

## SEGUNDA PARTE

# LAS COMUNIDADES TRADICIONALES Y SUS SABERES

## CAPÍTULO 3

### Las comunidades tradicionales

**E**l modelo formal y conceptual en el cual se inscriben el discurso jurídico de la modernidad y sus instrumentos normativos –que tienen una función predominantemente regulatoria– no garantiza las condiciones para tratar a las comunidades tradicionales y sus prácticas sociales sin que eso signifique una alteración de su contenido para adecuarlo a las categorías que ya han sido delimitadas por el derecho occidental. Según lo que se ha propuesto y defendido, la delimitación teórica de las condiciones ideales, modelos o patrones coetáneos que pretendan trazar un panorama descriptivo de las comunidades tradicionales sería, como mínimo, incoherente y falsa. Incoherente, porque establecer definiciones cerradas de realidades dispares y dinámicas se opone frontalmente al discurso que viene siendo construido en este trabajo académico. Falsa, porque la formulación de características comunes a estas comunidades contradice su naturaleza, que es diversa y variada.

No obstante, en vista del propósito limitado de este trabajo, serán elaboradas algunas consideraciones provisionales y aproximativas sobre las comunidades tradicionales (en este capítulo), y de su conocimiento asociado con la biodiversidad (en el siguiente). Se trata, sobre todo, de algunos consensos semánticos, que desde luego se consideran falsos e incompletos, y que únicamente para los objetivos de este trabajo académico tienen una función explicativa y operacional. En lo que se refiere a las comunidades tradicionales vale la pena destacar su *diversidad ontológica*, justamente porque ese aspecto peculiar resulta importante para demostrar, más adelante, que una regulación monolítica de este tema es inadecuada.

La valorización de la diversidad de esas comunidades no implica una afirmación de su particularismo en oposición a una supuesta centralidad del pensamiento moderno. También la modernidad es particular. Santos demuestra que la modernidad como paradigma dominante muchas veces impide el reconocimiento de su contexto específico y su particularismo. No se puede perder de vista que la modernidad siempre debe ser comprendida como la modernidad occidental: “no se trata de un paradigma sociocultural global o universal, pero sí de un paradigma local que se globalizó con éxito, un localismo globalizado” (Santos 2000, 18)<sup>1</sup>. Esta centralidad forjada de la modernidad occidental en oposición y sobreposición a “otros” modelos de pensamiento es hoy aun más visible. Las propuestas “alternativas” son siempre vistas como el resultado de los propios procesos de globalización capitalista o de la relación que tienen con ellos, los que de este modo “acaban por conservar su condición de protagonistas de la historia y sus únicos protagonistas activos, aunque sea jugando el papel de villanos” (Santos 2003, 37).

También es necesario examinar cómo la utilización de la categoría de los “sujetos colectivos de derecho” va a permitir el ingreso y el encuadramiento de esas comunidades en el sistema jurídico occidental. Ese ingreso, que se produce bajo el ropaje de un viejo concepto, será una condición imprescindible para que la apropiación de sus saberes se realice dentro de los moldes de la ley.

## RECONOCIENDO AL OTRO

La amplia denominación de “comunidad” asociada al calificativo “tradicional” viene siendo utilizada para designar a los pueblos o al conjunto de personas que están ligadas culturalmente, ancestralmente. La expresión “comunidades tradicionales” proviene de las ciencias sociales y es usualmente encontrada en los estudios antropológicos. La antropología clásica –saber que también posee grandes criterios de división<sup>2</sup>– diferencia las comunidades “tradicionales” (o “sociedades tradicionales”) de las sociedades “modernas” o “complejas”. Pierre

---

<sup>1</sup> Por otro lado, el autor también reconoce que ese paradigma local llegó a ser más grande que la propia definición de modernidad. Según Santos, “las tradiciones y las dimensiones de la modernidad occidental exceden en mucho lo que acabó siendo consagrado en el canon moderno. La constitución del canon fue, en parte, un proceso de marginalización, supresión y subversión de epistemologías, tradiciones culturales y opciones sociales y políticas alternativas en relación con las que fueron incluidas en él” (Santos 2003, 37)

<sup>2</sup> Para una crítica a esos grandes divisores, ver Lima y Goldman (1998, 38-45).

Clastres cuestiona éstos y otros términos, como “embrionario”, “naciente”, “poco desarrollado”, utilizados por la antropología para describir el modo de vida de las sociedades no occidentales. En ese sentido, utilizando las palabras del autor, valdría la pena preguntar antes que todo: “¿qué dice ese lenguaje y exactamente a partir de qué dice lo que dice?” (Clastres 1978, 13)<sup>3</sup>.

De acuerdo con Manuela Carneiro da Cunha y Mauro Almeida, el uso del término “comunidades tradicionales” es deliberadamente comprehensivo. Sin embargo, esto no debe ser confundido con falta de claridad conceptual. Afirman que, en general, las categorías son descritas en los textos académicos y jurídicos a través de las propiedades o características de sus elementos. Las categorías también pueden ser descritas “en extenso”, esto es, enumerando sus elementos constituyentes. Para ellos, las “comunidades tradicionales”, por lo tanto, pueden ser definidas más apropiadamente de manera extensiva, es decir, enumerando sus “miembros” actuales o los candidatos que hoy en día pueden ser considerados como tales. Este camino está en consonancia con el énfasis que estos autores otorgan a la creación y apropiación de categorías. De manera más importante, lo anterior también muestra cómo los sujetos se forman a través de nuevas prácticas (Cunha y Almeida 2000, 316).

Cunha y Almeida recuerdan que términos como “indio”, “indígena”, “tribal”, “nativo”, “aborigen” y “sangre mestiza” son todos producto de la metrópolis, generados por el enfrentamiento. Aunque artificiales y genéricos, como lo fueron en el momento de su creación, estos rótulos gradualmente pasaron a ser “habitados” por personas de carne y hueso, muchas veces como resultado de una elevación de los mismos a un estatus administrativo o jurídico. Para estos autores, con todo, los habitantes subyugados por tales etiquetas eran capaces de aprovechar estas categorías altamente preconceptuales y convertirlas en banderas para la movilización. En este sentido, lo que inicialmente fue definido de manera extensiva es analíticamente redefinido con base en un conjunto de características. En palabras de dichos autores: “hasta hoy, la expresión ‘pueblos tradicionales’ se encuentra en su etapa embrionaria. Es un concepto que hoy sólo se

---

<sup>3</sup> Esos términos indican la medida de la visión etnocentrista y evolucionista en que están inmersos, pues parten de la convicción de que “la historia tiene un sentido único, de que toda la sociedad está condenada a inscribirse en esa historia y a recorrer sus etapas que, a partir del estado salvaje, conducen a la civilización” (Clastres 1978, 133).

aplica a pocos grupos humanos. Sin embargo, no carece de referentes y existen otros grupos que son candidatos obvios a pertenecer a esta categoría” (Cunha y Almeida 2000, 316)<sup>4</sup>.

Las expresiones “pueblos indígenas” y “comunidades locales” son utilizadas de manera diferente por la convención sobre la diversidad biológica, que será analizada más adelante. La medida provisional nº 2.126, de 26.04.2001 (que trata del acceso al patrimonio genético, la protección y el acceso al conocimiento tradicional asociado, la repartición de beneficios y el acceso a la tecnología y a la transferencia de tecnología para su conservación y utilización) se refiere a “comunidades locales y comunidades indígenas”. En el artículo 7º, sin analizar a las comunidades indígenas, se define la comunidad local como el grupo humano, incluyendo los remanentes de las comunidades de quilombos, que es distinto en virtud de sus condiciones culturales, que se organiza tradicionalmente por generaciones sucesivas y costumbres propias, y que conserva sus instituciones sociales y económicas.

De esta manera, aunque ahora la definición de comunidades tradicionales haya adoptado como modelo a los pueblos indígenas, esta categoría en Brasil no incluye a los pueblos indígenas, a quienes se trata de manera diferente (Cunha y Almeida 2000, 337). Sin desestimar las diferentes opiniones sobre lo que se entiende por “comunidades tradicionales”, y no obstante la decisión legislativa internacional y nacional de diferenciar a las comunidades indígenas (o autóctonas) de las demás comunidades tradicionales (o locales), en este trabajo será utilizada la expresión “comunidades tradicionales” en una perspectiva amplia. En esa línea conceptual más abarcante parece que se ubica el Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Aunque utilice la expresión “pueblos indíge-

---

<sup>4</sup> “Actualmente, la expresión ‘comunidades tradicionales’ está en su estadio inicial de existencia. Es una clase escasamente ‘habitada’, que posee algunos miembros, así como obvios candidatos para ingresar al grupo”. En la opinión de estos autores, lo que todos estos pueblos tienen en común es un buen registro ambiental basado en técnicas de bajo impacto y un intento de retener y recuperar el control del territorio que ellos explotan. Específicamente, estos pueblos están dispuestos a ingresar en un comercio de intercambio: a cambio del control del territorio, ellos se comprometen a proveer servicios ambientales. “Comenzamos por definir la categoría en términos de los elementos que la constituyen y sugerimos que surgiría una definición analítica. A partir de lo que describimos, un paso en dicha dirección sería declarar que los pueblos tradicionales son grupos que han creado o están luchando para crear (a través de sentidos prácticos y simbólicos) una identidad pública que incluye varias, si no todas, de las siguientes características: uso de técnicas de bajo impacto ambiental, formas de organización social justas, instituciones con aplicación legítima del poder, liderazgo local y, finalmente, rasgos culturales selectivamente reafirmados y mejorados” (Cunha y Almeida 2000, 335).

nas”, su artículo 1º, que se refiere al ámbito de aplicación y definiciones, dispone que la declaración se aplica también a los pueblos cuyas condiciones sociales, culturales y económicas los distinguen de otros segmentos de la comunidad nacional y cuyo estatus jurídico es regulado en todo o en parte por sus propias costumbres o tradiciones o por reglamentos o leyes especiales (Organización de los Estados Americanos 2000, 98)<sup>5</sup>.

Para los objetivos de este trabajo, las comunidades tradicionales serán entendidas como el grupo humano que mantiene sistemas de conocimiento tradicional y prácticas a nivel comunitario (García-Romeu s/d., 45), que se organiza total o parcialmente por medio de sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial y que, cualquiera que sea su situación jurídica (Senado Federal 1996, 2), conserva sus representaciones políticas, sociales, económicas, religiosas, culturales o parte de ellas. Las anteriores son comunidades indígenas, negras, campesinas, ribereñas, en fin, grupos sociales que consolidaron y conservaron sus culturas propias, y que en general están estrechamente relacionados con la preservación y el uso sostenible del medio ambiente.

De forma más genérica, es posible decir que la identificación de una comunidad tradicional tiene en cuenta la existencia de una concepción diferente de la naturaleza y de los modos de producción, así como la preponderancia de manifestaciones culturales y una organización social distinta. El predominio de la idea de colectividad es un fuerte rasgo cultural y distintivo (en relación con las sociedades denominadas complejas o modernas), identificado en muchas de esas comunidades. Fernando Antonio de Carvalho Dantas, al analizar específicamente las sociedades indígenas, demuestra cómo funciona la contraposición entre el individualismo del sujeto de la modernidad y el colectivismo de las sociedades tradicionales que, según su opinión, da lugar a otro sujeto: el sujeto colectivo de derecho. Para Dantas, “el contraste entre el individualismo y el colectivismo (individuo/sociedad) supone la existencia de racionalidades diferenciadas y, consecuentemente, de modelos de sociedad también diferenciados, así como identidades diversas” (Dantas 1999, 21).

---

<sup>5</sup> El numeral 2 del artículo 1º determina que la autoidentificación como indígena deberá ser considerada como criterio fundamental para determinar los pueblos a los que se aplican las disposiciones de la declaración. No obstante, hay una reserva, en el numeral 3 de este mismo artículo, que aclara que el término “pueblo” no deberá ser interpretado en el sentido que le otorga el derecho internacional.

Dantas demuestra que las sociedades tradicionales elaboran la noción de persona mediante presupuestos simbólicos internos y particulares, de modo que “el margen de autonomía individual es significativamente pequeño, limitándose a casos de ‘renunciantes’ que generan situaciones muy específicas de poder religioso, por ejemplo. En esas sociedades, el hombre no ocupa un lugar central, como es el caso de las sociedades modernas; él está en relación con la naturaleza, con su sociedad” (1999, 46)<sup>6</sup>. En dichas comunidades, generalmente, las reglas relativas a la apropiación de los recursos básicos

chocan frontalmente con las del derecho dominante, y no hay lugar, en la legislación actual, para la figura de la propiedad familiar, comunal o tribal. El derecho positivo niega cualquier forma alternativa de propiedad que no sea aquella que es entendida en términos capitalistas. Por otro lado, ese mismo código dominante les garantiza individualmente la condición de *poseedores* (...). La protección legal, por eso, en este caso, se dirige al individuo y no al grupo. (Andrade 1999, 68)

Cuando se resalta el colectivismo como una característica que predomina en la mayor parte de las comunidades tradicionales, no se quiere afirmar que dichas sociedades ignoran o reniegan totalmente de la esfera individual de sus integrantes. Sólo se quiere decir que generalmente, en la conformación social de estos grupos, el sujeto se encuentra en el interior de la estructura y no como opositor o soporte de la misma. La organización jurídica dentro de estas comunidades no está fundada integralmente en el colectivismo<sup>7</sup>. En lo que se refiere a la apropiación individual en las comunidades tradicionales, lo que debe ser destacado es que “cada pueblo dispone de formas y límites para la adquisición de los bienes de manutención, como la pro-

<sup>6</sup> De acuerdo con Dantas, “el espacio es entendido como lugar de realización de la cultura. Las sociedades humanas y, en este caso, las sociedades indígenas, construyen sus conocimientos a partir de cosmologías propias, elaboradas colectivamente con base en las experiencias sociales, lo que demuestra visiones del mundo que no son compatibles con el modelo individualista occidental” (1999, 91).

<sup>7</sup> En el derecho de los Chamãcoco, pueblo indígena del Alto Paraguay, “*ishék* es la palabra que indica propiedad, pertenencia de un objeto, ser o cosa, a una persona. Todo lo que se hacía con las propias manos era considerado de propiedad personal. Estos objetos estaban sujetos a la real voluntad de sus dueños. Podían regalarlos cuando quisieran y, sobre todo, cuando se lo pedía un pariente, un vecino, un amigo (...). La propiedad de los instrumentos de trabajo correspondía al hombre y la de los enseres domésticos, a la mujer” (Chase-Sardis/d, 73). Carlos Frederico Marés resalta el desconocimiento de esta realidad por parte del propio derecho estatal que, con base en el sentido común, “considera que las ruelas o los bienes internos de una comunidad son comunitarios o colectivos, cuando la mayoría de las veces no lo son” (Souza 1998, 172).

piedad de la rueca o de la caza. Todo esto está establecido internamente dentro de la comunidad y es respetado con mucha frecuencia, independientemente de lo que pueda disponer el derecho nacional” (Souza 1998, 172).

Roberto da Matta (1979, 172-173) considera que la noción de individuo es desarrollada por dos vertientes distintas: (i) una vertiente más individualizante, en la que la parte es más importante que el todo y la sociedad debe estar al servicio del individuo y (ii) una vertiente relacionada con la noción sociológica de persona, que hace énfasis en el aspecto de la sociabilidad y la complementariedad de cada una para formar el todo, considerando que el individuo está contenido e inmerso en la sociedad. Para Da Matta, estas dos vertientes son identificadas en las sociedades humanas: la primera –que enfatiza al “yo” individualizado y autocontenido– está más desarrollada en las sociedades occidentales y la segunda –que destaca la noción de persona– creció en las sociedades de tipo holístico, jerarquizante y tradicional. Incluso, “en todas las sociedades, a despecho del énfasis que coloquen en el todo o en las partes, las dos nociones siempre están presentes, existiendo en efecto entre ellas una relación dialéctica” (Maués, en Alves 1994, 79)<sup>8</sup>.

Esta conformación particular, basada en el predominio de la esfera colectiva sin que esto suponga una absoluta disolución de la esfera individual, será determinante en la constitución también especial del conocimiento tradicional de estas comunidades. Además del carácter eminentemente colectivista, otro rasgo importante de la mayor parte de las comunidades tradicionales consiste en su vinculación intrínseca con su territorio<sup>9</sup>:

---

<sup>8</sup> En este trabajo, el autor analiza cómo la figura del *pajé* (especialista en lo *sagrado*) se individualiza en ciertos momentos de su práctica social, principalmente en algunas etapas del proceso de elevación al chamanismo y en las sesiones de cura, donde recibe solo las entidades de las que es instrumento. Con todo, según el autor, esta individualización es pasajera y relativa, al ser una condición necesaria para que se realice la relación entre el mundo de lo sobrenatural y el mundo social. Dentro de esta línea de pensamiento, afirma que “al contrario de lo que ocurre en el caso de la medicina occidental, forjada dentro de la tradición individualizante, la *pajelança*, como otras medicinas populares de la Amazonia y de otras partes del mundo, asume, a través de los métodos de tratamiento de *pajé*, un carácter ‘holístico’, totalizante” (Maués, en Alves 1994, 80).

<sup>9</sup> La utilización del término territorio no está relacionada con la noción de jurisdicción, como uno de los elementos formadores del Estado, sino como el “espacio de vida y libertad de un grupo humano”. Marés ilustra correctamente cómo “repugna al poder público, a los juristas de manera general y a los Tribunales llamar territorio a las tierras indígenas, tanto como referirse a ellos como pueblos. Estas dos palabras, pueblo y territorio, sumadas a la de soberanía, tienen el sonido de tambores belicosos, de guerra de liberación, de insurrección y



Es evidente que la cuestión de la territorialidad asume la proporción de la propia supervivencia de los pueblos, un pueblo sin territorio, o mejor, sin su territorio, sufre la amenaza de perder sus referencias culturales y, una vez perdida la referencia, deja de ser un pueblo.

Esta afirmación es válida para todos los pueblos precisamente porque el concepto de pueblo está ligado a relaciones culturales que a su vez son interdependientes con el medio ambiente. De este modo, la existencia física de un territorio, con un ecosistema determinado y el dominio, control o saber que tenga el pueblo sobre él, resulta determinante para la propia existencia del pueblo. Es en el territorio y en sus fenómenos naturales donde se asientan las creencias, la religiosidad, la alimentación, la farmacopea y el arte de cada pueblo (Souza 1998, 120).

Los territorios poseen una importancia espiritual, social, cultural, política y económica para la supervivencia de las comunidades tradicionales<sup>10</sup>. Aunque existan algunas diferencias de matices entre distintas comunidades, ellas generalmente presentan una visión integral del territorio, que debe ser comprendido en relación indisoluble con la cultura de estos grupos. De acuerdo con Juanita Chávez, “teniendo en cuenta que el conocimiento tradicional para estas comunidades es algo íntimamente relacionado con los recursos naturales, el derecho a la tierra debe ser entendido, a su vez, como el derecho de propiedad que tienen las comunidades indígenas, negras y campesinas sobre su conocimiento tradicional” (Chávez, en Flórez 1998, 255). La constitución de los llamados “conocimientos tradicionales”, por lo tanto, está directamente relacionada con esta intrínseca y peculiar articulación de las comunidades con sus territorios y con los recursos naturales en él existentes.

## LA DIVERSIDAD SOCIOCULTURAL

De forma paradójica, si hay algo que pueda ser tomado como característico o como una regla en estas comunidades es justamente su di-

---

de independencia y, por eso, reciben un rechazo inmediato e irracional de todos los sectores que se dicen nacionalistas, especialmente militares” (Souza 1998, 121).

<sup>10</sup> Durante los debates realizados en el Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías, creada por la Comisión de Derechos Humanos de la ONU), los pueblos autóctonos participantes “explicaron que la comprensión de las relaciones íntimas que mantienen con sus tierras, territorios y recursos pasan por la consideración de un nuevo cuadro conceptual y por el reconocimiento de diferencias culturales” (Barbosa 2000, 331).

versidad. Diversidad que puede ser identificada en sus diferentes lenguas, religiones, organizaciones políticas, sociales y jurídicas. Vale la pena destacar que estas diferencias culturales, que algunos prefieren denominar multiculturalismo, también son un factor importante para la biodiversidad presente en esas regiones, teniendo en cuenta las sabias transformaciones sobre la naturaleza que, durante cientos de años, las poblaciones tradicionales vienen experimentando. De acuerdo con Akoun, “las sociedades arcaicas, en un número superior a tres mil, apenas tienen en común sus diferencias con las sociedades a las que se da el nombre de ‘históricas’. Difieren tanto entre sí como las sociedades europeas unas de otras” (Akoun 1983, 196).

De la misma manera que no es posible delimitar cartesianamente rasgos comunes que permitan una definición unívoca de lo que serían “las comunidades tradicionales”, también resulta difícil señalar elementos que caractericen a “la comunidad indígena”, “la comunidad negra”, “la comunidad ribereña”, en virtud de la especificidad cultural de la población que las componen. El establecimiento forzoso de semejanzas y la búsqueda de la homogeneidad en lo diverso es propio de un etnocentrismo que “mediatiza toda visión sobre las diferencias para identificarlas y finalmente abolirlas” (Clastres 1978, 13-14). Marés demuestra, por ejemplo, que la consideración de todos los pueblos indígenas como una única categoría es una constante en la historia de las relaciones de los colonizadores, generalizando el término único “indio” en contraste con el nombre de cada una de las naciones. De este modo, “la dimensión del preconceito, discriminación y etnocentrismo está clara en este intento de unificar la religión, el lenguaje, la cultura y el derecho, negando la diversidad” (Souza 1998, 73). Estas dificultades se encuentran igualmente cuando se pretende analizar las comunidades de un mismo y limitado lugar geográfico<sup>11</sup>.

Sin desconocer el carácter precario de las caracterizaciones, y simplemente para establecer una base de ejemplos en el presente estu-

---

<sup>11</sup> Josué da Costa Silva justifica, por ejemplo, las dificultades que supone un análisis genérico del sistema ribereño de la Amazonia, considerando que “cualquier análisis poblacional o ambiental que sea hecho utilizando la escala de la Amazonia debe tomar muchas precauciones, pues corre el riesgo de construir un discurso que es aplicable en determinadas condiciones específicas de una comunidad, de un espacio, de un determinado tiempo, generalizando, así, la inmensa diversidad de culturas y ambientes que constituye la Amazonia (...). La Amazonia es vasta, un mundo, un universo conformado por una inmensa diversidad ambiental y cultural. Existen varias ‘Amazonias’, varios pueblos amazónicos e incontables ribereños” (Silva 1999, 17-18).

dio, mostraremos algunos de los posibles rasgos peculiares y distintivos de algunas comunidades. Los pueblos indígenas “componen el mosaico social brasileiro como sociedades culturalmente diferenciadas de la nacional hegemónica”. En las palabras de Dantas,

la economía de subsistencia, basada en la autonomía de producción, caza y recolección de los bienes necesarios para la vida, sin carácter de acumulación, es el rasgo característico del aspecto económico de esas sociedades. Esa especificidad exige una relación diferenciada con la tierra y con la naturaleza, pues se basa en la apropiación colectiva respecto de la primera, y, en la extracción, sin agotar, de los recursos que la naturaleza ofrece. (Dantas 1999, 132)

La mayoría de las comunidades negras fueron formadas a partir de los quilombos. Los “quilombos” (o mocambos)<sup>12</sup> eran comunidades basadas en la producción colectiva y formadas principalmente por esclavos fugitivos o libertos. Muchas de estas comunidades resistieron el proceso de integración y desestructuración cultural impuesto por el modelo estatal y existen hasta hoy. Pueden ser descritas como comunidades tradicionales, con culturas, dialectos, formas de producción y reglas internas propias, que señalan una identidad étnica de predominancia negra, localizadas en su mayoría en el contexto rural.

En virtud de su importancia histórica y cultural, la Constitución brasileira de 1988 reconoció el derecho de estas comunidades a sus territorios, denominándolas como “remanentes de quilombos”<sup>13</sup>. Estas comunidades son también conocidas como “tierras de negros” o “comunidades negras”. En estas situaciones de asentamientos predomina la adopción de un “sistema de uso común de la tierra”, donde su control

<sup>12</sup> “Esos sitios de fuga y de defensa eran generalmente llamados quilombos, palabra oriunda del lenguaje de los negros que allí predominaban –los Bantos–, y que significa exactamente, de acuerdo con la mayoría de las autoridades, habitación (*quilombo*, en la lengua kibundo angolosa)” (Brandão 1979, 28). Existen distintas denominaciones de los sitios o lugares donde acudían los negros fugitivos de sus amos. A dichos *sitios* se les llamaba *mocambos*, o también *quilombos*, y a sus habitantes *calhambolas*, *mocambeiros* y *quilombolas*.

<sup>13</sup> El artículo 68 del Acto de las Disposiciones Constitucionales Transitorias, promulgado conjuntamente con la Constitución Federal de 1988, dispone que: “A los remanentes de las comunidades de quilombos que estén ocupando sus tierras es reconocida la propiedad definitiva, debiendo el Estado emitirles los títulos respectivos”. La Fundación Cultural Palmares, órgano gubernamental vinculado al Ministerio de Cultura con competencia para titular las áreas remanentes de quilombos ([www.minc.gov.br/fcp](http://www.minc.gov.br/fcp)), reconoce la existencia de 724 comunidades remanentes de quilombos. De este universo, hasta julio de 2001, apenas 18 áreas habían sido tituladas, es decir, pasados casi 13 años de la promulgación de la Constitución Federal, tan sólo el 2,48% del total de las comunidades han sido reconocidas oficialmente, recibiendo la titulación de sus tierras.

no es ejercido libre e individualmente por un grupo doméstico determinado, sino a través de normas específicas instituidas más allá del código legal vigente y acatadas de manera consensual, en las sinuosidades de las relaciones sociales establecidas entre varios grupos familiares de pequeños productores directos que componen una unidad social. (Almeida 1988, 43)

Estas “tierras de uso común” comprenden una

constelación de situaciones de apropiación de recursos naturales (suelo, hídricos y forestales), utilizándolos según una diversidad de formas y con base en innumerables combinaciones distintas entre el “uso privado” y el “común”, atravesadas por factores étnicos, de parentesco y de sucesión, por factores históricos, político-organizativos y económicos, que corresponden a prácticas y sistemas de representaciones propios. (Almeida 1998, 18)

Por lo general, las comunidades remanentes de quilombos basan su vida económica en la pesca, en la caza, en la extracción y en la agricultura de subsistencia, de las cuales depende su supervivencia física (la vida y la salud), pero también su identidad cultural (las creencias, las relaciones de compadrazgo, las costumbres y los hábitos de la vida individual, familiar y social). La caracterización de las llamadas “comunidades campesinas” ha sido objeto de un considerable debate entre los antropólogos, principalmente a partir de la publicación, en 1930, de *Tepoztlán: a Mexican Village*, de Robert Redfield. Según Raymond Firth,

la definición de un sistema como “campesino” insinúa que este posee su propio carácter particular y local, por una parte, debido a las interrelaciones complejas de comunidad y, por otra, porque en los asuntos económicos y sociales, al mismo tiempo, contribuye y recibe de la ciudad un intercambio comercial y cultural y una ideología general. (Firth, en Shirley 1977, 58)

También se debe señalar que en los sectores campesinos, el sentido de territorialidad es más difuso pues su noción de territorio es percibida muchas veces en términos de unidades productivas (Semillas 1996, 18).

Las comunidades ribereñas, a su vez, son entendidas como el conjunto de pueblos cuya cosmovisión se caracteriza por la presencia del río. En este sentido, “para estas poblaciones, el río no es sólo un elemento del escenario o del paisaje, sino algo constitutivo del

modo de ser y vivir del hombre”<sup>14</sup>. Sin embargo, como ocurre en las demás comunidades tradicionales, la forma de vida ribereña no es homogénea, existiendo diferenciaciones definidas por muchos aspectos históricos, culturales o económicos. “Al analizar las comunidades tradicionales, existe una gama de diferencias entre ellas. Tales diferenciaciones tienen orígenes muy diversos, relacionados con los ríos, el color de las aguas, o las actividades económicas, el origen étnico, entre otras formas” (Silva 1999, 24).

Dentro de las comunidades tradicionales se destacan los pueblos indígenas debido a su peculiar conformación, su gran número, su mayor organización y porque también porque su reconocimiento (por lo menos de su existencia) por parte del derecho occidental moderno se produjo hace mucho tiempo. Muy probablemente como resultado de lo anterior, hay una mayor producción teórica sobre las comunidades indígenas, tanto en el campo antropológico como en el jurídico.

En el derecho brasileiro recientemente se ha observado un aumento de la producción doctrinaria sobre las cuestiones relacionadas con las comunidades negras remanentes de quilombos. Esto se ha generado principalmente después de 1988, cuando, a estas comunidades les fue reconocido constitucionalmente su derecho de propiedad definitiva sobre las tierras que habitan. Por estas razones, gran parte de las referencias utilizadas en este libro para demostrar los rasgos distintivos de las comunidades tradicionales provienen de bibliografía más directamente vinculada con la temática de los pueblos indígenas y de las comunidades negras.

## SUJETOS COLECTIVOS DE DERECHO:

### ¿LA UNIFICACIÓN DE LO PLURAL?

A pesar de la importancia del reconocimiento legal<sup>15</sup> y constitucional de los indígenas, de sus tierras, sus comunidades y organizaciones, y de los remanentes de las comunidades de quilombos, las comunidades tradicionales, en sentido amplio, sólo se hicieron visibles en el momento y en la medida en que surgieron como propietarias de bie-

<sup>14</sup> Por esta razón, “no todas las poblaciones humanas que viven en las orillas de los ríos son consideradas ribereñas” (Silva 1999, 9 y 18).

<sup>15</sup> El Estatuto del Indígena es el que introduce en el derecho brasileiro el concepto de comunidades indígenas o grupos tribales, otorgándoles la titularidad de derechos de propiedad de bienes muebles e inmuebles. El artículo 3º, II, del Estatuto del Indígena (Ley N° 6.001/73) dispone que la comunidad indígena o grupo tribal es un conjunto de familias o comunida-

nes susceptibles de ser explotados económicamente. En este sentido, “quien puede tener es sujeto de derecho, pero solamente será sujeto en la medida en que tenga. Es la propiedad la que cualifica al sujeto. Los no propietarios (a pesar de poder serlo ante los ojos del derecho) están de algún modo ausentes del orden jurídico, verdaderos fantasmas a la luz del día” (Cortiano 2001, 80). No se puede olvidar que el derecho occidental moderno protege la circulación mercantil. Por lo tanto, “la descripción de la circulación de mercancías requiere la participación de un portador, puesto que las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni tampoco intercambiarse” (Correas 1995, 249). Como resultado de este funcionamiento, el sujeto de derecho va a ser identificado con el sujeto propietario.

De acuerdo con lo afirmado en la primera parte de este libro, el modo de producción capitalista, inicialmente calcado de la venta de la fuerza de trabajo, hace surgir al sujeto de derecho igual y libre, como noción abstracta y universalizante, inherente a todos los individuos. Es justamente esta calificación del sujeto de derecho la que “permite hacer ‘olvidar’ que se trata, *en realidad*, de un individuo portador de una mercancía” (Miaille 1994, 163). No obstante, la fuerza de trabajo no es la única mercancía que será apropiada por el capitalismo. En el momento en que se descubren otras mercancías que no pertenecen a ningún sujeto de derecho, tomado individualmente, sino a una comunidad tradicional, ésta deja de ser una simple categoría de las ciencias sociales para ser incorporada como un sujeto colectivo de derecho.

Así como es “la ley del mercado la que rige efectivamente la compra/venta de la fuerza de trabajo” (Miaille 1994, 164), también es esta ley la que se pretende imponer en la regulación del “acceso” (nueva expresión para “apropiación”) al conocimiento tradicional. En este caso, además, existe un agravante: la imposición a culturas no occidentales de una lógica totalmente extraña. El reconocimiento de la dimensión colectiva de esos saberes, desde la perspectiva del derecho occidental, se presenta como un presupuesto necesario para que su circulación en el mercado sea regulada jurídicamente. De este

---

des indias, que viven en un estado de completo aislamiento en relación con los otros sectores de la comunidad nacional, o en contactos intermitentes o permanentes, sin que a pesar de ello estén integrados en ella. De acuerdo con Marés, “al introducir el concepto, la ley les aseguró derechos. (...) Por lo tanto, el derecho reconoce a la comunidad la capacidad para ser titular de derechos y aun más, para ser titular del derecho más completo del sistema occidental, la propiedad” (Souza 1998, 154 y 157).

modo, la utilización de la categoría “sujetos colectivos de derecho”, aunque pueda poseer un contenido emancipatorio, también puede facilitar la absorción de esos colectivos complejos a un sistema jurídico que les es externo y adverso.

A partir del momento en que la biodiversidad y el conocimiento tradicional asociado a ella son convertidos en “bienes” por la lógica jurídica, todas las comunidades tradicionales (en sentido amplio) –a las que hasta entonces se les había negado (o por lo menos limitado) su condición de sujetos de derecho– son reconocidas por el ordenamiento jurídico. Hasta ese momento, estas comunidades ni siquiera existían para el mundo jurídico, ni como personas, ni como cosas. Además tampoco tenían, en estricto sentido, posesión de bienes (considerados jurídicamente), pues no vendían su fuerza de trabajo. Los hasta hace poco considerados como no integrados al desarrollo, y cuando lo estaban eran percibidos como su obstáculo, han sido promovidos a modelos de la modernidad (Cunha y Almeida 2000, 215). Los bienes culturales producidos y enraizados en “nichos culturales” diversos, pero incluidos en la economía de mercado, sólo pueden circular en el mercado si, son definidos previamente, de tal modo que se permita su inserción en los regímenes jurídicos “universales”. De la misma forma, para que aquellos sujetos detentadores de esos bienes puedan transformarse en titulares jurídicos, deben hacerse susceptibles de definición por el derecho, “comprensibles” por el sistema jurídico, además de “aprensibles” físicamente<sup>16</sup>.

Al conferirse la condición de sujeto de derecho a las “comunidades indígenas”<sup>17</sup>, se posibilita su ingreso en el mundo de los intercambios económicos. Esto será realizado a partir de la óptica jurídica occidental moderna, utilizando, por ejemplo, nociones de titularidad, figuras contractuales y sistemas de propiedad intelectual. La nueva noción de sujeto de derecho, igualmente ajustada bajo la forma colectiva, no se desligó de su vicio de origen racionalista, liberal y principalmente antropocéntrico. Se percibe, por lo tanto, su inadecuación para aprehender la relación de las comunidades tradicionales y su conocimiento. Se nota cómo, una vez más, la figura del sujeto de

<sup>16</sup> Gediel, José Antônio Peres. Anotações de reunião de orientação, 23-05-2001, s/r.

<sup>17</sup> El Estatuto del Indígena, de acuerdo con lo que se vio antes, utiliza la denominación “grupos tribales o comunidades tradicionales”; la Constitución Federal introdujo el término organización social, y el Proyecto de ley que se tramita en el Congreso, que pretende reemplazar al Estatuto del Indígena, se refiere a “sociedades indígenas” (Souza 1998, 154).

derecho expresa una artificialidad que, además de servir a las demandas económicas del mercado, desprecia arbitrariamente la diversidad cultural.

En esas comunidades tradicionales, las personas son constituidas por su cultura, en relación complementaria con su contexto social, alejándose por lo tanto de la noción moderna de individuo, que es tomada aislada e independientemente de su comunidad y de su cultura<sup>18</sup>. De acuerdo con lo explicado, la noción originaria y clásica de sujeto de derecho, como categoría emergente de la modernidad, está ligada a un pensamiento filosófico y científico centrado en el individuo. La consideración de los sistemas sociales, como cuerpos formados por el conjunto de individuos, no es obvia y mucho menos natural. Esta concepción es propia de la lógica occidental moderna, que considera primitivas o arcaicas las sociedades compuestas por grupos o comunidades. La noción de sujeto de derecho fortalece el individualismo, como referencia de progreso, de evolución de las sociedades.

Toda la concepción dominante del derecho moderno occidental está basada en esta perspectiva individualista y, por consiguiente, el sujeto de derecho, tal y como es considerado en la teoría jurídica tradicional, no tiene nada de colectivo. Agostinho Ramalho Marques Neto recuerda que “aun cuando su soporte sea una persona jurídica, es en la calidad de individuo como el sujeto de derecho es considerado” (Marques Neto s/d, 87). En virtud de la estructura formal, individualista y patrimonialista de la noción de sujeto de derecho, la adaptación de esta categoría a realidades plurales y colectivas va a darse de manera problemática.

La construcción de la identidad de un pueblo es un proceso lento que se crea y se recrea, fundado en la tradición y con raíces arraigadas en la cultura en cuanto prácticas sociales en movimiento (...). Por eso la categoría abstracta, genérica, unívoca y aislada de sujeto de la modernidad no sirve de paradigma para definir al sujeto colectivo en que se constituyen las sociedades y personas indígenas. Es necesario un nuevo paradigma, posiblemente abierto, que facilite un es-

---

<sup>18</sup> Sergio Paulo Rouanet, al analizar la influencia del Iluminismo en el surgimiento de la noción de sujeto de derecho en la modernidad, afirma que “por primera vez en la historia se hace posible pensar al hombre como un ser independiente de su comunidad y de su cultura. El hombre se descentra: él deja de ser su clan, su ciudad, su nación, y pasa a existir por sí mismo, con sus propias exigencias, con sus derechos intransferibles, la felicidad y la autorrealización” (Rouanet 1993, 416).



pectro de contextualización tanto plural como concreto, tan diverso y real como lo es el panorama de la sociedad brasileña. (Dantas 1999, 25)

La inadecuación de la categoría de sujeto de derecho resulta más explícita cuando se trata de regular la titularidad del conocimiento, principalmente del conocimiento tradicional. ¿Cómo se pueden identificar los creadores de un conocimiento? Esta pregunta es planteada por Philippe Descola, quien asegura:

El caso menos difícil –que está cubierto por las leyes de patentes y los derechos de autor– ocurre cuando existe un único creador identificable de una única creación incorporada a un objeto vendible, como un libro o una canción. No obstante, hasta esa situación aparentemente simple es más compleja de lo que parece. De hecho, incluso si el único creador es identificable, el conocimiento producido puede resultar difícil de ser distinguido de la producción de otros creadores (...). De esa manera, el conocimiento que Merleau-Ponty creó en su libro no nació de la nada, sino que se originó en una revisión de conceptos e hipótesis que fueron siendo elaborados a lo largo de dos siglos por una comunidad transnacional y transgeneracional de intelectuales comprometida con la búsqueda de un conocimiento aplicable. (Descola 1999, 181)

El autor afirma que el grado de dificultad aumenta cuando se trata de identificar al responsable de la creación en casos de autoría colectiva (equipos de investigación, industrias corporativas y, últimamente, la comunidad virtual del Internet). No obstante, “el grado de complejidad es más alto cuando se trata con un creador colectivo y anónimo, como una cultura”. De este modo, en lugar de cuestionarse si el conocimiento debe o no pertenecer a sus creadores, valdría la pena debatir si el conocimiento cultural debe, bajo cualquier forma, ser considerado una mercancía. Para intentar, de cierta forma, responder esta pregunta resulta necesario antes que todo comprender lo que caracteriza al conocimiento tradicional y las razones que hacen que hoy sea tratado como una mercancía.

## CAPÍTULO 4

# El conocimiento tradicional asociado a la biodiversidad

**D**e acuerdo con lo afirmado en la primera parte de este libro, la definición del sistema de los bienes jurídicos está delimitada por las exigencias y presiones de un modelo específico de sociedad. Se puede decir, por lo tanto, que “aquello que circula en el derecho como objeto, así como lo que deja de circular, depende de una elección previa de valores” (Fachin 2000, 160). En la sociedad contemporánea occidental, esta elección apenas está siendo regulada y solamente por el alcance de la técnica (apropiabilidad) y por el interés económico (utilidad)<sup>1</sup>. La expansión sin precedentes de las relaciones económicas y la búsqueda exasperada del lucro y el aumento del capital han llevado, en el ámbito del sistema jurídico, a una ampliación forzosa de la esfera de los bienes apropiables.

En opinión de la profesora Manuela Carneiro da Cunha, la tecnología –considerada como la manera por medio de la cual las personas conciben el proceso de producción– exige que los derechos sean atribuidos sobre todo a cualquier elemento de la producción. Así es como “el cambio tecnológico, de manera más amplia, los cambios en las representaciones de la producción crean nuevos objetos de derecho” (Cunha 1999, 93). Además de los bienes materiales surgidos a partir de la transformación hecha por el hombre sobre la naturaleza, también se valoriza

---

<sup>1</sup> No por casualidad, la doctrina clásica identifica como características de las cosas su apropiabilidad material y su utilidad, además de su autonomía (individualidad). Para lo que no puede ser apropiado materialmente, pero que tiene un carácter económico, la doctrina recorre sus abstracciones intelectuales, reservando la definición de “bien”. Así, al afirmar que la caracterización de las cosas (o de los bienes) proviene únicamente de la posibilidad de ser apropiables y de su utilidad, el sistema jurídico delega al saber técnico y a la ciencia económica el poder de dictar cuáles son las instituciones que lo constituyen.

pecuniariamente la naturaleza en su estado bruto, así como las expresiones inmateriales de la creatividad humana. En esa situación se encuadran los recursos genéticos provenientes de las plantas que se localizan principalmente en regiones con abundante biodiversidad.

Sólo a título informativo, vale la pena destacar que tanto el conocimiento de las comunidades tradicionales, como los propios genes de determinadas poblaciones han suscitado intereses comerciales. Recientemente se informó que una empresa norteamericana –especializada en la venta de tejido humano obtenido de células sanguíneas– estaba ofreciendo, incluso por Internet, el material genético de dos grupos indígenas de la Amazonia brasilera<sup>2</sup>. De acuerdo con José Antônio Peres Gediél, las tecnologías recientes posibilitan “la reproducción artificial del material orgánico para la producción de drogas medicinales que, al ser posteriormente apropiadas jurídicamente, son explotadas económicamente por los laboratorios de productos farmacéuticos, cuando entran en circulación en el mercado” (Gediél 2000, 104).

Además de los recursos fitogenéticos, el conocimiento sobre el proceso de elaboración de compuestos medicinales también se convierte automáticamente en objeto de apropiación. En su mayor parte, este saber fue acumulado por comunidades tradicionales –la mayoría indígenas– durante generaciones. En el mismo sentido, Marés de Souza afirma:

De esa forma se puede decir que los nuevos derechos son intangibles, y la nueva economía valora más el conocimiento, siempre que este pueda ser transformado en un producto de consumo de masas. En esta contradicción, lo que menos

---

<sup>2</sup> Se trata de las tribus Karitiana y Suruí. Al analizar este caso, Ricardo Ventura Santos y Carlos Coimbra Junior llaman la atención sobre la comercialización de linajes celulares, cuestionando si existió el debido consentimiento de los donadores para la comercialización de las culturas, así como la anuencia de los órganos gubernamentales competentes. Según dichos autores, “la genética de las poblaciones indígenas amazónicas está entre las mejor estudiadas del mundo. Hasta hace poco, las investigaciones se basaban principalmente en el análisis de la frecuencia de marcadores sanguíneos. De lo anterior no se esperaba crear productos comercializables: sus resultados eran eminentemente académicos. Pero los tiempos cambiaron. Los avances técnicos permitieron a los genetistas cambiar el enfoque de sus análisis, que ahora residen cada vez más en el estudio del propio material genético, el llamado DNA. Los análisis genéticos contemporáneos permiten identificar genes que pueden ser patentados en ciertos países y generar beneficios de millones de dólares (...). Aunque la identificación y las patentes de genes no se restringen a las poblaciones indígenas, éstas resultan de especial interés para la así llamada ‘prospección de genes’. Esto porque estas poblaciones generalmente están geográficamente delimitadas y sus miembros comparten una historia biológica común. Ellas normalmente descienden de un pequeño número de fundadores, siendo, por lo tanto, genéticamente más homogéneas” (Santos y Coimbra, s/d).

importa es la tierra indígena, como un derecho sobre un bien físico, y entonces al sistema le es posible aceptar el derecho colectivo indígena sobre esta tierra, más que el conocimiento que el grupo tenga sobre las substancias y poderes de las plantas y de los animales, por ejemplo. El sistema se niega a aceptar este derecho colectivo. (Souza 1998, 176)

En el capítulo anterior se delinearon algunos aspectos de las comunidades tradicionales, enfatizando su diversidad sociocultural y, finalmente, analizando cómo se forja su aprehensión como sujetos colectivos de derecho, en el momento mismo en que se les reconoce la titularidad sobre bienes jurídicos recientemente creados: el conocimiento tradicional asociado a la biodiversidad. De la misma forma, en este capítulo se pretende esbozar, aunque apenas de un modo general, algunos rasgos característicos del conocimiento de las comunidades tradicionales, de los cuales principalmente se destacan su origen y finalidad colectiva. Para ello, antes será necesario delinear las principales distinciones de dichos saberes en relación con el denominado conocimiento occidental moderno. En este capítulo también se analizan las razones de la súbita preocupación económica y, por lo tanto, jurídica por la biodiversidad y el conocimiento tradicional asociado a ella. Esto posiblemente ayudará a comprender los marcos normativos y los sistemas regulatorios que vienen siendo propuestos para tratar este asunto.

En mi opinión, y de acuerdo con lo que viene siendo defendido a lo largo de este texto, el reconocimiento de la condición de sujeto de derecho dentro del sistema del derecho occidental moderno presupone la existencia de la titularidad de bienes. Siendo así, la construcción de nuevos bienes jurídicos precede, lógicamente y cronológicamente, a la constitución de un nuevo sujeto de derecho, y no al contrario.

## LAS TRAYECTORIAS DE LOS SABERES Y LAS RAZONES DE LA CIENCIA

Desde la época colonial, el conocimiento tradicional ha sido menospreciado por la visión occidental del mundo, a través de la cual el conocimiento se ordena jerárquicamente de forma vertical. Este modelo científico siempre invalidó, subestimó e hizo invisibles los demás sistemas de conocimiento, designándolos como “no científicos”. Se trata de un monismo científico. De acuerdo con Shiva, “la definición del cristianismo como única religión, y la de todas las demás creencias y

cosmologías como primitivas, encuentra su paralelo en la definición de la ciencia occidental mercantilizada como única ciencia, y las de todos los demás sistemas de conocimiento como primitivos” (Shiva 2001, 27). La jerarquización del conocimiento es la que permite que la ciencia occidental imponga única y exclusivamente sus avances tecnológicos como invenciones que crean nuevas formas de vida y de conocimiento (Vélez, en Flórez 1998, 147).

De este modo, “la idea del mundo europeo y en general la occidental era que toda la razón, sabiduría y verdad estaban concentradas en la civilización occidental. Las demás naciones y civilizaciones eran atrasadas e infantiles, en ellas no existía la sabiduría real, sino únicamente mitología y que, además, era valorada como superstición” (Morin 2000, 27). Esta visión reduccionista del saber científico occidental es analizada también por Boaventura Santos:

Siendo un conocimiento mínimo que cierra las puertas a muchos otros saberes sobre el mundo, el conocimiento científico moderno es un conocimiento desencantado y triste que transforma la naturaleza en un autómatas (...). Este envilecimiento de la naturaleza acaba por envilecer al propio científico en la medida en que reduce el supuesto diálogo experimental al ejercicio de una prepotencia sobre la naturaleza. El rigor científico, porque está fundado en el rigor matemático, es un rigor que cuantifica y que, al cuantificar, descalifica, un rigor que, al objetivar los fenómenos, los objetiva y los degrada, que, al caracterizar los fenómenos, los caricaturiza. Es, en suma y finalmente, una forma de rigor que, al afirmar la personalidad del científico, destruye la personalidad de la naturaleza. De esta forma, el conocimiento gana en rigor lo que pierde en riqueza y la resonancia de los éxitos de la intervención tecnológica esconde los límites de nuestra comprensión del mundo y reprime la pregunta sobre el valor humano de un afán científico así concebido. Esta pregunta está, no obstante, inscrita en la propia relación sujeto/objeto que preside a la ciencia moderna, una relación que interioriza el sujeto a costa de la exteriorización del objeto, estancándolos e comunicándolos. (Santos 2000, 73)

Al estar basado en la absoluta separación del hombre y la naturaleza, el conocimiento científico occidental establece el mundo de lo apropiable a partir de aquello que es exterior a la razón humana (incluso su propio cuerpo). La disociación hombre *versus* naturaleza es típica del mundo occidental. Así, el esclavo para Aristóteles, el ani-

mal para Descartes son desvalorizados para justificar su utilización como instrumentos. La vida misma debe ser teóricamente separada del hombre para poder ser técnicamente apropiada (Edelman 1999, 284). Contradictoriamente, no obstante, resultan cada vez frecuentes los ejemplos en los que se observa que muchas veces el conocimiento académico moderno está basado en hipótesis erróneas y en modelos de desarrollo no sostenibles<sup>3</sup>.

Mientras que los sistemas de conocimiento autóctonos son de un modo general ecológicos, el modelo dominante de conocimiento científico, reduccionista y fragmentado no tiene en cuenta la complejidad de las interrelaciones de la naturaleza (Shiva 2001, 30). Las insuficiencias de la cultura occidental provienen, en gran medida, de su concepción del mundo a partir de una perspectiva fragmentada, donde cada elemento puede ser analizado y definido sin ser considerado en su integración con el todo. Las culturas tradicionales, a su turno, aprehenden los mismos elementos del medio ambiente, de forma integrada, considerándolos como parte de un universo compacto y funcional.

El modelo occidental terapéutico no es el único que existe. Otros modelos distintos se basan en el hecho de que una acción terapéutica determinada no proviene de un compuesto químico único, sino de la combinación de varios compuestos. En efecto, la acción terapéutica de los extractos vegetales usados tradicionalmente se debe generalmente a la acción conjunta de varios constituyentes y no a un sólo compuesto (López, en Flórez 1998, 109)<sup>4</sup>. En las primeras páginas

---

<sup>3</sup> Este es el caso del fracaso ecológico, productivo y socioeconómico de los sistemas agrícolas establecidos con base en el modelo de la llamada "revolución verde". Como fue comprobado, la utilización de plaguicidas como el DDT causa millares de muertes por año, además de haber multiplicado la presencia de plagas.

<sup>4</sup> De acuerdo con López, con base en estudios realizados por Xavier Lozoya, a partir de comienzos del siglo XX, principalmente en virtud del éxito del ácido acetilsalicílico, la síntesis total de los principios activos de las plantas se consagró como la nueva estrategia para obtener medicamentos. De acuerdo con esta lógica "científica", se suponía que una vez conocido el principio activo de una planta medicinal, esta dejaba de tener importancia comercial. Los científicos acreditaban que las plantas medicinales contenían, en general, un solo principio activo y que los demás compuestos químicos del vegetal eran innecesarios para el efecto curativo. Este paradigma científico sólo fue modificado a partir de los años setenta, cuando la Organización Mundial de la Salud (OMS) comenzó a prestar atención a los logros obtenidos por China en la solución de sus problemas básicos de salud (por ejemplo, caída abrupta de las tasas de mortalidad y de mortalidad infantil). Esto fue posible gracias a la obtención de autosuficiencia en medicamentos, a través de plantas medicinales. El modelo chino conjugó la medicina autóctona con la cultura médica occidental. La estrategia china condujo al descubrimiento de varios aspectos importantes de la farmacología y de la química de los medicamentos de origen natural. En la mayoría de los casos, la planta

de su célebre obra *El pensamiento salvaje*, Claude Lévi-Strauss menciona varios estudios antropológicos sobre las formas especiales de utilización de los recursos naturales por sociedades tradicionales. Dichos análisis académicos, que datan desde el inicio del siglo XX, destacaban la familiaridad y el conocimiento de estos pueblos sobre la infinidad de variedades existentes en la flora y fauna locales. Según el antropólogo, “la extremada familiarización con el medio biológico, la apasionada atención que le prestan, los conocimientos exactos a él vinculados, a menudo han impresionado a los investigadores” (Lévi-Strauss 1997, 20).

Analizando diversos ejemplos del conocimiento sistemático y profundo de diferentes comunidades tradicionales (tribus hawaianas, indígenas tewa de Nuevo México, pigmeos de las Filipinas, indígenas de California, pueblos siberianos), Lévi-Strauss destaca el predominio del carácter no utilitarista de este saber. Así,

se objetará que tal ciencia no puede ser eficaz más que en el plano de lo práctico. Pero, da la casualidad de que su objeto primero no es de orden práctico. Corresponde a exigencias intelectuales antes, o en vez, de satisfacer necesidades (...). De tales ejemplos, que podríamos encontrar en todas las regiones del mundo, se podría inferir de buen grado que las especies animales y vegetales no son conocidas más que porque son útiles, sino que se las declara útiles o interesantes porque primero se las conoce. (Lévi-Strauss 1997, 24)

Por lo general, la cosmovisión de las comunidades tradicionales se basa en la concepción de que su existencia, su vida, no puede estar separada de su mundo y de todo lo que lo compone. Dichas comunidades no conciben la escisión entre el ser humano y la naturaleza, entre el valor cultural y el valor material, entre el conocimiento y el recurso. En efecto, en virtud de la diversidad sociocultural antes resaltada, la concepción del mundo también varía en cada comunidad. De acuerdo con algunos análisis, en las comunidades campesinas faltaría una cosmogonía, pues, aunque que tengan lo indígena como ancestro, su conocimiento se asemejaría más a una comprensión indiferenciada de partes y elementos, faltándoles los conocimientos empírico-míticos correspondientes al manejo cosmogónico del ecosistema y del entorno (Semillas 1996, 12)<sup>5</sup>.

---

contenía un conjunto de principios y la acción de cada compuesto por separado no correspondía a la suma de los compuestos químicamente similares.

<sup>5</sup> “Esto marca diferencias fundamentales en la relación de los campesinos con el medio am-

El conocimiento tradicional representa todo el conjunto de usos, costumbres, informaciones, formas de vida que una determinada comunidad desarrolla para su existencia espiritual y material. Según Carla Gonçalves Antunha Barbosa,

la oposición entre naturaleza y cultura realizada en el mundo occidental, en verdad, no funciona entre los pueblos autóctonos, pues entre ellos no se admite la marginalización de una y la supervalorización de la otra. Lo que existe es una convivencia familiar entre las dos realidades, basada en el respeto mutuo, de tal modo que esa situación estructural se mantenga, se preserve y se transmita a las futuras generaciones. Como vemos, la experiencia de esos pueblos, que se resisten a ser excluidos, produce identidades forjadas en alianzas fuertes, definitivas, con sus tierras, territorios y recursos. (Barbosa 2000, 61)

Hasta hace muy poco las racionalidades occidentales y no occidentales caminaban paralelamente, sin dialogar. La ciencia moderna occidental ignoró los demás saberes, a los que juzgaba como “no científicos”. Las comunidades tradicionales a su vez no tenían acceso al conocimiento científico occidental, eventualmente recibían el producto de este conocimiento, como vacunas, medicamentos, productos alimenticios. Actualmente hay un reconocimiento de la importancia del conocimiento de estas comunidades sobre la biodiversidad, lo que sólo se verificó con la identificación de su potencial económico (de acuerdo con la lógica del mercado, en la racionalidad occidental). Al tratar este tema, Vandana Shiva asevera que “el deber de incorporar a los salvajes al cristianismo fue sustituido por el deber de incorporar las economías locales y nacionales al mercado global, e incorporar sistemas no occidentales de conocimiento al reduccionismo de la ciencia y de la tecnología mercantilizadas del mundo occidental” (Shiva 2001, 24).

Esa incorporación se produjo a través de la imposición de sistemas de propiedad intelectual que posibilitan jurídicamente la apropiación de este conocimiento. Además, las investigaciones que laboratorios y universidades vienen realizando, por lo general sin ningún control, no pueden prescindir del conocimiento de las comunidades, pero las reducen al papel de simples informantes. Al

---

biente, con los recursos, con los ecosistemas y con el conocimiento mismo: para ellos es ya una relación utilitaria, una relación sujeto-objeto (campesinos-entorno) caracterizada por la confrontación”. (Semillas 1996, 12)



reduccionismo científico corresponden el monismo jurídico y la imposición de un modelo único de Estado. Santos demuestra cómo existen “complicidades íntimas entre la ciencia moderna y el derecho estatal moderno en la construcción de la modernidad capitalista”. Para este autor, “la ciencia moderna asumió el extraordinario privilegio epistemológico de ser la única forma de conocimiento válido. Del mismo modo, (...) el derecho estatal moderno asumió igualmente el extraordinario privilegio jurídico de ser la única forma de derecho válida” (Santos 2000, 258)<sup>6</sup>. Como resultado de lo anterior, el Estado liberal se constituye en la forma exclusiva de poder.

Existen diferencias fundamentales entre el conocimiento tradicional y el conocimiento occidental en relación con la concepción del mundo, la forma de apropiación del territorio, y los medios de generación e innovación de recursos y prácticas. Los pueblos indígenas, por ejemplo, conciben el mundo a partir de una visión holística, integral, plural, colectiva, biodiversa, interdependiente, complementaria e indivisible. La ciencia occidental, por otro lado, tiende a apropiarse del mundo de una forma reduccionista, parcial, especializada, divisible, homogénea e individual (Vélez, en Flórez 1998, 166). Lorenzo Muelas, destacado líder del pueblo indígena guambiano y senador de Colombia, proporciona la medida de estas diferencias:

El mundo occidental, sus científicos y técnicos, piensan todo en casillas, cada profesional tiene su área exclusiva y desarrolla sus temas separados. Cuando se inventaron el nombre “biodiversidad” comenzaron también a hacer sus cajoncitos: los animales y las plantas por aquí, los seres humanos por allá, los conocimientos en otra cajita y así sucesivamente.

Nosotros miramos el mundo de una manera totalmente diferente, lo miramos en su conjunto, con todos sus componentes, con todo lo que existe en la naturaleza, con lo que produce la naturaleza y en su relación con los conocimientos. El de nosotros es un mundo de circunferencia, donde están los dioses, donde están los sitios sagrados, las grandes rocas, los grandes ríos, las montañas, donde están las plantas y los animales, donde sale el sol, el rayo solar que preña la tierra para que ella pueda parir. Y ahí está también el indígena, haciendo parte de la naturaleza.

---

<sup>6</sup> Santos aboga por una crítica a esta triple reducción (del conocimiento, del derecho y del poder), defendiendo una reconstrucción teórica que realce la pluralidad de formas de conocimiento, de derecho y de poder presentes en la vida social.

Y como además pensamos que la naturaleza es de los dioses, y que nosotros somos tan solo sus guardianes y administradores, consideramos que la tierra es nuestra madre y por eso no cabe en nuestra cabeza pensar en explotarla o negociar con ella. Por el contrario, le tenemos un gran aprecio y respeto, y tratamos de que nuestra relación con ella nunca sea violatoria de su integridad, sino más bien buscamos asegurar ese delicado equilibrio que debe existir entre todos. (Muelas, en Flórez 1998, 173)

Las cosmovisiones que se diferencian de la concepción del mundo “occidental” deben ser respetadas y tenidas en cuenta, tanto en la formulación de políticas públicas, como también en los análisis jurisprudenciales y doctrinarios, cuando se estén tratando temas que son valiosos para esas comunidades. En este sentido, de acuerdo con el derecho que poseen dichas comunidades a su autodeterminación y a su integridad cultural, se debe respetar su concepción del mundo. Al atentarse contra su cosmovisión, se estará atentando contra la propia supervivencia de estas culturas, desconociendo además el derecho a la diversidad étnica y cultural (Correal, en Flórez 1998, 219), que es garantizado por el sistema jurídico.

## EL ENCUENTRO DE LA DIFERENCIA: DOMINACIÓN Y CURIOSIDAD

Principalmente a partir de la década de los ochenta, el mercado pasó a valorar cada vez más los recursos considerados aprovechables. Con el progreso mundial de la tecnociencia se hace posible una utilización potencial de recursos que hasta entonces habían sido considerados marginales para la economía mundial. La identificación de un enorme potencial económico en el uso de ecosistemas y recursos en regiones, que a pesar de ello no son transformadas radicalmente, conduce a la promoción de la conservación y manutención de estos ecosistemas, especies y relaciones ecológicas, como reservas de conocimiento (Pombo, en Flórez 1998, 62).

La biotecnología surge, pues, con el desarrollo de la biología y su apropiación por lo económico. Con lo anterior se hizo evidente la riqueza contenida en la biodiversidad de los países tropicales (generalmente en vías de desarrollo), principalmente por medio del uso de la diversidad biológica en ramas industriales como la producción de medicamentos (Barbosa, en Carneiro y Emerick 2000, 220). En lo que concierne a la llamada biotecnología vegetal, vale la pena destacar

que ésta comprende varias áreas, desde la agricultura hasta la industria de alimentos, y tiene como objetivo fundamental “mejorar las técnicas de laboratorio para la manipulación genética de las plantas” (Del Nero 1998, 247). Se trata de un área de vanguardia en el conocimiento científico que se apoya en técnicas establecidas a partir de la genética molecular.

En líneas generales, la biotecnología puede ser definida como un conjunto de procedimientos tecnológicos que son aplicables a la materia viva y que, si son adecuadamente manejados, podrían llegar a ser benéficos para el desarrollo. Aun así, al mismo tiempo, se sabía que, una vez apoyada en los sistemas de propiedad intelectual y vinculada al comercio internacional, la biotecnología pasaba a constituir un importante instrumento de concentración de capital (Pombo, en Flórez 1998, 62).

Mediante la biotecnología, el capital se apropia de otras colonias. Agotados la tierra, los bosques, los ríos, los océanos y la atmósfera, “el capital ahora necesita ir en busca de nuevas colonias que invadir y explotar para continuar con su acumulación” (Shiva 2001, 69). En palabras de Shiva, “con la biotecnología, como sierva del capitalismo en la era posindustrial, se hace posible la colonización y el control de aquello que es autónomo, libre y autorregenerativo. Por medio de la ciencia reduccionista, el capital llegará a donde nunca había estado antes” (Shiva 2001, 69).

De acuerdo con una publicación reciente, la “bioeconomía” está en auge y es un sector en el que Brasil tiene una ventaja competitiva inigualable: la riqueza de su biodiversidad. En ese reportaje, publicado en una revista especializada en temas financieros, las cifras saltan a la vista:

La variedad de especies de plantas y animales existentes en los ecosistemas brasileiros contienen un tesoro biológico de genes, moléculas y microorganismos. Los genes son, cada vez más, la materia prima de las biotecnologías que se esparcen por la industria farmacéutica, *agrobusiness*, química industrial, cosmética, medicina botánica y horticultura. El creciente mercado mundial de productos biotecnológicos mueve entre 470 billones y 170 billones de dólares por año. En Brasil, el sector aún es pequeño –cerca de 500 millones de dólares por año– pero su potencial no tiene límites. (...) La biodiversidad brasileira, por lo tanto, es el arca de un patrimonio químico inexplorado de medicamentos, alimentos, fertilizantes, pesticidas, cosméticos, solventes, fermentos,

textiles, plásticos, celulosa, aceites y energía, además de moléculas, enzimas y genes en un número casi infinito. En otras palabras: Brasil puede ser la Arabia Saudita de la OPEP biológica. (Exame 2001, 54)

De acuerdo con Ana Cláudia Bento Graff, “la prensa y las revistas especializadas documentan una cantidad cada vez más grande de casos de envío ilegal de plantas y animales que son recogidos en los bosques brasileros para enviarlos a empresas de ‘bioprospección’ o bancos de germoplasma privados localizados en centros de investigación en el exterior” (Graff 2000, 140). Manuela Carneiro da Cunha demuestra que “cada vez más compañías farmacéuticas y el Instituto Nacional del Cáncer de los EUA se interesan por la prospección de recursos genéticos, provenientes sobre todo de los bosques tropicales. Se demostró que, si las compañías farmacéuticas siguieran las sugerencias hechas por el conocimiento indígena, la eficiencia de la investigación se quintuplicaría” (Cunha 1999, 95)<sup>7</sup>.

Hoy en día, sólo hay un “seudodiálogo” entre la ciencia empírica de los pueblos y comunidades tradicionales y la ciencia occidental, en virtud de la importancia que el mercado les confiere a las comunidades tradicionales. Uno de los mayores problemas de la comunicación entre los saberes se refiere a las formas, mecanismos y objetivos del diálogo, que no parten de relaciones entre iguales. Además, esa comunicación está atravesada por relaciones de poder implícitas y cuyo papel es satisfacer las demandas económicas, por lo que se le concibe más como una estrategia para establecer las bases de negociación de una expropiación, y no como una relación entre iguales, justa, autónoma, intercultural, participativa y sostenible (Torres 1997, 32).

En vista del incontable número de variedades vegetales encontradas en la naturaleza, y de la ignorancia de los científicos sobre las propiedades de la biodiversidad de los países del Sur, no sería viable un tipo de investigación tecnocientífica dirigida a detectar recursos genéticos (es decir, material con un valor real o potencial) que utilizase el método de muestreo sin establecer parámetros previos. Se

---

<sup>7</sup> “Un estudio de 1994, encomendado por el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas (UNDP), avaló que la variedad de semillas entre los pueblos indígenas es responsable de la mayor parte de los cinco billones de dólares por año en transacciones de germoplasma” (Cunha 1999, 95). El hecho de que el valor comercial de las variedades de semillas y germoplasma de los países en vías de desarrollo no sea reconocido ni compensado, llamó la atención del UNDP.

puede decir, de este modo, que los antiguos colonizadores, cazadores de plantas, están cediendo su lugar a los exploradores de genes. Son grandes conglomerados empresariales “que financian expediciones por todo el Hemisferio Sur, en busca de rasgos genéticos raros y originales que puedan tener algún valor comercial. Los intereses potenciales involucrados son enormes. Basta con considerar el valor de las nuevas drogas”. De acuerdo con Jeremy Rifkin:

Casi tres cuartos de todas las drogas derivadas de plantas prescritas hoy en día, eran utilizadas en la medicina indígena (...). Infortunadamente, la legislación sobre patentes contempla sólo los esfuerzos innovadores individuales, en laboratorios científicos. Los esfuerzos colectivos, transmitidos de generación en generación son considerados “estado de la técnica” y totalmente descartados (...). Esas empresas escudriñan en los centros de diversidad genética, se sirven de la generosidad de sus tesoros, para vender de vuelta, a altos precios, bajo una forma levemente alterada y patentada, los mismos productos que fueron libremente compartidos y comercializados entre agricultores y campesinos a lo largo de la historia de la humanidad. (Rifkin 1999, 52, 55)

La biotecnología necesita los recursos biológicos y los conocimientos tradicionales asociados, pero no reconoce su dependencia. De este modo, desvaloriza los recursos naturales y descalifica los conocimientos. En las palabras de Laymert García dos Santos:

La biotecnología no trabaja con recursos biológicos sino con la reducción de estos a la condición de recursos genéticos. Allí donde el conocimiento tradicional ve una planta, un animal, un hombre –en suma, un ser vivo–, el ingeniero genético ve un paquete de información y de componentes a los que trata como ladrillos a partir de los cuales construirá un producto. Ante sus ojos, no importa de dónde ni cómo llega esa materia prima, ni tampoco importa lo que ocurre con el ser vivo, la especie y el ambiente de donde fue extraída. Todo lo que la biotecnología necesita es tener garantizado el libre acceso a la información necesaria en el momento oportuno, dondequiera que ella esté. (Santos 1996, 03)

La apropiación mercantil de los recursos biológicos y del conocimiento asociado a ellos se produce básicamente en virtud de la separación artificial entre el sustrato y la información o, en otras palabras, entre el componente tangible y el componente intangible. Así, buscando explicar la naturaleza jurídica de los recursos genéticos, algunos autores sugieren escindirlos en categorías. Manteniendo la

estructura fundamental básica que divide el mundo en personas y cosas, echan mano de nuevas divisiones, para abstraer lo que sería destituido de materialidad, pero protegido a través de otros sistemas de propiedad (componente intangible) de lo que puede ser apropiado materialmente, transformado y hecho disponible (componente tangible).

Con base en el mismo tipo de razonamiento, Florence Bellivier y Laurence Brunet-Boudouar dividen los recursos genéticos en “parte corporal” y “parte no corporal”. En su aspecto corporal, el recurso genético estaría identificado por el interior de cada una de las células que componen a los seres vivientes, constituido por una estructura bioquímica (DNA). La parte no corporal sería la información genética codificada contenida en una hélice doble de DNA. En esta perspectiva, mientras la parte corporal es una cosa materialmente apropiable, la parte no corporal, aunque inmaterial, también es apropiable y posee una protección jurídica especial, mediante marcas y patentes (Bellivier y Brunet-Boudouar, en Ríos 1999, 51). Además de ser artificial, esta nueva categorización funciona como una línea divisoria arbitraria, útil apenas desde el punto de vista patrimonial y del mercado.

Los componentes tangibles e intangibles de la biodiversidad están ligados de manera indisoluble. Los primeros consisten en el elemento natural en sí mismo; los segundos están representados por el conocimiento asociado con el recurso. Siempre que se accede a un recurso natural, se accede al conocimiento que le confiere el valor agregado representado en su función social. Esta indisolubilidad debe verse representada en el diseño de los marcos normativos relacionados con el acceso a los recursos genéticos –incluyendo la distribución de los beneficios que se deriven de este acceso– y la protección del conocimiento. (Pombo, en Flórez 1998, 72)<sup>8</sup>

La división entre componentes tangibles e intangibles parte de la falsa premisa de que el conocimiento se encuentra fuera del objeto (material o recurso genético) y de que toda la naturaleza permanece silvestre, intacta, sin haber sufrido ningún tipo de transformación por parte de los pueblos que viven en estrecha relación con ella. En el caso específico de los recursos fitogenéticos se debe tener en cuenta que la gran mayoría contienen el conocimiento en sí mis-

<sup>8</sup> La Decisión 391 del Acuerdo de Cartagena define como componente intangible todo conocimiento, innovación o práctica individual o colectiva, con valor real o potencial, asociado al recurso genético, o a sus productos derivados, o al recurso biológico que contienen, protegido o no por el régimen de propiedad intelectual.

mos, dado que son el producto de siglos de innovaciones realizadas colectivamente, de generación en generación (Hurtado, en Flórez 1998, 173).

La separación del concepto de recursos genéticos en dos componentes de naturaleza y propiedades diferentes –componentes tangibles (recurso natural y sus componentes, de titularidad del Estado) e intangibles (conocimiento tradicional asociado con aquellos recursos, de titularidad de las comunidades)– tiene la finalidad de facilitar la apropiación y la privatización de los recursos y del conocimiento tradicional de las comunidades indígenas y locales. Además de eso, esta estrategia también es utilizada para destruir la integridad y la indisolubilidad de los derechos colectivos (Vélez, en Flórez 1998, 167).

La valorización del conocimiento y la biodiversidad por parte de la ciencia occidental es puntual y precaria, pues se produce sólo cuando logra comprenderlos y, entonces, aprehenderlos. A partir de ese momento, el saber y el recurso natural pueden ser destruidos.

El concepto de agregar valor por medio de la bioprospección esconde la remoción y destrucción del valor de las plantas y los conocimientos nativos. En la medida en que los genes de una determinada planta adquieren valor, la planta deja de ser necesaria, especialmente si sus genes pueden ser replicados *in vitro*. En la medida en que las características útiles son identificadas por comunidades nativas, las propias comunidades –junto con sus modos de vida y sistemas de conocimiento– dejan de ser necesarios. (Shiva 2001, 100)

Con base en la imposición de esa separación entre recurso y conocimiento, uno de los principales métodos utilizados por los científicos para facilitar el “descubrimiento” de medicamentos en recursos genéticos ha sido el monitoreo de las plantas utilizadas por las comunidades tradicionales. Aquello que se acordó denominar como “cultura popular” proporciona

indicaciones muy útiles respecto de la utilidad de las especies para los científicos y las empresas (...). Para quien busca “una aguja en un pajar” en medio de la selva, una buena pista marca una gran diferencia. Tanto es así que, de los 119 principios activos que la medicina utiliza para fabricar medicamentos –como la penicilina, la morfina y el ácido acetil-salicílico–, el 74% fueron descubiertos por la medicina botánica. (Exame 2001, 56)

En otras palabras: valiéndose del conocimiento tradicional de la comunidad, muchas veces detentado por el curandero, por el chamán

o por las mujeres de la localidad<sup>9</sup>, las investigaciones científicas “sabiamente” se orientan con él para “descubrir” los compuestos bioactivos, que servirán de base para los medicamentos industrializados.

Una de las compañías farmacéuticas que utiliza este tipo de aproximación es la Shaman Pharmaceuticals. Dicha compañía afirma que en 1993 recogió alrededor de 640 plantas. Shaman realiza un test de las plantas conocidas que son usadas por los nativos en por lo menos tres regiones geográficamente distintas. Su aproximación se basa en la premisa de que el trabajo con los curanderos tradicionales es un método más eficaz para identificar drogas útiles que la práctica industrial de muestreo al azar. (López, en Flórez 1998, 99)

No cabe duda de que la biodiversidad y el conocimiento asociado a ella poseen un enorme potencial para curar enfermedades típicas del Tercer Mundo. Sin embargo, el interés de las compañías farmacéuticas y de los institutos de investigación para llevar a cabo dichas investigaciones es casi nulo, debido al reducido potencial financiero de este sector del mercado<sup>10</sup>. De acuerdo con Shiva, “el surgimiento de las nuevas biotecnologías cambió el sentido y valor de la biodiversidad. Esta fue transformada, dejó de ser la base del sustento de la vida de las comunidades pobres, para ser la base de la materia prima de las empresas poderosas” (2001, 92). Esa práctica no es nueva, pero antes se expresaba bajo la forma de la aculturación, el etnocidio, la colonización cultural, el desposeimiento del territorio, la expropiación de recursos, la evangelización y otros instrumentos que en diferentes épocas han sido utilizados con diversas funciones para liquidar, reducir, integrar y, hoy en día, apropiarse el saber de los pueblos (Torres G. 1997, 20).

<sup>9</sup> Como ejemplos de sistemas terapéuticos alternativos se puede destacar la *pajelança cabocla*. Pero esta “surge como una de las tantas medicinas populares en la Amazonia, pues el *pajé* no es el único especialista local en el tratamiento de dolencias. Además de él, existen el ‘práctico’ [que conoce un gran número de medicinas de la flora y de la fauna], la partera, el hechicero o la hechicera, el ‘espiritista’ (alguien que, con base en el kardecismo, también atiende a los dolientes) y el ‘farmacéutico’ (esto es, el propietario de la farmacia, que también receta medicamentos)” (Maués, en Alves 1994, 77).

<sup>10</sup> De acuerdo con Gediel, “la onerosidad de los productos biotecnológicos, especialmente de aquellos con finalidades terapéuticas, ha sido señalada como una nueva forma de *exclusión* y de *discriminación social*. Su gratuidad está siendo reivindicada como una exigencia de políticas públicas coherentes con la cooperación gratuita que es prestada por todos los beneficiarios en favor de la ciencia y con el modelo de valores y principios vigente en el Estado democrático de derecho establecido en Brasil por la Constitución Federal de 1988. La regulación del acceso a productos biotecnológicos para uso terapéutico sufre, por eso, la influencia de las categorías propias del derecho público, con mención al marco constitucional” (Gediel 2000b, 57).



El interés del mercado biotecnológico se dirige a la obtención de lucro. El sistema jurídico occidental moderno, como siempre, reflejará esta perspectiva. Así, con base en esta directriz, el derecho busca conceptualizar, clasificar y regular las situaciones emergentes que tengan alguna utilidad o valor económico potencial. De acuerdo con lo que está siendo debatido por algunas organizaciones indígenas, el reconocimiento jurídico del conocimiento tradicional no supone necesariamente la protección de los saberes:

Sin embargo, el hecho de que se hayan logrado unos derechos que implícitamente incluyen el reconocimiento al conocimiento o saber de los pueblos indígenas, no significa que éste quede suficientemente protegido o que tal protección esté asegurada con ellos. Pero sí que es necesario establecer cuáles de esos instrumentos ya dados son utilizables y efectivos para la protección del conocimiento tradicional, máxime cuando en la cultura occidental existen instrumentos específicos que han protegido la creación o innovación artística o intelectual desde mediados del siglo pasado y que, hoy en día, están siendo modificados para incluir en ellos una utilización o una función adicional: la de apropiarse de los recursos genéticos y del conocimiento asociado, que poseen los pueblos indígenas, a partir de la cesión de unos derechos a quien reclama ser el autor, obtenedor o el patentador de dicho conocimiento. (Torres G. 1997, 21)

Vandana Shiva (de la Research Foundation for Science, Technology and Natural Resource Policy, de Nueva Delhi, India) y Gurdial Singh Nijar (de la red de organizaciones Third World Network) han denunciado los preceptos existentes en la definición misma de conocimiento, que considera el conocimiento occidental como “científico” y las tradiciones no occidentales como “no científicas”, y afirma que los sistemas tradicionales de conocimiento poseen sus propias bases científicas y epistemológicas, que los diferencian de los sistemas de conocimiento occidental, reduccionistas y cartesianos. Por tal razón, Shiva y Nijar señalan la necesidad urgente de crear sistemas legales para la protección de los conocimientos tradicionales que tengan en cuenta sus especificidades culturales.

La naturaleza y las características del conocimiento tradicional no permiten que sea equiparado simple y puramente con el conocimiento occidental (privatista e individual), ni tampoco la aplicación mecánica de los sistemas de regulación jurídica, propios de esta racionalidad. Es necesario, por lo tanto, reconocer y adoptar una con-

cepción específica de los sistemas de conocimiento, que abarque el carácter informal y colectivo de los saberes tradicionales. En este sentido, la distinción ontológica entre el conocimiento occidental y el conocimiento tradicional, en ningún caso quiere decir que este no requiera ni necesite protección jurídica sino más bien que, justamente porque cada uno de ellos es diferente, sus formas de regulación y protección también deberían ser diferentes.