

Conflicto e (in)visibilidad

**Retos en los estudios
de la gente negra en Colombia**

Eduardo Restrepo – Axel Rojas
Editores



Editorial Universidad del Cauca
Colección Políticas de la alteridad

© Editorial Universidad del Cauca 2004
© De los autores

Grupo de Investigaciones para la Etnoeducación
Universidad del Cauca, Popayán, Colombia

Primera edición
Septiembre de 2004

Editores académicos:
Eduardo Restrepo y Axel Rojas

Editor General de Publicaciones:
Felipe García Quintero

Diseño y diagramación de la serie editorial:
Enrique Ocampo Castro

Copying Left

Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente y sean utilizados con fines académicos y no lucrativos.

Las opiniones expresadas en los documentos que componen esta publicación son responsabilidad de los (as) autores (as). La financiación de la publicación por parte de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional y la Organización Internacional para las Migraciones –OIM–, no significa coincidencia con los puntos de vista allí expresados.

ISBN: 958-9475-59-0

Impreso en Feriva, Cali, Colombia.

Contenido

| | |
|--|-----------|
| Presentación | 11 |
| Agradecimientos | 15 |
| Introducción | |
| Eduardo Restrepo - Axel Rojas | 17 |
| Desplazamiento, conflicto y desterritorialización | 33 |
| Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas | |
| Ulrich Oslander | 35 |
| Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano | |
| Arturo Escobar | 53 |
| Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterrito- rialización de afrocolombianos e indígenas y ‘multicul- turalismo’ de Estado e indolencia nacional | |
| Oscar Almario | 73 |
| Negándose a ser desplazados: afrocolombianos en Buenaventura | |
| Santiago Arboleda | 121 |

| | |
|--|------------|
| Subalternización e (in)visibilidad | 139 |
| De la esclavitud al multiculturalismo: el antropólogo, entre identidad rechazada e identidad instrumentalizada | |
| Elisabeth Cunin | 141 |
| Subalternos entre los subalternos: presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales | |
| Axel Rojas | 157 |
| No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia | |
| Carlos Efrén Agudelo | 173 |
| El patriarca imposible: una aproximación a la subjetividad masculina afrocaribeña | |
| Julia Eva Cogollo - Juliana Flórez-Flórez - Angélica Nãñez | 195 |
| Presencia negra en la zona bananera del Magdalena: invisibilidad de una permanencia | |
| Cristian Manuel Olivero Pavajeau | 209 |
| Implosión identitaria y movimientos sociales: desafíos y logros del Proceso de Comunidades Negras ante las relaciones de género | |
| Juliana Flórez-Flórez | 219 |
| Políticas de la representación, multiculturalismo e interculturalidad | 247 |
| Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia | |
| Peter Wade | 249 |
| Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras | |
| Eduardo Restrepo | 271 |
| Nuevas encrucijadas, nuevos retos para la construcción de la nación pluriétnica: el caso de Providencia y Santa Catalina | |
| Camila Rivera | 301 |

**Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina:
construyendo etnoeducación e interculturalidad en la
universidad**

Catherine Walsh 331

Sobre los autores 347



**Políticas de la representación,
multiculturalismo e interculturalidad**

Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia¹

Peter Wade

En algunos círculos, los indígenas nativos de América son denominados guardianes del medio ambiente. Quiero examinar las nociones de poder, control, empoderamiento y desempoderamiento que están involucradas en dicha percepción. En Colombia no solamente los indígenas están involucrados puesto que algunas comunidades negras rurales son construidas de la misma manera. Al mismo tiempo la multiculturalidad ha sido instituida como una realidad oficial en la nación y es tal que las políticas de cultura y diferencia biótica son entretejidas en formas interesantes. Las utilizaciones del poder de la naturaleza y la cultura tienen lugar en un salón de espejos donde las imágenes de la naturaleza se reflejan en la cultura y viceversa. El discurso de los nativos como guardianes o administradores, tiene diferentes significados e implicaciones políticas dependiendo de quién lo use y con qué fines.

¹ Originalmente publicado en *The Anthropology of Power: Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*. Editado por Angela Cheater. (Londres: Routledge): 73-87. 1999. Estoy muy agradecido con John Hutnyk y Dick Werbner por sus comentarios hechos sobre una versión anterior del documento original. Traducción al castellano por Pablo Enrique Acosta Acosta, docente de Tiempo Completo adscrito a la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Departamento de Lenguas Extranjeras de la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Los indígenas como guardianes

Hornborg apunta que “[...] a través de todo el mundo, los movimientos ambientalistas e indígenas han estado desarrollando una clase de simbiosis conceptual” (1994:246), pero la idea de indígenas como guardianes es tal vez mucho más elaborada en un cierto primitivismo romántico. Harries-Jones advierte que algunas personas del Cuarto Mundo (*First Nation people*)² en Canadá mantienen un enfrentamiento con ONG dedicadas al medio ambiente que son dirigidas por blancos de clase media, quienes, ante los ojos de los líderes indígenas, acaparan las preocupaciones de los pueblos indígenas sobre la protección de la tierra y la fauna en una Nueva Era espiritual y el anti-industrialismo que toma el chamanismo indígena como un símbolo icónico de unidad con la naturaleza (Harries-Jones 1993:49).

En un volumen reciente producido por la IUCN acerca de los *Indígenas y la Sostenibilidad*, este tipo de discurso se extiende a un discurso de desarrollo internacional.³ Se afirma que “las comunidades indígenas poseen una ‘ética ambiental’ desarrollada a partir de su vida en ecosistemas particulares” (IUCN 1997:37). Esta ética se deriva de las características de sus sociedades tales como la cooperación, el establecimiento de lazos afectivos con la familia y la comunicación intergeneracional y el interés por el bienestar de las generaciones futuras, así como también la autosuficiencia y el control de la explotación de los recursos naturales. Es difícil ver cómo el primer grupo de características no aplica a virtualmente cada una de las sociedades humanas, mientras que la noción de ‘control’ presupone un proceso activo de abnegación (auto-negación) que huele a etnocentrismo puritano. Parece probable que los indígenas no se ‘controlan’ a sí mismos sino que viven en formas culturalmente apropiadas que generalmente causan muy poco daño al medio ambiente. El volumen de la IUCN, sin embargo, argumenta que “el concepto de sostenibilidad está incorporado en los sistemas agrícolas indígenas” (IUCN 1997:36) a través de una completa gama de prácticas. Primero, los indígenas conservan y fomentan la diversidad, plantando una amplia variedad de especies. Segundo, tienen una relación espiritual con el medio ambiente en la que la tierra es vista como un ser viviente íntimamente ligada a la gente. Generalmente existen reglas acerca del uso de los recur-

² “First Nation” es un término usado en América del Norte para referirse a lo que a veces se llama Cuarto Mundo. O sea los pueblos indígenas.

³ La afiliación de la World Conservation Union (Unión para la Conservación del Mundo) —originalmente la International Union for Conservation of Nature and Natural Resources (Unión para la conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales)— en 1996 incluyó 72 estados, 99 agencias gubernamentales y 693 ONG en 133 países.

sos basadas en estas relaciones espirituales. Tercero, dichas gentes tienen un conocimiento muy detallado y complejo de la flora y la fauna local. Adicionalmente los paisajes que aparecen a primera vista como ‘naturales’ pueden haber sido ‘manejados’ por los indígenas. Las así llamadas ‘islas de selvas’ (*apete*) del Kayapo, creadas en la selva mediante la plantación selectiva de ciertos tipos de árboles, se citan como ejemplo de ello. Incluso las prácticas aparentemente destructivas, tales como la práctica amazónica indígena común de talar todo un árbol para alcanzar una colmena o ciertas frutas, pueden ser entendidas como la creación de un espacio en las selvas, que después es recuperado con diversas plantaciones (IUCN 1997: Cap. 3 y 4). Es por estas razones que la Declaración de Río en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio ambiente y el Desarrollo, establece que “los indígenas y sus comunidades y otras comunidades locales tienen un rol vital en el manejo del medioambiente y el desarrollo, por su conocimiento y sus prácticas tradicionales” (Principio 22, citado en IUCN 1997:42).

Todo esto puede ser cierto, pero asumir que los indígenas (aparentemente constituidos como una categoría homogénea) se adhieran a una ‘ética medioambiental’, es llevar este argumento demasiado lejos. Ellen deconstruye el ‘mito’ de la sabiduría ecológica de los indígenas argumentando que está basado en el presupuesto de que tales gentes están geográficamente aisladas y que son parte de la naturaleza, en forma aparentemente de manera similar a como lo hacen los animales; es posible que estas sociedades no degraden su medio ambiente (aunque es también posible que lo hagan), pero esto se debe a que son grupos pequeños y sus impactos en la ecología local son diversos (Ellen 1986). La actitud de los nuaulu de las Molucas Centrales hacia su medioambiente, sin embargo, es de un ‘pragmatismo realista’, no conservacionista. Por el contrario, la idea que la madera y la selva local podrían escasear es ‘apenas concebible’ para ellos (Ellen 1993:141).

Bebbington critica también los enfoques que glorifican el ‘conocimiento técnico de los indígenas’. El fracaso frecuente de las tecnologías de la Revolución Verde ha generado “propuestas persuasivas y poderosas [las cuales] argumentan que las estrategias de desarrollo agrícola viables deben basarse en el conocimiento técnico de los indígenas” (Bebbington 1996:89). Bebbington argumenta que esta visión, en tanto que puede ser útil, tiende a ver el conocimiento de los indígenas como homogéneo y estático, alejándolo del contexto de la economía política en la cual operan los indígenas. Hay un supuesto que determina que los problemas de la degradación ecológica y de la pobreza de los indígenas tienen soluciones esencialmente técnicas. En los Andes ecuatorianos las federaciones indígenas se sienten perfectamente felices de adoptar ciertas tecnologías ‘modernas’ (fertilizantes químicos, cultivos de alto rendimiento, etc.) para combatir la amenaza de

ingresos cada vez más reducidos, migraciones al exterior y el colapso de la sociedad indígena. La pregunta central para Bebbington es por el control local sobre las tecnologías, los mercados y la tierra, antes que por la protección de los indígenas de la ‘modernización’, que una vez se pensó que el capitalismo no podía traer y que ahora es la principal amenaza.

Bebbington anota que el compromiso por las técnicas tradicionales de los nativos evidente entre algunos activistas del desarrollo “no existe con la misma frecuencia, entre las organizaciones indígenas” (1996:87), pero este no es siempre el caso. *Indigenous Peoples Earth Charter* establece que “El reconocimiento de las relaciones armoniosas de los indígenas con la naturaleza, las estrategias de desarrollo sostenible de los indígenas y los valores culturales deben ser respetados como distintivos y vitales fuentes de conocimiento” (citado en IUCN 1997:35). De igual manera, Fisher observa que los kayapo de la amazonia brasileña proveen una imagen de sí mismos como resistentes a la amenaza de la degradación del medio ambiente porque está en su propia ‘naturaleza’ hacerlo. Fisher argumenta, sin embargo, que este es el esencialismo de la relación estratégica con el Estado, no de ‘conciencia medioambiental’ como tal (1994:229-30). Este autor rastrea la relación de los kayapo con varios elementos de la sociedad brasileña como los que han impactado en el territorio kayapo desde 1945. A pesar de su posición de relativa falta de poder, los kayapo han sido capaces de manipular administradores de la industria de extracción, agencias de asuntos indígenas gubernamentales y ahora al gobierno federal mismo, con el propósito de promover sus intereses. Conservar la tierra y los bosques es vital para esos intereses, pero el punto no es el de conservarlos *per se*, sino mantener la continuidad de la sociedad kayapo (Fisher 1994). Sin embargo, cuando el pragmatismo kayapo es re-leído como una ética de la conciencia ecológica por las cruzadas ambientalistas, los kayapos son felices al retroalimentar dichas imágenes (más o menos concientemente) hacia un público ávido. O la gente simplemente es inconsciente de la distancia entre los diferentes contextos discursivos que cambian el significado del comportamiento kayapo, del pragmatismo hacia la conciencia ecologista.

En Colombia se pueden observar los mismos patrones. Muchas organizaciones indígenas dan mucha importancia a las relaciones de reciprocidad entre los indígenas y la tierra. Mientras tanto el Estado ha puesto el 22% de la superficie del territorio nacional bajo el control indígena (en el papel, por lo menos), incluyendo algunas de las áreas más bióticamente diversas del país y, a decir verdad, del mundo.

El noble salvaje

La raíz de estas ideas descansa en el concepto del noble salvaje que, en la versión roussoniana, representa la integridad moral inmaculada que el progreso moderno socava. En forma más general lo que está en cuestión aquí es una ambivalencia fundamental acerca de la modernidad. Mientras que el proyecto civilizador de los países europeos ha sido visto generalmente como un paso positivo hacia adelante, la historia de este proceso también está marcada por las miradas inciertas y, a veces, retrospectivas que buscan una imagen de la bondad en el mismo salvajismo contra el cual se define la civilización. Este es un elemento en los debates interminables acerca del estatus de los nativos americanos después de su ‘descubrimiento’ por los europeos. ¿Eran inocentes del edén o bárbaros salvajes? Este tipo de preguntas revela una preocupación mayor por la ‘civilización’ que por los ‘primitivos’: El ‘hombre natural’ de Rousseau era una estructura para reflexionar sobre la ley y el gobierno de la Europa contemporánea. La misma ambivalencia acerca de la modernidad estaba presente en el movimiento romántico con su búsqueda —que empezó no sorpresivamente durante La Ilustración— de una vida interior expresiva y una naturaleza inmaculada, vista como amenazada por el exceso de razón, ciencia y tecnología. Contra estas fuerzas de progreso el movimiento despliega las sublimidades de la naturaleza salvaje, el quijotesco romance del pasado medieval, lo sobrenatural, la imaginación emotiva —y los indígenas americanos. El poder de la ambivalencia acerca de la modernidad es mostrado por el hecho llamativo de que el Romanticismo estaba enganchado a tales ideologías de la modernidad como el nacionalismo y el abolicionismo.

Más recientemente la misma ambivalencia es evidente en los movimientos primitivistas de la literatura y del arte de comienzos del siglo XX. Jean Franco argumenta que la atención vanguardista de los europeos por el salvajismo, por su supuesta fuerza emotiva y sensual, aceleró el desarrollo de los movimientos indigenistas y del negrismo en los círculos intelectuales de América Latina, glorificando a los indígenas americanos y, en mucho menor grado, a los negros americanos (Franco 1967; véase también Torgovnick 1990). Tales intereses literarios entretejen nacionalismo político con desafíos por las definiciones euro-americanas de pureza racial necesarios para un Estado-nación moderno. Curiosamente, junto con los indígenas y negros, el tercer centro de estos movimientos literarios era, de acuerdo con Franco, la tierra en sí misma un depositario de integridad, raíces, identidad, sanidad y valor.

El ver hoy a los indígenas como guardianes del medio ambiente encaja con una tradición de hace mucho tiempo de desafiar el ‘lado oscuro’ de la modernidad y de mirar hacia los espacios que están antes o más allá de la modernidad para sostener dichas dudas.

El poder del Otro

Quiero llevar mucho más allá esta reflexión centrándome en el poder. No es suficiente con observar que la corriente de la modernidad ha tenido siempre su oposición, ni que han estado siempre en una relación de ambivalencia, opuestas y fusionadas al mismo tiempo, imitándose y ridiculizándose la una a la otra. También es necesario observar que cada corriente explota a la otra por los poderes que tiene o que reclama tener: se alimentan la una a la otra, empoderándose y desempoderándose en formas impredecibles. Esto es tal vez lo más evidente en una relación colonial, donde la relación entre la modernidad y su Otro es más clara que entre la modernidad y el primitivismo (Bhabha 1994, Young 1995).

Taussig explora esta ambivalencia interdependiente tomando ideas de los ‘poderes salvajes’ de los indígenas y de los negros y de su relación con la ‘civilización’. En Colombia los indígenas son una minúscula minoría, pero así “la enormidad de la magia atribuida a dichos indígenas es impresionante” (Taussig 1987:171). Mientras más ‘salvajes’ y más remotos estén los indígenas, más poderosos se cree que son, incluso entre los indígenas mismos. El poder que se dice que controlan es codiciado por su influencia en la resolución de problemas tradicionales de la vida —amor, salud y dinero—. Los indígenas curanderos pueden ser encontrados en pueblos fronterizos y en las principales ciudades. La bebida alucinógena —*yagé*— utilizada en rituales de cura proviene de la región amazónica, pero también se vende en Bogotá. Taussig argumenta que esta atribución de poder mágico es un “objeto de arte colonial astutamente elaborado”: tiene el origen en ideas acerca de los ‘hombres salvajes’ —salvajes e incluso poderosos— que existieron antes de la conquista de las Américas y que fueron transferidas a los indígenas; es también, sin embargo, “modernismo del Tercer Mundo, una revisión neocolonial del primitivismo” (1987:172), pues con la expansión del capitalismo la gente se siente más distante de la fuente de la fuerza ‘primitiva’, haciendo parecer a los indígenas como sujetos más poderosos y mágicos.

En un trabajo más reciente, Taussig desarrolla la idea de la interdependencia de la modernidad y del primitivismo. Como otros tantos comentaristas, Taussig afirma que la civilización necesita del primitivismo para establecer diferencias y jerarquía (1993:79). Más que esto, sin embargo, la civilización se vale del primitivismo para rutinizar y naturalizar sus logros. Taussig utiliza el ejemplo del logotipo del perro de His Master’s Voice (HMV), una pintura original comprada para ser utilizada como logotipo por la Victor Talking Machine Company. El perro, que aquí representa lo primitivo, los sentidos animales, da testimonio de la

naturalidad del sonido producido con su naturalmente agudo sentido del oído y de discriminación auditiva —aunque es engañado o al menos confundido (de ahí su expresión inquisitiva) porque pone atención a una máquina que habla—. El perro saca a la luz lo natural de la máquina pero también la magia de la tecnología —Edison decía que nunca se había sentido más sorprendido en su vida que cuando se escuchó a sí mismo cantando *Mary had a little lamb Mary* (Taussig 1993:211). Esta magia, sin embargo, se convierte en una ‘segunda naturaleza’ para las generaciones posteriores. Este es el punto crucial: se convierte en segunda naturaleza. Es decir, es rutinizada y naturalizada.

Taussig también observa que las mujeres indígenas de los kuna de las islas de San Blas de Panamá son bien conocidas por el uso de emblemas tomados de la cultura occidental representados en sus molas o diseños de bordados superpuestos que se pegan a las blusas. Un diseño popular de una mola es el logotipo de HMV. Taussig apunta que los occidentales se impresionan con la aparente fascinación de los indígenas con la tecnología y las comodidades de Occidente: cuando los occidentales ven la mola HMV ríen con placer. Dice el autor que esto se debe a que pareciera ser que los indígenas representan la tecnología occidental en formas que ‘exteriorizan’ su poder mágico (Taussig 1993: 231). Así, por ejemplo, el fonógrafo fue una importante herramienta en muchas situaciones de ‘primer contacto’ —exploradores, antropólogos y otros científicos quedaron sorprendidos por la facilidad con que se cautivaba a los indígenas con los fonógrafos—. Además, esta cautivación era generalmente registrada en cámaras, con el propósito de demostrar el efecto mágico de la tecnología occidental, como era testimoniado por los ‘magos’ mismos. Así, en el filme de Robert Flaherty, *Nanook del Norte* es presentado, primero, fascinado con el fonógrafo, y luego probando el disco con sus dientes. Como en la lógica del perro del HMV, sus ‘naturalmente’ agudos sentidos testifican la autenticidad de la grabación, pero es engañado de alguna manera por su magia (Taussig 1993: cap. 14).

Detrás de esto está la mimesis. Esta es, en un sentido, una facultad humana —“la naturaleza que emplea la cultura para crear una segunda naturaleza” (Taussig 1993: xiii)—, la facultad simbólica o representacional si se quiere, pero también tiene su historia, particularmente una historia colonial. La mimesis involucra el copiar pero también incluye el contacto —similitud y contagio en términos de Frazer—. La copia lleva en sí misma algo de sensualidad y tangibilidad del original; comprende copiar pero también llegar a ser el otro, inmersión dentro del otro; de aquí el poder del símbolo (1993:21). En la historia de la mimesis, esta sensualidad ha sido siempre ligada a lo primitivo: para Hegel, proximidad sensual era un estado original de conciencia; para Horkheimer y Adorno, la mimesis espontánea ha sido controlada por la mimesis controlada; para

muchos exploradores y científicos, eran los ‘nativos’ quienes tenían el misterioso poder del mimetismo (Taussig 1993:cap. 4 y 6). Se le ha atribuido a los primitivos el poder de hacerlo y de esta manera validar la mimesis. El primitivismo está, por lo tanto, “implícito en los sueños más salvajes de la tecnología” (1993:208) porque hace de la tecnología una segunda naturaleza, también misteriosa.

Todo esto nos lleva a la comprensión de la conexión íntima entre la civilización y el primitivismo, entre modernidad y tradición, entre indígenas (y negros) y el Estado-nación modernizante. ¿Cómo se articula esto con la pregunta de los indígenas (y posiblemente de los negros) como guardianes del medio ambiente y el desarrollo de la biodiversidad dirigido por el Estado? Mi argumento es que en Colombia el Estado está empezando a usar a los indígenas (y en un sentido menor a los negros) para naturalizar las futuras tecnologías de síntesis y, a la vez, para legitimar proyectos políticos de democracia basados en ideas de ‘unidad en diversidad’ (para muchos, la problemática de la antropología en sí misma, pero también el clásico estribillo del nacionalismo). La biodiversidad y la multiculturalidad se entrecruzan en un intento del Estado por controlar y explotar el poder de la diferencia. Esto no es, en sí mismo, un desarrollo sin precedentes. Lo que es interesante aquí es el despliegue de tales discursos que se entrecruzan y su normalización en diferentes planos: el Estado, desarrollistas alternativos y los propios indígenas. Aún es vital ver los diferentes potenciales involucrados en tales discursos y prácticas. Primero, sin embargo, quiero desarrollar un poco más en detalle las nociones de primitivismo en el centro de la modernidad, distinguiendo entre negros e indígenas en el contexto latinoamericano como potenciales candidatos a ser llamados guardianes de la selva.

Negros e indígenas

Desde el principio, los indígenas americanos tuvieron un estatus bastante diferente al de los africanos en el orden social y racial latinoamericano. Ambas categorías de personas eran consideradas salvajes, bárbaros y paganos, pero existían diferencias. En el siglo XVI, la esclavitud no era considerada como un estatus para los indígenas (aunque ellos continuaran siendo esclavos ilegalmente en algunas áreas). Ellos eran vasallos de la Corona y se duda de si podían ser cautivos de una ‘guerra justa’ contra los infieles (una causa legítima de sometimiento a la esclavitud en la época), puesto que nunca habían escuchado la palabra de Dios. Los africanos, de otra parte, estaban bien establecidos como infieles bajo la influencia musulmana, la esclavitud de ellos era ya practicada en Europa y la legitimidad de la esclavitud era una pregunta

distante porque las relaciones con los africanos eran comerciales y no de colonización y asentamiento.

La identidad de los indígenas estaba relativamente institucionalizada comparada con la identidad de los negros (Wade 1993:cap. 2). A pesar del mestizaje físico y cultural, la categoría de 'indio' estaba grabada en el pensamiento y en la práctica coloniales. La identidad indígena estaba firmemente establecida en la comunidad indígena, dentro de la cual vivían sujetos que tributaban a la Corona y de quienes podía extraerse el trabajo tributario. Esta comunidad en sí misma era en gran parte una creación colonial, pero el punto es que su identidad estaba íntimamente ligada a la tierra. Los negros, en contraste, eran rara vez considerados como tales en la administración colonial. Los esclavos eran contados cuidadosamente pero los negros libres entraban en el rango amorfo de los mestizos —aquellos que oficialmente no eran ni esclavos, ni blancos, ni indígenas—, donde las poderosas distinciones de raza y de condición social existían pero eran más indeterminadas y menos institucionalizadas.

Después de la Independencia el dominio del pensamiento liberal trajo un ataque permanente sobre los indígenas como una categoría administrativa y sobre la tierra indígena: un mercado libre de tierras y bienes y una ciudadanía política común eran los ideales. Hacia finales del siglo XIX, sin embargo, el fracaso práctico por intentar abolir la indianidad como una realidad legal en las nuevas naciones fue complementado con la aligeración de las políticas que intentaban alcanzar este propósito. Los indígenas continuaron conservando un estatus político y jurídico específico en muchos de los países de Latinoamérica. La orientación hacia el indigenismo en la política y la literatura, que se difundió por gran parte del continente en las décadas iniciales del siglo XX, reforzaron esta tendencia, glorificando los antiquísimos orígenes indígenas. La comunidad indígena sobrevivió, basada como antes en la posesión de la tierra. Se convirtió en la materia favorita de la investigación antropológica.

En contraste, las 'comunidades negras' existían pero no tenían el estatus administrativo que fuera diferente de cualquier otra comunidad campesina. Por lo tanto, aunque los 'negros' eran una categoría social reconocida y sufrían la discriminación como tal, eran vistos como ciudadanos corrientes (aunque 'inferiores'). No eran Otros en la misma forma que los indígenas, no eran percibidos como ligados a la tierra de la misma manera, rara vez eran encontrados como símbolo de la identidad nacional o como objeto de atención antropológica (Wade 1993).

Mientras tanto, los indígenas eran y aún siguen siendo venerados por sus supuestos poderes curativos, especialmente los indígenas de la selva (Taussig 1987). Los negros eran y son vistos como curanderos,

especialmente en Cuba y Brasil donde la evidente africanidad presente en la cultura religiosa negra favorece tales imaginarios, pero también en el área costera del Pacífico colombiano donde una larga historia de segregación social, pobreza y negritud se combinan para crear un Otro negro que no es tan diferente de las diferencias atribuidas a los indígenas en ese país. Incluso así, los indígenas de la selva son considerados como los más poderosos hechiceros y curanderos. Los negros se consideran con más frecuencia como músicos, bailarines y atletas sexuales —poderes que pueden ser imaginados como muy curativos para los tormentos y alienaciones del alma moderna.

Los indígenas son, por lo tanto, buenos candidatos para ser rotulados —y para autodenominarse— como guardianes del medio ambiente: ligados a la tierra, defensores de las instituciones que definen sus vínculos con la tierra y controladores de fuerzas místicas, algunas de las cuales por lo menos provienen de la tierra. Hay allí una posibilidad imaginativa de relación mística entre los indígenas y la tierra.

Es menos probable que los negros puedan ser rotulados o autodenominados de esta manera. El área costera del Pacífico colombiano es un área interesante para examinar este dominio de la imaginación colonial y neocolonial. Al ser un área con asentamientos mínimos por los españoles, fue explotada con trabajos de esclavos e indígenas para los yacimientos de oro. Después de la abolición, los indígenas y los negros continuaron viviendo allí, con los negros encargados de hacer la mayor parte del trabajo de minería. Aunque la minería era una actividad a menor escala, era aún más perjudicial para el medio ambiente que la agricultura. Con el uso de bombas, mini-dragas y excavadoras mecánicas la destrucción se aceleró notoriamente. A pesar de que esta degradación fue promovida por compañías mineras multinacionales, desde las primeras décadas de este siglo y parte de la destrucción es causada hoy por grandes compañías y capitalistas que llegan; mucho de esto está aún en las manos de operadores negros locales a menor escala. Los negros locales son también utilizados como mano de obra en actividades de trabajo pesado, controladas principalmente por grandes firmas madereras que también están destruyendo grandes extensiones de bosques. En resumen, por lo tanto, los negros locales son menos fáciles de imaginar como guardianes del medio ambiente.

En un intento por reexaminar esta problemática, el antropólogo colombiano Jaime Arocha caracteriza a los negros campesinos y los inmigrantes urbanos que viven en el área de Tumaco en el sureste de la costa pacífica, como aquellos que tienen una cultura altamente flexible y de inventiva que les permite adaptarse a los cambiantes nichos ecológicos y a la inestabilidad de una economía de auge y decadencia (Arocha 1991).

Este autor argumenta que los biólogos del gobierno que trabajan en el área ven a los negros como ‘anti-ambientalistas’ porque, por ejemplo, pescan con redes de tejido fino que destruyen la diversidad de las especies marinas. Argumenta que, en una economía política de explotación de recursos naturales controlada por extranjeros, los negros locales hacen lo que sea necesario por vivir en un contexto de extrema incertidumbre acerca del futuro. La implicación es que cualquier actividad que pueda ser considerada como poco amigable para el medio ambiente no es la culpa, por así decirlo, de los negros, y también que estos serán de corta duración pues se encontrarán nuevas formas de ganarse la vida. Arocha intenta ligar esta flexibilidad con lo que denomina ‘huellas de africanía’, por ejemplo, la presencia de elementos culturales africanos u orientaciones cognitivas de la cultura afrocolombiana (1991:93-96). Este es, en mi concepto, un ejercicio discutible en este caso particular, puesto que la inventiva y la flexibilidad son rasgos más humanos que africanos. Es interesante, sin embargo, que Arocha intente proveer raíces culturales fuertemente arraigadas para legitimar actitudes de los negros frente al medio ambiente, de la misma forma como los indígenas tienen sus tradiciones de vínculo con la tierra para legitimar su rol potencial como guardianes.

En un trabajo más reciente centrado en el valle del río Baudó, en la región norte de la costa pacífica —una zona más rural donde la minería es menos importante— Arocha vuelve a exponer la idea de la ‘economía polifónica’ que describió para Tumaco y explícitamente ve a ésta como preservadora de la biodiversidad de la región. Desde una perspectiva batesoniana elabora la noción de ‘sentipensamiento’, un modo de ser que integra el pensamiento racional con las emociones y que es opuesto a las eficiencias destructivas del capitalismo. Establece que mucha gente considera que los indígenas tienen este modo de ser, pero sugiere que los grupos negros también tienen un alto grado de ‘sentipensamiento’ ambiental.⁴

Como Arocha, Restrepo ve la explotación de los campesinos negros de la selva (la mayoría por medio de la tala) de la región del río Satinga, justo al norte de Tumaco, como guiados por las prioridades de un sistema económico controlado externamente. Sin embargo, mientras que él reconoce que, para estos negros, no hay una ruptura aguda entre la persona y el medio ambiente, niega que estas gentes tengan cualquier relación de ‘armonía profunda’ con su medio ambiente, o que

⁴ Esta perspectiva es esbozada en una propuesta de proyecto, “Biodiversidad y sentipensamiento chochoanos” (Jaime Arocha, Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, septiembre 1992), a la que Arocha gentilmente me permitió acceder.

ellos busquen conservarlo. Para ellos la selva es explotada por medio de la destrucción —y esto no es perjudicial porque, para ellos, la idea de que la selva pueda ‘agotarse’ es absurda; ni su reproducción puede ser promovida puesto que la selva nace espontáneamente del suelo, no a través de la intervención de la gente (Restrepo 1996a:344-246). Términos como diversidad, recursos y naturaleza, como los empleados por los ambientalistas y desarrollistas, no encajan semánticamente en los conceptos de campesinos negros locales (Restrepo 1996b:240).

Biodiversidad y multiculturalidad

Esta re-imaginación de la identidad negra toma lugar en el contexto de la nacionalidad colombiana. En 1991 una nueva Constitución fue aprobada, que formalmente reconoce a Colombia como un país multicultural y con una nación pluriétnica. Reemplazó la Constitución de 1886 que no reconocía tal diversidad y aseguró un concepto de nación cultural, religiosa, política y legalmente homogénea. Las organizaciones indígenas jugaron un rol significativo en la redacción de la nueva Constitución que contiene artículos que protegen la política cultural de los indígenas y los derechos a sus tierras. Las organizaciones negras eran más jóvenes, menos consolidadas y tenían menos respaldo internacional. Muchos delegados a la Asamblea Nacional Constituyente se oponían a ver a los negros como un ‘grupo étnico’ que tuviera derecho legítimo a reclamar tratamiento especial (Arocha 1992). La Constitución, sin embargo, incluyó un artículo transitorio que más tarde se convirtió en la Ley 70 de 1993. La Ley 70 definía los derechos a la tierra para las comunidades ribereñas afrocolombianas de las áreas rurales en la región de la costa pacífica y determinaba la influencia de los derechos culturales para las comunidades negras en Colombia como una totalidad. Este hecho inició una convergencia entre la identidad negra y la identidad indígena en la arena nacional de las políticas culturales: ambas identidades eran vistas como aquellas que se basan en la ‘comunidad tradicional’, enraizadas en la tierra y definidas por diferencias culturales (Wade 1995).

La nueva Constitución y la redefinición de la identidad negra también tuvo lugar en el contexto de la apertura de la economía colombiana al mercado libre internacional. La región de la costa pacífica era vista por el Estado como crucial en el desarrollo de la apertura económica, por cuanto está ubicada dentro de la cuenca del Pacífico, supuestamente el futuro foco de la economía global. De esta manera, se propusieron planes a gran escala para la región, principalmente esbozando inversión en infraestructura para crear el ‘desarrollo’ de un tipo de modernización estándar. No obstante, el nombre dado al último de estos planes incluía las palabras ‘desarrollo sostenible’ (Departamento Nacional de

Planeación 1992). En 1992 el gobierno también empezó el proyecto Biopacífico, fundado por el Banco Mundial y las Naciones Unidas, con el objetivo de catalogar la biodiversidad y encontrar opciones de uso de recursos sostenibles (Barnes 1993, Escobar y Pedrosa 1996).

Lo que se observa aquí es, por lo tanto, la confluencia de tres procesos: multiculturalismo, reestructuración de la economía neoliberal y ambientalismo. Los vínculos entre las dos últimas son examinados por Escobar (1994) para la región de la costa pacífica. Siguiendo a O'Connor (1993), sugiere que el capital ha entrado en una 'fase ecológica' en la cual tiene dos tendencias, destructiva y modernizadora de una parte y conservacionista de otra parte. Estas corresponden a dos regímenes sucesivos pero superpuestos para la producción de naturaleza: uno en el que la naturaleza es vista como externa al capital, para ser apropiada y explotada; el otro en el que la naturaleza misma es reconstruida por la ciencia, como permite la tecnología mediante la intervención en la genética y de los organismos al convertirse en ensamblajes cibernéticos de elementos orgánicos y tecnológicos. La 'conservación', entonces, busca en gran parte mantener y crear el medio ambiente biótico como reserva de valor (futuro) para el capital —en una palabra, el bioimperialismo—. Como lo argumenta O'Connor:

El capitalismo, a través de la pretensión de que colabora con la reproducción de las condiciones de producción, intenta inventar una nueva legitimación para sí mismo —*el uso racional y sostenible del medio ambiente*—. Este proceso es auspiciado por la co-optación de individuos y movimientos sociales en el juego de la 'conservación' (1993:9).

Escobar apunta que la gente local de las áreas de selvas tropicales debe tener entonces el papel de guardianes o administradores (véase también O'Connor 1993:11). Aunque Escobar ve la acción política colectiva del negro y la formación de identidad en la región de la costa pacífica como una reacción en contra del 'desarrollo' que se está presentando allí, yo creo que el cruce entre la multiculturalidad y los otros dos procesos (reestructuración y ambientalismo) merece ser examinado con mayor profundidad.

En el caso colombiano, estoy interesado en el cruce entre el multiculturalismo oficial, el ambientalismo oficial y la reestructuración neoliberal dentro de un proyecto general de control estatal. El ambientalismo y los movimientos de derechos de las minorías pueden estar creciendo en un tipo de simbiosis (Hornborg 1994), pero también las versiones orientadas por el Estado de estas tendencias. La idea es divulgar que "el objetivo de desarrollo sostenible es inseparable del

objetivo de mantener la diversidad cultural” (Gedicks 1996:37), pero el potencial político y las implicaciones de estas ideas necesitan ser evaluadas muy escépticamente cuando se convierten en parte de un discurso de Estado. El vínculo de la biodiversidad con la diversidad cultural puede ser visto como una señal positiva, pero la cooptación o subsunción política y simbólica es un proceso continuo.

La multiculturalidad oficial en Colombia está ligada en gran parte a la atenuación de la protesta de indígenas y negros. Es también un proceso de compensación (al menos simbólicamente) de grupos locales que están localizados en zonas de interés económico estratégico y en un proceso de reestructuración económica e integración en un mercado libre mundial. En este aspecto, Colombia no es diferente a muchas otras instancias: la multiculturalidad oficial es generalmente una forma de atenuación de protestas. Cuando esta multiculturalidad se articula con la protección de la ‘naturaleza’ en Latinoamérica, toda la historia colonial y postcolonial de las imaginaciones de los indígenas y, en menor grado, de los poderes del negro entran en juego. Y, como en el argumento de Taussig, con la construcción de los indígenas y negros como guardianes de la naturaleza, la magia de la tecnología (futura) en la síntesis de químicos y la construcción de genotipos es asegurada como naturaleza —o segunda naturaleza— pero también es mágica. Es naturalizada porque es atestiguado por los indígenas (y negros) cuya naturaleza, de acuerdo con el primitivismo, naturalmente detecta lo natural; es mágica por los poderes maravillosos de los indígenas (y negros) para curar y su participación mística en la naturaleza. No es coincidencia de que la magia más publicitada de Ropni, el líder Kayapo, fue su intento por curar de cáncer a un naturalista brasileiro (Fisher 1994:222), mientras una de las maravillas ofrecidas por la promesa de reservas de biodiversidad aún no analizadas de genes y químicos es una cura sintética para el cáncer.

Articular la multiculturalidad con la biodiversidad es también pensar en el control del poder de la diferencia. La diferencia cultural es una fuente de amenaza —la socavación de la unidad nacional, el trastorno del orden—. Pero es necesaria para el establecimiento de la jerarquía y la valorización de la civilización; en Colombia, es necesaria para pensar la posibilidad de un país que trace la unidad desde la diversidad. La diferencia biótica es de la misma forma una amenaza —el salvajismo incontrolable de la naturaleza que debe ser domado para una producción pacífica (Merchant 1996:cap. 2)—. Pero es también necesaria para la invención continuada. El capitalismo trabaja desde la diferencia y reproduce la diferencia —las diferencias sobre las que trabaja incluyen aquellas de género, raza, clase y etnicidad, así como también de localidad—.

La diferencia, así como la mismidad, está en el centro de proyectos de producción y dominación. Como dice Asad;

La demanda que muchos críticos radicales hacen de que el poder hegemónico necesariamente suprime la diferencia a favor de la unidad es completamente equívoco, tanto como lo es su reclamo de que el poder siempre aborrece la ambigüedad. Para asegurar su unidad —para hacer su propia historia— el poder dominante ha trabajado mejor a través de prácticas de diferenciación y clasificación (1993:17).

La diferencia se localiza en todas partes y puede ser reproducida por muchos agentes; el punto es que también es reproducida por el Estado o, de manera más general, por los poderes dominantes (cf. Bhabha 1994:145-147). No es nuevo señalar que el capitalismo trabaja por medio de la explotación de la diferencia; es un lugar común observar que el capitalismo explota las diferencias de lugar, raza y género en la fuerza laboral. Foucault también resaltó la importancia del anormal y diferente para procesos de normalización. Pero énfasis recientes en el poder homogenizador de los discursos del Estado han tendido a oscurecer la forma como el Estado trabaja a través de diferencias *normales*, no-patológicas, para alcanzar efectos sutiles de cooptación y dominación.

La multiculturalidad trata del control de las diferencias culturales, intentando darle espacio delimitado y predecible. Legítima proyectos de democratización haciendo referencia a la diferencia humana natural. No estoy hablando aquí de las atribuciones de genética o, más ampliamente, diferencia biológica: la mayoría del discurso estatal no pisa tales terrenos racistas. Por el contrario, las ideas de multiculturalidad tienden a naturalizar las diferencias culturales como arraigadas profundamente; ellas también evocan la diferencia cultural entre los humanos como un hecho netamente de la naturaleza humana —los humanos son diversos por naturaleza, incluso si las formas tomadas por esa diversidad son plásticas—. Por lo tanto, es ‘sólo natural’ reconocer tal diferencia y esto es desarrollado en ideas de democratización (postmoderna). Entretejiendo la multiculturalidad con la biodiversidad se naturaliza la diferencia humana y utiliza tal naturalización para naturalizar la tecnología que eventualmente hará que la biodiversidad produzca la magia que pronto llegará a ser la segunda naturaleza.

Las organizaciones indígenas y negras de Colombia se movilizan para rebatir e influenciar las versiones oficiales de desarrollo —la mayoría de las cuales aún lo ven como ‘negocio normal’ (para no mencionar la represión abierta)— y han sido exitosas en desafiar aspectos específicos del cambio (por ejemplo, en la región de la costa Pacífica;

véase Atkins y Rey-Maqueira Palmer 1996). Pero el lenguaje de la diversidad y la multiculturalidad que ellos emplean algunas veces está sujeto a la resignificación por los discursos oficiales en formas que socavan sus objetivos. Este nuevo discurso y acción emergentes de Estado en Colombia, involucra interdependencias profundamente enraizadas entre las ideas de modernidad y primitivismo, construidas alrededor de imágenes de indígenas colonial y post-colonialmente elaboradas y, en una forma diferente pero aparentemente convergente, los poderes del negro. En este proceso, una línea ambigua y difícil es pisada entre, por una parte, el señalar que las personas locales pueden tener modos de utilizar los recursos que son sostenibles y pueden ser útiles en la configuración del cambio social y ambiental en formas que protejan los medios de subsistencia de dichas personas y, de otra parte, el invocar imágenes esenciales y románticas de otredad que trabajan hacia el control y explotación de esas gentes y sus territorios. Como lo muestra Merchant para el caso del ambientalismo y el feminismo — donde muchos de los mismos asuntos surgen— hay muchas posiciones diferentes que pueden ser consideradas al respecto y el ecofeminismo no necesita ser esencialista en este respecto:

Representaciones apropiadas [de la naturaleza como femenino] pueden ser apolíticas, ahistóricas, acontextuales y esencialistas. Pero la mayoría de las imágenes son reinterpretadas, recontextualizadas y con nuevos sentidos por sociedades y movimientos sociales. Pueden ser utilizadas para mostrar cómo nociones esencialistas como la fusión de la mujer y la naturaleza, son históricamente construidas a través del tiempo y funcionan para conservar a las mujeres en su sitio como vigilantes ‘naturales’ o hacedoras de hogar verde. Pero reclamar y recontextualizar imágenes pasadas no significa que la gente necesariamente esté encadenada al pasado o abogando por un retorno romántico a él, sino que reclaman el poder de cambiarlo (Merchant 1996:xxi).

Aún se le nota cuidadosa cuando dice que, desde su punto de vista, el “bagaje cultural asociado con imágenes de la naturaleza como femenino significa que la asignación de género a la naturaleza es en el presente muy problemática para ser adoptada por movimientos sociales emancipatorios en las sociedades occidentales” (Merchant 1996:xxii). Así mismo, las imágenes de los indígenas y negros como guardianes naturales de la naturaleza, aunque pueden ser útiles como esencialismo estratégico, también están llenas de peligros que operan muy fácil en el tipo de estrategias de control de la diferencia que yo he esbozado en este artículo.

Estos asuntos son de central significación porque llegan a la pregunta del potencial de los movimientos sociales por el cambio real. La pregunta es si *cualquier cosa* que los indígenas y las comunidades negras digan y hagan en Colombia inevitablemente serán cooptadas por el Estado. Las políticas de Estado en Colombia son una especie de circuito cerrado, autorreferenciado, que trata los antagonismos mediante la represión violenta, frecuentemente enmascarados en actividades paramilitares ‘incontrolables’ y mediante la cooptación. El Estado está generalmente interesado sólo en la mediación cuando puede definir los canales a través de los cuales tal mediación tiene lugar. Por ejemplo, en las negociaciones políticas que guiaron a aprobar una ley que les da derechos legítimos especiales sobre la tierra a las comunidades negras de la región pacífica, el Estado nombró a las organizaciones negras para que representaran a las comunidades en el proceso de redacción del borrador de la ley. Algunas de estas organizaciones aún no existían en el momento de ser nominadas y fueron, en un sentido parcial pero real, creadas por el Estado (Wade 1995). Sin embargo, estas organizaciones también pueden ir más allá de la mano que las creó.⁵

Tal como el discurso ambientalista de los indígenas puede operar desde diferentes posturas —legitimando la reestructuración neoliberal y fundando estrategias de Estado, pero también la lucha por la autonomía de los grupos indígenas— así estas organizaciones no necesariamente están limitadas al referente original. Continúa una lucha sobre cómo dar forma y dirección al cambio social. No es, por supuesto, una nueva lucha sino una continuación de la lucha que toma nuevas formas —ahora está cubriéndose del manto de la multiculturalidad y la biodiversidad, ambos términos con diferentes potenciales políticos—. Dado el poder del Estado en Colombia para derribar y cooptar, no me siento optimista por el futuro.

⁵ Hardt y Negri desarrollan la idea marxista de que el capitalismo crea fuerzas que no puede controlar. Cuando el Estado se ocupó del antagonismo involucrado en la explotación del trabajo mediante la cooperación con la fuerza laboral para crear una sociedad civil basada en el bienestar, creó formas de organización del trabajo que posteriormente se convirtieron en “independientes de la capacidad organizacional del capital”, y llegaron a ser la base de una nueva subjetividad que es una “figura fundamental de resistencia” (1994:282, 283). Esto es a pesar del hecho de que toda la sociedad se ha convertido en una fábrica, la lógica de la producción capitalista es dominante, guiada a la emergencia del Estado postmoderno en el cual la sociedad civil se marchita, los sindicatos institucionales ceden a las reglas de Estado no tanto a través de la disciplina sino a través del control, y la sociedad civil sólo existe como un tipo de simulacro proyectado por el Estado que circula imágenes dentro de un sistema controlado (1994:257, 261).

Bibliografía

Arocha, Jaime

- 1992 Afro-Colombia denied. *NACLA Report on the Americas*. 25(4): 28-31.
- 1991 La ensenada de Tumaco: invisibilidad, incertidumbre e innovación. *América Negra*. (1): 87-111.

Asad, Talal

- 1993 *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Atkins, Andy y Elena Rey-Maqueira Palmer

- 1996 *Ethno-development: a proposal to save Colombia's Pacific coast*. London: CIIR.

Barnes, Jon

- 1993 *The Colombian Plan Pacifico: sustaining the unsustainable*. London: Catholic Institute for International Relations.

Bebbington, Anthony

- 1996 "Movements, modernizations and markets: indigenous organizations and agrarian strategies in Ecuador". En: R. Peet and M. Watts (eds), *Liberation ecologies: environment, development, social movements*. pp. 86-109. London: Routledge.

Bhabha, Homi

- 1994 *The location of culture*. London: Routledge.

Ellen, Roy

- 1993 "Rhetoric, practice and incentive in the face of the changing times: a case study in Nuauulu attitudes to conservation and deforestation". En: Kay Milton (ed.), *Environmentalism: the view from anthropology*. pp. 126-143. London: Routledge.
- 1986 What Black Elk left unsaid: on the illusory images of Green primitivism. *Anthropology Today*. 2(6): 8-13.

Escobar, Arturo

- 1994 "Cultural politics and biological diversity: state, capital and social movements in the Pacific coast of Colombia". Paper presented at the Guggenheim Foundation Conference on Dissent and Direct Action in the Late Twentieth Century, Otavalo, Ecuador, June 15-19.

Escobar Arturo y Alvaro Pedrosa (eds.)

- 1996 *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CEREC-Ecofondo.

Fisher, William H.

- 1994 Megadevelopment, environmentalism, and resistance: the institutional context of Kayapó indigenous politics in central Brazil. *Human Organization*. 53(3): 220-232.

Franco, Jean

- 1967 *The Modern Culture of Latin America: Society and the Artist*. London: Pall Mall Press.

Gedicks, Al

- 1996 "Native people and sustainable development". En: H. Collinson (ed.), *Green guerrillas: environmental conflicts and initiatives in Latin America and the Caribbean*. pp. 34-39. London: Latin America Bureau.

Hardt, Michael y Antonio Negri

- 1994 *Labor of Dionysus: a critique of the state-form*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Harries-Jones, Peter

- 1993 "Between science and shamanism: the advocacy of environmentalism in Toronto". En: Kay Milton (ed.), *Environmentalism: the view from anthropology*. pp. 43-58. London: Routledge.

Hornborg, Alf

- 1994 Environmentalism, ethnicity and sacred places: reflections on modernity, discourse and power. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*. 31(3): 245-267.

IUCN

- 1997 *Indigenous peoples and sustainability: cases and actions*. Utrecht: International Books.

Merchant, Carolyn

- 1996 *Earthcare: women and the environment*. London: Routledge.

O'Connor, Martin

- 1993 On the misadventures of capitalist nature. *Capitalism, Nature, Socialism* 4(4): 1-34.

Departamento Nacional de Planeación

1992. "Plan Pacífico: Una Nueva Estrategia de Desarrollo Sostenible para la Costa Pacífica Colombiana". DPN. Bogotá.

Restrepo, Eduardo

- 1996a "Los tuqueros del Pacífico Sur de Colombia". En: Jorge Ignacio del Valle y Eduardo Restrepo (eds.), *Renacientes del Guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. pp. 243-348. Bogotá: Proyecto Biopacífico and Universidad Nacional.
- 1996b "Cultura y biodiversidad". En: Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (eds), *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 220-241. Bogotá: CEREC-Ecofondo.

Taussig, Michael

- 1993 *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. London: Routledge.
- 1987 *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: Chicago University Press.

Torgovnick, M.

- 1990 *Gone primitive: savage intellects, modern lives*. Chicago: University of Chicago Press.

Wade, Peter

- 1995 The cultural politics of blackness in Colombia. *American Ethnologist*. 22(2): 342-358.

1993 *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Young, Robert

1995 *Colonial desire: hybridity in theory, culture and race*. London: Routledge.