incentivos contradictorios (por ejemplo, libre comercio de servicios y protección comercial para la agricultura), en la medida que refleja los

conflictos de intereses de distintos grupos sociales en un momento determinado.

Esto explica, por ejemplo, contradicciones entre los derechos que la ley le asigna al propietario de tierras boscosas y lo que la sociedad juzga como usos apropiados del bosque, sobre la base de la costumbre o de la reflexión.

Recuadro 3: Valor y Precio

El concepto de valor, tal como lo entendemos hoy, es indisociable de un sujeto que organiza o dispone su entorno como objeto. La palabra objeto viene de las expresiones del latín “ob” que indica algo que está en frente y “iectum”, es decir, que yace o está ahí. Objeto sería lo que esta ahí y cuya presencia nos enfrenta como sujetos (del latín “sub” y “iectum”). Es decir, como quienes sostienen o soportan los objetos.

Esta forma de entendernos en el mundo es propia de la cultura occidental contemporánea. En el cristianismo del medievo, el hombre no es sujeto, si no hijo de Dios. Y no existe el mundo como objetividad, si no como creación divina. El hombre puede acceder al conocimiento en tanto participa de la misma naturaleza divina de todo lo creado. Y el acceso al conocimiento no está dado por el análisis, si no por la correspondencia. Es decir, correspondencia entre el orden celestial y el orden terrenal.

La idea de un sujeto que es centro y medida de todo lo que existe y que dispone su entorno como objetividad, es un sentido común reciente y aún limitado a una fracción de la humanidad. Sólo cuando esta forma de entendernos en el mundo se ha instalado en nuestro lenguaje y comprensión, existe la posibilidad de valorar y de establecer equivalencias entre distintos objetos (por ejemplo, entre un atardecer y una casa). Esta valoración implica un juicio, un ejercicio de la razón. Más allá del valor está lo invaluable, lo que no está sujeto a la razón.

Del mismo modo, la idea de un sujeto como centro y medida de todo lo que existe es contemporánea de la afirmación de los derechos individuales y, particularmente, de la propiedad privada sobre los objetos.

Justamente la posibilidad de establecer equivalencias es la antesala de la posibilidad de un precio. Apremiar un objeto o ponerle precio a un objeto quiere decir establecer su equivalencia con otro objeto. Esto es independiente del objeto que sea empleado como medida de valor: sal, oro, papel moneda, energía, información, etc. Sin embargo, la posibilidad institucional de que exista un precio es que previamente sean reconocidos socialmente derechos de propiedad sobre los objetos que sirven como unidad de cambio y, luego, como medida de valor.

En este sentido, pese a que pueden establecerse equivalencias de todo tipo entre los objetos, esto no necesariamente se traduce en que puedan ser observables transacciones sobre la base de un precio. El establecimiento de un precio supone el establecimiento de derechos de propiedad (por ejemplo, en ciertas condiciones no se puede cobrar el precio por la copia de un disco, porque los derechos de propiedad no han sido acatados socialmente).

Recuadro 4: Tradición, Modernidad y Modernización

Siguiendo a Brunner (2001), la modernidad puede ser comprendida como época, estructura institucional, experiencia vital y discurso.

Como época puede situarse su difusión en América Latina en el Siglo XIX, con la constitución de estados nacionales e incipiente desarrollo de actividad capitalista. Sin embargo, su asimilación social sólo sería efectiva a comienzos del Siglo XX, junto con la emergencia de “un sistema de producción cultural diferenciado para públicos masivos”.

Como estructura institucional, correspondería a la modernidad la organización burocrática, el dinero y los mercados, un sistema legal con normas universalistas y la asociación democrática -tanto en sus formas gubernamental como privada- pertenecen “a la estructura del tipo moderno de sociedad”. Bajo esta perspectiva, la modernización sería un proceso revolucionario complejo que incluiría la industrialización, la urbanización, la movilidad social, la diferenciación, la secularización, la expansión de los medios de comunicación, un incremento en la alfabetización y una ampliación en la participación política. Adicionalmente pueden considerarse nuevos cánones de gusto; estilos de sociabilidad y visiones de la naturaleza humana; el desarrollo de los espacios culturales urbanos, como cafés,

tabernas, sociedades eruditas, salones, clubes de debate, asambleas, teatros, galerías y salas de concierto; el establecimiento de hospitales, prisiones, escuelas y fábricas; la difusión del periódico y la aceleración de las comunicaciones; el comportamiento de los consumidores y el marketing de nuevos productos y servicios culturales.

Desde la perspectiva latinoamericana la modernización correspondería a un proceso de difusión de la modernidad desde el centro europeo occidental, en forma histórica y asincrónica, vehiculada por agentes sociales y políticos (elites ilustradas) y procesos de difusión/ adopción/ adaptación de modernidad en periferia configuran, inevitablemente, constelaciones culturales híbridas, mezclas de elementos culturales heterogéneos, discontinuidades y reciclamientos, fenómenos todos que adquieren su singularidad exclusivamente dentro del contexto socio-histórico en que tienen lugar.

Como experiencia vital, ser modernos sería encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y, que al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Esta matriz común estaría condicionada por una gran variedad de mediaciones espirituales, vitales, materiales, temporales, sociales y espaciales que la especifican.

Finalmente, a nivel de discurso, la modernidad correspondería a un entramado cada vez más denso y polifónico, que puede iniciarse con Max Weber y su explicación de la modernidad como racionalización del mundo. Esto, pese a esfuerzos que han hecho otros teóricos en términos de distinguir entre racionalización y subjetivación o racionalidad formal y racionalidad sustantiva.

Este discurso acultural del proceso de modernización contrasta con los discursos densamente culturalistas en América Latina, que buscan entender las dinámicas y efectos de la modernización dentro de contextos situados de significación. Estos discursos han sido elaborados en las últimas dos décadas del Siglo XX con la participación de la sociología y la antropología, conjuntamente con historiador(as), analistas culturales, ensayistas y escritores(as). La versión latinoamericana de la modernidad sería una interpretación desde los dispositivos -la ciudad, el mercado, la escuela, la esfera privada, el consumo, los massmedia; en general, por tanto, desde

las mediaciones- como una experiencia de heterogeneidad cultural que se constituye por vía de múltiples hibridaciones de significados.

Para algunos autores, “lo nacional” (lo nuestro) y lo social (deberes y derechos voluntariamente asumidos) corren hoy, públicamente, a cargo de la alianza incierta de las costumbres, la interiorización de la voluntad estatal, los islotes democráticos y comunitarios... y las canciones, la radio, el cine, el teatro comercial y la televisión”. Oscilaríamos entre el simulacro de modernidad, la modernidad barroca y una modernidad de inscripciones múltiples. Entre preguntarnos “qué hacen con nosotros y que hacemos nosotros con aquello que hacen de nosotros”.

De particular interés para abordar la temática del bosque son las posturas frente a la modernidad asumidas por vertientes denominadas “indigenismo”, “macondismo” y “marianismo”. Que oscilan entre la incomprendibilidad pura y un sustrato católico barroco con un ethos que crea su propia síntesis cultural expresada a través de religiosidad popular, cuya racionalidad es simbólico-dramática antes que instrumental y, que en la escisión cartesiana, permanece por ende del lado de la subjetividad y de los sentimientos.

Estas estrategias se proyectarían al campo de lucha intelectual través de la función cultural más amplia que ejerce la Iglesia, a lo largo de sus organismos educacionales, organizaciones no gubernamentales y de sociedad civil.

1. En términos muy generales lo asociaremos con el ámbito de acción de las organizaciones de la sociedad civil, en particular con el trabajo de las ONGs.

5. A Propósito de Plantas Medicinales: Comentarios sobre las Implicancias políticas de la Producción de Conocimiento

Carlos Zúñiga J.
Colectivo Uru Arama

"Antes de la peluca y la casaca
fueron los ríos, ríos arteriales:
fueron las cordilleras, en cuya onda raída
el cóndor o la nieve parecían inmóviles:
fue la humedad y la espesura, el trueno
sin nombre todavía, las pampas planetarias..."

Pablo Neruda, del Canto General. La Lámpara en la Tierra. Amor América.

Presentación

El problema que nos planteamos, explora en los modos, las miradas y los enfoques de la producción de conocimiento sobre elementos considerados "*alternativos*"¹. Las preguntas generales que abordamos se refieren a ¿Cómo observar las prácticas que se desarrollan en los diferentes proyectos y programas vinculados a organizaciones de la sociedad civil y transformarlas en conocimiento? ¿Cómo enfrentar esta búsqueda del conocimiento? Este texto no tiene otra pretensión que -a propósito de programas vinculados a redes de plantas medicinales-bosquejar o, más bien, balbucear algunos comentarios y conceptos para abrir el debate. Presentamos una discusión que recoge elementos teóricos de las ciencias sociales, para -desde ahí- sugerir algún itinerario posible.

La historia de Latinoamérica es la historia de un proceso de **destrucción, encubrimiento e invisibilización**. Demasiados elementos de la cultura indígena desaparecen bajo el peso de la espada y la cruz. De igual, forma muchas manifestaciones culturales siguen un itinerario de auto exilio interior, de máscaras y dobles significados. Desde el siglo XVI se diseña lo que ahora llamamos América Latina bajo categoría europeas, en un complejo proceso de instalación epidérmica, en un juego de máscaras en que lo indígena usa caretas occidentales para sobrevivir. Las religiones indígenas se visten de catolicismo exótico para evitar la destrucción. La situación del conocimiento no ha sido en modo alguno ajeno a estos procesos. América se nombra en lengua extraña y los saberes que se

asocian a este proceso de nombrar serán el elemento fundamental para la reproducción de lo “occidental”, de “lo americano”², desde la ciencia. De esta forma, la política, la economía, lo social, etc., corresponden a la versión occidental de estas dimensiones o categorías.

Frente a lo anterior, en un contexto que se define por algunos como una dicotomía entre lo **imaginario y lo profundo**³ y, por otros, como **híbrido**⁴ nos planteamos el problema de la definición inclusiva o excluyente de los marcos conceptuales desde los cuales se produce el conocimiento.

Para nuestro caso, los ejes que orientan esta reflexión son de carácter metodológico y epistemológico, pero también políticos y económicos para referirnos a la producción de conocimiento desde una mirada crítica (fundamentalmente por la implicancia ideológica de la ciencia), pero que valora sus aportes, en tanto, posibilidades de abordar el conocimiento.

A continuación exponemos una serie de preguntas y respuestas tentativas, sobre las implicancias de la producción de conocimiento acerca de plantas medicinales⁵. Lo que ya nos produce dificultades, pues se trata de elementos que al enunciarlos nos remiten a marcos conceptuales distintos, incluso a cosmovisiones diferentes. Una de las hipótesis que nos orienta es el posible “formateo” que ha producido la modernidad sobre nuestro proceso cognitivo, es decir, que no sólo determina el contenido (¿qué conocemos?), sino que básicamente nuestras miradas (¿cómo conocemos?). Desde ahí se produce un sesgo, pues nos permite producir un conocimiento que es funcional a la manera moderna de habitar y vivir en el mundo.

Las plantas medicinales constituyen aquí una excusa -una buena excusa- pues de las discusiones acerca de sus usos, pertinencia y contextos se vislumbran, no sólo elementos botánicos y médicos, sino que nos permiten establecer un debate acerca de nuestras maneras de pensar, ser, estar y actuar.

¿Cómo se Instala la Discusión?

A principios de los noventa, en una universidad de la ciudad de Temuco (al sur de Chile), un profesor visitante en una cátedra de postgrado, comentaba emocionado un hallazgo: había descubierto un conjunto de imágenes religiosas pegadas, a modo de pequeño santuario, en un rincón

2. En una evaluación compartida, cuando se habla de las falencias de las ciencias en América Latina, es que las teorías y/o categoría de análisis propuestas para las diferentes disciplinas, por su origen europeo o norteamericano, resultan forzadas en su aplicación en contextos latinoamericanos. Para el caso de las Ciencias Sociales latinoamericanas, se advierte por una parte la falta de constancia en la producción propia y, por otra, - al menos en Chile - la falta de espacios institucionales para la reflexión y producción de conocimientos. También se argumenta, para justificar estas limitaciones, las particularidades de los fenómenos Latinoamericanos. Incluso dentro de los propios espacios de América Latina, por lo que, por ejemplo, fenómenos argentinos no serían explicables con categorías que si explican fenómenos sociales venezolanos.

3. Bonfil, Guillermo. **México Profundo**. Una Civilización Negada. Secretaría de Educación Pública y Centro de Estudios Superiores. México. 1987.

4. Sobre el concepto híbrido o hibridación señala “... *abarca diversas mezclas interculturales -no sólo raciales, a las que suele limitarse ‘mestizaje’- y porque permite incluir las formas modernas de ‘hibridación’... mejor que ‘sincretismo’, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales...*” En: García Canclini, Néstor. *Cultura Híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1995. Pág. 15.

5. La reflexión surge a partir de lo discutido en el seminario “**Concepciones de Salud y Plantas Medicinales en Latinoamérica**”, desarrollado en Temuco los días 23 y 24 de mayo del 2002.

6. Ver: Parker, Cristián. **Otra lógica en América Latina**. Religión popular y modernización en América Latina. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

7. Todorov, Tzvetan. **La Conquista de América**. La Cuestión del Otro. Siglo XXI. México. 1987.

8. Al respecto debemos recordar que los españoles llegan a América hidalgos empobrecidos y bajo pueblo, intentando recrear el mundo español en las indias, emular a los grandes de España, "Señores" con vasallos y tierras. En este afán, sin embargo, no sólo lo indígena desaparece, también lo español. Se crea un nuevo universo físico y simbólico producto de la confrontación de lo hispano y lo indígena. Se inventa América.

9. Aún cuando el proceso de descubrimiento y conquista de América fue desarrollada por hombres premodernos. El proceso en sí, se inscribe en la expansión de la modernidad. *"...Colón mismo no es un hombre moderno y este hecho es pertinente en el desarrollo del descubrimiento, como si aquel que había de dar origen a un mundo nuevo no pudiera pertenecerle de entrada..."* Op. Cit. Pág. 22. No debemos olvidar la importancia del comercio entre América y Europa para el desarrollo de la primera fase del capitalismo.

10. Las evidencias de esas manifestaciones las encontramos en la cultura popular, a pesar de la hibridación que se ha producido con la cultura de masas. Kush, expone una mirada que permite aproximarnos a esa América profunda: *"...Cuándo Viracocha crea el mundo, lo hace partiendo del orden y avanzando sobre el caos. Posteriormente crea el mundo, pero coloca el orden junto al caos y no destruye ni descarta totalmente*

de la Facultad de Humanidades de esa universidad. Su emoción - tal como él lo explicó - se relacionaba con la presencia de elementos míticos en un contexto de racionalidad instrumental.

Al igual que el profesor francés, el asombro europeo ante lo latinoamericano se relaciona con sus miradas desde marcos conceptuales más bien rígidos. Es decir, desde patrones mentales adiestrados por la ciencia para ordenar, categorizar o analizar. Mentes obsesionadas por controlar el presente y predecir el futuro. El asombro se relaciona entonces con las miradas, vemos el camino desde orillas distintas. Desde la otra mirada (o más bien a medio camino entre lo mítico y lo científico) nos preguntamos: ¿cómo ordenar algo que se niega a ser analizado o clasificado? Es decir, un cúmulo de conocimientos, saberes, experiencias y prácticas que funcionan y operan desde *"otra lógica"*⁶, bajo otras coordenadas más cercanas y próximas a lo mágico, lo mítico o lo sagrado.

La producción del conocimiento es un proceso cultural mediante el cual los grupos dominantes imponen sus visiones de mundo, "visibilizando" todos aquellos elementos que permitan mantener sus condiciones de privilegio e "invisibilizando" a los que los obstaculicen.

A modo de ejemplo, podemos citar el análisis que hace Todorov sobre la conquista de América⁷. Los españoles destruyen -o más bien encubren- el universo material y simbólico de los indígenas (de lo que más tarde se llamará América) y lo reemplazan por uno nuevo⁸, es decir, un nuevo sistema de conocimiento que permitirá la reproducción cultural de lo español, lo europeo, lo occidental, en definitiva de lo moderno⁹. En un proceso de transformación y encubrimiento en el cual los diferentes mundos míticos que existían en este territorio se "invisibilizan" pasando a una dimensión profunda de la cultura¹⁰.

En este sentido, identificamos una doble dimensión en la que se manifiesta este proceso de construcción. Por una parte, se produce una imposición de ciertas formas de conocimiento desde estructuras político-administrativas: El Eidos o construcción intelectual del mundo. Donde se transmiten y reproducen las visiones oficiales del mundo. Y por otra, un complejo y diverso proceso de producción de saberes: El *Ethos* Cultural.

Identificamos al *Eidos* con la instalación de lo Europeo en el siglo XVI en un proceso de contacto en que, tanto el imaginario indígena como el

europeo cambian, se transforman en algo distinto: Lo Americano. Esta visión intelectual del mundo sería la (una) expresión de la **modernidad**¹¹, que nos plantea la relación entre formas de entender, de ser y estar en el mundo y los contenidos posibles de este mundo. La pizarra y los dibujos permitidos por esa pizarra.

En su dimensión supra-simbólica implica la expansión y la integración a una cierta lógica, a un particular adiestramiento del proceso cognitivo¹², que a modo de metáfora podría ser comparable a la producción de un tipo específico de biotipo. Aquí compartimos la hipótesis de McLuhan¹³, en el sentido de que la reinención de la imprenta en la Europa del siglo XV impulsó la evolución cultural que conformó el sujeto moderno. El principal mecanismo de construcción de este sujeto ha sido la escritura y los procedimientos asociados a su expansión:

*"...La imprenta es la fase extrema de la cultura del alfabeto, que destribiliza o descolectiviza al hombre en primera instancia. La imprenta eleva las características visuales del alfabeto a la más alta intensidad definidora. Así, la imprenta comporta al poder individualizado del alfabeto fonético mucho más allá de lo que la cultura del manuscrito pudo hacerlo jamás. La imprenta es la tecnología del individualismo..."*¹⁴

Los elementos asociados al proceso de lecto-escritura han producido física e intelectualmente al sujeto moderno, por lo tanto, ha determinado su forma de relacionarse con el mundo y con la sociedad:

*"...La colonización simbólica de la escritura no tiene continente, revolucionó los medios de expresión, de percepción, impactó el imaginario, cambió la idea de historia, pero no sólo en América sino que empezando en su Europa, rompiendo con el animismo, con los atributos que le otorgan a esas personas a toda la realidad vivida antes que el lenguaje escrito se masificara. Por esto no podemos hablar de occidentalización sino, más bien, de 'Escriturización', que colonizó la percepción del espacio, rompió la temporalidad cíclica en ambos contextos..."*¹⁵

El proceso de lecto-escritura desarrolla ciertas habilidades, pero inhibe otras. La lecto-escritura que surgió como secreto de iniciados, más tarde será privilegio de los sectores dominantes. En la medida en que la economía vuelve esencial el manejo de los símbolos se transforma en una imposición para los dominados (pobres y todas las variedades de nativos), en una variante más colectiva y literal del refrán "*la letra con sangre entra*". Lo

éste. En la mentalidad indígena hay una evidente conciencia de que los opuestos sobreviven siempre y que el orden consiste simplemente en una débil pantalla mágica como los ceques del Cuzco, o los ritos mágicos de los hechiceros de Chucuito en el Perú actual. Todos sabemos que el caos puede darse de inmediato y por eso no creemos que puede darse un mundo con el puro orden. Siempre habrá vida, pero junto a la muerte, siempre orden junto al caos, como también dios junto al diablo. Aún hoy día se adora al diablo en las sierras del Perú como hermano de Cristo..." En: Kush, Rodolfo. América Profunda. Editorial Bonum. Buenos Aires. 1986. Pág. 211.

11. Para Jorge Larraín la modernidad es *"... un modo de vida y de organización social que surge en Europa en el siglo XVI ... una de las características filosóficas fundamentales de la modernidad es que sitúa al ser humano al centro del mundo, lo erige en la medida de todas las cosas... El ser humano pasa a ser el 'sujeto' la base de todo el conocimiento, el señor de todas las cosas, el punto necesario de referencia de todo lo que sucede..."* En: Larraín, Jorge. Modernidad Razón e Identidad en América Latina. Editorial Andrés Bello. Santiago. 1996. pp. 20-21.

12. Definido por Pauchard como *"el conjunto de fenómenos informativos que nos permiten captar el mundo externo y los fenómenos informativos que nos permiten captar el mundo interno y los diferentes aspectos de la propia persona, y, asimismo, las relaciones que se dan o pueden darse entre todos estos distintos elementos..."* En: Pauchard, Héctor. Interacción Personal y Relaciones Humanas. Ediciones de la Universidad de La Frontera. Temuco. 1993. Pág. 48.

13. McLuhan, Marshall. **La Galaxia Gutenberg**. Génesis del Homo Typographicus. Círculo de Lectores Galaxia Gutenberg. Barcelona. 1998.

14. Op.cit. Pág. 227

15. Extracto de una creación colectiva, del quinto año de Antropología de la Universidad Bolivariana, "Latinoamericanos Escriturizados"

Trabajo final de la asignatura "Enfoques Sistémicos", 2001. S.p.

16. La organización de la sociedad "mirando el futuro" es propia de la modernidad (la negación de la tradición). En un texto muy lejano y, por lo tanto, sin referencias, se contaba a modo de anécdota, lo curioso que les parecía a personas de un pueblo andino cuando les hablaban de "mirar el futuro", señalando que para ellos eso era imposible pues el futuro no se conoce y argumentaban: *"nosotros estamos parados en el presente, de espaldas al futuro y mirando el pasado"*.

17. "...en la Dialéctica de la Ilustración, Th. W. Adorno y M. Horkheimer ubican el prototipo del actor racional, maximizador, moderno, en la figura de Ulises en la Odissea de Homero. El héroe Ulises se auto afirma frente a un mundo encantado de sirenas y proyecta una imagen de dominio y control racionales de la naturaleza, produciendo de esta manera el efecto perverso de su auto negación como sujeto, como persona, ya que al huir del mito, su instalación en el logos no elimina la contingencia -riesgo (calculable sólo hasta un punto, más allá del cual son indeterminados), en definitiva no elimina su dependencia, (ahora racional) con relación a un 'nuevo destino' secularizado: el progreso, el desarrollo, la

curioso es que terminó convirtiéndose en parte de las demandas esenciales de todos los dominados del mundo. De esta manera, la alfabetización pierde su condición inicial de aculturación y se transforma en una "demanda social". Las formas de socialización encabezadas por la escuela imponen un patrón humano moderno, determinando el tipo de desarrollo intelectual y, por lo tanto, la tecnología, las formas de organización social, política, económica, etc. En su dimensión simbólica implica los contenidos, los mitos y discursos de la modernidad.

La noción de bien y mal, de correcto e incorrecto es cultural. Es decir, se trata de una producción de sentidos en función de ciertos mitos acerca de lo deseable socialmente. De igual modo, la construcción de futuro¹⁶ se hace en función de mitos fundacionales y conceptos límites, con sus referentes y absolutos particulares, con sus dioses y demonios. Lo que intentamos argumentar es que la modernidad es una forma particular de organizar las prácticas y los sentidos, con mitos fundacionales y "conceptos límites". El eje central de estos mitos se asocia a la razón como liberadora de la humanidad del capricho de los dioses y de las imposiciones de la naturaleza¹⁷. A lo que agregamos lo que podríamos denominar "mitos mediadores", es decir, aquellos mecanismos que conectan el origen con ciertos "destinos históricos", aquí ubicamos dos conceptos claves de las últimas etapas de la modernidad: Progreso y Desarrollo.

Pensando en el caso chileno, la construcción del Eidos seguiría un eje escolástico-racional-iluminista-positivista. Desde la instalación del aparato administrativo del Imperio Español hasta la República.

Esta visión del mundo, transformada en conocimiento oficial, se organiza desde el Estado y será la educación el mecanismo mediante el cual se difunda y se instale en el imaginario de la gente¹⁸. El manejo, la intervención sobre el conocimiento transforma los saberes. Estos: *"... son destruidos en la medida en que se comienza a producir una creciente valorización de ciertos saberes en desmedro de otros. La tendencia observada es que aquellos saberes que son más valorizados, incluso aún aquellos que son incorporados al mercado, al asignársele un valor de intercambio por sobre su valor intrínseco (valor de uso) tienen una enorme capacidad para destruir todos aquellos saberes que no pueden traducirse en un valor de cambio. En esta competencia entre saberes, aquellos valorizados en términos de cambio, son institucionalizados por el mercado y así son legitimados por el Estado, al ser reforzados por los sistemas*

*educativos, retroalimentando de este modo su capacidad hegemónica y destructora de la diversidad. En el largo plazo este atentado contra la vida social atenta contra la cultura...”*¹⁹

Estos saberes -comentados por Elizalde- son preferentemente aquellos ligados al mundo urbano, estrechamente vinculados al Eidos. La educación, por tanto, actuaría como un eficiente mecanismo de control social limitando la diversidad y heterogeneidad de saberes, ubicando en la categoría de “saber oficial” a aquellos vinculados a la ciencia occidental y excluyendo a aquellos más alejados, relegándolos a la categoría de no-ciencia o de simple anécdota.

Esto nos explica la “urbanización del conocimiento”, su transformación en conocimiento oficial, científico, en desmedro de lo rural. De igual forma, se explica la urbanización de los demás aspectos de la cultura. La escuela actuó tradicionalmente como portadora de un mensaje mesiánico (lo urbano, moderno, tecnológico, etc.). La “escuelita rural”, por tanto, fue una especie de “quinta columna” que socavó la diversidad de culturas (cultura rural, agri-culturas, culturas indígenas, etc.).

Desde marcos conceptuales científicos se constituyen en Chile, durante los siglos XIX y XX, las visiones sobre política, economía, cultura, salud, sobre el bien y el mal. En fin, sobre la vida y la muerte. Desde la ciencia se define lo que es “conocimiento” diferenciándolo de lo que es “folklore” o “superstición”. El Eidos, por tanto, actuará como una “jaula de hierro” frente a la posibilidad de visiones alternativas. No existe la capacidad desde estos marcos conceptuales para reconocer la diversidad de saberes²⁰.

Desde la Educación, siguiendo una matriz positivista, se construye una imagen de mundo lineal que se instala sobre el “Paradigma Newtoniano” y que actuará como base de todos los esquemas interpretativos. Así vemos que desde la instalación de las primeras escuelas en Chile, se enseña a los niños que la historia de la humanidad sigue una lógica evolutiva lineal, desde estadios inferiores a estadios superiores, desde “*la oscuridad de las cavernas a la luz de la civilización*”. Se trata de un esquema lineal que representa la “evolución de la humanidad”²¹, es decir, se ajustan “las historias” a “la” historia²². Una “Historia Universal”.

Como ejemplo de lo anterior, en un texto de estudio, actualmente vigente, destinado a sexto año básico (el equivalente al sexto grado de

expansión de opciones sin fin...” En: Beriain, Josexto (comp.). **Las Consecuencias Perversas de la Modernidad**. Anthropos. Barcelona.1996. Pág. 16.

18. Tenemos aquí la contradicción entre Ethos cultural y Eidos. Por una parte los modos de vivir que surgen de la dinámica entre hombres-mujeres y espacios y, por otra, las imposiciones que se hacen sobre esas prácticas desde el poder. Visto así los cambios culturales son producto de un diseño desde el poder en el cual manipulando lo político y económico se modifican las prácticas culturales de la gente, al menos en la “exteriorización” de esas prácticas.

19. Elizalde, Antonio. **Desarrollo a Escala Humana y Educación**. En: Educación y Futuro. Serie Aportes N° 3. Universidad de La Frontera. Temuco. 1988. Pág. 71.

20. Cuando hablamos de la rigidez de estos marcos conceptuales mecánicos, estamos pensando, por ejemplo, en los elementos teóricos a partir de los cuales se desarrollaron la marcha hacia el oeste en USA, la “Campaña del Desierto” en Argentina, o la “Pacificación de la Araucanía” en Chile, con procesos similares en Asia y África. El Progreso, por medio de la dicotomía civilización/barbarie, fue lo que impulsó esos procesos de expansión en una suerte de proyecto mesiánico. La naturaleza fue dominada por medio del ferrocarril y los caminos. Los “bárbaros”, por medio de las armas de fuego.

21. El concepto humanidad se construye desde una perspectiva eurocéntrica, antropocéntrica y patriarcal.

22. “...desde el positivismo, la historia se define como ciencia con la metodología del

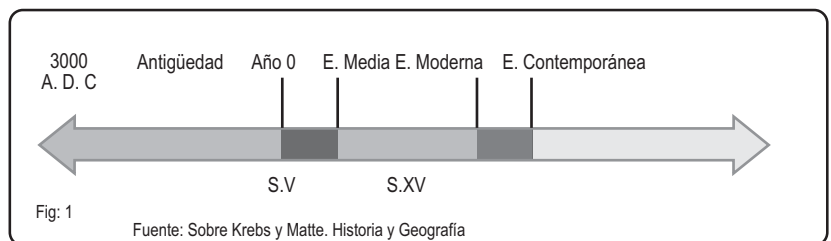
análisis de los documentos escritos dejando el estudio de las fuentes orales a las disciplinas como la etnología y el folclore cuyo objeto de estudio son las sociedades sin escritura. La jerarquía de la ciencia estaba dada por la jerarquía de las fuentes, el documento que apuntaba, a su vez, a una jerarquía de las sociedades desde las primitivas o analfabetas a las más civilizadas o con escritura. De esta manera se funda la historia como disciplina en el siglo XIX con pretensiones de ciencia sobre la base de la escritura que se alza como la prueba de afirmaciones objetivas. La objetividad de la ciencia histórica queda garantizada por el documento y las técnicas de lectura del mismo.” Tuozzo, Celina. **Historia secreta de la Historia de la Modernidad**. En: IDEA/USACH . S.p.

23. Krebs y Matte. **Historia y Geografía**. Editorial Universitaria. Santiago 1994. Pág.7. Texto escolar de distribución gratuita en la mayoría de los establecimientos de Educación Básica. En Chile la nomenclatura escolar divide los ciclos educativos en Prebásica (parvularios), Básica (primaria), Media (secundaria) y Superior (universitaria y afines).

24. Se trata de un dibujo aparentemente ingenuo y didáctico. Sin embargo, tengo la impresión que se produce la confusión entre mapa y territorio. Como evidencia empírica de lo anterior podemos comentar la recopilación realizada en una tesis de grado, que explora la influencia de la prensa en la construcción de imágenes de mundo de una comunidad indígena. La mezcla de elementos de la tradición oral, escolar, medios de comunicación, más el sesgo de cada sujeto entrevistado, entregaba alucinantes definiciones sobre el mundo. Ver: Bustos, Loreto. **Influencia de los**

“preparatoria” o “primaria” de otras latitudes) se define historia como el estudio de “...las formas de vida del hombre desde que se inventa la escritura hasta nuestros días. Este período de tiempo es muy largo y por esto para poder comprenderlo mejor los historiadores lo han dividido en diferentes épocas...”²³

A continuación se dibuja la historia²⁴:



Desde este esquema, socializado a través de la educación, las personas desarrollan una visión lineal y esquemática de la historia. A modo de hipótesis, planteamos que a partir de éste dibujo los hombres y mujeres “escriturizados” desarrollan sus representaciones acerca de la historia y la ubicación en ella de las sociedades. Por tanto, serían imágenes de mundo organizadas desde el prejuicio y la exclusión que contribuyen a la formación de sociedades discriminadoras e intolerantes. Al respecto Fontana comenta:

“...el modelo ordenado de desarrollo de la sociedad en diversas etapas que habían de recorrer sucesivamente todos los pueblos tenía (...)ventajas que explican su formidable éxito. Permitía reducir el conjunto de la historia a un solo esquema universalmente válido, situaba a las sociedades ‘mercantiles’ europeas -que muy pronto se definirían como ‘industriales’- en el punto culminante de la civilización (lo que acaba convirtiendo en Historia Universal, la historia de Europa) y daba un carácter ‘científico’ tanto a las pretensiones de superioridad de los europeos como a sus interferencias en la vida y en las historias de los demás: el colonizador se transforma en un misionero de los nuevos tiempos que se proponían enseñar a los pueblos primitivos el ‘verdadero camino’ hacia el progreso intelectual y material...”²⁵

La visión de mundo que se propone es lineal, ahí el pasado es oscuro

y salvaje, una caricatura que se reproduce ágilmente en los textos escolares. Supone a las sociedades no europeas como brutales, ingenuas y estúpidas. La humanidad, por tanto, sólo se justifica en función del presente y de un futuro mediado por la tecnología.

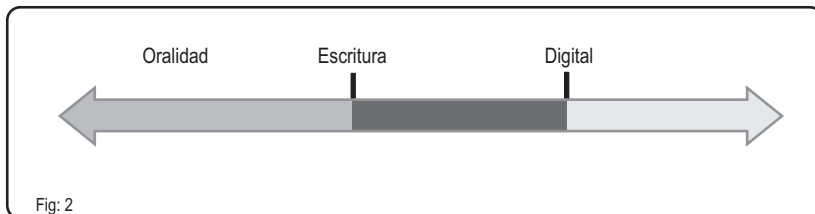
Dentro de este esquema, lo indígena o todo lo que no parezca moderno o integrado al modelo moderno (los pobres), forman parte de un submundo oscuro que espera ser salvado por el conocimiento occidental. Propone e impone una visión de mundo en el que el conocimiento real es el otorgado por la ciencia, por tanto, se acepta como válida y confiable la dimensión política, económica y tecnológica de la ciencia.

A nivel cognitivo, se produce una validación del tipo de sociedad en la que vivimos. Este esquema para representarnos la historia y la sociedad permite la reproducción del modelo social. Es decir, la tríada ciencia-capitalismo-sociedad tienen sus soportes en las representaciones²⁶ de mundo que tenemos.

Esto nos indica que todo lo que se propone desde la ciencia tiene, para las personas “escriturizadas”, justificación, fundamentación y coherencia. Es decir, les resulta creíble. Así por ejemplo, el discurso científico acerca del avance tecnológico como promesa de bienestar, calidad de vida o felicidad es funcional a las representaciones de mundo de las personas. Para el caso de los “no escriturizados”, la imposición del modelo científico resulta incoherente y se da como una adaptación funcional al modelo de conocimiento de la sociedad dominante²⁷.

Nuevas Complejidades

A partir del esquema lineal presentado en la fig. 1 proponemos otro dibujo, lineal sólo en su diseño.



medios de comunicación en la construcción de realidad de la comunidad Huitramalal. Tesis para optar al título de periodista y al grado de Licenciado en Comunicación Social. Universidad de Temuco. Temuco. 1999.

25. Fontana, Josep. **Europa ante el Espejo.** Crítica. Barcelona. 2000. Pág. 122.

26. Las representaciones son unidades funcionales del proceso cognitivo que representan internamente a la realidad, se trata de: “...estructuras psicosociales, intersubjetivas que representan el acervo de conocimiento socialmente disponible y que se despliegan sobre formas discursivas más o menos autonomizadas (...) en el proceso de autoalteración de significados sociales...” En: Beriain, Josexto. **Representaciones Colectivas y Proyecto de Modernidad.** Anthropos Editorial. Barcelona. 1990. s.p.

27. En Chile, después de la incorporación de los territorios mapuches al Estado a fines del siglo XIX, en la llamada -por la historia oficial- “Pacificación de la Araucanía”, muchas familias mapuches prohibieron a los niños hablar mapudungun, como estrategia de sobre vivencia frente al proceso de encubrimiento cultural del que estaban siendo objetos.

28. Berman, Op. cit. pág. 49

29. Morandé, Pedro. "Problemas y perspectivas de la identidad Cultural". En: El Mercurio. (Sin referencias de día ni página). Santiago de Chile. 1980.

De acuerdo a éste, las transformaciones sociales en América Latina entre el S. XVI y XX, pueden ser entendidas como el encubrimiento de los mundos contruidos desde la oralidad por un mundo contruido desde la escritura. La construcción de un escenario material y simbólico para permitir la reproducción del capitalismo: *"La ciencia moderna es el esquema mental de un mundo definido por la acumulación de capital..."*²⁸.

Si asumimos que las relaciones sociales en la América precolombina estaban organizadas en función de la oralidad, por lo tanto, las formas de ser y estar en el mundo estaban mediadas por lo oral y las relaciones cara a cara. Se trataba de sociedades cálticas en las cuales su relación con el mundo estaba mediada por el rito y el mito. Aún a riesgo de simplificar consideramos que ésta categoría cubre una compleja gama de relaciones entre hombres y espacios.

Es así, como el proceso de Conquista de América puede ser entendido como la pugna entre la oralidad y la escritura, ya que:

*"...no sólo es cuestión de instrumentos de transmisión del saber, sino que desde la escritura y desde la oralidad nace una hipótesis enteramente distinta de ser sujeto. Se trata de un estilo de presencia en el mundo y presencia en la historia completamente distinta. La oralidad requiere necesariamente de alguien presente para poder desarrollarse. Nadie puede vivir en una cultura oral estando sólo... no hay cultura oral sin un sujeto presente, que tiene su propia manera y estilo de estar presente..."*²⁹

Si la oralidad la relacionamos con lo holístico, la irrupción de la escritura puede ser interpretada como el ingreso de la visión científica del mundo a América. Un proceso de control social que podríamos definir como la "escriturización de América", es decir, la destrucción del rito por el texto. El impacto de la "escriturización" sobre otras formas de construir cultura es brutal. Significa la reconstrucción del paisaje material y simbólico de lo americano en función de la lecto-escritura. El texto como elemento distintivo de la modernidad, tal como indicamos anteriormente, de una particular forma de ser y estar en el mundo (con pretensiones de ser "alguna forma de culminación de un proceso de evolución histórica"). De acuerdo a nuestro esquema, la fase siguiente sería la "Era Digital". Un período al cual estaríamos ingresando.

Ahora bien, si ese cambio resulto radical, cabe preguntarse como se

transformará nuestra sociedad a partir de la "digitalización", es decir de los cambios que se inician a partir de las tecnologías, fundamentalmente la computacional. Jerry Mander³⁰, reflexiona sobre los impactos de las tecnologías sobre nuestra vida cotidiana citando el ejemplo del automóvil. Su incorporación se hizo teniendo en cuenta el impacto positivo de ésta tecnología. Nadie imaginó que un artefacto ideado como medio de transporte, casi un simple reemplazo del caballo, terminaría afectando tan profundamente la cultura y el paisaje de todo el planeta. A partir del automóvil, cambió el diseño de las ciudades, las carreteras, las relaciones laborales, la producción en masa, la contaminación, los accidentes y un largo etcétera. En este sentido, la "digitalización" puede modificar sustancialmente el paisaje, y las relaciones humanas. Debemos suponer que su efecto sobre la cultura (ahora ciberculturas) será mucho más fuerte que el impacto que tuvo la escritura sobre la naturaleza y la humanidad, lo que ya es bastante decir, pues como "propuesta comunicacional" es mucho más potente al combinar palabra, imagen y sonido.

"...por toda la nueva manera de organizar el saber, de cambiar los parámetros de tiempo y espacio, es otra cosa, es una nueva cultura. Como la oralidad y la escritura, la electrónica supera el marco de simple medio... tendrá consecuencias enormes sobre nuestra manera de pensar, así como lo tiene ya sobre nuestra manera de vivir. Hay cambios sustanciales en el trabajo, en el comercio, en el entretenimiento, en la medicina, en el derecho y obviamente en la política. No hace falta citar a Marx para darse cuenta que cambiando el trabajo, el comercio y los demás elementos citados cambian la sociedad..."³¹

Cuando se pregunta acerca de la modernidad en América Latina, las respuestas habitualmente plantean que se trata de un continente en el que coexisten lo moderno con lo pre-moderno, a lo que debemos agregar, incluso lo postmoderno. No se trata de una coexistencia con fronteras definidas y acotado a sujetos y paisajes (fig. 3), sino, de un "juego contextual"³², en el cual, un mismo sujeto en determinadas circunstancias asume conductas que pueden ser descritas como modernas y en otras circunstancias conductas premodernas.

Lo que encontramos es una dinámica en la que estos esquemas se entrecruzan, constituyendo actores que se mueven o transitan indistintamente en los mundos de la oralidad, escritura o digital, en un fenómeno que no es privativo de América Latina. Tras quinientos años

30. Mander, Jerry. **En Ausencia de lo Sagrado**. Editorial Cuatro Vientos. Santiago.1986.

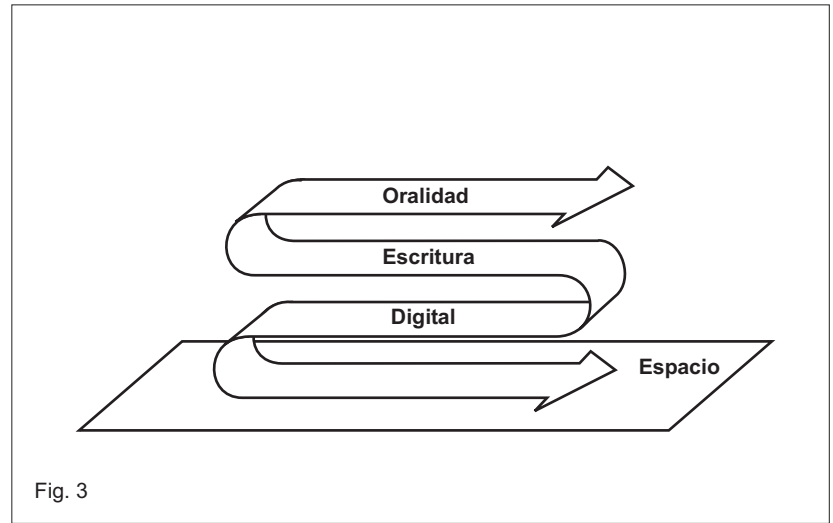
31. En: "La nueva cultura digital, la política y el derecho. El futuro está aquí". (Documento bajado de Internet, las referencias se extraviaron en el Ciber espacio. Mis excusas para, el aquí, anónimo autor. pps. 3-4.

32. Adecuaciones de conductas que hacen los sujetos en función del contexto sociocultural.

33. Es el caso de los llamados países orientales, en el que sus clases dirigentes asumen un barniz "modernizante" para contar con el beneplácito de las potencias occidentales e insertarse en la economía globalizada.

34. Op.cit.

de "escribirización", aún existen amplios sectores de la humanidad que se mueven bajo las coordenadas de la oralidad y en las cuales la escritura tiene una influencia epidérmica. De acuerdo a nuestras hipótesis, la influencia se remite a los "occidentalizados", es decir, al Eidos³³.



Lo digital implica el uso de imágenes, audio y texto en una combinación extraordinariamente dinámica, en la que las personas pasan casi "esquizofrénicamente" de un esquema a otro. No tenemos claridad acerca del soporte en el que instalamos el conocimiento ya que, nos movemos de marcos conceptuales propios de la oralidad a marcos conceptuales de la escritura o digitales con una lógica similar a la de los juegos contextuales, en una dinámica en la que el concepto hibridez³⁴ es casi insuficiente.

Si consideramos que la escritura determina cultural, intelectual y físicamente al sujeto moderno, al mismo tiempo, reconocemos la enorme capacidad de transformación que ha tenido sobre el paisaje físico y social del planeta. También hemos planteado que existen amplios sectores que se mantienen al margen de la lógica moderna, aún cuando usen sus artefactos, en una especie de coexistencia híbrida del mundo de la oralidad con el mundo de la escritura. Sin embargo, no sabemos cuál puede ser la capacidad de lo digital para cooptar a los otros dos mundos, al ser una suerte de síntesis de lo oral y lo escrito.

A propósito de Plantas Medicinales

Las discusiones acerca de plantas medicinales a las que hemos asistido³⁵, se mueven en esta compleja y contradictoria hibridez. Con un discurso crítico hacia el capitalismo, en el que se mezclan a modo de propuestas conceptos propios del mercantilismo con economía de trueque, todo inserto, a su vez, en un paradigma de **desarrollo sustentable**³⁶, se propone como declaración de principios: “... *promover el uso sustentable, la conservación y el conocimiento de la flora medicinal del cono sur, así como el pleno acceso de las comunidades locales al uso de las plantas medicinales y a la información...*”³⁷

Como declaración, sin embargo, no es funcional a los modelos políticos y económicos imperantes en América Latina, víctima de una agresiva fase en el desarrollo del capitalismo: la globalización. El propósito de los cambios políticos que se observan en los distintos países, en mayor o menor grado, tienden a la homogeneización del consumo para permitir la reproducción de la lógica de las transnacionales. Por lo tanto, toda gestión tendiente a “... *implementar iniciativas que permitan influir sobre políticas públicas y realidades locales, nacionales, regionales y globales que atenten contra la existencia y conservación de la diversidad de las plantas medicinales y el pleno acceso de las comunidades a su uso sustentable...*”³⁸, va a ser antisistémica. Es decir, no sería funcional al modelo de sociedad que se impone desde el Eidos.

Entonces, ¿qué hacer? ¿cómo instalar la discusión sobre plantas medicinales en una perspectiva de construcción de conocimiento?

En un proceso más ambicioso que la recuperación del saber tradicional, para que esto constituya algo más que un ejercicio “proyectístico” vinculados a ciertos espacios nostálgicos de las Agencias de Cooperación Internacional y los Organismos No Gubernamentales. O más ambicioso que recuperar el conocimiento e impulsar huertos como estrategias para combatir la pobreza. Estrategias que en un contexto de modernización neoliberal constituyen apenas una “mediación capitalista”, es decir, mecanismos para que, los que quedan fuera de los “beneficios del modelo”, hagan soportable la exclusión sin rebelarse. Creemos, que la recuperación de plantas medicinales y la producción de conocimiento, necesariamente debe ir acompañada de una propuesta social, cultural, política y económica³⁹. Es decir, debe insertarse en una visión de mundo, en una

35. Aquí nos referimos a discusiones desarrolladas en CET-SUR durante los años 2000 a 2003; entrevistas efectuadas a Isolde Pérez, Ana María Conejeros y Angélica Celis. Y particularmente el seminario “Concepciones de Salud y plantas medicinales en Latinoamérica”, efectuado en Temuco, entre el 23 y 24 de mayo de 2002.

36. El desarrollo sustentable es “... *aquél que cubre las necesidades del presente sin comprometer la habilidad de dar cuenta de las necesidades propias de las generaciones futuras... por lo tanto constituye una meta no sólo para los países en desarrollo, sino también para los países industrializados... un desarrollo que distribuya más equitativamente los beneficios del progreso económico, proteja al medio ambiente nacional y mundial en beneficio de las futuras generaciones y mejore genuinamente la calidad de vida ...*”. Quiroga, Rayén, **El Tigre sin Selva**. Consecuencias ambientales de las transformaciones económicas en Chile. 1974-1993. IEP. Santiago. 1994. Pág. 101.

37. Presentación hecha en el seminario “Concepciones de Salud y plantas medicinales en Latinoamérica”. Temuco, 23 y 24 de mayo de 2002.

38. Op. cit. s.p.

39. En las discusiones grupales del seminario “Concepciones de Salud y plantas medicinales en Latinoamérica” estos temas fueron centrales, como podemos ver en algunas de las conclusiones: “Reivindicar el diálogo de saberes como estrategia de insubordinación...”; “Recuperar la oralidad, recuperar la conversación...”; “Reivindicar lo campesino, su cultura, su espacio, su forma de vida...”; “Recuperar lo cultural...”;

“Cuestionar a la ciencia y al mundo que se construye a partir de ella...”; “Reivindicar el conocimiento como proceso de construcción social...”

40. Para el caso chileno es un aspecto que puede resultar cuestionable. Sin embargo, si recogemos el concepto de “malestar” que nos propone el Informe PNUD 1998, tal vez, la molestia se relacionaría con la incompatibilidad de los “modos de vida moderno” y las “representaciones de mundo” de los chilenos.

41. Nos referimos básicamente a las manifestaciones de la crisis ocurridas entre los años 2001 y 2002.

42. Como riesgo, podemos mencionar, por ejemplo, el desgaste del Partido Verde en Alemania con una serie de escándalos por corrupción, más propias de las prácticas políticas tradicionales, que ellos criticaban. O las dificultades en Chile para levantar un proyecto político en torno al “Chile Sustentable”.

posibilidad de entregar contenidos distintos al Eidos, quizás un nuevo Eidos. Tal como se hace desde el poder.

Desde nuestro punto de vista, esto sólo es posible insertándolo dentro de un proyecto sociopolítico que permita la posibilidad de una construcción distinta de sociedad. Se trata de presentar alternativas sobre **mundos posibles**.

Al principio del texto, mencionamos ciertos espacios, los mundos míticos que existían (y existen) en América que como consecuencia del encubrimiento, se “invisibilizan”, pasando a una “dimensión profunda de la cultura”. Esa dimensión es el espacio del ethos que se ha ido transformando en un dificultoso diálogo con el Eidos. En un proceso (esta vez) generalizable a toda América Latina. Estos espacios, más vinculados a la tradición que a la modernidad (o más bien deberíamos decir predominantemente tradicionales), pero no por ello estáticos, los podemos definir como “espacios de resistencia”. Suponemos, y esto estrictamente a modo de hipótesis, que las representaciones de mundo de hombres y mujeres asociados a lo tradicional, podría permitir una conexión entre estas “propuestas alternativas” y las representaciones de mundo de estas personas. Suponemos que el discurso sobre recuperación de los saberes, respeto al medio ambiente, solidaridad, etc., pese a las modernizaciones en boga, harían sentido al imaginario de la gente⁴⁰.

Hay un elemento de oportunidad política para hacerlo. Por ejemplo, podríamos pensar que la crisis Argentina⁴¹ no es solamente un problema de arrogancia o corrupción de la clase política, tal como aparece en los medios. Si no la manifestación de una crisis del capitalismo, de un país que, consciente o inconscientemente, niega incorporarse a una nueva etapa en el desarrollo del capitalismo. Aquí, el escenario que presenta Argentina, sería de oportunidad, si hubiera existido la necesaria acumulación de fuerzas, redes sociales y conocimiento sobre estos **mundos posibles**.

La pregunta que surge en este punto es ¿estamos hablando de **acceder al poder** “visibilizando” o “poniendo en escena” las propuestas con todos los riesgos que ese ejercicio implica, frente a lo cual sabemos que el “mundo alternativo” es tremendamente crítico?⁴²

Entonces hay un problema de definiciones previas si asumimos que la discusión central es política. ¿Cuál será la salida para esa discusión? ¿Una

salida visible como la disputa del poder o una salida invisible o más "Underground"?

En este sentido, en una reflexión sobre las ONGs en Chile planteábamos: *"...hay una mirada cortoplacista en la mayoría de las ONGs, lo que se evidencia en la diversidad de proyectos con que trabajan, más relacionado con las posibilidades de las entidades financieras que de sus perfiles institucionales. Así se encuentran coexistiendo al interior de la misma institución proyectos educativos, tecnológicos, etc., sin que exista un sustrato teórico que les dé sustento. De igual modo, la transición de no gubernamental a ejecutores de proyectos del Estado se relaciona con la supervivencia, más que con una estrategia para posicionar temas o conceptos en la sociedad. Esta visión emergente [por ejemplo] impide pensar políticamente el Desarrollo Sustentable, dirían los políticos: elaborar propuestas con vocación de poder"*⁴³.

Para respaldar lo anterior podemos comentar las dificultades ya endémicas de este mundo alternativo en la vinculación entre reflexión y práctica. *"...Una falencia es el escaso desarrollo conceptual de apoyo a las tecnologías alternativas. La falencia a la que nos referimos está en el limitado desarrollo de la dimensión ideológica de estas tecnologías, en los mundos posibles que se construyen a partir de la tecnología, indagando en la relación entre el universo material y el universo simbólico. Nos queda la impresión de un vacío para conectar las tecnologías apropiadas con las propuestas político-económicas del mundo alternativo. Lo precario del marco referencial de lo alternativo hace que este sea leído por el resto de la sociedad desde parámetros neoliberales, lo que significa considerarlo anecdótico, con conceptos tan caros a lo alternativo como la eficiencia ecológica o biodiversidad, con toda la fortaleza teórica que tienen carecen de sustento político para disputar con los conceptos neoliberales. Esta situación genera una gran debilidad en las posibilidades de transformar 'lo alternativo' en una propuesta política y de generar un 'clima de opinión'..."*⁴⁴

Si pensamos en una dimensión política, vale la pena recordar instalaciones de diseños sociopolíticos en contextos "representacionales" adversos. Más allá de los contenidos se deben revisar los procesos de diseños exitosos en su instalación. El ejemplo más cercano es el del diseño neoliberal en Chile⁴⁵, en el que podemos identificar a lo menos tres momentos:

43. Zúñiga, Carlos. Lo leído, Lo Hecho y Lo Conversado. Bases para la creación del CET-SUR. CET-SUR Temuco. 2002. Pág. 15.

44. Op. cit. s.p.

45. Valdés, Juan Gabriel. **La Escuela de Chicago: Operación Chile**. Grupo Editorial Zeta. Buenos Aires. 1989.

46. Casi un lugar común enunciarlo, sin embargo, la discusión acerca del fortalecimiento de la sociedad civil (estrategias, proyecciones, etc.), si bien fundamental, por su complejidad excede los propósitos de éste escrito. Al respecto, Gabriel Salazar comenta para Chile: *"... en rigor, no ha habido nunca en Chile un verdadero y legítimo "pacto social", promovido desde abajo. Por esta misma razón, la sociedad civil chilena no ha acumulado experiencia, ni cultura, ni tradición participativa con relación a las coyunturas constituyentes de su evolución..."*

En: **Sociedad Civil y Nuevo Pacto Social** s.p.

- i) La instalación: convenio entre La Universidad de Chicago y la Pontificia Universidad Católica de Chile para fortalecer la Escuela de Economía de esta última.
- ii) Desarrollo de la reflexión económica neoliberal en un contexto dominado hasta entonces por el pensamiento Cepaliano. Acumulación de conocimiento, desarrollo de investigación, generación de redes y fortalecimiento académico.
- iii) Oportunidad política: golpe militar de 1973, espacios para implementar en Chile un modelo económico neoliberal.

Con todas las reservas que nos puedan generar el ejemplo, valen la pena destacar su itinerario. Para nuestro caso se trataría de destacar las condiciones que permitan la instalación, el desarrollo y la oportunidad política.

A modo de contribución al debate proponemos un bosquejo de itinerario, que contempla tres dimensiones: política, académica y económica.

a) Política :

Tal como hemos señalado, se debe decidir entre propuestas políticas visible e invisibles. En posturas que no necesariamente son excluyentes. Se pueden combinar propuestas políticas "tradicionales", con demandas dirigidas a través del "establishment" político, o acumular fuerzas por medio de un fortalecimiento de la sociedad civil⁴⁶. Como dijo alguna vez Daniel Ortega: "gobernar desde el llano".

Un aspecto que puede ser interesante es el desarrollo de redes, que se articulan en función de ciertos principios comunes, pero que conservan autonomía en su accionar.

En términos de oportunidad, la necesaria reacción del "pueblo" o la "sociedad civil" en contra del modelo neoliberal (más bien una esperanza) cuyos indicios podrían estar en el caso Argentino (ya comentado) y las dinámicas sociales que en los últimos años se desarrollan en Perú, Bolivia, Brasil o Venezuela.

b) Académica:

Cualquier propuesta innovadora debe usar "capacidad instalada", junto al desarrollo de redes propias. El modelo alternativo debe abrirse a lo

académico, es decir que los conocimientos que se generan, por ejemplo, a partir de la biodiversidad o las “plantas medicinales” ellos comiencen a formar parte de un discurso “oficial” para fortalecer su posicionamiento y visibilización (el que ya existe en el ámbito del ethos cultural)⁴⁷. Para ello, es esencial la incorporación de estas temáticas y planteamientos al currículo en todos los niveles de la educación (la importancia de la educación, como validación y vehículo de transmisión de visiones de mundo, ya fue comentada).

Una idea que puede resultar atractiva (pero no original) son los “centros de reflexión”: espacios para la discusión y difusión sobre estas visiones alternativas. Producción de conocimiento vinculado a un diseño comunicacional que involucre medios de comunicación y educación. Siguiendo el ejemplo de la instalación neoliberal, se debe acumular conocimiento, desarrollar la capacidad propositiva ampliando el discurso acerca de lo local (la discusión hasta aquí ha privilegiado lo local, pero tenemos la impresión que se agota ahí). Tener la capacidad de pasar de lo micro a lo macro, la habilidad de articular redes regionales y globales de apoyo, etc.

c) Económica:

Básicamente la sugerencia tiene que ver con retomar líneas tales como “la Economía de la Solidaridad” de Razeto⁴⁸ o el “Desarrollo a Escala Humana” de Max-Neef⁴⁹. Teniendo en cuenta un antecedente que se manifiesta cada vez con más fuerza: la posibilidad de un quiebre de la economía mundial (con una lógica similar a la de la crisis de 1929). Frente a este supuesto escenario ¿se estará en condiciones de proponer “otra economía” desde el mundo alternativo? Es decir, las experiencias que han sido exitosas a nivel micro, como por ejemplo la “Etnoveterinaria” en Colombia⁵⁰ ¿podrán finalmente constituirse en una alternativa al modelo dominante? ¿Qué pasa con las potencialidades de la economía informal? ¿Son reales y factibles las potencialidades del trueque?⁵¹

Pese a los diferentes enunciado, básicamente la pregunta es la misma: ¿Es posible pasar con estas propuestas o experiencias de un nivel micro a un nivel macro?

A Modo de Conclusiones

Quisiéramos insinuar dos temas, a modo de conclusiones, que

forman parte de las prácticas culturales de los sectores populares.

Solidaridad y Mercado Democrático. Santiago de Chile. PET. 1991

Escala Humana. Santiago de Chile. CEP A U R . 1 9 8 6 .

del IMCA-Colombia en el seminario: “Concepciones de Salud y Plantas Medicinales en Latinoamérica”. Temuco, 23 y 24 de Mayo de 2002.

través de investigaciones. Por ej. El tema del trueque lo revisamos en una tesis de pregrado. Ver: Paredes Sandra. “El trafkintu, la reactivación de sistemas de intercambio. El trueque, sistema económico alternativo al capitalismo imperante en el Chile actual”. Tesis para optar al título profesional de Periodista y al grado académico de Licenciado en Comunicación Social. Universidad Mayor Sede Temuco. Temuco, Chile. 2003.

en la identificación de “rutas” asociadas a sistemas de recolección.

52. García Canclini, Néstor. **Consumidores y Ciudadanos**. Conflictos Multiculturales de la Globalización. Grijalbo. México. 1995.

53. A propósito de nuestras hipótesis sobre las potencialidades de la informalidad resulta interesante lo planteado por el destacado historiador chileno Gabriel Salazar. Ver: Salazar, Gabriel. **Ferías Libres. Espacio Residual de la Soberanía Ciudadana**. Ediciones SUR. Santiago de Chile. 2003.

54. Despejar el sesgo ideológico que en algunos sectores satanizaron el consumo, sin concebirlo como parte de transformaciones socioculturales.

necesariamente requieren de un desarrollo mayor, sin embargo, para ello se haría necesario ampliar las discusiones, lo que en definitiva es el objetivo de éste documento.

A propósito de lo político

No se trata, necesariamente, de disputar el poder en el escenario tradicional de "lo político", sino fundamentalmente de desarrollar nuevas formas para influir sobre él, o nuevos modos de plantear lo político, en un contexto de agotamiento de los canales tradicionales de la sociedad civil.

La sociedad civil como concepto alude a un ethos político, a un diálogo entre ciudadanos. Si asumimos los postulados de García Canclini⁵², en esta sociedad que se nos instala desde los noventa, por lo menos para Chile (hemos aprendido a ser cautelosos con las generalizaciones para América Latina), el consumidor desplaza al ciudadano. La pregunta que nos hacemos es sobre la pertinencia del concepto "Sociedad Civil", en un hipotético diálogo entre consumidores. El ciudadano se constituye -en cuanto tal- en la discusión, en el debate sobre lo público (un ágora que alguna vez estuvo en el foro universitario, la calle, las plazas públicas, los cafés, la intimidad del hogar, etc.)⁵³. El ciudadano se constituye siempre en función del reconocimiento del otro. El consumidor se constituye como tal a partir de una relación casi fetichista con los artefactos.

En función de lo anterior consideramos importante la identificación y/o reconocimiento de las transformaciones que han experimentado nuestras sociedades⁵⁴. Los escenarios de los 60's o 70's con actores políticos, se han transformado en escenarios con actores económicos (aún cuando no sabemos sí aquí el concepto "actores" es pertinente). Visto así, el panorama aparece como adverso hacia lo "alternativo". Sin embargo, debemos recordar que el Ethos no sólo tiene contenido político, sino fundamentalmente -por sus conexiones con la oralidad- un contenido mítico. Por lo tanto, una alternativa posible sería vincular lo político con lo sagrado. Elaborar un discurso político que tenga la fuerza de un mito. O más bien rescatar o inventar un mito que se canalice políticamente.

A propósito de la producción de conocimiento

Junto con las necesarias discusiones acerca de los enfoques y las

miradas sobre el conocimiento, habría que poner atención en dos elementos adicionales: pertinencia y validación.

La pertinencia se relaciona con los desafíos que nos plantea la vinculación entre espacio y contexto. Si como elemento general, podemos estar de acuerdo con la necesidad de producir y rescatar conocimiento, debemos tener en cuenta las particularidades y las complejidades de los diferentes países latinoamericanos: sus marcos legales, fortalezas de la sociedad civil, el mayor o menor impacto del modelo neoliberal en la cultura, etc. Es decir, las condiciones de oportunidad que cada espacio presenta. Junto con lo anterior, está la pertinencia en función de los contenidos y los sectores sociales que esos contenidos “representan”.

La validación, se refiere a la revisión de criterios teórico-metodológicos que permitan instalar el conocimiento a partir de una “comunidad de pares” y un acervo teórico que no necesariamente sea el de la ciencia. Consideramos que hay una serie de preguntas que a pesar de los avances en los foros internacionales aún están pendientes: ¿Cómo se relacionaría este conocimiento con el “derecho de propiedad intelectual”? ¿Se pueden difundir en los canales del “establishment científico”? ¿Qué soportes harían más eficiente la producción recopilación y difusión (impreso, audiovisual, digital, etc.)?

Consideramos que el eje de las futuras discusiones debería estar en la relación entre la producción y rescate del conocimiento, con la posibilidad política de impulsar la construcción de mundos más “vivibles”.

Bibliografía

Beriain, Josexto (comp.). **Las Consecuencias Perversas de la Modernidad**. Anthropos. Barcelona. 1996.

Beriain, Josexto. **Representaciones Colectivas y Proyecto de Modernidad**. Anthropos. Barcelona. 1990.

Berman, Morris. **El Reencantamiento del Mundo**. Editorial Cuatro Vientos. Santiago. 1995.

Bonfil, Guillermo. **México Profundo. Una Civilización Negada**. Secretaría de Educación Pública y Centro de Estudios Superiores. México. 1987.

Elizalde, Antonio. **“Desarrollo a Escala Humana y Educación”**. En: Educación y Futuro. Serie Aportes, N° 3. Universidad de La Frontera. Temuco. 1988.

Fontana, Josep. **Europa ante el Espejo**. Crítica. Barcelona. 2000.

García Canclini, Néstor. **Cultura Híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad**. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1995.

García Canclini, Néstor. **Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización**. Grijalbo. México. 1995.

Krebs y Matte. **Historia y Geografía**. Editorial Universitaria. Santiago. 1994.

Kush, Rodolfo. **América Profunda**. Editorial Bornum. Buenos Aires. 1968.

Larraín, Jorge. **Modernidad, Razón e Identidad en América Latina**. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1996.

McLuhan, Marshall. **La Galaxia Gutemberg. Génesis del Homo Tipographicus**. Círculo de Lectores Galaxia Gutemberg. Barcelona. 1998.

Morandé, Pedro. **“Problemas y perspectivas de la identidad Cultural”**. En: **El Mercurio**. (Sin referencias de día ni página). Santiago de Chile. 1980.

Mander, Jerry. **En Ausencia de lo Sagrado**. Editorial Cuatro Vientos. Santiago de Chile. 1986.

Max-Neef, Manfred, et. al. **Desarrollo a Escala Humana**. Santiago de Chile. CEPAUR.1986.

Parker, Cristián. **Otra lógica en América Latina**. Religión popular y modernización en América Latina. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Pauchard, Héctor. **Interacción personal y Relaciones humanas**. Ediciones de la Universidad de La Frontera. Temuco. 1993.

Quiroga, Rayén. **El Tigre sin Selva**. Consecuencias ambientales de las transformaciones económicas en Chile 1974-1993. IEP. Santiago. 1994.

Razeto, Luis. **Economía de Solidaridad y Mercado Democrático**. Santiago de Chile. PET. 1991.

Salazar, Gabriel. **Ferías Libres**. Espacio Residual de la Soberanía Ciudadana. Ediciones SUR. Santiago de Chile. 2003.

Todorov, Tzvetan. **La Conquista de América. La Cuestión del Otro**. Siglo XXI. México. 1987.

Valdés, Juan Gabriel. **La Escuela de Chicago: Operación Chile**. Grupo Editorial Zeta. Buenos Aires. 1989.

Zúñiga, Carlos. **Lo leído, Lo Hecho y Lo Conversado**. Bases para la creación del CET-SUR. CET-SUR Temuco. 2002.

Otras Fuentes

Bustos, Loreto. **Influencia de los medios de comunicación en la construcción de realidad de la comunidad Huitramalal**. Tesis para optar al título de periodista y al grado de Licenciado en Comunicación Social. Universidad de Temuco. Temuco. 1999.

Seminario: **“Concepciones de Salud y Plantas Medicinales en Latinoamérica”**. Temuco 23 y 24 de Mayo de 2002.

Trabajo Colectivo: **"Latinoamericanos Escriturizados"**. Quinto año de Antropología. Universidad Bolivariana. Santiago. 2001.

Márquez, Paulina. Borrador de Tesis para optar al título de Asistente Social. **"Relación entre las Representaciones de la violencia en niños y solución de conflictos escolares"**. Temuco. 2002.

Documentos de Internet:

"La nueva cultura digital. Política y derecho. El futuro está aquí". (sin referencias).

Salazar, Gabriel. **"Sociedad Civil y Nuevo Pacto Social"**.
[http://www. Chilesustentable.net](http://www.Chilesustentable.net)

Informe PNUD 1998 (sin referencias)

Tuozzo, Celina. **"Historia secreta de la Historia de la Modernidad"**.
En:IDEA/USACH www.U.Chile.cl/facultade/filosofia/publicaciones/cyber19/tuozzo.html

Declaraciones

6. Sobre los regímenes de acceso a la biodiversidad y el reparto de beneficios*

ANAMURI
GRAIN
Cet-Sur

* Documento presentado en el Seminario "Acceso a Recursos Genéticos", Santiago de Chile, 4-6 de noviembre de 2003 por ANAMURI (Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas); CET-SUR (Centro de Educación y Tecnología para el Desarrollo del Sur) y GRAIN (Genetic Resources Action International).

La biodiversidad es la obra conjunta y colectiva de las fuerzas creadoras del planeta y de los pueblos indígenas y campesinos del mundo entero. Gracias a la biodiversidad podemos habitar en la tierra. Gracias a ella podemos comer, medicarnos, vestirnos, disfrutar la belleza. Sin biodiversidad no podríamos existir. Porque es y ha sido el sostén de la vida, los pueblos del mundo a lo largo de la historia, han entendido que debe ser compartida por todos, y que también todos tenemos el deber de cuidarla y nutrirla.

En ese proceso de cuidar y disfrutar, los pueblos rurales del mundo llegaron a conocer usos posibles para decenas de miles de especies vegetales, incluyendo miles de plantas medicinales. En el mismo proceso crearon cientos de cultivos. Todo lo que comemos hoy proviene, sin excepción, de plantas domesticadas y mejoradas por pueblos que cultivaron y cultivan la tierra. Junto a las plantas fue creciendo además un cuerpo de conocimientos que maravilla por su complejidad, sutileza y sofisticación. Y tanto semillas como conocimientos fueron conformando un patrimonio activa y generosamente compartido por los diversos pueblos, porque cada cual entendió que ello era simultáneamente un don recibido y una obra colectiva en construcción.

Hoy vemos todo eso amenazado de muerte. La imposición forzada y arrasadora de diversas formas de privatización busca obligarnos a tratar los dones como mercancías y los patrimonios colectivos como coto de caza para el enriquecimiento individual, aceptando la explotación y la monopolización. Asimismo, busca someternos a procesos de apropiación, división y secreto absurdos y extraordinariamente dañinos. Los cuerpos legales que hoy se desarrollan institucionalizan tales daños e intentan

poner fuera de la ley cualquier forma de resistencia al absurdo y al despojo.

Los regímenes de acceso a la biodiversidad no han sido excepción. A pesar de diversos esfuerzos hechos por representantes campesinos e indígenas, por intelectuales y miembros de la sociedad civil en muchos países, los gobiernos y especialmente los organismos y acuerdos internacionales han subordinando los sistemas de acceso a la biodiversidad a las leyes de propiedad intelectual y a otras formas de privatización. Tales regímenes, por lo tanto, no detienen el robo ni la explotación, sólo los ordenan y organizan. Y en el proceso, los pueblos que han cuidado y creado biodiversidad, son situados en condiciones cada vez más injustas.

En primer término, los regímenes de acceso entregan el derecho a decidir sobre la biodiversidad a los Estados. Históricamente, los pueblos rurales han tenido acceso a la biodiversidad bajo sus propias normas soberanas; hoy quedan sometidos al arbitrio estatal, perdiendo sus derechos a decidir soberanamente, y especialmente pierden el pleno derecho a decir NO, así como el derecho a compartir según sus normas.

En segundo término, los diversos pueblos pierden su carácter de tales, y pasan a ser simples grupos de personas que casualmente habitan un espacio común. Los supuestos mecanismos de consulta y reparto de beneficios no consideran al conjunto de un pueblo, ni muchos menos a los procesos de toma de decisiones que esos pueblos poseen. Por tanto, ambos son mecanismos que sólo crean divisiones y tensiones profundas, destruyendo la convivencia y agrediendo o destruyendo en el camino expresiones culturales fundamentales.

Pero la característica más perversa e insalvable de los regímenes de acceso, es que el acceso concedido está indisolublemente ligado a la privatización del conocimiento y de la biodiversidad. En nombre de la retribución o reparto de beneficios, lo que en realidad se obtiene es la legitimación del robo y la monopolización y la imposición de condiciones aberrantes. Se impone un sistema de propiedad ilegítimo y falto de ética. Los pueblos pierden su derecho a utilizar e intercambiar libremente, a compartir el conocimiento que han recibido y construido, a cuidar la biodiversidad que los cuida y que también han ayudado a construir. Todo ello se convierte en una mercadería que ya no les pertenece y que va a ser explotada para maximizar las ganancias de grandes corporaciones.

En otras palabras, el mantenerse como pueblos indígenas y campesinos está siendo ilegalizado e inviabilizado.

Creemos que nada justifica ni hace aceptable la imposición de esta situación. Creemos que es igualmente inaceptable sacar provecho de lo que está siendo impuesto. Por lo mismo, nos oponemos a todo proyecto de bioprospección. Consideramos al término en sí ya aberrante, porque trata a la naturaleza y a las personas como simples yacimientos mineros. Nos oponemos también porque toda bioprospección está asociada a la privatización de lo que es patrimonio de los pueblos y sustento de la vida. Sabemos con alegría que diversos pueblos y organizaciones de México lograron detener proyectos de bioprospección en ese país. Esperamos juntar fuerzas con otras organizaciones para lograr lo mismo en el resto de América Latina.

Rechazamos con igual fuerza cualquier forma de propiedad intelectual sobre cualquier forma de vida y cualquier forma de conocimiento. Ante la imposición de tales leyes en Chile y en otros países, trabajaremos por reforzar los mecanismos de intercambio y desarrollo libres y autónomos que tengan pueblos y comunidades a fin de que desobedezcan de manera activa estas reglamentaciones, y para que continúen creando, intercambiando y protegiendo su biodiversidad.

Por lo anterior, rechazamos de manera total cualquier forma de reparto de beneficios asociado a la propiedad intelectual o a cualquier forma de privatización. Los beneficios de la biodiversidad no se reparten, se comparten. Y los pueblos tienen derecho a hacerlo de manera libre y soberana, exigiendo en retribución el compartir la tarea de cuidar, crear y difundir el conocimiento y la diversidad.

A todas las agresiones anteriores se suma el que gran parte de la bioprospección está al servicio directo de la manipulación genética y la transgenie. Hoy se busca imponernos a través de los acuerdos económicos internacionales la aceptación incondicional de los organismos genéticamente modificados, arriesgando así la integralidad y estabilidad de la vida que nos rodea. Ya sabemos que las variedades campesinas del centro de origen del maíz están genéticamente contaminadas, lo que constituye una agresión al sustento no sólo físico sino cultural de los pueblos de México. La reacción de gobiernos y centros de investigación sólo nos indican lo que los últimos descubrimientos en torno al ADN silencioso nos confirman:

que la ingeniería genética es una tecnología ciega e irresponsable. Por lo mismo, rechazamos la imposición de los organismos genéticamente modificados y trabajamos por un continente libre de ellos.

Trabajamos para que los pueblos recuperen su identidad y su soberanía de la manera más amplia. Vemos la soberanía alimentaria como elemento fundamental de ese proceso, pero ello también incluye la soberanía política, económica y cultural. Es igualmente importante que los pueblos recuperen la soberanía sobre sus semillas, sus plantas, sus medicinas. Y junto con ello, que refuercen sin ser agredidos sus valores, gustos y normas culturales.

Las semillas y la biodiversidad no pueden ser defendidas si no se defiende las condiciones necesarias para la continuidad de las culturas que las mantienen y les dieron origen. Apoyamos por lo tanto las luchas de los pueblos para reconstituirse y ser respetados como pueblos, lo que incluye la defensa y recuperación de sus tierras y territorios, sus culturas, sus normas y sus sistemas de valores.

Creemos que es igualmente fundamental que los sectores indígenas y campesinos cuenten con actividades económicas viables y sustentables. Ello implica el abandono del modelo neoliberal y la existencia de normas que no homogenicen ni la producción ni la comercialización de sus productos. Trabajamos, por lo tanto, porque las políticas agrícolas y todas aquéllas que afectan a los sectores rurales se liberen del dogma neoliberal. Apoyamos igualmente la construcción de circuitos económicos diversos y solidarios.

Creemos que la manida justificación de los contratos de acceso como una forma de llevar beneficios económicos a los sectores campesinos e indígenas no tiene sustento alguno. Tales "beneficios", si es que llegan a realizarse, sólo constituyen una limosna que enmascara el robo y la explotación.

Trabajamos asimismo por que se reconozca el conocimiento campesino e indígena en todo su valor y potencial, por que no se lo convierta en mercancía, no se lo explote, ni se le manipule, y por que se reconstituyan las condiciones que lo hacen posible y vigoroso.

Por último, creemos que aquellos científicos e intelectuales que están

genuinamente interesados en la conservación de la biodiversidad, en el disfrute colectivo de los beneficios que de ella se derivan y en el bienestar de los pueblos que la han cuidado y fomentado a través de la historia, sí tienen la posibilidad cierta de cooperar en la construcción de condiciones distintas a las que se nos imponen desde los Estados, la OMC, la OMPI o los tratados de libre comercio. Llamamos a esos científicos e intelectuales a involucrarse o continuar involucrados en los procesos sociales necesarios para construir y reconstruir lazos de solidaridad, reciprocidad y respeto mutuo entre los diversos pueblos, y entre los pueblos y el mundo que nos rodea.

Por el derecho de los pueblos a mantenerse y fortalecerse como tales,
Por la soberanía alimentaria, cultural, económica y política de los pueblos,
Por el pleno derecho a decir NO,
Por la defensa y protección de la biodiversidad,
Por la defensa de las semillas, patrimonio de los pueblos al servicio de la humanidad,

**Decimos NO a la bioprospección,
NO al reparto de beneficios asociado a la privatización o a la propiedad intelectual,
NO a la propiedad intelectual sobre la vida y el conocimiento.**

* Segundo Encuentro Red Mundial para la Conservación de la Biodiversidad con Pequeños Productores, CBD Regional de América Latina. Colombia, Julio 2003.

7. Palabras de Instalación en el Primer Encuentro Latinoamericano de Comunidades Conservacionistas de Semillas*

P. Alfredo Ferro M s.j.
Director IMCA

Estimados (as) compañeras y compañeros, hermanos sembradores y hermanas sembradoras y conservacionistas de semillas.

Hace pocos días regresé al IMCA, luego de haber realizado mis ejercicios espirituales que acostumbramos a hacer los jesuitas todos los años. Al confrontarme con la palabra de Dios he tenido muy en mente este encuentro de comunidades conservacionistas de semillas, que hoy estamos inaugurando oficialmente y que desde ayer ha comenzado con la muestra maravillosa de semillas, la cual nos ha ofrecido un excelente abrebocas. Mi descubrimiento ha sido grande en medio de la meditación de los ejercicios, iluminado y acompañado por el Espíritu, al encontrarme con varios textos evangélicos de una gran riqueza, los cuales quisiera compartir de manera muy sencilla con ustedes.

Quiero confesarles que a medida que iba haciendo esta reflexión, recordaba con una cierta nostalgia la época de mis estudios de teología en el Brasil, cuando intentaba -siendo mucho más joven- elaborar lo que hemos llamado una *"teología de la tierra"*. Les agradezco a ustedes que me hayan permitido retomar esta pasión y espero que este compartir más allá de lo pueda ser mi contribución a este encuentro, se convierta en un primer esbozo de lo que yo podría denominar una aproximación a una *"teología de las semillas"*, desde la perspectiva del evangelio.

En esta mañana quiero invitarlos a un viaje fantástico, pero que también ojalá sea real, a cualquier lugar de este globo terráqueo, aunque preferiría que fuera a algún rincón que nos sea familiar, de nuestras amplias y vastas tierras latinoamericanas. Imaginémonos el paisaje, su colorido, percibamos

los olores y aromas, reparemos los contrastes y su gente: campesinos y campesinas, indígenas, afrodescendientes, la vida misma pura y simple; sintamos la tierra y sus semillas que nos abrazan, es una tierra que se funde con nosotras y nosotros, y desde allí, con el amor que sentimos por nuestra “pacha-mama”, que Dios nos ha regalado dejemos que nuestro corazón brote.

Quisiera también haciendo un paralelo, que nos transportáramos al pasado, hace más de 2.000 años y nos imagináramos en un paraje de Judea, una multitud hambrienta y sedienta, que en este caso podríamos ser nosotros mismos, nuestro pueblo, estando a la escucha de ese Jesús de la historia, el campesino y el albañil de Nazareth, que desde una sencilla barca de un pescador de la comarca se nos dirige y luego de terminar su predica, se nos acerca y nos entrega unas cuantas semillas. Extendámosle las manos y dejemos que él nos deposite con todo el cariño y la ternura de alguien que ama la tierra, un puñado de semillas. Observémoslas, sintamos su calor, su profundidad y la bondad que guardan esos granos, como un secreto o un milagro maravilloso de la vida; y es desde ese pasaje imaginado, que quiero invitarlas e invitarlos a que nos dispongamos como un rito de iniciación a escuchar y a comprender lo que hay de oculto en este misterio.

Encontrándonos reunidos en un evento sobre semillas, posiblemente las parábolas y las comparaciones del texto evangélico, nos ayuden a develar ese misterio que las semillas guardan en su más íntimo ser. Quiero llamar la atención sobre la profundidad que encierran las parábolas, las cuales, a mi manera de ver, tienen una gran dimensión política y para eso también estamos aquí.

Y si nos hemos referido al milagro de la vida, podemos comenzar contemplando el milagro grandioso de la naturaleza, que Marcos en su evangelio nos lo expresa bellamente, cuando nos describe el como la semilla de un árbol nace y crece, sin que el sembrador que la siembra se de cuenta. Esté despierto o esté dormido, la tierra produce por sí misma (Mc 4,26).

Si queremos dar una mirada al contexto, desde el Antiguo Testamento nos encontramos con una propuesta sabia, pero tan poco digerida en esta sociedad: somos simplemente huéspedes en la tierra como nos dice muy bien el texto del Levítico: *“La tierra no puede venderse para siempre,*

porque la tierra es mía y vosotros estáis en mi tierra como forasteros y huéspedes” (Lev 25,23); y es en medio de ese campo o de ese terreno, que hemos descubierto un tesoro que es la vida misma como don maravilloso (Mt 13,44), el cual hemos adquirido entregando todo lo que poseemos; sin embargo, como nos lo narra la parábola, sorprendentemente en las tinieblas de la noche, alguien sembró mala hierba y se fue; en este caso en el relato, los trabajadores preguntan y de donde ha salido esa mala hierba, a lo que el dueño responde: algún enemigo ha hecho esto (Mt 13,24). Antes ya Mateo en el capítulo séptimo de su evangelio, cuando nos hablaba de los árboles que se conocen por su fruto, nos había advertido: “cúidense de esos mentirosos que pretenden hablar de parte de Dios. Vienen a ustedes disfrazados de ovejas, pero por dentro son lobos feroces. Ustedes los pueden reconocer por sus acciones, pues no se cosechan uvas de los espinos, ni higos de los cardos” (Mt 7,15-16).

Y ahí, una primera constatación, la de una realidad de la cual no podemos escapar; sin embargo, nuestra gran tentación es arrasar la mala hierba y llevarnos junto con ella las semillas que por tantos y tantos siglos la humanidad ha conservado. En este sentido, y aquí mi primera afirmación: la semilla también representa el tiempo de la vida que aún no ha llegado.

En medio de ese contexto que podríamos llamar de adverso, la pregunta para mí, tal vez, es la de todas y todos ustedes y que se las quiero hacer en este momento, y es en definitiva ¿a que hemos sido llamados? ¿que podemos hacer? o ¿que estamos haciendo? Y, por consiguiente, ¿cuál es nuestra tarea o misión hoy, cuando nos sentimos tan impedidos o amenazados? Pienso que varios de los pasajes evangélicos a los cuales aludiré, nos darán ciertamente alguna que otra pista.

Podríamos empezar por recordar una de las parábolas más conocidas y clásicas del evangelio como es la parábola del sembrador, la cual, aparece en los evangelios sinópticos (Mt 13,1ss; Mc 4,1-9; Lc 8,4-8), con sus diversas explicaciones. La mejor de todas ellas, porqué tal vez es la que más me sirve en este momento, es la de un campesino de una de las veredas de este Valle del Cauca, hace no mucho tiempo, luego de escuchar proclamar la parábola, me dijo: -Padre, me perdona, pero ese sembrador no era campesino, pues como se le ocurrió sembrar en medio del camino, o en las piedras o en los espinos-. Yo quede estupefacto y admirado, pues por más que leía la parábola nunca había pensado en eso. Creo que en estas palabras sabias de este hombre conocedor del campo y de la tierra,

puede estar la clave que ciertamente nos dará algunas luces, que nos permitirán ir abriendo la trocha como decimos en esta querida Colombia. En definitiva, lo que se nos quiere decir es que las semillas están en nuestras manos, han estado por millones y millones de años. El gran interrogante es, ¿qué vamos a hacer con ellas? ¿donde y cómo las vamos a sembrar o a cuidar o a recoger o a distribuir?

Si pensamos en esa tarea grandiosa o en la misión desafiante que tenemos entre manos y entre manos llenas de semillas, nos sirve evocar varias imágenes como podrían ser la levadura (Lc 13,20-21) o el grano de mostaza (Mt 13,31-32). Minúsculos, imperceptibles, poco vistosos, insignificantes, mínimos, pequeños y, sin embargo, capaces de fermentar toda la masa o convertirse en el árbol frondoso, donde seguramente podrán anidar todas aquellos seres humanos que en el largo trasegar se sienten cansados y agobiados de luchar contra un sistema injusto y excluyente, sin que por ahora, puedan avizorar caminos de esperanza. Se nos llama también a ser sal de la tierra para salar lo que no tiene sabor y que será tirado y pisoteado por la gente (Mt 5,13) y, a su vez, a ser luz del mundo (Mt 5,14-16), para iluminar con nuestra práctica, nuestras experiencias, reflexiones e investigaciones los caminos capaces de proteger y conservar la vida.

Es bien llamativo que la mayoría de las parábolas del Reino de Dios en los evangelios estén llenas de naturaleza, fruto de una observación minuciosa desde lo sencillo: el grano, la semilla, el lirio, la espiga, la oveja, el pájaro, el pez, la sal, la levadura, el pan, el perfume, la perla, el niño, etc. Es desde allí, donde Jesús se inspira para reconocer y experimentar la presencia amorosa del Dios de la vida. Por otro lado, la lección que nos queda de esta constatación, es que sólo desde lo micro, desde lo pequeño, desde el más pobre, del olvidado y excluido, representado para nosotros hoy y para muchas generaciones en una precaria e indefensa semilla, será posible romper y desafiar las barreras de quienes quieren enterrar la vida.

Apropiándome de otro texto, -para ello son naturalmente- y haciendo un pequeño giro que espero no se entienda como una interpretación acomodada, quisiera recordar un trozo del evangelio muy interesante y, por ello mismo, radical y cortante y es la escena en que Jesús maldice la higuera (Mt 21,18-22). En aquel pasaje, el evangelio nos cuenta que cuando Jesús volvía a la ciudad de Betania, nombre que quiere decir casa del pobre, sintió hambre,- pues el también era carne, humanidad-, y en

ese momento, advirtió una higuera junto al camino, se acercó a ella, pero no encontró más que hojas, -yo digo que para nosotros tal vez puede ser la imagen de una higuera o de un algodón en nuestro caso, transgénico o genéticamente modificado – y entonces, Jesús le dijo a la higuera según Mateo: *“nunca más volverás a dar fruto”* (Mt 21,19) y según Marcos: *“nadie comerá de tu fruto”*(Mc 12,14). Pero ahí no acaba la historia; los discípulos le preguntan a Jesús: *¿y cómo es que la higuera se secó al instante?*, a lo que Jesús replico: *“si tienen fe y no dudan, no solamente podrán hacer esto, sino que moverán montañas”*. Esta parábola, fuera de que nos hace un profundo llamado a tener una fe capaz de mover montañas, me hace pensar en esta coyuntura, en los argumentos que tienen los responsables de los tratados de libre comercio como el del ALCA, del cual conversaremos en este encuentro, o de las transnacionales, o de los políticos de turno, o bien de los organismos internaciones que quieren mantener la vida saciando el hambre de nuestros pueblos con organismos genéticamente modificados, apropiándose de la vida con el argumento que esa será la única salida, cuando nosotros sabemos que lo único que podrán hacer es matar la vida misma con artimañas o bien con políticas erráticas y destructivas.

Saltando a otros parajes, uno de las narraciones que más me han llamado la atención del texto de los evangelios por ser profundamente subversivo y revolucionario, aunque la gran mayoría de las personas que lo leen no lo perciban, es el que nos narra cómo los discípulos de Jesús hambrientos un día sábado, día sagrado y de reposo, donde no era permitido trabajar ni hacer grandes esfuerzos, pasando por un campo de espigas de trigo –que no era propiamente propiedad de ellos– van cogiendo y comiendo los granos sin mayores consideraciones. Los fariseos naturalmente reclamaron, y no tanto por el hecho de que hubieran saciado su hambre, sino más bien por el haber transgredido la ley del sábado (Lc 6,1-5). A todo ello Jesús saliendo en defensa de sus discípulos, les responde sabiamente, que se acordaran de lo que había hecho el rey David y sus compañeros, cuando tuvieron hambre, y como ellos habían entrado al altar, es decir al “santo santorum”, al espacio más sagrado para el pueblo de Israel y allí se comieron los panes del altar, rompiendo no sólo con la legalidad, sino también con la jerarquía (1S 21,1-6). Este texto un tanto desconcertante, es para mi un llamado a que nos demos cuenta una vez más, que sólo desde nuestra gente, desde nuestros pueblos y culturas y desde las personas con hambre que se pasean los campos trabajándolos en tierras propias o ajenas o bien están desempleados, es desde donde

sabremos encontrar salidas a los desafíos que tenemos y que quisiéramos se hicieran realidad en una propuesta de seguridad y soberanía alimentaria, pues son ellas y ellos, mujeres y hombres del campo, las únicas y los únicos capaces de romper con todas las normas, las leyes, las trabas o las restricciones que se les han impuesto para saciar su hambre y vivir dignamente.

Siendo una de nuestras metas la soberanía alimentaria, a la cual hemos hecho alusión, yo me la imagino con la gran cena, el gran banquete, donde se nos ofrecen las semillas en su gran diversidad, que sólo se podrán multiplicar -ver multiplicación de los panes y los peces- si somos capaces de repartirlas o distribuir las equitativamente (Mc 6,30-39), realizando así el milagro de dar de comer a una multitud hambrienta. Pero para ello, y esto es lo más importante, es absolutamente necesario, sentir desde las mismas entrañas compasión o mejor padecer con actitud o sentimiento, sin el cual, por más soluciones técnicas o científicas que tengamos, no será posible realizar el mayor de los milagros que es el de preservar la vida misma.

Y volviendo con la pobre higuera, -la cual no sale muy bien librada en el texto bíblico-, quisiera recordar otra parábola de Jesús, en la cual un hombre tenía una higuera plantada en su viñedo que no daba fruto y ante esa realidad y viendo que ocupaba un espacio que podría ser ocupado por otra planta, el dueño decidió cortarla. Sin embargo, el que cuidaba el terreno -es decir, el que sabía y conocía, como nuestras sabias comunidades campesinas e indígenas- le dijo al dueño que la dejara un año más, dándole a su vez algunos consejos como el de aflojar la tierra y echarle abono y que si con eso, no daba fruto que la cortara definitivamente (Mt 21,20-22). Frente a esta imagen, mi pregunta inmediatamente fue: ¿será que hemos aflojado la tierra? ¿será que la hemos abonado convenientemente? ¿será que hemos tenido la paciencia histórica suficiente y necesaria para lograr dar fruto y fruto abundante?.

Desde el punto de vista personal, la llamada es a ser como el grano de trigo que si no muere, aunque no creo que propiamente muera, más bien que si no echa raíces en esta tierra no vivirá. Y echar raíces es también construir desde dentro, desde la interioridad, desde lo más íntimo, desde los valores profundos no negociables, desde el "humus", o desde el barro en que fuimos creados.

Tenemos también un llamado a la unidad: *“una rama no puede dar uvas de sí misma, sino está unida a la vid; de igual manera ustedes no pueden dar muchos frutos, si no permanecen unidos...”* (Jn 15,4). Hoy en un mundo globalizado se habla mucho de redes y se establecen todo tipo de redes, y aunque este es un camino bastante apropiado en términos políticos y que facilita la unidad entre nosotros, tema del cual también nos vamos a ocupar, es bueno también llamar la atención para que no nos dejemos enredar en la moda de las redes o en la imposición externa de las mismas, ya que en ocasiones podemos volvernos funcionales al sistema. Una buena pregunta que nos podemos hacer en este encuentro es indagar por lo que nos une y por lo que nos desune en esta tarea común.

No podemos olvidar que también hemos sido llamados a contagiar la esperanza y más en este contexto que nos ha tocado vivir. A este propósito, el apóstol Pablo en un bello texto de la segunda carta de los Corintios nos dice: *“La riqueza la tenemos en nuestro cuerpo que es como una olla de barro...aunque llenos de problemas, no estamos sin salida; tenemos preocupaciones, pero no nos desesperamos; nos persiguen, pero no estamos abandonados; nos derriban, pero no nos destruyen...”* (2 Cor 4,7-9) Estas palabras tan actuales, me recuerdan alguna vez que escuché a Leonardo Boff, algo que puede sonar un tanto extraño y más en un teólogo de la talla de él y es cuando afirmaba que: *“nos podemos dar el lujo de perder la fe, pero nunca perder la esperanza”,* a lo que yo agregaría, *“ porque cuando la perdamos, estaremos perdidos”*.

Y para complementar lo anterior, yo pienso que aunque tengamos el justo derecho a tener miedo, paradójicamente hay un pasaje evangélico que nos invita a no tener miedo de los enemigos que han sembrado la mala hierba, ni de aquellos que quieren arrasar la vida, como nos los dicen Mateo y Lucas: *“no hay nada secreto que no se llegue a descubrir, ni nada escondido que no se llegue a saber”*; y agrega el texto: *“gritaremos desde las azoteas de las casas y diremos a la luz del día las verdades”*. Aquellas verdades que guardan las entrañas de las mujeres y de los hombres del campo, que aún habiendo sido silenciados en una historia secular de desprecio y de dominación, han sido custodios y garantes de la vida. No tengamos miedo, como se nos dice al final del pasaje, de quienes nos pueden matar, tengámosle miedo más bien, a quienes quieren destruir la vida para siempre (Mt 10, 26-28; Lc 12,2-7).

Como las vírgenes o las doncellas sabias y prudentes del evangelio, lleguemos a la boda, es decir, al banquete donde todas y todos estamos invitados, - aunque no necesariamente serán todas y todos los que asistan (Lc 14,14-24) -, con el aceite necesario para permanecer fieles y vigilantes a nuestras convicciones y principios. No podemos descuidarnos, porque como en la parábola puede llegar la "novia" o el "novio" cuando menos lo esperemos y nos encuentra dormidos. Que la historia o bien las culturas y los pueblos milenarios no nos digan lo que el novio al llegar les dijo a las mujeres necias, después de que se hubieran ido a buscar nuevamente el aceite: *"les aseguro que no las conozco"* (Mt 25,1ss).

Caminemos como los discípulos de Emaus que estando ciegos para ver al maestro, reconocieron la vida, es decir al resucitado, en el partir del pan (Lc 16,12 ss). Que este encuentro sea el espacio para compartir en lo posible, todo lo que somos y tenemos, especialmente nuestro pan de cada día, el cual no se acumula, porque como el maná en el desierto, si se acumula se pudre (Ex 16,1ss). Roguemos también como en la oración del padre nuestro (Lc 11,1-4), que podamos ser perdonados por todas las veces que hemos ultrajado la vida y pidámosle al Dios creador que nos bendiga y nos aliente en esta esplendorosa tierra que se nos ha proporcionado como su mejor don y regalo.

En nombre del IMCA y del proyecto de la Red mundial para la conservación de la biodiversidad con pequeños productores, CBDC, espero que estos días sean especialmente productivos y vitales; que sigamos aprendiendo de los conocimientos y de la gran sabiduría de nuestras culturas ancestrales. Las semillas están en nuestras manos, entreguémoslas generosamente, no las retengamos, no las aprisionemos, no las ahogemos.

Hemos querido también en este evento recordar y tener presente a alguien bien querido y estimado por nosotros, un campesino resucitado en medio de este grupo, precursor de estas tareas y que siempre nos acompañará en los *"sagrados oficios"*, nuestro amigo a quien por cariño llamábamos *"cogollo"*, a quien también deseamos hacerle un homenaje especial.

Queremos agradecerles a todos los participantes de este encuentro fraternal y de manera particular a quienes han venido de otros países. A los campesinos, campesinas e indígenas que siguen siendo nuestros maestros en la custodia de las semillas y, por consiguiente, de la vida. A Guillermo,

Mario y Camila, que son nuestros expositores principales a lo largo de estos días; también nuestros maestros y amigos cercanos; para ella y para ellos un reconocimiento especial por su generosa contribución. Gracias también a Angélica como coordinadora mundial de este proyecto, a Eugenio como coordinador latinoamericano quienes han estado al frente de la preparación y organización del evento y a todos y todas las personas de esta casa que lo han hecho una realidad. A las invitadas e invitados, que respondieron a nuestra convocatoria, mil y mil gracias. De esta manera, hacemos posible que espacios como estos, sigan reconfortando nuestra alma.

Sean todas y todos muy bienvenidos. Deseémonos todo el éxito posible en este encuentro maravilloso que es también el encuentro de los pueblos latinoamericanos. Mil gracias.

8. Declaración Red de Plantas Medicinales del Sur*

* Foro Social del Sur, Puerto Montt, Chile, Octubre 2003.

Brasil-Colombia-Uruguay-Argentina-Chile

La Red de Plantas Medicinales en su participación en el Foro Social del Sur "Buscando caminos para la soberanía alimentaria", declara que:

- ✓ Todo el Universo está interrelacionado y, por lo tanto, en estas conexiones las alteraciones de una parte afectan el todo.
- ✓ El ser hijos de la madre tierra nos da la libertad a través del derecho de los pueblos con manifestación en el respeto a relacionarnos con la naturaleza basado en culturas, tradiciones e identidades locales, valoración de los saberes y conocimientos.
- ✓ Se asume la naturaleza como un organismo vivo, en que se organiza, relacionan e interactúan entre comunidades de seres vivos.
- ✓ Es muy importante en esta relación con la naturaleza el vínculo espiritual desde las distintas visiones culturales, que se manifiestan como en fuerzas de la naturaleza, para otros en energías o espíritus.
- ✓ La reconceptualización de salud- enfermedad en donde el ser humano es parte de la naturaleza y las manifestaciones de los estados de salud del ser humano, se refleja en su entorno y los estados de salud de los ecosistemas afectando también la salud del ser humano.

- ✓ Toda planta es medicinal y su poder de sanación dependerá del contexto ecológico y cultural.
- ✓ Reconocemos que el conocimiento local es una experiencia que surge del diálogo con la naturaleza y se expresa en especialistas y sabios tradicionales.
- ✓ Reconocemos que existen diferencias entre conocimiento popular y tradicional y que éstos tienen sus propias dinámicas de compartir y socializar los saberes.
- ✓ Declaramos que los vegetales deben ser patrimonio de los pueblos al servicio de la humanidad.
- ✓ Valoramos el rol protagónico de las mujeres en la transmisión de saberes tradicionales.

En base a estos principios nos planteamos:

1. Al recolectar las plantas se debe obtener sólo lo necesariamente imprescindible como reflejo de nuestra actitud de respeto.
2. Un cambio de actitud en la relación con la naturaleza desde lo personal intrafamiliar y comunitario.
3. La defensa de nuestro patrimonio y saberes debemos basarla en la fuerza de la unidad Latinoamericana.
4. Fortalecer las redes con enfoques afines a partir de experiencias y planteamientos comunitarios, locales, nacionales y regionales.
5. Asumir el protagonismo de la mujer como transmisora de los valores y saberes tradicionales que asegura el futuro de los pueblos y su diversidad.
6. Influir en los sistemas educativos y en las distintas instancias referidas a este ámbito para la conservación de nuestra diversidad cultural.
7. Asumir que no somos dueños de los ecosistemas sino que parte de ellos, lo que nos hace colaboradores.
8. Para garantizar el libre uso y acceso al conocimiento y a la naturaleza, nos esforzaremos por difundir y masificar con responsabilidad los saberes populares.
9. Valorar y respetar la sabiduría tradicional y sistemas de conocimiento.

10. Exigir que el estado legisle prohibiciones al patentamiento de la vida.
11. Fortalecer las redes a partir de los conocimientos locales y comunidades conscientes para potenciar formas de actuar, y métodos de acción para llegar a influir en políticas públicas y construir caminos juntos.

Puerto Montt, Chile, Octubre 2003.

* Estas declaraciones fueron recogidas en el Seminario-taller sobre Plantas Medicinales organizado por Cet-Sur, realizado en el mes de Junio del año 2000, Temuco, Chile.

9. Pu Machi Ñi Pin (El decir de las Machis)*

Intervención de la Machi de Paliwe

Nosotros los mapuche, estamos preocupados ¿Por qué motivo se nos trata de arrebatar nuestras plantas medicinales, nuestros recursos? Primero las tierras, ahora el interés por las plantas ¿Qué sería de nosotros sin las plantas, que son como parte de nuestro ser?

Intervención de la Machi de Rüpükura

Han llegado hasta mi casa y han conversado con mi hijo acerca de un encuentro sobre los baweh. Esta es la razón por la cual me encuentro aquí hoy día. Nosotros conocemos nuestros remedios, nuestras plantas, nuestro baweh. Nosotros controlamos aquellas plantas. Pero nosotros no podemos entregar ese conocimiento a otras personas. Los remedios de la tierra son muy importantes, pero ya no existen, los ha exterminado el huinca a fuego, además le ha plantado pino, le ha plantado eucaliptos. Por eso los remedios se acabaron, ya no hay baweh se han terminado. Con la entrega de conocimiento podemos ser cómplices de este exterminio.

Intervención del Machi de Quillem

Nosotros aquí estamos todos conversando, somos tres machis quienes nos hemos reunido y hemos reflexionado acerca de como es nuestra vida hoy. Además, hemos estado conversando acerca de nuestro baweh, de como este conocimiento ha sido intervenido por los no mapuche y de como ellos han estado violentando este conocimiento y luego de extraerlos los dispersan por el mundo sin poder ser controlado por nosotros mismos.

De ello hemos conversado en este día.

Concluyendo, podemos decir que todo esto va mal, estamos caminando mal. A nosotros nos han dejado como machi en este espacio, por aquel que crea y por aquel que establece personas. Existe aquel que crea a las machis, que establece a las personas con baweh, no existimos solos. No hemos comprado el conocimiento, nosotros no hemos comprado el don de la palabra, nosotros no hemos comprado la capacidad de conocer y ver a los enfermos, nosotros no hemos comprado la capacidad de conocer los nguillatun, como los wewpin.

Por el hecho de ser machi, tenemos que muchas veces incorporarnos a las situaciones más complejas de esta existencia. Nosotros valoramos nuestro entorno, desde allí extraemos nuestros conocimientos. Sabemos que existen los menoko, sabemos que existen los mallines, que existen los cerros, que existen las planicies en donde las plantas crecen y deben crecer. Estos son los lugares, sitios y espacios que nosotros debemos de defender. Por eso hermanos, debemos hacer fuerza entre todos.

Debemos defender las riquezas que son nuestras, nuestros baweh, nuestra lengua, nuestras tierras, defender lo que es nuestro, defendernos nosotros mismos. Por ello a modo de propuesta, hemos concordado las machis, más ustedes que se encuentran aquí, en reunirnos con vuestras machis que existen en vuestras tierras, en vuestro lof. Debemos de reunirnos los machis, conversar y entre todos poder hacer fuerza. Es la forma en que esta iniciativa de defensa pueda tener una fuerza desde adentro. Entonces, aquel que nos ha creado, que nos ha delegado este trabajo, aquel que nos ha hecho mapuche nos ayudará.

Nuestras defensas deben ser respetadas por el otro. Pero todo esto es tarea de ustedes, ya no les corresponde sólo a los machis estas situaciones de defensa abierta.

La visión que nosotros los mapuche tenemos es totalmente diferente a la visión que posee el mundo occidental. Ello, porque los propósitos son diferentes, los objetivos son distintos, el sentido es distinto. Eso es así para bien o para mal. Pero ello es lo que se debe respetar.

Cada territorio y cada comunidad debe empezar a tomar conciencia y controlar los conocimientos que en sus comunidades están trabajando.

La intervención de los no-mapuche ha hecho daño a nuestras comunidades y a nuestros conocimientos. No solamente los conocimientos referidos a las plantas medicinales, sino a muchos otros temas que se están abordando día a día. Por ello es que los líderes y dirigentes son los responsables de proteger en sus espacios este tipo de trabajo.

10. Exposición del Cacique Guaicaipuro Cuatemoc

Exposición del Cacique Guaicaipuro Cuatemoc ante la reunión de Jefes de Estado de la Comunidad Europea (08/02/2002). Con lenguaje simple, que era transmitido en traducción simultánea a más de un centenar de Jefes de Estado y dignatarios de la Comunidad Europea, el Cacique Guaicaipuro Cuatemoc logró inquietar a su audiencia cuando dijo:

Aquí pues yo, Guaicaipuro Cuatemoc he venido a encontrar a los que celebran el encuentro.

Aquí pues yo, descendiente de los que poblaron la América hace cuarenta mil años, he venido a encontrar a los que la encontraron hace sólo quinientos años.

Aquí pues, nos encontramos todos. Sabemos lo que somos, y es bastante. Nunca tendremos otra cosa.

El hermano aduanero europeo me pide papel escrito con visa para poder descubrir a los que me descubrieron.

El hermano usurero europeo me pide pago de una deuda contraída por Judas, a quien nunca autoricé a venderme.

El hermano leguleyo europeo me explica que toda deuda se paga con intereses, aunque sea vendiendo seres humanos y países enteros sin pedirles consentimiento.

Yo los voy descubriendo. También yo puedo reclamar pagos y también

puedo reclamar intereses.

Consta en el Archivo de Indias, papel sobre papel, recibo sobre recibo y firma sobre firma, que solamente entre el año 1503 y 1660 llegaron a San Lucas de Barrameda 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata provenientes de América.

¿Saqueo? ¡No lo creyera yo! Porque sería pensar que los hermanos cristianos faltaron a su Séptimo Mandamiento.

¿Expoliación? ¡Guárdeme Tanatzin de figurarme que los europeos, como Caín, matan y niegan la sangre de su hermano!

¿Genocidio? Eso sería dar crédito a los calumniadores, como Bartolomé de las Casas, que califican al encuentro como de destrucción de las Indias, o a ultrosos como Arturo Uslar Pietri, que afirma que el arranque del capitalismo y la actual civilización europea se deben a la inundación de metales preciosos!

¡No! Esos 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata deben ser considerados como el primero de muchos otros préstamos amigables de América, destinados al desarrollo de Europa. Lo contrario sería presumir la existencia de crímenes de guerra, lo que daría derecho no sólo a exigir la devolución inmediata, sino la indemnización por daños y perjuicios.

Yo, Guaicaipuro Cuatemoc, prefiero pensar en la menos ofensiva de estas hipótesis.

Tan fabulosa exportación de capitales no fueron más que el inicio de un plan "MARSHALLTESUMA", para garantizar la reconstrucción de la bárbara Europa, arruinada por sus deplorables guerras contra los cultos musulmanes, creadores del álgebra, la poligamia, el baño cotidiano y otros logros superiores de la civilización.

Por eso, al celebrar el Quinto Centenario del Empréstito, podremos preguntarnos:

¿Han hecho los hermanos europeos un uso racional, responsable o por lo menos productivo de los fondos tan generosamente adelantados por el Fondo Indoamericano Internacional?

Deploramos decir que no.

En lo estratégico, lo dilapidaron en las batallas de Lepanto, en armadas invencibles, en terceros reichs y otras formas de exterminio mutuo, sin otro destino que terminar ocupados por las tropas gringas de la OTAN, como en Panamá, pero sin canal.

En lo financiero, han sido incapaces, después de una moratoria de 500 años, tanto de cancelar el capital y sus intereses, cuanto de independizarse de las rentas líquidas, las materias primas y la energía barata que les exporta y provee todo el Tercer Mundo.

Este deplorable cuadro corrobora la afirmación de Milton Friedman, según la cual una economía subsidiada jamás puede funcionar y nos obliga a reclamarles, para su propio bien, el pago del capital y los intereses que, tan generosamente hemos demorado todos estos siglos en cobrar.

Al decir esto, aclaramos que no nos rebajaremos a cobrarle a nuestro hermanos europeos las viles y sanguinarias tasas del 20 y hasta el 30 por ciento de interés, que los hermanos europeos le cobran a los pueblos del Tercer Mundo.

Nos limitaremos a exigir la devolución de los metales preciosos adelantados, más el módico interés fijo del 10 por ciento, acumulado sólo durante los últimos 300 años, con 200 años de gracia.

Sobre esta base, y aplicando la fórmula europea del interés compuesto, informamos a los descubridores que nos deben, como primer pago de su deuda, una masa de 185 mil kilos de oro y 16 millones de plata, ambas cifras elevadas a la potencia de 300.

Es decir, un número para cuya expresión total, serían necesarias más de 300 cifras, y que supera ampliamente el peso total del planeta Tierra. Muy pesadas son esas moles de oro y plata ¿Cuánto pesarían, calculadas en sangre?

Aducir que Europa, en medio milenio, no ha podido generar riquezas suficientes para cancelar ese módico interés, sería tanto como admitir su absoluto fracaso financiero y/o la demencial irracionalidad de los supuestos del capitalismo.

Tales cuestiones metafísicas, desde luego, no nos inquietan a los Indoamericanos. Pero sí exigimos la firma de una Carta de Intención que discipline a los pueblos deudores del Viejo Continente, y que los obligue a cumplir su compromiso mediante una pronta privatización o reconversión de Europa, que les permita entregárnosla entera, como primer pago de la deuda histórica...

Cuando el Cacique Guaicaipuro Cuatemoc dio su conferencia ante la reunión de JEFES DE ESTADO DE LA COMUNIDAD EUROPEA, no sabía que estaba exponiendo una tesis de Derecho Internacional para determinar LA VERDADERA DEUDA EXTERNA, ahora solo resta que algún gobierno latinoamericano tenga el valor suficiente para hacer el reclamo ante los Tribunales Internacionales.

Entrevisa

Entrevista Machi Victor Caniullan

Por Cristián Pinto S.

¿Cómo ve ud. la resistencia que ofrece la mirada que tiene la medicina occidental frente a la medicina mapuche?

Bueno, es un tema bastante complicado, creo que la resistencia pasa y empieza por una aceptación. Aceptar que hay otros pueblos que tienen otras formas de entender la medicina y entender la salud. Aquí creo, que lo que importa es la salud, es decir, la medicina mapuche es funcional y objetiva para las personas que la practican, en este caso para los mapuches. Y eso deberían entender y si lo entienden creo que no habrían muchos problemas.

¿Considera ud. que esto va de la mano con el fortalecimiento o la identidad cultural?

La realidad, la identidad cultural mapuche o de las personas o del individuo pasa por una reflexión propia. Los patrones de la medicina mapuche están para comenzar una conversación con los médicos del otro sistema. Las condiciones aquí no pasan por una cuestión de individuos mapuche, pasa más por un conocimiento más amplio y un conocimiento sistemático que en población mapuche hemos tenido en cuanto a la medicina y la estructuración misma.

¿Qué rol cumple la comunidad y la familia en el proceso de recuperación de los pacientes en la medicina mapuche?

En primer lugar, la mayoría de las enfermedades pasa por un desequilibrio de las personas. Hay un desequilibrio y la enfermedad llega. Entonces,

como la enfermedad es algo vivo también pasa por un desequilibrio social que hoy se está viviendo especialmente en los grandes poblados. Santiago hoy día es un pueblo que está enfermo, la mayoría de las personas están enfermas con depresión, etcétera. Por eso es importante la preocupación de la familia, una participación directa de la familia que debe estar en constante preocupación por la persona que está enferma. Todo esto llevándolo a un plano más general. La comunidad siempre debe estar preocupada del individuo, entonces en qué va a influir en la sanación misma, la persona así se va a sentir valorizada no se va a sentir sola y al no sentirse sola pierde el temor y al perder este temor es capaz, por sí misma, de ayudarse a la sanación. Por eso es importante la familia y la comunidad.

¿Ud. se refería a la evolución que había tenido la medicina. Podría explayarse más en ese tema?

Yo no se si la medicina mapuche ha ...

¿Yo me refería con respecto algunas enfermedades...?

No sé si la medicina mapuche como tal o realmente las personas que practicamos la medicina mapuche hemos entendido algunas enfermedades un poco aceptando lo que no han llevado, es decir, tú sabes que cada día van saliendo nuevos nombres de cada enfermedades, pero el cuerpo es el mismo, la sustancia que está en el cuerpo es la misma. La evolución ha ido en el sentido que los mapuche hemos logrado, los machis especialmente, aceptar que el cáncer existe, pero una visión impuesta, no es parte de una reflexión de los propios machis, si la enfermedad existe como tal o es el producto de un desequilibrio de la persona. En ese sentido, sí hemos evolucionado, pero no realmente con un análisis más profundo.

¿Qué tan válida es la práctica de mantener huertos medicinales en las viviendas, teniendo en cuenta el hecho que algunas plantas se dan en algunos ecosistemas en particular?

Mira, yo creo que en eso los huertos funcionan con algunas plantas si uno hace un huerto, lo hace en un ecosistema funciona fantástico, pero para mantener un huerto completo en una comunidad, debieran protegerse como cuatro o cinco ecosistemas. Ahí tendríamos una medicina completa, tendríamos plantas para todas las enfermedades. Hoy día hay personas

que están practicando la incorporación de nuevas plantas a los huertos y las están adaptando a un ecosistema que no es donde originalmente crecieron.

Va a crecer la planta, de eso estoy seguro, igual como en los invernaderos va a crecer, pero lo que va a perder es el poder curativo, pierde el poder curativo porque esas plantas que crecen en los riscos que donde hay piedras, hay una serie de componentes y todo el entorno que está ahí, es lo que compone las sustancias de las plantas, y esas plantas al no tener esas sustancias no sirven para tal enfermedad. Es decir, la planta como tal va a estar. Tuve la oportunidad de estar en Tirúa en un encuentro científico y estuve hablando con algunos de ellos y hablamos específicamente de la "ruda" y está científicamente comprobado, la ruda que crece acá tiene otras sustancias de la que crece en Santiago y eso es porque justamente hay un entorno distinto. Eso es lo que sucede.

Para terminar, a su juicio ¿qué debería suceder para una aceptación total de la medicina mapuche, un mayor respeto a la diversidad, mayor énfasis en la educación intercultural?

Yo creo que es aceptarse. Eso nos falta, el aceptarse como personas, aceptar que somos distintos en cuanto a conocimientos y si nosotros aceptamos como personas que somos distintos, vamos a ser capaces de aceptar que hay culturas distintas y si aceptamos que esas culturas son distintas porque tienen un conocimiento y una visión distinta. Si sucediera esto, no sería difícil plantear el tema de la medicina intercultural o de la interculturalidad, creo que la medicina mapuche, también se desarrolla en un entorno uno nunca va a ver un machi trabajando en un hospital, haciendo ceremonias en el hospital porque es absurdo, porque no está el entorno.

Agradecimientos especiales a la Red CBDC
Latinoamerica

