

# Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible

---

Astrid Ulloa\*

Desde la década de 1970, en los contextos nacionales y transnacionales, los derechos de los pueblos indígenas y la legislación ambiental comenzaron a ser reconocidos. De igual manera, la participación política indígena se ha consolidado en dichos contextos. Sin embargo, es sólo en la década de 1990 que los indígenas y sus identidades ecológicas empezaron a posicionarse en relación con la idea del *nativo ecológico*<sup>1</sup>.

Las representaciones asociadas al *nativo ecológico* se han convertido en referentes importantes tanto para los movimientos indígenas como para los movimientos ambientalistas, lo que ha permitido la coalición de estos dos movimientos. Los ambientalistas invocan al *nativo ecológico* como un actor esencial en sus discursos, y los pueblos indígenas plantean que su contribución a los discursos ambientales es que culturalmente tienen el respeto por y relación con la naturaleza (Ulloa, 2001).

El reconocimiento de las identidades ecológicas de los pueblos indígenas les ha permitido a éstos esgrimir las como una estrategia política para hacer valer sus derechos. Sin embargo, dichas identidades y sus consecuentes representaciones están en constante interrelación con varios estereotipos que han impactado por siglos a los indígenas en los contextos nacionales e internacionales. Los procesos de construcción de identidad están relacionados con las concepciones y representaciones del “ser”

---

\* Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia. Investigadora invitada del Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, Convenio UCV – Fundación Rockefeller. Correo electrónico: aulloa@mincultura.gov.co

Ulloa, Astrid (2005) Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible. En Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 89-109.

en relación con el “otro”. Por lo tanto, es necesario entender de manera histórica las construcciones e ideas sobre el “otro” y cómo dichas construcciones están presentes en las representaciones ambientalistas al igual que en las identidades ecológicas de los pueblos indígenas.

Las críticas de las construcciones del “otro” pueden entenderse como análisis de situaciones pasadas, dado que las nuevas políticas del reconocimiento de la diferencia parecen haber superado dichas representaciones. Sin embargo, en el imaginario occidental ambiental permanecen los estereotipos que marcan y restringen las identidades de los “otros”, como es el caso del *nativo ecológico*.

Considero que las actuales representaciones asociadas a los discursos ambientales globales están relacionadas con las nociones occidentales de naturaleza y cultura, y las ideas del “noble salvaje” o del “primitivo” que estereotipa a los indígenas y los sitúa dentro de relaciones desiguales de poder que se asemejan a los procesos coloniales. De hecho, la noción del *nativo ecológico* (como una categoría homogeneizante) es un desarrollo de la construcción colonial del “otro” dentro del pensamiento occidental <sup>2</sup>, y es reproducida en las representaciones ambientales existentes sobre los pueblos indígenas de manera general.

Las representaciones asociadas a la idea del *nativo ecológico* se han consolidado con el surgimiento de la conciencia ambiental, en la cual los indígenas viven en armonía con su ambiente o están “mejores adaptados” que los occidentales. Las imágenes que representan al *nativo ecológico* son múltiples, sin embargo, en los discursos ambientales hay dos ideas básicas que las sustentan: el “otro” como parte de la Madre Naturaleza, y el “otro” como parte del desarrollo sostenible. Ambas representaciones reproducen los discursos coloniales del “necesitado” o del “incivilizado” al situar a los indígenas como “buenos salvajes”, lo cual a su vez sitúa sus territorios y recursos bajo la idea inevitable de salvación y protección.

Por lo tanto, planteo que las concepciones y representaciones sobre los pueblos indígenas como *nativos ecológicos* en los discursos globales ambientales occidentales recrean las estrategias coloniales de representación del “otro”, usualmente empleadas como medios para la apropiación territorial, los cuales generalmente desconocen a los indígenas como actores sociales al categorizarlos y clasificarlos como parte de la naturaleza. Más aun, las relaciones y representaciones en torno al *nativo ecológico* están bajo las categorías duales de naturaleza y cultura, lo cual trae visiones contradictorias tanto en los discursos ambientalistas como de los mismos indígenas.

- 
1. Aunque en algunas ocasiones, para facilitar la lectura y mantener la concordancia gramatical, utilizo el término *nativos ecológicos*, éste se debe entender en singular, *nativo ecológico*, dado que refleja la tendencia de los discursos ambientales de clasificar al *otro* como una entidad total, borrando las diferencias internas, hecho que lo singulariza, pero a la vez lo universaliza como una verdad evidente.
  2. La categoría homogeneizante del *nativo ecológico* tiene su contrapartida en la categoría homogeneizante de lo *occidental*.

Para desarrollar este argumento, presento de manera general el proceso de construcción del “otro” en los discursos coloniales, posteriormente presento cuáles han sido los discursos y representaciones que han sustentado dicha construcción hasta llegar a los discursos ambientalistas en Latinoamérica, lo que evidencia cómo el ambientalismo, en su versión más globalizante, rememora los procesos coloniales de apropiación territorial y de los recursos naturales, justificados por la construcción de los indígenas como parte de la naturaleza y como “sujetos” subyugados.

Aunque hay espacios y rupturas que permiten a los pueblos indígenas negociaciones, estrategias y propuestas que confrontan, apropian, contestan o resignifican esas representaciones de otredad, en donde los conocimientos ecológicos de los indígenas reconfiguran los discursos ambientales, en este texto me centro principalmente en los problemas que implican esas nuevas representaciones asociadas a lo ambiental en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible, y realizo una crítica a dichas representaciones, sin desconocer las estrategias de representación de los pueblos indígenas.

## La idea del “otro” en el pensamiento occidental

El “otro” no sólo ha sido un objeto de conocimiento para el pensamiento occidental, sino que también la construcción occidental sobre el “otro” ha generado una manera de clasificar la diferencia a través de relaciones específicas de poder. Desde la colonización, como un proceso de expansión del pensamiento occidental, se han elaborado diferentes narrativas para explicar dichas diferencias culturales. Narrativas que han sido caracterizadas por una manera particular de pensar acerca del “otro” y expresadas en diferentes prácticas, comportamientos, representaciones, textos, políticas y objetos que compartían el mismo estilo o pertenecían a la misma *formación discursiva*. En la construcción de esta formación, en el proceso colonial, los misioneros, los agentes del imperio al igual que los antropólogos ayudaron a construir la noción del “otro”. Por lo tanto, el pensamiento occidental ha usado la noción de la diferencia como un mecanismo de poder para marcar, asignar y clasificar al “otro” e imponer los regímenes coloniales.

Durante la Conquista y Colonia<sup>3</sup>, las cortes europeas construyeron representaciones sobre el otro, basadas en colecciones de objetos y en clasificaciones de las expresiones culturales tales como plumería y cerámica. Eventualmente, la presencia física del otro, como fuente de evidencia de la diferencia, fue requerida en las cortes europeas. Los españoles llevaron “especímenes” o “cuerpos reales” a España para así mostrar sus diferencias. Los dibujos y las “colecciones de indígenas exóticos” reforzaron estos ideales y estereotipos.

---

3. En Colombia se denomina la Conquista y Colonia a los períodos históricos acaecidos entre el siglo XV e inicios del siglo XIX.

Las representaciones expresaban diferentes ideales sobre el “otro”. Por ejemplo, la idea del “otro” como caníbal o salvaje implica la necesidad de conquista para borrar esa diferencia natural; mientras que la idea del “otro” como miembro de una humanidad común pero con una identidad incompleta (el semihumano) implica que los españoles podían incorporarlo para poder terminar su desarrollo y progreso, o para protegerlo de las situaciones injustas. Ambas ideas del otro pueden coexistir, y ambas implican exclusión y violencia, física o simbólica, y producen espacios de terror (Taussig, 1987; Todorov, 1984).

Estas dos nociones del “otro” fueron conectadas a las nociones de naturaleza. La relación de cercanía de los indígenas con la naturaleza se dio por varias razones, dentro de las cuales destaco dos. La primera asociada a nociones medievales imperantes sobre el determinismo ambiental que alimentaron las descripciones de la Colonia en las que el trópico no permitía el florecimiento de la cultura y, por consiguiente, sus habitantes tenían un grado de cercanía a lo natural casi hasta su animalización. La segunda idea propendía al mejoramiento moral a través de disciplinas y actividades que promulgaban la necesidad de una reconstrucción moral y social de los nativos de América (Borja, 2002).

En la época colonial se asumía una identidad entre la naturaleza y el sujeto que viviera en ella, se partía de nociones deterministas ambientales y se concebía que la naturaleza formaba parte de los vicios y virtudes de los habitantes de una región dada la influencia de la misma. Los trópicos implicaban extravagancia, extremos y pasiones que permitían sentimientos desbordados e incontrolados; mientras un clima moderado, similar al de los imperios europeos, permitía a la gente un balance de sus emociones (Arnold, 2000). De esta manera, el medio físico determinaba los comportamientos sociales, morales y el estado de “evolución” de cada grupo social, de bárbaros a civilizados. Por lo tanto, era necesario el proceso civilizatorio para someter y dominar esas costumbres bárbaras. A finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, la relación entre los indígenas y la naturaleza continuaba casi igual.

Entre las imágenes de los nativos (indígenas) que imperaron durante la Conquista y la Colonia, es importante señalar las asociaciones de los nativos americanos con los monos (refleja las nociones de la edad media donde el humano-mono era un “hombre” degenerado y cercano a la animalidad), los humanos con colas, los *homos silvestris*, los cinocéfalos (hombres-perro), los orejones, entre otros, que reflejan y reproducían las nociones de la Edad Media en América (Cabarcas, 1994; Rojas-Mix, 1992). Esas imágenes fueron reproducidas y se ubicaban perfectamente en los primeros mapas de América para mostrar cómo el espacio y los nativos debían ser conquistados. Asimismo, estas nociones y representaciones estaban relacionadas con el ideal de naturaleza de los imperios coloniales, que consistía en ver a la naturaleza como un recurso o una gran reserva de recursos naturales (oro, medicinas) y basado en la idea de una naturaleza prístina esperando a ser conquistada (explotada). La noción de naturaleza imperante fue alentada y diseminada por los trabajos de los naturalistas del imperio que generaron inventarios y conteos de plantas y recursos naturales a través de las expediciones botánicas en las cuales los conocimientos indígenas fueron im-

portantes para el desarrollo de nuevos remedios en las cortes europeas (Nieto, 2000).

Desde la perspectiva del pensamiento occidental, las diferencias del “otro” fueron descritas como débiles, inferiores o atrasadas. Diferencias que han sido explicadas a través del conocimiento científico (evolucionismo, determinismo, difusionismo o diversas teorías) y que sitúan al “otro” en posición de subordinación. Dichas diferencias han justificado procesos de colonización y dominación sobre las cuales las culturas de los “otros” son representadas como estáticas, autocontenidas, cerradas y como sistemas auto-reforzados.

Además, bajo la construcción occidental, todas las diferencias del “otro” se reúnen bajo una categoría común de no-occidental, por lo tanto se borran aun más las diferencias entre los múltiples “otros”. De igual manera, Steiner (1995) muestra que, desde el descubrimiento del Nuevo Mundo, el “otro” aparece como idéntico:

Donde fuera que se encontraran, ellos fueron descritos y representados por la misma gente –observadores europeos quienes los redujeron a la metáfora de la otredad que servía solamente para confirmar las expectativas de lo exótico y no para confrontar dichos preconceptos (Steiner, 1995: 203).

En la formación del discurso de la otredad, los científicos sociales también han ayudado a construir el “otro” al producir la información que esos procesos requerían. Ellos producían un conocimiento científico o experto, el cual podía ser utilizado no sólo en los espacios académicos sino también en proyectos políticos y prácticos. Más aun, el conocimiento experto tenía la autoridad para definir y situar al “otro”.

De manera similar, el estereotipo de un idéntico “otro” y su proceso de producción se deriva de prácticas de representación que sitúan al “otro” en un ideal visual y textual y dentro de un tiempo y espacio particulares: por ejemplo, “el noble salvaje” o “el primitivo”. En el caso de los indígenas, el conocimiento experto ha contribuido a la construcción de los indígenas como “primitivos”.

Siguiendo el dictamen científico, museos y colecciones se llenaron de grabados, dibujos, fotografías, textos, pinturas o materiales que fijaban al “otro” en un nuevo contexto. De esta manera, estos objetos, que “fueron apropiados y transferidos, [...] proveían el material sobre el cual se podían crear nuevas historias acerca del mundo” (Lutz y Collins, 1993: 149). Estas representaciones del “otro” provocaban comparación entre diferentes culturas que usualmente daban una mejor posición al observador occidental. De esta manera se reforzaron las nociones de superioridad y jerarquía.

Las representaciones visuales fueron una prueba de la existencia del “otro”, porque estas imágenes fueron consideradas un testimonio real y una prueba del mundo del “otro”. Las narrativas visuales construyeron la percepción sobre el “otro” y justificaron procesos de colonización, dado que dichas representaciones fueron embebidas con la autoridad del observador-testigo y asimismo constituidas en la prueba de verdad sobre la realidad del conocimiento superior del observador. Consecuentemente, desde el siglo XVI, los testimonios de los viajeros usaban ilustraciones para afianzar las descripciones sobre las tierras lejanas (Steiner, 1995).

La mayoría de las expediciones incluían artistas para registrar las diferencias culturales, ellos fueron “un recurso preciso y una información oportuna del mundo colonial” (Lutz y Collins, 1993: 28). Posteriormente, con la fotografía, la evidencia visual fue más clara porque ésta fue considerada un testigo perfecto, una presentación neutral de la realidad. Imágenes sobre los “otros” fueron así fácilmente resituadas y consumidas. Como plantean Lutz y Collins, la fotografía fue considerada “una descripción directa de la realidad que era atemporal, sin clase, y fuera de los límites del lenguaje y la cultura” (Lutz y Collins, 1993: 28).

Las imágenes visuales son también construcciones culturales e históricas determinadas por una formación discursiva específica; reflejan las intenciones del autor, quien opera bajo delimitadas formas de ver y representar y mantienen un poder hegemónico sobre las mismas. Más aun, las percepciones visuales son siempre mediadas por prácticas culturales. Por ejemplo, durante el periodo colonial la construcción del “otro” y su representación estuvieron definidas por las categorías occidentales de género y raza.

Steiner muestra cómo las categorías determinantes estaban presentes durante los siglos XVI y XVII, dado que los ilustradores usaban representaciones visuales previas que se convertían en estereotipos que fueron continuamente reproducidos para representar el “otro”. Cuando los ilustradores no podían ir a un lugar, ellos retomaban elementos de diversas culturas para crear “un canon convencional para representar los sujetos no europeos que nunca habían visto” (Steiner, 1995: 209).

Además, los lectores y observadores no podían verificar esas representaciones, por lo tanto esperaban una representación estereotipada específica que coincidiera con sus expectativas del imaginario cultural de su tiempo (el “otro” como primitivo). Steiner (1995) resalta que las escenas de bailarines al son de los tambores (un espectáculo bárbaro para la época) eran una representación común sobre la sociedad primitiva durante los siglos XVII y XVIII.

Representaciones similares fueron usadas para describir gente de sitios, culturas y épocas completamente diferentes. Estas representaciones visuales fueron el resultado de unos géneros iconográficos específicos relacionados con los ideales europeos de lo primitivo. Estas imágenes viajaban de un lugar a otro para alimentar la imaginación de los consumidores europeos de lo exótico y para confirmar sus estereotipos y su sentido de superioridad.

De manera similar, Webb (1995) resalta que la manipulación de las fotografías ha sido una práctica común a través de la historia de la colonización. Por ejemplo, las representaciones sobre los habitantes de las islas del Pacífico fueron reconstruidas bajo las ideas de lo primitivo, al ser retocadas para incluir pintura corporal, armas y ropa que marcaban a dichos pueblos como exóticos bajo las categorías occidentales y los mitos del primitivismo.

Estas representaciones visuales reflejan los ideales que se formaron a partir de la consolidación de las nuevas repúblicas al inicio del siglo XIX. En las nuevas repúblicas la modernidad fue parcialmente asimilada por la elite moderna, blanca y libe-

ral, mientras lo híbrido y el “otro” étnico continuaban bajo el sistema colonial, lo que contradecía la noción moderna de ciudadanía. De hecho, los límites de la jerarquía racial no cambiaron, aunque la política nacional dominante, al igual que en Europa, fue la de integración y asimilación de todas las minorías en el Estado moderno en calidad de “iguales”.

La elite local asumió una idea de sociedad basada en las concepciones raciales jerárquicas (la cual fue construida a partir de los ideales coloniales y modernos) para imponer sus concepciones como la única vía de ser “civilizados”. En este contexto moderno, a pesar de las ideas políticas de igualdad, el “otro” indígena no fue considerado un conciudadano, sino un extraño “exótico” o un “menor de edad”. Además, los indígenas fueron caracterizados como incapaces de pensamiento “racional”. Por lo tanto, durante la república, los indígenas no tuvieron acceso a la toma de decisiones políticas, a igualdad de derechos civiles, o un mínimo de servicios socioeconómicos y, por supuesto, sus diferencias culturales fueron desconocidas.

Sin embargo, una noción pasiva de ciudadanía fue impuesta (una “culturalización”) dado que los indígenas fueron considerados parte de los discursos hegemónicos y como parte de la nación. Aunque al mismo tiempo, fueron considerados incapaces de autogobernarse. El discurso nacional se basó en una noción de ciudadano que implicaba tanto inclusión como límites y exclusiones. De esta manera, con la formación de las nuevas repúblicas, la situación social y étnica de los indígenas no cambió. Consecuentemente, los indígenas fueron excluidos del proceso de construcción de nación como pueblos aunque no como individuos, si éstos querían introducirse en dicho proceso. La idea de la modernidad fue empleada de acuerdo con la visión universal y la expresión de la Ilustración. Por lo tanto, el Estado y sus políticas fueron construidos por el conocimiento “experto” que creaba nuevas relaciones con los ciudadanos. Este proceso aparentemente cambiaba el viejo régimen de dominación, basado en sistemas coloniales como la hacienda y el poder religioso, por nuevas concepciones de Estado basadas en la idea de una única identidad. En el proceso de modernización, los indígenas no fueron incluidos excepto en ciertas labores y seguía implícito que el “mejoramiento” implicaba disciplina, evangelización y pacificación. En este nuevo contexto, coexistían dos realidades: lo moderno y lo colonial. Estas mezclas de realidades caracterizaban la región al inicio del siglo XX.

No voy a desarrollar todas las implicaciones de los ideales republicanos y modernos. Sin embargo, quiero resaltar que también fueron implementadas las concepciones duales y la distinción entre naturaleza y cultura que, a pesar de las diferencias con las del periodo colonial, situaban nuevamente a los indígenas en situaciones desiguales de poder.

La dualidad moderna de naturaleza y cultura sirvió a los criollos para entender y construir su propia realidad cultural, pero esas categorías hicieron ambigua la comprensión de las relaciones de los indígenas con la naturaleza. Por lo tanto, los indígenas, dada la necesidad de la sociedad en construcción de marcar límites, fueron excluidos (no ciudadanos = naturaleza) o incluidos (ciudadanos = cultura, o al menos con el potencial para ser ciudadanos), dada la lógica moderna.

En el siglo XIX, las exhibiciones internacionales, las ferias mundiales y las exhibiciones en vivo desplazaron a los grabados y surgieron como una parte importante de la expansión económica imperial europea. Aunque estas exhibiciones y nuevas formas de representación tenían otros objetivos, continuaron bajo las categorías del primitivismo (Maxwell, 1999).

Los ideales acerca del “otro” también han sido expresados en términos de concepciones duales de hombre y mujer, y cultura y naturaleza, entre otras. Representaciones en términos de género, particularmente los discursos coloniales y republicanos, usaban las concepciones patriarcales occidentales para representar al “otro” de acuerdo con roles preestablecidos y presupuestos de que las relaciones patriarcales eran comunes en todas las sociedades. Asimismo, se asumía que las relaciones occidentales con la naturaleza eran comunes en otras sociedades y las mujeres eran pensadas como más cercanas a lo natural, mientras los hombres lo eran a lo cultural. Estas representaciones han ayudado a reproducir desigualdades de género y a estereotipar a las mujeres al imponer concepciones occidentales sobre otras sociedades, las cuales, a su vez, se equiparan con lo femenino, es decir con lo natural.

Sin embargo, dichos procesos de representación se han mantenido. Por ejemplo, Lutz y Collins (1993), en su análisis de la revista *National Geographic*, presentan cómo dicha publicación ha representado al “otro” como exótico, sexualizado y naturalizado. Además, han mostrado cómo el “otro” es construido como un espectador pasivo y atemporal de su propia situación. El “otro” es fijado en un tiempo y un espacio, contrario al progresista y móvil sujeto occidental. De igual manera, los discursos sobre el “otro” han sido basados no solamente en dichos signos e imágenes de otredad, sino también en carencias. Consecuentemente, el “otro” es presentado sin historia o sin cualquier relación con el ideal occidental de desarrollo, progreso o industria (Said, 1978).

Todos estos procesos evidencian que la producción y el consumo de las imágenes culturales acerca de lo “exótico” y lo “primitivo” (museos, *magazines*, exposiciones, películas, videos, entre otros) refuerzan y mantienen las relaciones de poder sobre los “otros”. Además, estas representaciones son reproducidas a través de prácticas cotidianas. De esta manera, las concepciones sobre el “otro” como “exótico” se convierten en prácticas encarnadas o en una manera de pensar, la cual es reproducida a través de *habitus* (Bourdieu, 1993) cotidianos del consumo de las exhibiciones, los museos y el arte. Procesos de construcción de la otredad que también se han dado de manera paralela en el contexto latinoamericano y asociados a las representaciones ecológicas.

## El “otro” en las representaciones ecológicas

Desde la década de 1970, los cambios ambientales alrededor del mundo permitieron la introducción, de una manera más sistemática, de las preocupaciones ambientales como reflejo de las políticas internacionales en relación con la situación ambiental global. De esta manera, los parques nacionales como espacios públicos

fueron creados para conservar y preservar ecosistemas únicos. Posteriormente, diferentes políticas nacionales fueron implementadas para regular el uso de los recursos naturales: el agua, la fauna y la flora y nuevas instituciones fueron creadas para implementar estas políticas. Estas instituciones han implementado políticas que promueven la conservación de las áreas naturales, la restricción de uso y acceso a ciertos territorios naturales, el control y la regulación del uso de los recursos naturales, la reintroducción de especies endémicas en territorios naturales y la creación de zoológicos y lugares para la reproducción de las especies silvestres (jardines botánicos, zoológicos para los animales silvestres, entre otros).

La interrelación de los cambios ambientales, las organizaciones ambientales, los estudios etnográficos y las prácticas de los pueblos indígenas han permitido el reconocimiento de los conocimientos indígenas que empezaron a ser expresados en los discursos políticos de las organizaciones e instituciones gubernamentales, ONG y organizaciones de base, y a generar unas representaciones específicas asociadas a lo ambiental.

La articulación de las identidades y representaciones ecológicas ha sido estratégica para los pueblos indígenas, quienes han establecido alianzas con las ONG y movimientos sociales ambientalistas. Las organizaciones indígenas también han establecido un diálogo con los discursos ambientales nacionales, transnacionales y globales de movimientos sociales, ONG, instituciones gubernamentales, investigadores y organismos multilaterales, entre otros. Aunque estas alianzas han traído contradicciones y desacuerdos, las organizaciones ambientalistas han ayudado a situar los movimientos indígenas como ecológicos en arenas internacionales, lo que ha permitido mayor defensa de su territorio y de sus recursos. De esta manera, una identidad ecológica está siendo conferida a los indígenas, quienes al mismo tiempo están construyendo sus identidades al reafirmar sus prácticas y concepciones relacionadas con la naturaleza.

Hay que anotar que la coalición entre indígenas, ONG ambientalistas y organismos multilaterales, para hacer valer los derechos indígenas, tiene efectos cuando logra presionar debidamente a los Estados, dado que, por ejemplo, en los convenios internacionales son sólo los Estados los que deciden, al margen de la opinión de las ONG o de los pueblos indígenas. En tal sentido, estas alianzas, si bien han consolidado ciertos aspectos de las luchas indígenas, pueden convertirse en un error estratégico cuando no inciden en los Estados o cuando intentan hacer presión sin negociación directa con ellos.

Las demandas indígenas relacionadas con conceptos colectivos como territorio, autogestión y autonomía permitieron establecer un claro puente entre territorio y medio ambiente. A su vez, las discusiones de los movimientos ambientalistas de la década de los años 70, y su auge en la de los años 80, permitieron su articulación con el movimiento indígena, como se mostró en el aparte anterior (Bengoa, 2000).

Los pueblos indígenas consideran que los encuentros y las coaliciones con los ambientalistas han permitido que se generen iniciativas que parten del reconocimien-

to y respeto a los derechos de los pueblos indígenas y a sus necesidades vitales, con las de la conservación de la diversidad biológica. Esto ha conllevado a la construcción de nuevas perspectivas en la conservación entre los ambientalistas y los pueblos indígenas (COICA, 2001).

A través de los trabajos de las ONG ambientalistas, quienes involucran a los indígenas como interlocutores de los planes de desarrollo y/o planes de conservación, se ha establecido una nueva imagen de los pueblos indígenas. Asimismo, los ambientalistas encuentran en los pueblos indígenas respaldo conceptual para sus acciones conservacionistas. En países como Ecuador, Brasil, México, Nicaragua y Colombia, los pueblos indígenas y los ecologistas han liderado luchas en contra de compañías madereras y petroleras, programas de desarrollo (hidroeléctricas, carreteras, etc.) e investigaciones de bioprospección. En la década de 1990 esta coalición se consolidó en el ámbito internacional.

La interrelación entre ONG ambientalistas y pueblos indígenas ha sido importante en el proceso de consolidación de las identidades ecológicas de estos últimos. Sin embargo, las ONG ambientalistas no son los únicos actores en el proceso, ni los resultados internacionales son fruto de su accionar, dado que el proceso de transnacionalización en el reconocimiento de los indígenas está articulado a los cambios constitucionales y a las estrategias de la ecogubernamentalidad<sup>4</sup>, desplegadas en los ámbitos nacionales y transnacionales a través de organismos estatales y multilaterales.

Esto se evidencia en la creación de espacios internacionales, sin mediación de ONG, y bajo los convenios existentes entre Estados, tales como: el Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad (1996), el Grupo Abierto de Trabajo sobre el Artículo 8j y Provisiones Conexas –GT8j– (2000), el Foro Internacional sobre Pueblos Indígenas y Cambio Climático (2000), entre otros. Sin embargo, los espacios de negociación entre pueblos indígenas y Estados no siempre son exitosos.

Teniendo en cuenta la diversidad de actores y resaltando el papel que han tenido en la construcción de las identidades ecológicas, se puede establecer que las identidades ecológicas de los pueblos indígenas también responden a una interrelación entre lo local, lo nacional y lo global, al igual que a discursos académicos.

---

4. “Defino la ecogubernamentalidad como todas las políticas, los discursos, los conocimientos, las representaciones y las prácticas ambientales (locales, nacionales y transnacionales) que interactúan con el propósito de dirigir a los actores sociales (cuerpos verdes) a pensar y comportarse de maneras particulares hacia fines ambientales específicos (desarrollo sostenible, seguridad ambiental, conservación de la biodiversidad, acceso a recursos genéticos, entre otros). En esta ecogubernamentalidad, las organizaciones ambientales (gubernamentales y ONGs), los actores sociales (incluidos los pueblos indígenas y sus políticas culturales y ambientales), los ambientalistas y las comunidades científicas, entre otros, son agentes en el procesos de regular y dirigir las acciones sociales de acuerdo con lógicas y discursos que contribuyen al desarrollo de una concepción emergente de una gobernabilidad ambiental global. Sin embargo, lo anterior implica negociaciones y conflictos, al igual que acuerdos” (Ulloa, 2004: XLII).

## Los movimientos indigenistas ambientales transnacionales

La interrelación entre los diferentes actores de lo ambiental en el ámbito transnacional ha formado los *movimientos indigenistas ambientales transnacionales-MIAT*<sup>5</sup>, cuya filosofía se sustenta en un discurso que presenta orden, equilibrio y relación entre humanos y naturaleza.

Las acciones de los *MIAT*, cuando afectan y apoyan las dinámicas de los movimientos indígenas, pueden ser vistas como victoriosas; movimientos triunfalistas que en la última década han transformado los discursos, prácticas y legislaciones ambientales, y a los organismos gubernamentales y ONG nacionales y globales, al introducir y posicionar sus demandas por el reconocimiento de los derechos de propiedad intelectual colectiva sobre sus conocimientos, recursos y territorios.

Sin embargo, la articulación de los organismos gubernamentales, multilaterales y los *MIAT* tiene efectos contradictorios en los escenarios locales y nacionales, dado que tienen ideas específicas sobre el *nativo ecológico* e ideales sobre los tipos de líderes que pueden no ser representativos de los pueblos indígenas, pero que encajan perfectamente con las expectativas transnacionales de un *nativo ecológico* de acuerdo con el vestuario, el discurso o las actitudes legitimadas por los movimientos transnacionales. De igual manera, los *MIAT* se basan en ciertas imágenes y propician la creación de ciertos escenarios que tienen una serie de implicaciones. De esta manera, los *MIAT* construyen ideas de igualdad, desigualdad, necesidad y acción sobre los indígenas, quienes supuestamente tienen que seguirlas para resolver sus problemas.

Los *MIAT* y las ONG ambientales tienen una idea sobre los indígenas ecológicos y sobre sus prácticas, las cuales son descritas como una total interrelación entre la naturaleza y la cultura. De esta manera, se reafirman las concepciones duales de naturaleza-cultura, dado que en esta perspectiva las sociedades indígenas siguen siendo vistas como entidades externas naturales en las cuales todo está interrelacionado y sin control, mientras que las sociedades occidentales son culturas “racionales” gobernadas por dominios separados de lo natural. Si bien estos movimientos no generan las leyes como tales, sus ideales sí las alimentan.

La aceptación de las imágenes asociadas al *nativo ecológico* implica que las organizaciones de base indígenas deben enmarcar sus propuestas, proyectos y de-

---

5. Parto del concepto de Tilley, “movimientos transnacionales de pueblos indígenas” (*Transnational Indigenous Peoples Movements -TIPM-*) (Tilley, 2002: 526). Sin embargo, lo modifiqué y defino como *movimientos indigenistas ambientales transnacionales-MIAT* o “una red global de movimientos indigenistas, algunos representantes indígenas y representantes de instituciones simpatizantes, ONG y académicos, quienes, durante décadas de conferencias internacionales, han formulado un cierto marco de representaciones y discursos que alimentan las políticas sobre los indígenas, ahora expresadas a través de una serie de instrumentos legales internacionales, centradas en lo ambiental” (Ulloa, 2004: 180). El énfasis en lo indigenista lo hago porque estas redes trascienden a los pueblos indígenas para generar ideales a partir de aquello que consideran debe ser lo indígena y que responde más a los intereses de actores externos, con cierta sensibilidad hacia lo indígena, que a las demandas de los pueblos indígenas.

mandas bajo este modelo si buscan financiación internacional. Estos ideales están enmarcados, a su vez, bajo los discursos ambientales que introducen a los indígenas dentro de la planeación y de la elaboración de programas de manejo de los recursos naturales. Por ejemplo, el discurso internacional de la UNESCO relacionado con la herencia cultural y la biodiversidad liga a los pueblos indígenas con ideales de lo que debe ser tradicional y con estándares ecológicos. De esta manera, en los espacios internacionales los pueblos indígenas continúan siendo definidos como únicos y por características como “autonomía cultural, homogeneidad y rigidez (visualmente inscrita en sus trajes y otras prácticas)” (Tilley, 2002: 553).

Los *MIAT* han ayudado a crear una ecoburocracia para coordinar el trabajo de los pueblos indígenas bajo los estándares de cierto tipo de organización. Los movimientos indígenas organizados (en modelos ideales de organizaciones de base) reciben más financiación en la medida que se proyectan como “tradicionales” y “ecológicos”. Estos ideales reafirman y esencializan las representaciones sobre los indígenas como buenos salvajes o “primitivos” en armonía con su entorno.

Sin embargo, al igual que el discurso ambiental tiene diversas acepciones, la coalición movimientos indígenas y medio ambiente también presenta múltiples versiones con implicaciones diversas para cada movimiento. Dentro de esta coalición vemos relaciones entre ambientalistas e indígenas que propenden por intereses diversos, desde proteger la biodiversidad y los territorios indígenas hasta por el ecoturismo, el etnoturismo o la bioprospección.

Si bien hay momentos de alianza exitosos entre los ambientalistas y los pueblos indígenas, hay una divergencia conceptual sobre la crisis ambiental. Según la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) los pueblos indígenas destacan las siguientes causas de la crisis ambiental: la estructura social moderna, el dominio de la naturaleza como resultado de la idea del dominio del hombre por el hombre y de la mujer por el hombre, la economía de mercado, y los modelos hegemónicos de desarrollo (COICA, 2001). Estas diferencias conceptuales se ven reflejadas en las estrategias y acciones que se proponen para la crisis ambiental.

Sin embargo, dentro de estos *MIAT*, los movimientos indígenas han situado sus demandas y políticas. De esta manera, están siendo reconocidos como *nativos ecológicos* por instituciones nacionales e internacionales, lo cual les permite ser actores importantes dentro de la ecopolítica global.

## **Los discursos ambientales y de desarrollo sostenible y las representaciones sobre los indígenas**

Como se han desarrollado anteriormente, las representaciones coloniales sobre el “otro”, lejos de ser distantes, se rememoran en los discursos ambientalistas. Considero que las representaciones coloniales se asemejan a las representaciones actuales en los discursos ambientales globales al asociar a los indígenas a la idea del

nativo ecológico. La crisis ambiental y económica en el ámbito global ha traído un mayor interés sobre los sistemas indígenas de manejo de los recursos naturales. Consecuentemente, las categorías de “primitivo” y de sistema de conocimiento indígena han sido repositionados. De hecho, hay un aumento de programas de manejo que plantean lo colectivo basado en el manejo comunal que los indígenas hacen de los recursos.

Tennant (1994) resalta que este cambio en las representaciones sobre los indígenas está también presente en las instituciones internacionales y en la literatura que habla acerca de los pueblos indígenas. Él muestra como las representaciones sobre los indígenas han cambiado de una representación de un “primitivo plebeyo” a un “primitivo noble”. En las representaciones sobre los indígenas subyacen dos estereotipos que han sido parte de la construcción de Occidente sobre el “otro”. En la primera imagen, los pueblos indígenas son representados como primitivos, carentes de civilización y viviendo una vida miserable. Esta imagen ha caracterizado las representaciones acerca del “otro” desde los encuentros coloniales. Tennant (1994) considera que durante el periodo 1945-1958, esta representación fue básica entre las publicaciones de la Organización Internacional del Trabajo, los documentos de las Naciones Unidas acerca de procesos de descolonización y escritos sobre los temas latinoamericanos y sobre indígenas. Estas representaciones de los indígenas como primitivos permitieron la imposición de conocimientos expertos y de programas de desarrollo para así transformar a los pueblos indígenas en pueblos civilizados.

Las actuales representaciones de los indígenas asociadas a lo ecológico corresponden a la segunda imagen propuesta por Tennant (1994). En ésta, el noble primitivo (el buen salvaje) vive una vida comunal y tiene una relación cercana y armónica con el medio ambiente. Estos nobles primitivos tienen que pelear contra los programas de desarrollo que han destruido sus culturas.

De acuerdo con Tennant (1994), esta segunda representación comenzó al inicio de la década de los años 70, con la proliferación de documentos de las Naciones Unidas, las ONG y los programas ambientales. Asimismo, alimentan los ideales de los programas de ecoturismo, dado que el retorno a las tradiciones indígenas es presentado como una esperanza para la gente urbana. De igual manera, esta imagen ha servido para alimentar diversos movimientos sociales (ambientalistas, religiosos, pacifistas, etc.) y proveer una crítica a Occidente y al pensamiento moderno, lo que se convierte en una alternativa para las sociedades industriales.

Vivir en armonía con la naturaleza se ha vuelto una metáfora y un imperativo en el discurso global frente a la crisis ambiental. Sin embargo, la noción de armonía responde a ideales occidentales de un Edén perdido y prístino, lo que implica una naturaleza que escapa del orden cultural. Consecuentemente, el nativo ecológico se relaciona con una idea de naturaleza prístina. Los indígenas representan el deseo de retornar a un mundo primitivo, a un estilo de vida preindustrial y a un mundo ecológicamente sostenible de autosubsistencia. De esta manera, los indígenas son situados como “silvestres”, en oposición a la gente de las sociedades industriales.

La imagen del nativo ecológico ha sido reforzada por las grandes producciones cinematográficas básicamente internacionales, que reafirman la relación entre indígenas y naturaleza (Vivanco, 2002). Estas imágenes idealizan un indígena ecológico acorde con los imaginarios occidentales que se basan en estereotipos de un manejo eficiente y armónico con el medio ambiente que “mitifica” y desconoce al indígena “real” y lo descontextualiza de su entorno histórico, ambiental y sociocultural. Las representaciones también son basadas en concepciones románticas de la naturaleza.

Las imágenes que evocan al nativo ecológico son múltiples. Sin embargo, en los discursos globales ambientales hay dos ideas que sirven de sustento para dichas imágenes: una está relacionada con una visión biocéntrica del mundo (monismo), en la cual humanos y no-humanos están interrelacionados; la otra está relacionada con el antropocentrismo (dualismo), en la cual la naturaleza y la cultura están separadas conceptualmente. Estas ideas son complementarias y cada una se retroalimenta para así poder generar discusión, contradicción, oposición y acuerdo.

Entre el abanico verde de las representaciones, destaco dos que de manera recurrente y general alimentan los discursos ambientalistas: el otro como parte de la Madre Naturaleza (de acuerdo con los ideales occidentales de naturaleza) y el otro como parte del desarrollo sostenible. Los pueblos indígenas cada vez más se asocian a la Madre Naturaleza a través de la idea de “criaturas”, guardianes de la naturaleza o imágenes de ideales femeninos de cercanía a lo natural. Al mismo tiempo, y de manera casi contradictoria, la protección de la Madre Naturaleza implica la realización de talleres, foros, seminarios y múltiples actividades de educación ambiental para las comunidades locales (grupos étnicos, pueblos indígenas y campesinos) para “enseñarles” cómo interactuar con dicha Madre y de acuerdo con la idea de desarrollo sostenible.

### **a) La Madre Naturaleza**

Una de las imágenes que sustenta el discurso ambientalista es la de la naturaleza prístina representada a través de la “Madre Naturaleza” o la “Madre Tierra”. Ella se concibe como una imagen de vida de la cual todos dependemos, de quien nos alimentamos y quien garantiza nuestra supervivencia. Es la madre dadora de vida, bondadosa, abundante, fértil y exuberante. Todos los seres que la habitan hacen parte del resultado de la creación. Los seres humanos viven en su regazo como en un jardín que no intervienen ni modifican. La urgencia por preservar lo que queda de ella (el paraíso) se ha convertido en una prioridad mundial que permite su continuidad. Esta noción de Madre Naturaleza puede ser también asociada a la noción del edén perdido que todos los humanos tenemos que recuperar. Esta imagen de naturaleza, en parte, ha inspirado los programas preservacionistas y ha ayudado a motivar políticas nacionales y globales como la creación de áreas protegidas sin gente para así conservar su estado natural, pero sin discutir para quién se conserva.

La imagen de la Madre Naturaleza que los discursos ambientales usan está relacionada con las concepciones y cosmovisiones de los pueblos indígenas, en las

que consideran a la tierra como un principio vital de fertilidad y fuente de vida. Sin embargo, en los discursos ambientales las relaciones de los pueblos indígenas con la Tierra no son explícitas, por lo tanto, la imagen de madre se convierte en un icono sin contexto cultural. Los programas preservacionistas usan la idea de la madre relacionada con una noción de naturaleza prístina que responde a la noción moderna de naturaleza.

En el pensamiento occidental la Madre Naturaleza es una entidad que tiene hijos (sobre todo aquéllos que causan simpatía: delfines rosados, osos pandas, miquitos miniatura, pues las especies venenosas o agresivas y feas no generan el mismo sentimiento de protección), y entre sus hijos predilectos están los indígenas, dado que son considerados, por los discursos ambientales, cercanos a la espiritualidad natural y en relaciones armónicas con ella. Por lo tanto, es natural que la protección de sus hijos implique programas de salvación de las especies que están en proceso de extinción. La imagen de la Madre Naturaleza tiene diferentes ideas relacionadas que ayudan a mistificarla y a protegerla de la destrucción ambiental. Sin embargo, al mismo tiempo, imágenes asociadas tienen diversas implicaciones para los pueblos indígenas.

## **b) El desarrollo sostenible**

La idea del inminente desastre ambiental, si bien tiene sustento, no deja de ser una visión apocalíptica. Problemas como el calentamiento del planeta derivado de la contaminación industrial, la emanación de gases, la deforestación, la extinción de especies y la utilización de combustibles fósiles han sido las principales bases para el surgimiento de la legislación ambiental global. Sin embargo, la forma en que se presentan estos fenómenos parece predecir la llegada de una época de caos, la bestia, que podría conducir a la extinción de la especie humana. Biólogos y ambientalistas, como en una cruzada, hacen llamados desesperados para tratar de “salvar la madre naturaleza” antes de su extinción total. Por lo tanto, programas y proyectos ambientales en los cuales la conservación y el manejo de los recursos son sus prioridades enfatizan el desarrollo sostenible como la única alternativa viable.

El desarrollo sostenible, a través de sus políticas globales y nacionales, implica actividades específicas (a través de foros y talleres globales que se convierten en necesarios para diseminar la luz frente a lo que hay que hacer para proteger los recursos naturales) que sustentan la protección del medio ambiente global: la creación de sumideros de dióxido de carbono (CO<sup>2</sup>) en países con alta biodiversidad (que se encuentran principalmente en el llamado “tercer mundo”) para que los bosques absorban la contaminación emitida en los países industrializados, la reforestación de bosques, la explotación sostenible de los recursos, programas de manejo de los recursos y la venta de servicios ambientales como un negocio excepcional y promisorio. En un sentido más espiritual, se busca un reencuentro con la naturaleza donde haya respeto y se regrese a la armonía que toma como modelo a seguir el de “los indígenas”. De esta manera, hay dos ideas básicas en la implementación (espiritual y material) del desarrollo sostenible: una estrategia global y la asimilación de las concepciones espirituales de los indígenas.

Los indígenas son necesarios porque sólo sus productos “naturales” y maravillosos territorios (ricos en diversidad biológica) pueden salvar las sociedades modernas de una crisis ambiental. Por lo tanto ellos tienen que darle a los habitantes de las sociedades industriales la oportunidad de salvarse al consumir papeles hechos a mano, café orgánico o ecoproductos, visitar paraísos a través del ecoturismo, usar sistemas de salud alternativos, consumir plantas medicinales y desplazar la contaminación a los bosques para poder limpiar su polución.

Los pueblos indígenas deben contribuir al desarrollo sostenible protegiendo los recursos que estuvieron previamente fuera de los circuitos económicos del desarrollo y que ahora deben entrar a los circuitos del desarrollo sostenible. En síntesis, el planeta (la madre naturaleza) necesita que los indígenas entren a ser parte del desarrollo sostenible para salvar (desarrollar) las áreas prístinas del planeta. Los indígenas son percibidos como los guardianes de la naturaleza, pero al mismo tiempo empiezan a ser situados dentro de los circuitos económicos de la biodiversidad como nuevos productores de materias primas, productos e imágenes ecológicas. Qué paradoja, sus conocimientos y prácticas permitieron a los indígenas estar al margen de la modernización, pero el desarrollo del mismo conocimiento y prácticas pueden ahora confrontar esa diferencia que han marcado. Como se vio anteriormente, los indígenas parecen ser las únicas personas y culturas posibles para hacer el sacrificio necesario para salvar a la Madre Naturaleza.

Esta situación parece ser una contradicción fundamental. Sin embargo, es la manera como ha trabajado el desarrollo. Como Escobar (1995) mostró en sus análisis del desarrollo en Colombia y América Latina y Ferguson (1990) en su análisis sobre el sistema político en África, estas contradicciones son básicas para el desarrollo y ahora se reproducen en el desarrollo sostenible con la diferencia que los indígenas no necesitan transformarse. Por el contrario, ellos tienen que permanecer igual para poder estar incluidos en el desarrollo sostenible. En el desarrollo económico el “otro” tenía que transformarse. Pero en el desarrollo sostenible el “otro” tiene que mantener sus tradiciones ambientales aun cuando ese tipo de desarrollo lleva implícito cambios fundamentales.

Lo anterior ha motivado que el conocimiento ambiental y las acciones de los movimientos indígenas los ubiquen como otro grupo con influencia política en el espectro global. Sin embargo, están atados a las políticas para el uso de sus territorios enmarcadas en los principios del desarrollo sostenible. En otras palabras, el conocimiento indígena ha sido reconocido como válido y esperanzador con relación al medio ambiente y esto ha repercutido en una aparente autonomía para manejar sus territorios, pero está sujeta a la inclusión de proyectos de explotación sostenible que hacen parte de ideologías occidentales. En cierto sentido se les dice “ustedes son los que saben, pero nosotros les enseñamos la manera de hacerlo”. Este es un doble discurso que implica la permanencia de lógicas paternalistas y coloniales: el buen salvaje y el que debe ser civilizado (el sujeto y el objeto), pero en el nuevo contexto ambientalista.

La idea del desarrollo sostenible también tiene diferentes implicaciones las cuales se expresan en las representaciones asociadas a los indígenas. Después de Río-

92<sup>6</sup>, el desarrollo sostenible fue visto no sólo como la salvación teórica sino también como una verdad global a implementar. Por lo tanto, la idea de desarrollo sostenible es considerada una idea neutral o ubicada por encima de intereses o cuestionamientos económicos o políticos. Cualquiera que se oponga a la idea de lo sostenible es considerado un opositor a una verdad “natural”, él o ella tiene que ser educado (disciplinado) o condenado.

En discusiones sobre el manejo de los recursos naturales y biodiversidad de acuerdo con los indicadores de sostenibilidad, las representaciones sobre los indígenas han oscilado entre estereotipos del noble salvaje (cuando protegen el medio ambiente) o el depredador ambiental (cuando consumen o venden sus recursos)<sup>7</sup>. En diversos estudios, específicamente aquéllos centrados en la cacería, la imagen de los indígenas es doble: en una los indígenas son conservacionistas naturales y protegen a los animales; en la otra, los indígenas son culpados por la reducción de la fauna. En cualquier caso, el conocimiento científico es el que valora y evalúa a los indígenas de acuerdo con sus indicadores científicos biológicos de sostenibilidad, ignorando otros factores más globales, o la complejidad cultural de los indígenas. Dentro de estos ideales del desarrollo sostenible, aparecen múltiples representaciones, las cuales traen diversas implicaciones para los indígenas, como se desarrollara a continuación. Voy a destacar las siguientes representaciones, las cuales evidencian las contradicciones y nuevas nociones sobre el “otro”: el sostenible, el necesitado de entrenamiento en manejo de los recursos naturales, el premoderno o el hipermoderno.

### **Representaciones asociadas al nativo ecológico: ¿resurgimiento del colonialismo? o ¿alternativas para pensar y cómo actuar en la globallocalidad?**

El nativo ecológico remite a imágenes ideales, las cuales por un lado legitiman los conocimientos y prácticas indígenas (o la visión romántica occidental de este ideal), pero al mismo tiempo, desconoce los procesos de luchas y actividades indígenas que no correspondan a este ideal e impone un desarrollo ambiental global. Imágenes asociadas al pueblo *uwa* en Colombia son legitimadas pues responden al deseo de lucha contra Occidente, en su oposición a una multinacional petrolera. Pero luchas, de pueblos indígenas por la venta de productos como la gasolina (en el caso de los *wayúu* en Colombia), o de negociar sus derechos de propiedad intelectual o comercializar su “patrimonio cultural”, son consideradas acciones que no responden a los ideales del nativo ecológico.

---

6. Río-92 es la manera más común de referirse a la Cumbre de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el Desarrollo, celebrada en la ciudad de Río de Janeiro, Brasil, en junio de 1992.

7. Turner (1995) muestra cómo los *kayapós* pasaron de ser los héroes ambientales a villanos cuando ellos iniciaron actividades comerciales en sus territorios.

Consecuentemente, en las imágenes del nativo ecológico, los indígenas deben poseer un conocimiento milenario y una sabiduría ancestral donde la naturaleza es un ente sagrado y respetado; por lo tanto, la relación con ella es de intimidad espiritual y de armonía. En este sentido, el nativo ecológico se puede ver de dos formas: el buen salvaje que vive en un mundo no intervenido y el guardián del mundo que posee la clave de la salvación de la naturaleza mediante su conocimiento. En este punto se llegan a asimilar como los hermanos mayores de la humanidad (alegoría *kogui*) que ofrecen la subjetividad indígena como un recurso para desarrollar en el pensamiento occidental. Asimismo, las prácticas de los indígenas se oponen a las occidentales, pues se cree que éstos no deforestan, no acumulan excedentes y tienen economías de subsistencia, entre otras. Inclusive se llega a equiparar el conocimiento indígena con el desarrollo sostenible. Todas estas imágenes y representaciones refuerzan el ideal del nativo ecológico.

Varios actores (gobierno, ONG, movimientos ambientalistas internacionales, entre otros) han fortalecido estas imágenes para reforzar sus propios valores y agendas. Por lo tanto, prueba de estos nativos ecológicos tienen que ser exhibidas para responder a la necesidad occidental de la presencia física del conocimiento milenario. Mientras Occidente legitima al nativo ecológico, simultáneamente se establecen otras visiones del indígena, ya discutidas, en las que subyace la idea de un indígena pasivo, ignorante y subdesarrollado que debe ser civilizado mediante capacitaciones y disciplinas verdes. Se cree que ellos necesitan las herramientas conceptuales y materiales para implementar proyectos de desarrollo sostenible que mitiguen su ignorancia o por lástima ante sus condiciones de pobreza y vulnerabilidad. Por lo tanto, en un extremo, el nativo ecológico es superior en su diferencia (sabiduría ecológica) y, por la otra, ellos son inferiores y es necesario hacerlos semejantes a la sociedad dominante. De nuevo se reproducen, como en el doble discurso colonial, el sujeto y el objeto.

La forma en que se consolidan estas visiones contradictorias sobre los indígenas responde a la divulgación que realizan los medios masivos de comunicación y a los imaginarios que construyen los diversos actores. En algunos casos, las prácticas culturales y el pensamiento ancestral se exaltan a través de exposiciones, exhibiciones y documentales, en los cuales se fomentan los proyectos de desarrollo sostenible, se censura el deterioro ambiental (juzgando con dureza a colonos y campesinos) y se convocan congresos, seminarios, foros y encuentros donde se reconoce la sabiduría indígena.

Irónicamente, estas imágenes nos recuerdan los imaginarios de la Conquista y Colonia (los cuales eran basados en colecciones de objetos y en clasificaciones de las expresiones culturales), con la diferencia que ahora los medios masivos construyeron representaciones basadas en el eco-arte y los objetos orgánicos y eco-sostenibles. La construcción de la biodiversidad sugiere un proceso similar al desarrollado en la Colonia por los naturalistas, ahora llamados bioprospectores.

La presencia física del otro, como fuente de evidencia de la diferencia, es requerida en ciertos ambientalistas. Los ambientalistas llevan “especímenes” o “cuerpos concretos” para así mostrar sus diferencias. En los años ochenta, la presen-

cia de Daví Kopenawa Yanomami era indispensable en contextos internacionales, como ahora los *kogui* en contextos colombianos, los cuales legitiman la ancestralidad y biodiversidad a través de la imposición de “seguranzas” a los visitantes ilustres del país (presidentes, literatos, etc.).

Las imágenes en Internet y medios masivos refuerzan estos ideales y estereotipos como se ve en las páginas donde los indígenas son presentados como criaturas (nuevas especies) necesitadas de protección y ayuda, que les niega su capacidad de acción y los estereotipa como íconos silvestres. Es claro entonces que los indígenas siguen siendo considerados como el otro exótico que no sólo complementa la acumulación de curiosidades, sino que también permite la construcción del ser postindustrial.

Sin embargo, estas imágenes han sido una estrategia política de los movimientos indígenas que les ha permitido situarse como actores políticos en la ecopolítica global. Por estas razones, ellos demandan el reconocimiento del carácter sagrado de sus territorios y de sus prácticas milenarias, las cuales resaltan en contraposición al modelo “destructivo” occidental.

A pesar de las implicaciones de las imágenes asociadas a la idea del nativo ecológico, hay espacios y rupturas que permiten a los pueblos indígenas negociaciones, estrategias y propuestas que permiten contestar, apropiarse y resignificar esas representaciones de otredad. Asimismo, los conocimientos ecológicos de los indígenas permiten que se reconfiguren los discursos ambientales.

Las representaciones asociadas al nativo ecológico, sin embargo, también han sido confrontadas por los indígenas. De hecho, la cultura política de los movimientos indígenas está replanteando y reconfigurando constantemente estas concepciones y, por ende, las situaciones en torno a lo ambiental, dado que las representaciones no significan una imposición vertical y totalitaria. Aunque, las identidades ecológicas son conferidas, las dinámicas de construcción de identidad de los movimientos indígenas establecen relaciones con ellas. Los indígenas han disputado estas representaciones a través de la resistencia. Por esta razón, se puede decir que las representaciones occidentales y de los indígenas están en un encuentro permanente en el cual los indígenas se han apropiado, han repensado y han revertido estas representaciones. Consecuentemente, los significados y las concepciones acerca de la naturaleza y del medio ambiente y de su manejo ecológico son terreno de constante confrontación política.

Diferentes organizaciones indígenas han empezado a confrontar las representaciones occidentales asociadas al nativo ecológico a través de la producción de sus propias representaciones (videos, textos, fotografías, y objetos) que construyen nuevas identidades (Ginsburg, 1994; Tennant, 1994; Gupta, 1998; Coombe, 1998). De manera similar, los indígenas han usado esas identidades conferidas como un esencialismo estratégico para demandar el reconocimiento de su diferencia (Gupta, 1998). Turner muestra que “para las luchas indígenas de redefinición de los términos de sus relaciones con los sistemas nacionales y transnacionales en los cuales están embebidos, las representaciones en multimedia como el video han sido útiles principalmente como medios de conexión entre tiempo y espacio” (2002: 244).

De esta manera, estas estrategias de representación son herramientas políticas que sitúan a los indígenas en una posición diferente dentro de la relación poder-conocimiento. Asimismo, los pueblos indígenas demandan el derecho de auto representarse en contra de las representaciones que sobre ellos hay como “primitivos”. Además, han empezado a cuestionar las imágenes asociadas al nativo ecológico, una imagen que, aunque estratégica en espacios internacionales, ha permitido el desplazamiento de lo político por intervenciones de manejo ambiental, en aras de la seguridad ambiental global. Estos desplazamientos afectan a los indígenas, quienes demandan mayor participación en los procesos internacionales y nacionales para posicionar su política cultural y ambiental basada en la recuperación de los territorios, la autonomía política, la recuperación y revitalización étnica y la creación de planes de vida. Sin embargo, los indígenas se reconocen como “ecológicos”.

## Referencias bibliográficas

- Arnold, David (2000) *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, José (2000) *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Bordieu, Pierre (1993) *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Cambridge: Polity Press.
- Borja, Jaime (2002) *Del bárbaro y de la naturaleza agreste. Una historia moral del indio neogranadino*. Trabajo no publicado, Bogotá.
- Cabarcas, Hernando (1994) *Bestiario del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Colcultura.
- Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) (2001) *Los pueblos indígenas amazónicos y su participación en la agenda internacional*. Bogotá: COICA.
- Coombe, Rosemary (1998) *The ©ultural Life of Intellectual Properties*. Durham: Duke University Press.
- Escobar, Arturo (1995) *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Ferguson, James (1990) *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
- Ginsburg, Faye (1994) Embedded Aesthetics: Creating a Discursive Space for Indigenous Media. *Cultural Anthropology* 9(3): 365-382 (American Anthropological Association).
- Gupta, Akhil (1998) *Postcolonial Developments. Agriculture in the Making of Modern India*. Durham: Duke University Press.
- Lutz, Catherine y Jane Collins (1993) *Reading National Geographic*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- Maxwell, Anne (1999) *Colonial Photography and Exhibitions. Representations of the 'Native' and the Making of European Identities*. Londres y Nueva York: Leicester University Press.
- Nieto Olarte, Mauricio (2000) *Remedios para el imperio. Historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Rojas-Mix, Miguel (1992) *América imaginaria*. Barcelona: Sociedad Estatal Quinto Centenario y Editorial Lumen.

- Said, Eduard (1978) *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Steiner, Christopher (1995) Travel Engravings and the Construction of the Primitive. En Elazar Barkan y Ronald Bush (eds.), *Prehistories of the Future: The Primitivist Project and the Culture of Modernism*. Stanford: Stanford University Press, pp. 202-222.
- Taussig, Michael (1987) *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tennant, Chris (1994) Indigenous Peoples, International Institutions, and the International Legal Literature from 1945-1993. *Human Rights Quarterly* 16: 1-5 (Johns Hopkins University Press).
- Tilley, Virginia (2002) New Help or New Hegemony? The Transnational Indigenous Peoples' Movements and 'Being Indian' in El Salvador. *Journal of Latin American Studies* 34(3): 525-554 (Cambridge University Press).
- Todorov, Tzvetan (1984) *The Conquest of America. The Question of the Other*. Nueva York: Harper and Row.
- Turner, Terence (1995) An Indigenous People's Struggle for Socially Equitable and Environmentally Sustainable Production: The Kayapo Revolt Against Extractivism. *Journal of Latin American Anthropology* 9(1): 98-121 (Florida International University).
- Turner, Terence (2002) Representation, Polyphony, and the Construction of Power in a Kayapo Video. En Kay Warren y Jean Jackson (eds.), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, pp. 229-250.
- Ulloa, Astrid (2001) El nativo ecológico. Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. En Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, pp. 286-320.
- Ulloa, Astrid (2004) *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y Colciencias.
- Vivanco, Luis (2002) Seeing Green: Knowing and Saving the Environment on Film. *American Anthropologist* 104 (4): 1195-1204 (American Anthropological Association).
- Webb, Virginia-Lee (1995) Manipulated Images. En Elazar Barkan y Roland Bush (eds.), *Prehistories of the Future: The Primitivist Project and the Culture of Modernism*. Stanford: Stanford University Press, pp. 175-201.

