

## ANOTACIONES SOBRE LA BIOCOLONIALIDAD DEL PODER

JUAN CAMILO CAJIGAS-ROTUNDO<sup>1</sup>

Fecha de Recepción: 15 de enero de 2007

Fecha de Aceptación: 30 de enero de 2007

### RESUMEN

El artículo propone una interpretación de las relaciones entre el ecocapitalismo como una de las dimensiones del capitalismo contemporáneo y las luchas por la biodiversidad en el sur del trapecio amazónico colombiano. Lo anterior en el contexto de la poscolonialidad, es decir, en la rearticulación de las asimetrías de poder entre los centros y las periferias de sistema mundo moderno/colonial. Para esto analiza el choque entre la “episteme de la escasez” que sintetiza las concepciones de naturaleza de los programas de “conservación de la biodiversidad”, y la “episteme de la abundancia”, como interpretación de las concepciones de naturaleza y biodiversidad de uno de los sectores representativos de los movimientos indígenas del trapecio amazónico.

**PALABRAS CLAVE:** Biocolonialidad, ecocapitalismo, biodiversidad, movimientos indígenas amazónicos, conservación.

### ABSTRACT

The paper proposes an interpretation of the relationship between ecocapitalism, a dimension of contemporary capitalism, and the conflict over the biodiverse resources found in the southern part of Colombia's Amazon region. The conflict takes place within the framework of post-colonialism, thereby reconfiguring in a new context the power differential between the centers and peripheries of the modern world order and modeling the traditional colonial relationships. To achieve its objective, the paper analyzes the clash between the view of nature that emphasizes shortage as exemplified by the various conservation programs and the abundance-based conception of nature and biodiversity espoused by the indigenous movement of the Colombian Amazon region.

**KEYWORDS:** Biocolonialism, ecocapitalism, biodiversity, Amazonian indigenous movements, conservation.

---

<sup>1</sup> Filósofo, Especialista en Estudios Culturales, Docente adscrito al Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Central, Bogotá, Colombia.

## INTRODUCCIÓN

La biocolonialidad del poder quiere hacer referencia a lo que podríamos denominar la “colonialidad de la naturaleza”, es decir, a la existencia de un patrón de poder colonial aún vigente sobre la naturaleza. El término biocolonialidad del poder, resignifica bajo otro contexto la noción de “colonialidad del poder” del sociólogo peruano Anibal Quijano<sup>2</sup>, y en términos generales pretende, en cuanto a un enfoque teórico, proponer el entronque entre la ecología política y el programa de investigación modernidad/colonialidad. Si la noción propuesta por Quijano denota la colonialidad como una patrón de poder articulado en torno a la idea de raza que produce subjetividades y ejerce un control del trabajo y del territorio, la biocolonialidad hace énfasis en la producción de naturalezas en el contexto de una de las manifestaciones del capitalismo contemporáneo: el ecocapitalismo engranado a lo que Hardt y Negri han denominado el Imperio<sup>3</sup>. Esta “colonialidad de la naturaleza” actualiza las asimetrías de poder presentes en la modernidad/colonialidad; esto es, reconfigura la colonialidad en el capitalismo contemporáneo<sup>4</sup>.

Con todo, esta producción de naturalezas se ejerce de manera conflictual en diversas partes del planeta<sup>5</sup>; particularmente, aterrizaré esta discusión al caso de la amazonía colombiana. Así entonces me referiré al choque entre dos epistemes, dos formaciones de saber/poder que producen una particular naturaleza, éste choque se hace evidente en las discusiones sobre la política de biodiversidad (agendas regionales de biodiversidad)<sup>6</sup> entre los agentes nacionales e internacionales encargados de la conservación y las organizaciones indígenas de la amazonía. En últimas, la presente reflexión pretende avanzar en el tema de la articulación de la amazonía colombiana al nuevo orden mundial.

---

2 Quijano, Anibal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Ed. CLACSO, 1993, p. 201.

3 Hardt, Michael y Antonio Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2002, p. 9.

4 Castro-Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán (Colombia), Ed. Universidad del Cauca/Instituto Pensar, 2005, p. 30.

5 Shiva, Vandana, *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento*, Barcelona, Ed. Icaria, 2001, p. 15.

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

## I. ECOCAPITALISMO

En los albores del siglo XXI la denominada biodiversidad emerge como una nueva fuente de reproducción del capital. En este sentido, cabría destacar las transformaciones que ha sufrido el capitalismo para comprender la producción actual de la naturaleza. Hasta la mitad del siglo XX, con algunas excepciones presentes en los movimientos anarquistas y románticos, la naturaleza fue construida como un objeto, es decir, como una instancia exterior que puede ser transformada. Esta visión de la naturaleza estaba articulada al proyecto propio del capitalismo industrial que constituye a partir del proceso de matematización de la perspectiva una naturaleza uniforme, susceptible de ligarse a leyes universalizables, homogénea. Hablamos entonces de una naturaleza capitalista<sup>7</sup>. Sin embargo, con la emergencia, a partir de los cincuenta, de la conciencia ambiental, que obedece a la advertencia de cambios drásticos en el funcionamiento de los sistemas biofísicos (calentamiento global, desertificación, disminución de la capa de ozono, agotamiento de fuentes hídricas, entre otros), esta naturaleza pasa a convertirse en “ambiente”<sup>8</sup>. La naturaleza al ser ambientalizada entra a formar parte de un engranaje que aquí denomino ecocapitalismo.

En su fase moderna<sup>9</sup> el ecocapitalismo pretende la captura e inclusión de la naturaleza a través de los discursos del desarrollo sostenible. Este discurso se presenta en los tratados internacionales como la búsqueda de un nuevo norte para la idea del desarrollo: se pretende el bienestar de las generaciones futuras a partir de un entorno saludable. Con todo, el contexto en el que se genera este discurso, bajo la perspectiva de la heterogeneidad estructural característica del sistema mundo moderno/colonial, es el de la sociedad de la opulencia; la riqueza acumulada en los centros del sistema mundo es producto del saqueo físico, cultural, y epistémico de las periferias. Luego, esta sociedad de la opulencia, a través de la idea de desarrollo sostenible, de crecimiento económico sostenido en el tiempo, produce un relato y una visión de mundo centrada en la “escasez” y en el agotamiento de los “recursos naturales”. Además, este relato de la escasez produce una visión del llamado tercer mundo como el lugar de la enfermedad, de la ignorancia, de la pobreza y del desastre ecológico asociado a ella. Por lo cual se hace necesario aún más llevar el desarrollo a estos lugares. Así entonces, sostengo que en la idea del desarrollo sostenible (manifiesta en diversos tratados internacionales, imperiales desde los setenta) se encuentra implícito el relato de la escasez producido por la sociedad de la opulencia que busca mantener sus altos niveles de consumo. En este sentido, Escobar nos habla de la gula de la visión, como esa búsqueda

7 Escobar, Arturo, *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Ed. Norma, 1996, p. 150.

8 Palacio, Germán y Astrid Ulloa, *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*, Eds. Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia; Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia, 2002, p. 14.

9 O'Connor, James, *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*, México, Ed. Siglo Veintiuno Editores, 2001, p. 176.

insaciable de nuevas fuentes de consumo que le den contenido a la opulencia y al confort. La escasez es construida a partir de la gula de la visión como forma de observación poscolonial.

A partir de los ochenta el ecocapitalismo toma otra forma (posmoderna) con el desarrollo de las biotecnologías. Estas abren la posibilidad de manipular los códigos internos de la vida biológica para los intereses del conocimiento científico/empresarial. Por tanto, esto implica el paso de una naturaleza capitalizada a una tecnonaturaleza, es decir, a una naturaleza en la que los órdenes orgánicos son articulados a los órdenes tecnoindustriales a partir del desarrollo de tecnologías biopolíticas (productoras de vida). Lo cual es sintomático de otra importante transformación en la lógica del capitalismo: el paso del capitalismo fordista al posfordista; esto es, el capitalismo centra ahora su producción hegemónica en el conocimiento y la información (producción inmaterial) como nuevas fuentes de reproducción del capital, y no principalmente en la producción de objetos en serie (fordismo). Luego la información genética inscrita en los organismos vivos pasa a ser fuente de esta producción inmaterial. Si a la forma moderna del capital le corresponde una colonización molar de la naturaleza, a la forma posmoderna le corresponde una colonización molecular que constituye hipernaturalezas o tecnonaturalezas.

## 2. BIOCOLONIALIDAD DEL PODER: RASGOS

En este contexto de transformación del ecocapitalismo emergen los discursos de la biodiversidad, como el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB). Anclados a estos discursos se encuentran nuevos mecanismos que engranan la “colonialidad de la naturaleza”. La producción biopolítica (producción de vida social y socioambiental) del imperio dictamina nuevos ordenes de representación de la biodiversidad y también de los actores inscritos en ella, las poblaciones locales. Por eso ahora los conocimientos tradicionales pasan a convertirse en “patrimonio inmaterial de la humanidad”<sup>10</sup>. En este sentido, comenzamos a identificar los rasgos que caracterizan a la *biocolonialidad del poder*.

Si la “colonialidad del poder” hace referencia a las asimetrías de poder presentes en las relaciones económicas, sociales, culturales, subjetivas, epistémicas y políticas entre los centros y las periferias del sistema mundo moderno/colonial que posibilita la subordinación étnica y epistémica de las poblaciones locales, es decir a las desigualdades y jerarquizaciones inscritas en esas relaciones articuladas en torno a la idea de raza –privilegiando lo blanco–, la biocolonialidad del poder pretende visibilizar esas asimetrías –o heterogeneidades estructurales– en el marco del ecocapitalismo en su

10 Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, Comité intergubernamental sobre propiedad intelectual y recursos genéticos, conocimientos tradicionales y folclore, 2002, disponible en <http://www.wipo.int/documents>. Última visita, 3 de junio de 2007.

fase posmoderna/poscolonial<sup>11</sup>. En este marco, las asimetrías de poder se hacen evidentes en el tema de las patentes con respecto al material biológico y a los conocimientos tradicionales. Las patentes son una figura jurídica que permite poseer de manera privada conocimientos e innovaciones; estas han sido concedidas desde Pasteur en el siglo XIX en relación con los descubrimientos científicos. Pero sólo hasta los ochenta, con el desarrollo de las biotecnologías y los procesos de corte intracelular (microbiología), comienzan a concederse patentes sobre material vivo, orgánico, una vez que es susceptible de ser patentada toda forma de innovación cognitiva incluyendo aquella que se realiza sobre material vivo. El desarrollo de patentes es uno de los pilares de las llamadas industrias de la vida, dentro de las cuales se incluyen las industrias farmacéuticas, cosméticas, reproductivas y de alimentación. Estas industrias se fundamentan en la construcción de un híbrido entre lo artificial y lo orgánico, la tecnonaturaleza, planeando así el fin de una naturaleza pre-histórica y pre-social.

### 3. BIOCOLONIALIDAD DEL PODER: MARCO JURÍDICO Y TRATADOS INTERNACIONALES

Ahora bien, las patentes como figura jurídica son normativizadas globalmente por tratados imperiales como los TRIPS (Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights) que regulan los derechos de propiedad intelectual referidos a marcas de fábrica, indicaciones geográficas, dibujos o modelos empresariales, patentes, secretos industriales y derechos sobre obtentores vegetales. En este caso se otorga una patente si se cumplen los requisitos de *novedad*, *altura inventiva* y *aplicabilidad industrial*. Estos tratados protegen el conocimiento científico empresarial como mecanismo que permite sacar provecho económico del trabajo creativo ligado a la producción de las industrias de la vida y al manejo científico de la biodiversidad; sin embargo, generan nuevos mecanismos de subordinación de los sistemas de conocimiento no occidentales y de su particular construcción de naturaleza<sup>12</sup>.

Los TRIPS no respetan aspectos como la identificación y territorialización del acceso a los conocimientos tradicionales y al material biológico, entrando en contradicción directa con el margen de defensa que abren otros acuerdos internacionales como el CDB (artículo 8, literal j) que propende por el reconocimiento y respeto de los conocimientos e innovaciones locales<sup>13</sup>, y con las disposiciones que pretenden garantizar la soberanía nacional sobre la biodiversidad, presentes en acuerdos andinos como las

- 
- 11 Uno de los supuestos de la crítica a la modernidad de la colonialidad del poder y del programa modernidad/colonialidad es que esta es un proceso histórico de carácter colonial y de larga duración; la modernidad es a la vez una colonialidad, y la posmodernidad es poscolonialidad.
- 12 Lander, Edgardo, "Los Derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global", en Catherine Walsh et al. (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales*, Quito, Ed. Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2002, p. 24.
- 13 Disponible en <http://www.cbd.int/convention/convention.shtml>. Última visita, 30 de mayo de 2007.

decisiones 391 y 486 de de la Comunidad Andina de Naciones (CAN), así como con la distribución equitativa de los beneficios producto del uso de la biodiversidad<sup>14</sup>. Partiendo de estos acuerdos legales (TRIPS en relación directa con megaproyectos jurídicos como el Área de Libre Comercio de las Américas, ALCA, y el Tratado de Libre Comercio, TLC) se concreta un marco para la comercialización de los componentes de la biodiversidad a través de los títulos de propiedad intelectual. De acuerdo con estos, las *industrias de la vida* (farmacéuticas, empresas cosméticas, de alimentos, agroindustriales y de energía) entran a controlar la base biológica y ecosistémica de la reproducción social. Hasta el momento, el 93% de las patentes ha sido otorgado a Estados Unidos, la Unión Europea o Japón, y tan sólo el 3% ha sido concedido a “países en desarrollo”<sup>15</sup>. Es evidente la tendencia hacia la concentración global del poder y del conocimiento y hacia el establecimiento de nuevas formas (posmodernas) de colonialidad.

Los tratados imperiales sobre biodiversidad y propiedad intelectual privilegian una noción cientificista/empresarial del saber, esto es, individual, fragmentaria, compartimentalizada, cibernético-mecanicista y patriarcal. Esta formación del saber proyecta sobre la naturaleza un conjunto de campos analíticos sobre los cuales se levantan ciertos objetos de conocimiento, que aparecen como entidades aisladas entre sí, desconociendo sus interrelaciones<sup>16</sup>. Así, la tecnociencia biopolítica constituye la vida orgánica como una máquina cibernética. Con todo, en estos tratados no se tiene en cuenta de manera integral el carácter colectivo de las formaciones de saber y sistemas de conocimiento propias de los pueblos no occidentales. Este tipo de saberes sólo son tenidos en cuenta en la medida en que sirven como catalizadores en las empresas de bioprospección y biopiratería, es decir, en la medida en que proveen información sobre el uso y la ubicación de material biológico susceptible de comercialización. Por consiguiente en estos tratados se dé un lugar a los “conocimientos tradicionales y folclóricos” (Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclor). Se privilegia entonces el conocimiento individualizado y masculino, poseído por sujetos particulares dentro de las comunidades, los chamanes, obviando que este conocimiento es producto de una tradición cognitiva local articulada a partir de interacciones complejas con los ecosistemas, en la cual las mujeres juegan un papel de suma relevancia a través de las diversas prácticas agro-silvo-pastoriles<sup>17</sup>.

14 Gómez-Lee, Martha, *Protección a los conocimientos tradicionales en las negociaciones TLC*, Bogotá, Ed. Universidad Externado de Colombia, 2004, p. 34.

15 Hernández, Ana María, *Biodiversidad y propiedad intelectual. La propiedad intelectual en la organización mundial del comercio y su relación con el convenio sobre diversidad biológica*, Bogotá, Ed. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 1999, p. 24.

16 Morin, Edgar, *El método. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Ed. Cátedra, 1981, p. 167.

17 Van der Hammen, María, *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía Colombiana*, Bogotá, Ed. Fundación Tropenbos, 1992, p. 45.

A pesar de los esfuerzos realizados por actores estatales y no estatales representantes de la sociedad civil de los países megabiodiversos para consolidar un sistema de protección *sui generis* de los conocimientos tradicionales<sup>18</sup>, en la actualidad no son definitivos ni los mecanismos jurídicos que garantizan la protección para los conocimientos tradicionales, ni la mejora en las condiciones materiales de existencia de las poblaciones locales a partir de la reglamentación autónoma y suficiente de sus territorios ancestrales. Este tipo de conocimiento y sus territorios figuran en el imaginario imperial como “reservas de biodiversidad” que son “patrimonio inmaterial de la humanidad”. De nuevo, es ambiguo el uso del término “humanidad”. ¿De quién y para quién es la biodiversidad? ¿Quiénes son la humanidad? Estas asimetrías de poder/conocimiento generan nuevas formas de subordinación dentro del Imperio, lo que nos lleva a explorar las nuevas articulaciones de la diferencia colonial<sup>19</sup>. En las líneas que siguen haré un seguimiento de esta discusión tomando como “*locus* de enunciación” la amazonía colombiana, que dentro de la cartografía epistémica trazada proyecta el relato de la abundancia.

#### 4. AMAZONÍA COLOMBIANA: BIOCOLONIALIDAD EN ACCIÓN Y LA RESPUESTA INDÍGENA

La biocolonialidad del poder genera efectos de realidad cristalizados en el caso de la amazonía en nuevos infiernos verdes<sup>20</sup>. Las diferentes bonanzas extractivistas que buscaban el aprovechamiento de la megabiodiversidad de la amazonía a partir de metáforas articuladoras de políticas nacionales como la civilización, el progreso y el desarrollo promueven la acumulación rápida de dinero –“Dorados”–, y a la vez, dinámicas destructivas para la población y el territorio, esto es, “infiernos verdes”<sup>21</sup>. Actualmen-

18 “La Decisión 391 de la CAN (entra en vigencia el 17 de julio de 1996) desarrolla un régimen común sobre acceso a los recursos genéticos con vigencia en Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela. Cabe destacar que es la primera norma comunitaria que regula estos temas a nivel mundial. Reconoce el derecho de autonomía de los pueblos indígenas al señalar, en el cap. II, que los países miembros deben reconocer y valorar la facultad para decidir de las comunidades indígenas, afroamericanas y campesinas sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales asociados a los recursos genéticos y a sus productos derivados. Consagra, además, el derecho a obtener beneficio a favor del proveedor del componente intangible, en el artículo 35, y en el artículo 2° se obliga a prever condiciones para una participación justa y equitativa en los beneficios derivados del acceso”. Gómez-Lee (2004), Op. Cit., p. 189.

19 La diferencia colonial hace referencia, por una parte, a estas nuevas formas de subordinación en el contexto posmoderno/poscolonial, y por otra, a las dinámicas de resistencia y emergencia de saberes, prácticas e imaginarios no hegemónicos; lo que también va en la dirección del llamado proceso decolonizador. Mignolo, Walter, *Local Histories / Global Designs*. Princeton, Ed. University of Princeton Press, 2000, p. 46.

20 Palacio, Germán, *Civilizando la tierra caliente. La supervivencia de los bosquesinos amazónicos, 1850-1930*. Bogotá, Asociación Colombiana de Universidades (ASCUN), 2004, p. 68.

21 Domínguez, Camilo y Augusto Gómez., *La economía extractiva en la amazonía colombiana, 1850-1930*, Ed. Corporación Colombiana para la Amazonía-Araraucara, 1990, p. 245.

te, el infierno verde se evidencia en una serie de situaciones y relatos que manifiestan la presencia de esta biocolonialidad en esta zona.

Me referiré de manera esquemática al caso de la patente del yagé y al relato del “cortacabezas”. Estas situaciones evidencian formas actuales de asimetría de poder/conocimiento en el contexto de la sociedad del conocimiento (la sociedad del conocimiento le da forma al imperio).

#### **4.1 PATENTE DE YAGÉ**

Una de las versiones de la patente del yagé denuncia que esta fue otorgada (Departamento de Patentes y Registro de Marcas) al ciudadano norteamericano Robert Miller por haber descubierto una nueva variedad de esta planta. La organización indígena de los pueblos amazónicos (COICA) interpuso una solicitud de negación de patente que fue inicialmente aceptada, pero no porque se reconociera el yagé como herencia cultural de los pueblos indígenas o el derecho colectivo sobre sus conocimientos tradicionales, sino porque esta “nueva variedad de yagé” ya había sido registrada por el Departamento de Botánica de la Universidad de Michigan. El señor Miller interpuso una apelación argumentando que cumplía con los requisitos exigidos por la oficina para registrar su descubrimiento como “novedad”. La oficina de patentes devolvió la patente al solicitante el 17 de abril de 2001, argumentando que un tercero, en este caso COICA, no podía cuestionar la decisión final de la oficina de patentes porque según la legislación americana este derecho solo lo tiene el titular<sup>22</sup>. Según esto, se hacen evidentes las graves implicaciones que tiene el tema de la patente para las culturas del yagé, dada la pérdida de control sobre las formas de uso de la planta y sobre sus formas tradicionales de conocimiento. En la sociedad del conocimiento el yagé no es visto como herencia cultural de los pueblos indígenas, sino como información genética susceptible de ser patentada y comercializada por el conocimiento científico/empresarial.

#### **4.2 DISCURSOS CONTRAHEGEMÓNICOS**

De otro lado, el relato del “cortacabezas”, nos remite a la construcción de discursos contrahegemónicos en el contexto de la biocolonialidad del poder. Según cuentan los pescadores, en las noches se observan unas luces de colores que son producidas por un “aparato” volador, una especie de murciélago o águila que los ataca y los hipnotiza para “sacarles los órganos”. A las víctimas se les saca la “cabeza completa”: una cabeza que incluye corazón, hígado, riñones, vísceras y órganos sexuales. Las cabezas, según el relato, son conservadas en aparatos que las mantienen con vida. Este relato ha trascendido incluso a esferas oficiales. Según Rosendo Ahué, presidente de la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (ACITAM), en carta dirigida al presidente de Colombia, Álvaro Uribe Vélez, el 18 de enero de 2005,

---

22 Gómez-Lee (2004), Op. Cit., p. 23.



*“En esta zona el pueblo indígena viene sufriendo violaciones de varios índoles; aquí no es la violencia y la guerra, quiero anotar que mis compañeros indígenas pescadores desde hace aproximadamente tres años atrás se han sentido perseguidos por alguien y ese alguien la gente lo ha denominado corta cabezas y mas de un pescador en este sector se a escapado de esa persecución y por eso en estos momentos los pescadores andan armados por seguridad y defensa personal y en grupos; mas sin embargo no ha habido desaparecido hasta el momento; solicitamos al Estado y al gobierno nacional para que asuma responsabilidad de hacer investigación pertinente sobre este caso a través de las instancias competentes”<sup>23</sup>. (Sic)*

En la tipología elaborada por los *bosquesinos*, existen tres categorías de “cortacabezas”: los “gringos”, que se caracterizan por los rasgos físicos de la raza blanca (ojos claros, rubios, altos), por ser los jefes y agresores supremos y por estar vinculados a actividades de turismo ecológico e investigación científica; los “blancos no gringos”, mestizos que también son turistas o investigadores, que no viven permanentemente en la zona y que están aliados con los gringos; y por último, los “paisanos”, *bosquesinos* que comienzan a tener un comportamiento extraño, trabajan como obreros, adquieren cosas suntuarias y han sido engañados por los gringos<sup>24</sup>. Según los *bosquesinos*, quienes pilotean los aparatos voladores no son los paisanos ni los mestizos sino los gringos, que venden órganos humanos indígenas a personas enfermas o viejas de los países ricos, pues aunque estos tengan un gran desarrollo tecnológico, son seres débiles y enfermizos que necesitan de los órganos saludables poseídos por los indígenas, dada su buena alimentación. Los “gringos cortacabezas” son vistos por los indígenas como sujetos socialmente inferiores, ya que no respetan las reglas de reciprocidad en el intercambio social, presentan un comportamiento “extraño” (no se relacionan con los “paisanos”, usan “aparatos”, no hablan español ni comen los mismos alimentos) y establecen una relación unilateral que persigue exclusivamente el beneficio de la sociedad que representan. Según los testimonios, los órganos extraídos son empleados para “hacer robots, robar conocimiento o para transplantes”<sup>25</sup>. Para los indígenas, la acción del cortacabezas obedece a una forma de intercambio entre naciones ricas y pobres: se salda la “deuda externa” con los órganos humanos indígenas.

A través de este relato los *bosquesinos*, en especial los ticunas, articulan una comprensión autónoma de su posición en relación con la presencia de actores ligados a la globalización (investigadores, turistas), y en particular a lo que ellos mismos denominan una “segunda mafia”; es decir, en relación con fenómenos visibles en la zona como

23 Cure, Salima, “Cuidado te mochan la cabeza” Circulación y construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú, Brasil”, Tesis Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Leticia, 2005, p. 74.

24 Idem. p. 122.

25 Idem. p. 83.

el ALCA y el TLC. A partir de estos análisis y de mis investigaciones en la zona, quiero resaltar una interpretación del relato del cortacabezas que lo sitúa en el contexto de las actividades de biopiratería<sup>26</sup> que se adelantan en la panamazonía centradas en el tráfico ilegal de pieles y fauna viva, plantas y, quizás también, de órganos humanos. No es descabellado interpretar este relato como una crítica a los adelantos de la biomedicina en el “primer mundo” centrada en la clonación de tejidos, trasplantes de órganos y reproducción *in vitro*, que posibilitan la constitución de lo que anteriormente se denominó hipercuerpos, así como de la presencia militar de los Estados Unidos en la zona a través de la ubicación de radares de la DEA en las inmediaciones de Leticia. “El cortacabezas” actualiza en el contexto de la biocolonialidad del poder un nuevo “infierno verde” en la amazonía colombiana.

### 4.3 RELATO DE ABUNDANCIA

En este contexto de lucha por los usos y definiciones de biodiversidad diferentes organizaciones indígenas amazónicas plantean una posición política acorde con su cosmología. En contraste con el relato de la escasez propio de un ecocapitalismo voraz las organizaciones indígenas proyectan el relato de la abundancia y una política de biodiversidad particular<sup>27</sup>. Este consiste, en términos generales, en la conciencia de perpetuidad de los ciclos vitales a partir de una visión orgánica de naturaleza. La vida en sus territorios es un flujo constante que se regenera continuamente garantizando el medrar a plenitud de las cosechas, la fertilidad de la gente, los ciclos agroecológicos, etc. Este “biopoder de la abundancia”, esta producción y reproducción de la vida concreta una “ecosofía de la multiplicación de la vida”<sup>28</sup>, es decir, un saber que garantiza la reproducción de las formas de vida en la territorialidad ancestral. Sostengo, por tanto, que las ideas de conservación del ambiente chocan constantemente con esta episteme.

En el campo de lucha por la biodiversidad las organizaciones amazónicas plantean como eje de acción la noción de *reproducir*, así entonces definen biodiversidad de la siguiente manera:

- 
- 26 Entiendo por biopiratería la extracción ilegal de muestras de material biológico (plantas, muestras genéticas) y de conocimientos tradicionales, a través de dibujos, diseños, grabaciones, mapas, etc. Shiva, Vandana (2001), Op. Cit., p. 67.
- 27 En este punto es necesario evidenciar que en dicho proceso se presenta una “burocratización de la identidad indígena”; estos manipulan de manera eficiente la identidad de “nativo ecológico” en la consecución de recursos económicos. En varias ocasiones el clientelismo y la burocracia indígenas impiden que los beneficios económicos sean distribuidos de manera equitativa. También cabe anotar que esta imagen del indígena preservacionista no refleja la cotidianidad de las comunidades. Sobre este punto ver Cayón, Luis y Sandra Turbay, artículo “*Discurso chamánico, ordenamiento territorial y áreas protegidas en la amazonía colombiana*”, en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 10, No. 1, abril de 2005, pp. 88-125.
- 28 Echeverri, Juan Alvaro, *The people of the center of the world. A study in culture, history, and orality in the Colombian Amazon*, Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research, New York, Ed. UMI Dissertation Services, 1997, p. 230.

*“Biodiversidad es la armonía entre el hombre y la naturaleza de manera espiritual. [Es] el manejo que se da por el pensamiento, la palabra y la obra. El pensamiento es el anciano que es la fuerza espiritual de la palabra. La palabra es autoridad. [Lo que] obra es la fuerza que es la juventud. Hay que conservar lo que no se puede tocar. Hay que preservar lo que se puede tocar. Conceptos que se deben profundizar con los mayores en los mambeaderos y malocas del yagé. Conocer encierra conservar para generar vida [el resaltado es mío]”<sup>29</sup>.*

#### 4.4 AGENDA POLÍTICA DEL BIPODER DE ABUNDANCIA

En la agenda política de este *biopoder de la abundancia* que las organizaciones amazónicas denominan “reproducir”, se sitúan los siguientes aspectos y objetivos<sup>30</sup>: emplear lenguajes comprensibles para los actores locales, es decir, traducir y socializar el lenguaje especializado de las políticas nacionales y globales de biodiversidad, rompiendo con la hegemonía de lo escrito frente a lo oral; fortalecer mecanismos como el autogobierno y la autogestión ambiental a través de la figura jurídica de los resguardos, para ejercer un control territorial autónomo frente a los actores armados y otros actores regionales, nacionales y globales; mejorar la organización interna definiendo responsabilidades, funciones y perspectivas; promover la investigación propia para fines propios, es decir, apropiarse y establecer un diálogo crítico con los discursos y actividades científicas ligados a la conservación de la biodiversidad, para fortalecer prácticas de manejo tradicional de los ecosistemas; apoyar la educación propia como mecanismo de defensa contra el discurso dominante que promueve la homogeneización cultural; respetar la diferenciación cultural y espiritual interna de las etnias amazónicas a través de la consolidación de los planes de vida; y por último, aumentar de manera controlada la población indígena. No se trata entonces sólo de conservar la biodiversidad, sino también la cosmovisión de los pueblos amazónicos.

Otro aspecto apremiante de esta agenda es el de las políticas de protección y recuperación del conocimiento tradicional<sup>31</sup>. Como se ha dicho, para estas culturas “conocer encierra conservar para generar vida”, vida humana y no humana. El conocimiento, la

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

30 Para hacer estas afirmaciones me baso en mi trabajo como activista en un proyecto de educación ambiental adelantado en el año 2002 en el municipio de Puerto Nariño, Amazonas, con la Fundación Omacha (centrada en la conservación de mamíferos acuáticos). Sobre esta fundación ver <http://www.omacha.org> (última visita, 30 de mayo de 2007). También me baso en el trabajo de campo que realicé durante los años 2004 y 2005 en Leticia, en algunas comunidades cercanas (kms. 6 y 11) y en Puerto Nariño. En su fase de campo, esta investigación fue financiada por la fundación colombo-holandesa Tropenbos.

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

palabra y las prácticas de manejo del entorno forman parte de esta ecosofía de la multiplicación de la vida; los conocimientos tienen una “palabra-común”, transmiten un saber heredado desde lo ancestral, desde la organización que el “padre-creador” dejó inscrita en el territorio y que ha sido actualizada por las prácticas milenarias de las culturas amazónicas. Por eso, en el contexto de la biocolonialidad del poder, las organizaciones amazónicas reclaman una valoración compleja de la naturaleza y el conocimiento, es decir, una valoración que no reduzca estas instancias a la lógica exclusiva del capital, sino que obedezca a una visión holista y compleja del mundo, en la cual territorio y conocimiento sean instancias de una multivocalidad que abarque lo humano y lo no humano en busca de concretar el *sueño de la abundancia*.

Por otra parte, las organizaciones critican el individualismo de la visión economicista occidental, particularmente la figura de los derechos de propiedad intelectual. Critican que el conocimiento sea “propiedad privada”, lo que está en dirección opuesta a su cosmovisión. Para ellos, el conocimiento es colectivo, “palabra-común” inscrita en el territorio. De ahí que uno de los medios de protección de estas formaciones de saber sean los *derechos colectivos de propiedad intelectual*, aunque emplear esta noción implique aceptar, hasta cierto punto, la lógica jurídica del Imperio que se critica. Sin embargo, tienen la esperanza de que las luchas generadas por la interacción global de fuerzas puedan llegar a *decolonizar al Imperio*, en particular en lo referente a la biodiversidad y el conocimiento tradicional.

## CONCLUSIÓN

A pesar de todo, frente a la hegemonía del conocimiento científico/empresarial presente en las políticas estatales y globales de biodiversidad emerge la posibilidad de un *polólogo* epistémico y una praxis transmoderna y posoccidental<sup>32</sup>, es decir, un conocimiento y una práctica no eurocentrados en los cuales las diversas fuentes de poder/conocimiento establezcan acuerdos mínimos en torno a la conservación de lo común, de la reproducción de la vida; y en concreto, sea posible establecer una plataforma de conocimiento que otorgue igual validez al conocimiento científico y al conocimiento local. A mi modo de ver, algunas organizaciones, en ciertos aspectos, están visitando estos espacios liminales, a la vez que constituyen epistemologías fronterizas<sup>33</sup> (Fundación Gaia, Tropenbos, Omacha) al plantear una participación real y efectiva, no simulada ni consultiva, de los actores locales; generando estrategias conjuntas de largo plazo, basadas en una noción cíclica del espacio-tiempo; potenciando una perspectiva ecofeminista que privilegia lo afectivo y concreta compromisos puntuales; empleando

32 Reichel-Dolmatoff, Elizabeth, “Cognopiratería y tráfico del conocimiento, comercio de biodiversidad y de saberes: ante una ciencia post-occidental en la Amazonía”, en *Ciencias sociales en la Amazonía Colombiana: hacia la conformación de un programa regional en ciencias sociales*, Bogotá, Ed. Comisión Regional de Ciencia y Tecnología de la Amazonía, 1999, p. 188.

33 Mignolo, Walter (2000), Op. Cir., p. 67.

lenguajes claros, articulados a las prácticas cotidianas; potenciando el conocimiento local para beneficio del mismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Cayón, Luis y Sandra Turbay, artículo “Discurso chamánico, ordenamiento territorial y áreas protegidas en la amazonía colombiana”, en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 10, No. 1, abril de 2005, pp. 88-125.
- Castro-Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán (Colombia), Ed. Universidad del Cauca/Instituto Pensar, 2005.
- Cure, Salima, “Cuidado te mochan la cabeza” Circulación y construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú, Brasil”, Tesis Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Leticia, 2005.
- Domínguez, Camilo y Augusto Gómez, *La economía extractiva en la amazonía colombiana, 1850-1930*, Corporación Colombiana para la Amazonía-Araraucara, 1990.
- Echeverri, Juan Alvaro, *The people of the center of the world. A study in culture, history, and orality in the Colombian Amazon*, Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research, New York, Ed. UMI Dissertation Services, 1997.
- Entrevista con Claudino Pérez, vocero de la mesa indígena en la Agenda Regional de Biodiversidad llevada a cabo en Leticia, junio de 2005 (grabación magneto-fónica).
- Escobar, Arturo, *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Ed. Norma, 1996.
- Gómez-Lee, Martha, *Protección a los conocimientos tradicionales en las negociaciones TLC*, Bogotá, Ed. Universidad Externado de Colombia, 2004.
- Hardt, Michael y Antonio Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2002.
- Hernández, Ana María, *Biodiversidad y propiedad intelectual. La propiedad intelectual en la organización mundial del comercio y su relación con el convenio sobre diversidad biológica*, Bogotá, Ed. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 1999.
- Lander, Edgardo, “Los Derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global”, en Catherine Walsh et al. (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales*, Quito, Ed. Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2002, pp. 23-31.
- Mignolo, Walter, *Local Histories / Global Designs*. Princeton, Ed. University of Princeton Press, 2000.
- Morin, Edgar, *El método. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Ed. Cátedra, 1981.
- O'Connor, James, *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*, México, Ed. Siglo Veintiuno Editores, 2001.
- Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, Comité intergubernamental sobre propiedad intelectual y recursos genéticos, conocimientos tradicionales y folclore, 2002, disponible en <http://www.wipo.int/documents>.
- Palacio, Germán y Astrid Ulloa, *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*, Eds. Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia; Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia, 2002.

- Palacio, Germán, *Civilizando la tierra caliente. La supervivencia de los bosquesinos amazónicos, 1850-1930*. Bogotá, Asociación Colombiana de Universidades (ASCUN), 2004.
- Quijano, Anibal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Ed. CLACSO, 1993, pp. 201-246.
- Reichel-Dolmatoff, Elizabeth, "Cognopiratería y tráfico del conocimiento, comercio de biodiversidad y de saberes: ante una ciencia post-occidental en la Amazonía", en *Ciencias sociales en la Amazonía Colombiana: hacia la conformación de un programa regional en ciencias sociales*, Bogotá, Ed. Comisión Regional de Ciencia y Tecnología de la Amazonía, 1999.
- Seminario, "Propuestas de Políticas de Protección y Recuperación del Conocimiento Tradicional" organizado en Leticia, Amazonas, por la Fundación Tropenbos y el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt en el mes de noviembre de 2004.
- Shiva, Vandana, *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento*, Barcelona, Ed. Icaria, 2001.
- Van der Hammen, María, *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía Colombiana*, Bogotá, Ed. Fundación Tropenbos, 1992.