

Nuevas imbricaciones entre patrimonio cultural y patrimonio natural

David Dumoulin *

Con este texto intentaré esbozar las nuevas conexiones que imbrican, llegando a veces a confundirlas entre sí, las nociones de patrimonio cultural y de patrimonio natural, y que enlazan así mismo las respectivas políticas implantadas para la conservación de ambos patrimonios. Puesto que no dispongo de mucho espacio, me veré limitado a subrayar en forma esquemática la evolución paralela de las adjetivaciones aplicadas al patrimonio, la recíproca “contaminación” de ambos conceptos de patrimonios, las similitudes entre las modalidades prácticas de las dos políticas de preservación y, al final, los nuevos enfoques teóricos que contribuyen a borrar la frontera entre estas dos caras del patrimonio.

En lo que se refiere a la definición legítima del objeto por proteger, los dos conjuntos de actores responsables de cada una de las facetas del patrimonio han conocido una evolución paralela.

Es un hecho, la elección del objeto de las políticas de preservación del patrimonio natural continuamente ha sufrido cambios. Esta idea de preservar las riquezas naturales tiene raíces históricas bien antiguas; encontramos sus primeras huellas en las sociedades de la Europa medieval y también en las sociedades precolombinas mexicanas. Las primeras justificaciones y medidas de protección son en general de orden utilitario: preservar la caza destinada a

los “señores” y después para la caza deportiva, y limitar la tala de bosques que rodean las ciudades en crecimiento. Ciertamente, pese a que en el mundo se suceden cambios radicales —una diferente concepción de los nuevos problemas y la aparición de justificaciones distintas— estos dos objetos de las políticas y sus justificaciones permanecen, casi hasta los años 1980, como poderosos centros de las políticas de protección del patrimonio natural.

Después, las políticas “modernas” de preservación del patrimonio natural irán marcando cambios en cuanto a sus objetivos, según van apareciendo descubrimientos nuevos en las ciencias naturales, según va evolucionando la visión de la “naturaleza” y según se va tomando conciencia de la dimensión del impacto que tiene la intervención del hombre. Esta época comienza con la creación de Yellowstone, EE UU, en 1870, modelo de parque nacional que se irá extendiendo a otras partes del mundo, en todo el siglo XX. En los comienzos del movimiento conservacionista, se trata principalmente de preservar la belleza de excepcionales paisajes según una visión estética que reacciona frente a la urbanización y la industrialización. Esta primera generación, que se nutre con los avances de la ecología, conoce además otras dos tendencias importantes. Primero se enfocará a la preservación de la “mega fauna carismática” muy influida por la tradición mencionada de las “cacerías prohibidas” —sobre todo, en las antiguas colonias europeas—, pero con una dosis de moderna nostalgia de guiños estéticos. Una

* Estudiante de doctorado del Instituto de Estudios Políticos de París, y ex becario del CEMCA.
davidumker@hotmail.com

segunda tendencia nace de una visión utilitarista de los recursos naturales centrada principalmente en el uso racional y en la conservación de bosques y suelos. El avance de las destrucciones provocado por la industrialización y por el auge de las ciencias de la naturaleza tiende a dar mas complejidad al objeto por conservar, igual que sus justificaciones por hacerlo. Después, una segunda generación de políticas conservacionistas —que añade a los objetivos anteriores un esfuerzo particular sobre la conservación de todo el conjunto de “hábitat” de las especies en vías de desaparición. Por fin, aparece una tercera generación de políticas cuyas prácticas se reorganizan todas alrededor de la noción nueva de “biodiversidad”...

Esta nueva noción, aparecida en los medios científicos de finales de los años 1980, conoce una gran propagación a partir de la conferencia de Río de Janeiro de 1992. Es una visión que revoluciona nuestra percepción sobre la naturaleza: no sólo subraya la complejidad de las múltiples interacciones entre entidades biológicas desde los niveles más “micro” hasta los más “macro”, sino que además tiene en cuenta factores de orden social y económico. Constituye, igualmente, una de las facetas importantes de la nueva toma de conciencia de la dimensión global de gran cantidad de problemas ecológicos. Aquí nos interesa especialmente el objetivo y las justificaciones de las políticas de protección del “patrimonio natural”. A partir de entonces, esas políticas conocen ampliamente una dimensión “global” tanto por la ubicación de sus zonas de intervención en el mundo entero como por su nueva justificación a través de la noción de “patrimonio de la humanidad” que termina por imponerse. Otro punto a tener en cuenta: las nuevas políticas están ahora orientadas principalmente hacia la totalidad de la diversidad biológica mundial y ya no sólo hacia ciertos segmentos de la naturaleza —mega fauna, bosques de climas templados o tropicales, plantas raras, etc.—, lo que implica nuevos criterios de selección basados sobre la noción de representatividad a nivel mundial.¹

En lo que se refiere a las políticas de conservación del “patrimonio cultural”, aparecen igualmente dos evoluciones en el mismo sentido: universalización de los objetos y de las justificaciones, y su corolario, la valorización de la diversidad cultural. El tema es conocido y no debo de extenderme mucho más sobre él. Durante siglos, después del Renacimiento, las políticas responsables de la conservación del patrimonio cultural giraban en torno al modelo de cul-

tura occidental, de sus objetos y monumentos. Después, con los repetidos movimientos en pos de descolonización y con el desarrollo de la antropología, y más tarde aún, con el fin de la Guerra Fría, se afirma una emergente noción de “patrimonio cultural de la humanidad”, orientada hacia el conjunto de tradiciones culturales del mundo entero.

Esta nueva visión sobre patrimonio se apoya en los avances del relativismo cultural y de multiculturalismo, aunque son paradigmas que conocen frecuentes rechazos y contradicciones, según los países. Esta visión representa, sin embargo cada vez más la legítima visión de las organizaciones internacionales: primero la de la Unesco, pero también es ahora apoyada por el Banco Mundial, el BID, la CEE, etc. Tanto a nivel de los países como a nivel de las arenas donde se crean las “políticas globales”, parece que la noción de “patrimonio cultural”, se ve cada vez más asimilada a la de “diversidad cultural”.²

Esta evolución descrita en términos muy generales tendría que ser replanteada en el marco de dinámicas contradictorias aún más amplias como son la globalización económica, cultural y de las comunicaciones; el replanteamiento del evolucionismo y del modelo “desarrollista” que abarca la nueva “retórica de la diversidad”.

Estos nuevos intentos de legitimar las políticas globales a través de la noción de “patrimonio de la humanidad” padecieron nuevas críticas por los nuevos efectos de dominación que generan esos programas.

A estas dos evoluciones paralelas, que culminan en las nociones de patrimonio de la humanidad y de diversidad, podemos agregar un segundo vínculo entre las dos facetas de las políticas de conservación del patrimonio, más fuerte todavía. Efectivamente hemos presenciado una permeabilidad creciente entre sus dos objetos de “patrimonio cultural” y de “patrimonio natural”; hoy es cada vez más difícil distinguir entre ambas nociones.

Los programas conservacionistas progresivamente han integrado la dimensión cultural de ese patrimonio natural, aun si habría que agregar que se trata de un proceso hoy lejos de encontrarse acabado.

Desde el origen del movimiento conservacionista, a fines del siglo XIX, la idea estadounidense de preservar la *wilderness* (naturaleza salvaje, virgen) bien ha sido la meta de todos los programas de conservación. Claro es que esta concepción excluía toda presencia humana de los parques naturales y con-

llevaba por lo tanto terribles consecuencias para las poblaciones locales, especialmente para las comunidades indígenas. Mucho más tarde, a partir de 1980-1990, los ecologistas empezaron a aceptar que no podía haber conservación de la naturaleza sin una política de tipo social, y que además, las diferentes culturas desempeñaban un papel esencial en la formación y en la preservación de la biodiversidad. De hecho, esta modificación de concepto sobre lo que era preciso salvaguardar se genera gracias a otros grupos, los cuales, en cierta forma, han concebido una "nueva naturaleza": me refiero a los antropólogos y a los etnobiólogos.

Esto es bien cierto, pues con el avance en estas disciplinas se ha echado por tierra el mito sobre la naturaleza virgen y se ha demostrado cómo, en todas partes del mundo, las poblaciones locales han llevado a cabo una formidable selección de flora y fauna, en un periodo de larga duración. Incluso aquellos medios en apariencia más "vírgenes", los bosques tropicales, son en realidad medios fuertemente antropizados, puesto que han sido modelados por poblaciones nómadas, dispersas, que los han habitado durante varios milenios. Aún más, la etnobiología ha demostrado que esas zonas debían justamente su excepcional biodiversidad a las actividades de estas poblaciones humanas y que sólo apoyándose en el conocimiento excepcional que tenían esos grupos sobre las especificidades de los ecosistemas que los rodean era ahora posible preservarlas en forma efectiva. Y por fin ha permeado en esos sectores lo que yo denomino "*ideología de la doble conservación*", ideología que afirma que existe una relación necesaria y recíproca entre conservación de la diversidad cultural y conservación de la diversidad natural. Sin decir por ello que esta noción nueva haya sido aceptada por todos los actores ecologistas, y sin que forzosamente haya sido integrada en sus acciones bien concretas, sí es cierto que se puede percibir en el discurso ecologista una nueva tendencia por combinar estas dos diversidades, la cultural (frecuentemente reducida al plano lingüístico) y la natural, en particular utilizando el concepto de país "mega diverso".³

Puesto que la integración progresiva de elementos naturales e incluso la aceptación de criterios mixtos naturales o culturales en el marco de los programas de conservación del patrimonio cultural son temas bien conocidos por el lector, no voy a detenerme en ellos mayormente. Es claro que en la tradición occidental los programas más antiguos son aquellos que tenían por objeto los jardines de

castillos, considerados como patrimonio nacional. Habría que citar la convención sobre Patrimonio de la Humanidad de la Unesco, firmada en 1972, la cual presenta en su lista una categoría de "patrimonio cultural" otra de "patrimonio natural", y a la vez marca otra categoría como "cultural y natural"...

Esa nueva tendencia conoce dos vertientes principales. Una, de forma más difusa, más antigua también, en la que principalmente se alienta a que algunas técnicas de construcción de edificios, de elaboración de artesanía, utilicen ciertos recursos naturales. Otra más moderna, que cuenta con el apoyo de la Unesco y otros programas de preservación del patrimonio cultural, realiza fuertes intentos por promover las categorías de "paisajes culturales", y "lugares sagrados", "rutas culturales" y hasta de integrar criterios ecológicos en la gestión de los sitios arqueológicos.⁴

En la manera de pensar y de usar este patrimonio es posible distinguir dos grandes tendencias que los actores pueden en realidad mezclar en sus estrategias: el enfoque economicista y el enfoque político. La primera asimila la noción de patrimonio a un "capital natural o cultural" que debe ser administrado según criterios de eficiencia. La segunda toma la noción de patrimonio en serio y se enfoca hacia procesos de redefinición de las comunidades humanas, es decir, a procesos identitarios y sus dimensiones políticas. En realidad los dos enfoques no pueden eludir el proceso de priorización entre el ámbito local, nacional y "global": conceptualizada en términos de capital o de patrimonio, la diversidad está por cuestionarse; la diversidad natural y cultural se referiría a un nuevo capital, aún sin producir frutos, es decir, se trataría de nuevos recursos a los que se debería encontrar un uso productivo. Aquí podemos descubrir una lectura de la nueva ola de "patrimonialización de la diversidad" como un fenómeno de orden tecno-económico. Las ciencias antropológicas y biológicas han permitido la percepción de recursos nunca antes tomados en cuenta, en lo referente a bienes culturales y a bienes biológicos, y al mismo tiempo han desarrollado tecnologías modernas con las que se logra una gestión más precisa de estos bienes. Así, tanto por las nuevas tecnologías como por su reciente valorización en los mercados, esos bienes, rápidamente, han sido inscritos dentro del sistema de valores otorgado por la circulación en el sistema económico dominante globalizado. Por lo tanto con un enfoque que desvanece las dimensiones de orden político del patrimonio así como sus múltiples valores no directamente utiliza-

rios, sería preciso llevar a cabo la gestión del patrimonio (o sea de esta diversidad) en forma "sustentable", haciendo uso de herramientas de tipo contable y con miras a los intereses de gente de fuera.⁵

Una ilustración de estas nuevas tendencias la encontramos en los proyectos de "bioprospección" (o "biopiratería"), en donde se confunden a menudo las dimensiones natural y cultural, y que, en forma abrupta, dibujan la nueva relación entre los dos conceptos de capital y de diversidad. En México —pese a que en estas fechas estén detenidos—, aparecen los proyectos ICBG-Maya (Ecosur), y Diversitas (UNAM). Los actores más críticos de estos proyectos no solamente quieren reivindicar este capital como propiedad de las comunidades locales —y no de una supuesta "comunidad humana"—, sino que afirman además que todos estos bienes biológicos y culturales de ninguna forma se pueden transformar en mercancías.

Lo que es aún más grave, esa visión economicista del patrimonio conlleva a imponer la peligrosa idea de que el capital cultural y el natural pertenecen sobre todo a aquel que puede encontrarles un valor económico, es decir, a quien puede sacarles frutos. Esto significa que el dueño es aquel que posee las tecnologías de transformación de la biodiversidad en medicamentos o aquel que es capaz de invertir en infraestructuras y redes de promoción turística, para el disfrute de consumidores ajenos que la pueden pagar. ¿Qué queda aquí de la noción de "patrimonio"?

Ese segundo enfoque toma en serio la palabra "patrimonio" e insiste sobre el sentido compartido que éste debe tener para cualquier comunidad que lo reivindica, y también, sobre la dimensión política central de las dinámicas identitarias generadas por cualquier acción que se emprende alrededor del mismo. Cualquier discurso y cualquier programa de valorización del patrimonio remiten en efecto al reforzamiento de una comunidad cultural y política; es imposible entonces exigir a los promotores de los programas de protección una supuesta neutralidad política, sobre todo cuando los intereses de la comunidad nacional se enfrentan cada vez más a los intereses de las comunidades locales o regionales (o indígenas, si nos referimos a México). Estamos entonces en una situación en la cual la noción de "patrimonio de la humanidad" a menudo parece esconder un nuevo imperialismo globalizador. Además, es un hecho que las nociones de patrimonio de la humanidad, patrimonio nacional y patrimonio de

las comunidades locales no encajan espontáneamente y sin conflictos. Para que unas y otras se acojen, sería preciso el planteamiento de determinados criterios políticos, así como es necesario aceptar la importancia de invertir el orden jerárquico que plantea la superioridad del interés "global" sobre el nacional y del nacional sobre el local. Aun de manera muchas veces retórica, un número siempre más amplio de actores reconoce que existen criterios éticos, de eficiencia, para reconocer a las comunidades que han cuidado y usado este patrimonio durante largas temporadas, el primer derecho de propiedad y de usufructo.

Éste no impide una articulación con intereses nacionales y "globales", pero no se debe olvidar que el enfoque que afirma que este patrimonio (biodiversidad, genotipo humano, diversidad cultural) es propiedad de la humanidad entera sin distinción y para su usufructo compartido, padece todavía de una estructura de gobernabilidad que le daría realidad y puede por otra parte esconder una nueva hegemonía.

Los problemas que plantea la preservación de las culturas de las poblaciones indígenas (en sentido más amplio, la de los pueblos en general), atraviesa el mismo dilema que el de la preservación de la biodiversidad: ¿qué modalidades escoger para no perder ese patrimonio ahora considerado como "de la humanidad"? ¿Preservación *ex situ* o *in situ*? La primera remite a programas enfocados a catalogar ciertos materiales y hechos, recinto exhaustivo de relatos, de usos y costumbres, para generar bancos de germoplasma o de datos útiles a las generaciones venideras o a otros pueblos. La segunda por el contrario se propone dejar que esas nuevas generaciones de las comunidades locales sean ellas mismas las que logren conocer sus propias culturas: fomenta las áreas naturales protegidas o su promoción y ayuda a la trasmisión local del saber tradicional.

La conservación *ex situ* del germoplasma (como de elementos culturales) plantea ciertos inconvenientes: por un lado, la centralización del proceso de conservación de los recursos cuestiona el control sobre su posible comercialización; por otro lado, no se puede eludir la dificultad de extraer cualquier ente (cultural o biológico) de su amplio espacio de interacción sin que se pierda su sentido, sus principales características.⁶ Para hacer buen uso de un germoplasma es preciso, de hecho, conocer perfectamente su relación, sea ésta positiva negativa, con infinidad de otros elementos del mundo vegetal, en

suelos de distintas condiciones, climas, etc. Las pérdidas de ecosistemas *in situ* inevitablemente van a representar grandes pérdidas de información: toda comunidad natural o cultural es mucho más que la suma de sus partes.

La preservación *in situ* puede ser presentada como más democrática, pues la detención del saber en este caso queda más descentralizada e inscrita en la unidad de una cultura local. Esta última práctica es sin embargo finalmente más “conservadora”, en el sentido propio del término. Es particularmente apreciada, en general, por los difusores de la “ideología de la doble conservación” quienes la ven como el mejor instrumento para sus fines. Para no convertirse en francamente reaccionaria a través de una forma de colonialismo verde que impediría todo cambio y formas de desarrollo (la imposición de un doble “congelador” cultural y natural), esta ideología de la doble conservación *in situ* debe pasar por un muy largo y muy complejo proceso de diálogo y de intercambio de experiencia con las poblaciones afectadas y también entre ellas. Lo que requiere el respeto de algunos (la imaginación de otros), métodos de gestión participativa y sobre todo de formación de esos pueblos con el fin de permitir que ellos mismos gestionen sus proyectos, se defiendan de sus detractores, realicen sus propias elecciones en cuanto a la preservación de su medio natural y cultural. Incluso así, no es seguro que el interés de los ecologistas corra paralelo siempre con el de las poblaciones indígenas, o que ese proceso no lleve de hecho a una destrucción de lo que constituye la alteridad de las culturas indígenas. La ecología y las prácticas de conservación contemporáneas están, no cabe duda, profundamente enraizadas en la tradición científica occidental...

A menudo, los organismos responsables de la protección tratan de combinar los dos tipos de conservación, incluso sabiendo que los procesos de conservación *ex situ* encuentran en general mucho más fácilmente financiamientos –pues agilizan los procesos de comercialización y permiten resultados de las investigaciones. La justificación simbólica de estas políticas, que se apoya en la idea del “patrimonio de la ‘humanidad’”, muy a menudo está anclada en una visión económica la cual concibe el patrimonio en términos de “capital”.

Cierto procesos particularmente interesantes intentan combinar los dos métodos de preservación limitando los efectos políticamente peligrosos de la conservación *ex situ* –a través del fomento y la creación de bancos de germoplasma o de datos cultura-

les, administrados localmente por las mismas comunidades y con productos y metodologías nativos.

El vínculo más claro entre patrimonio cultural y patrimonio natural aparece al adoptar una posición epistemológica cada vez con más importancia en los estudios actuales sobre patrimonio. Se trata de una posición constructivista y cognitivista que niega toda importancia a los objetos materiales mismos ya sean considerados como “naturales” o “artificiales” (creados por el hombre). Según esta postura, todo es sociedad y cultura, sentido compartido; la “naturaleza” como polaridad, como entidad independiente está entonces anulada. Si sólo cuenta para nosotros el sentido que damos a los objetos, ya sean “naturales” o “culturales”, entonces esta particularidad pierde su importancia. La única cosa que es preciso preservar es el sentido que cada una de las culturas ha dado (o da aún hoy) a una planta, un animal, una piedra, una estatua, un monumento o a su conjunto. Según esta visión, el patrimonio por proteger encuentra entonces su unidad con la afirmación de que “todo es cultura”.

Este enfoque, que pretende entonces ignorar la particularidad de los problemas generados por la preservación del sustento físico o biológico del patrimonio, ha recibido críticas de autores que van más lejos todavía en el cuestionamiento epistemológico. En efecto tanto la filosofía aplicada a la ecología, como los últimos avances en antropología tienden a subrayar la especificidad de nuestra epistemología occidental dualista, construida toda ella sobre esta distinción artificial pero radical entre Cultura y Naturaleza, mientras que casi todos los demás matrices culturales son calificadas de “monistas” y usan otros modos de clasificación de su entorno. El profundo replanteamiento del proyecto de modernidad occidental no debería entonces, según esos autores, limitarse a limar polaridades entre “naturaleza” y “cultura”, eligiendo una sola, sino más bien debería revisar profundamente la singularidad de esta dualidad. Estos críticos afirman que no puede haber verdadero dialogo equitativo con las otras culturas ni verdadera relación armoniosa con aquello que nos rodea sin una franca revisión de esta epistemología dualista que caracteriza al proyecto de la modernidad occidental.⁷

La retórica de la diversidad universalista que se está transformando en discurso dominante (*politically correct*) no debe esconder un fenómeno mucho más concreto y poderoso: como el búho de Hegel, el himno a la diversidad levanta su vuelo cuando la

diversidad natural y cultural ya está gravemente amenazada. Además, el estudio del "aterrizaje" real de estas políticas globales al nivel local, junto con el análisis de las tendencias del sistema político-económico en su conjunto, demuestra que se trata más de una "retórica de la diversidad" que de una voluntad política real de promover la diversidad cultural y natural. Habría que aceptar entonces las consecuencias en términos de reorganización del orden político y económico. (Cf. El estancamiento de la Convención sobre Biodiversidad, las declaraciones de derechos indígenas de la OEA y la ONU, o el rechazo de la Propuesta de la Cocopa en México.) *

Notas

- 1 Sobre la historia de las justificaciones: L. Simonian, *La defensa de la tierra del jaguar. Una historia de la conservación en México*, Semarnap/Conabio/Imernar, México, 1999. M. Colchester, *Salvaging Nature: Indigenous People, Protection Areas and Biodiversity Conservation*, Discussion Paper, Unrisd, 1994.
Sobre la biodiversidad en particular: J.-P. Deleage, *Historia de l'écologie: une science de l'homme et de la nature*, La Découverte, París, 1991. J. Mc Neely, K.R. Miller, Walter Reid, R.A. Mittermeier y Th. Werner, *Conserving the World's Biological Diversity*. Gland: Iucn, World Resources Institute, Conservation International, World Wildlife Fund-USA y The World Bank, 1990. J. Samuel Barkin y G. Shambaug George (eds.), *Anarchy and the Environment: the International Relations of Common Pool Resources*, Suny Press, Albany, 1999.
- 2 Sobre la noción de patrimonio cultural de la humanidad: D. Poulot, *Le patrimoine universel: modèle culturel français*, *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (39) 1, 1992. Léon Pressouyre, *La convention du patrimoine mondial, 20 ans après*, Unesco, París, 1993. Unesco, *Autres visages du patrimoine mondial*, núm. especial de *Nature et Ressources* (28) 3, 1992. E. Florescano (coord.), *El patrimonio nacional de México*, Conaculta y FCE, México, 1997.
- 3 Sobre la noción de Wilderness y su crítica: Roderik Nash, *Wilderness and the American Mind*, 3ª edición, Yale University Press, New Haven, 1982. Arturo Gómez Pompa y Andrea Kaus, *Taming the Wilderness Myth* (42) 4, 1992. Max Oeschlager, *The Idea of Wilderness*, Yale University Press, New Haven, 1991. Para lo que en este texto denominamos "ideología de la doble conservación": Mac Chapin, *Introduction: the value of biological and culture diversity*, *Cultural Survival Quarterly* (4) 14, 1990. Arturo Escobar, *Biodiversidad, naturaleza y cultura: localidad y globalidad en las estrategias de conservación*, UNAM-CIICH, México (y todos sus otros libros). Enrique Leff y J. Carabias (coords.), *Manejo sustentable de los recursos naturales*, 2 tomos, CIICH-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México, 1993. Enrique Leff, *Ética ambiental y derechos culturales en El saber ambiental, sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder: 72-82*, Siglo XXI, México, 1998. K.H. Redford, *The Eco-*

logically Noble Savage, *Cultural Survival Quarterly* (1) 15: 46-48, 1991. S. Stevens Stan (ed.), *Conservation through Cultural Survival*: 33-62, Island Press, Washington, D.C. 1997. V.-M. Toledo, *Toda la utopía, el nuevo movimiento ecológico de los indígenas de México*, *Ojarasca* 2: 14-24, nov. 1991. B.R. Taylor (ed.), *Ecological Resistance Movements. The Global Emergence of Radical and Popular Environmentalisms*, Suny Press, Nueva York, 1995. Megadiversidad: R.A. Mittermeier, P. Robles Gil y C. Gooetsch Mittermeier, *Megadiversidad: los países biológicamente más ricos del mundo*, Américo Saldivar, 1998.

- 4 Sobre estas nuevas categorías de patrimonio cultural y natural, poco se ha escrito a nivel académico, pero sí existe literatura publicada por las organizaciones internacionales (véase Unesco o el plan de manejo de la reserva Huiricuta, San Luis Potosí, por publicar).
- 5 Sobre la transformación de la cultura y de la naturaleza en capital, y la crítica de esta tendencia, véanse S.B. Brush, *Whose knowledge, whose genes, whose rights?* En S.B. Brush y D. Strabinsky (eds.), *Valuing Local Knowledge: Indigenous People and Intellectual Property Rights*, Island Press, Washington, DC, 1996. G. Esteva y M.S. Prakash, *From global to local thinking*, *The Ecologist* (24) 5: 162 y 163, 1994. R. Grove, *Green Imperialism: Science, Colonial Expansion and the Emergence of Global Environmentalism, 1660-1860*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994. J.M. Mackenzie, (ed.), *Imperialism and the Natural World*, University Press, Manchester, 1990. R. Peet y M. Watts, *Liberation Ecologies: Environment, Development and Social Movements*, Routledge, Londres, 1996. B.R. Taylor (ed.), *Ecological Resistance Movements. The Global Emergence of Radical and Popular Environmentalism*, Suny Press, Nueva York, 1995. B.R. Taylor, *The Ecologist, Whose Common future? Reclaiming the commons?*, Earthscan, Londres, 1993. A. Toledo Ocampo, *Economía de la biodiversidad*, PNUMA, México, 1997.
También los artículos de Lucero Cano del *Seminario Permanente sobre Patrimonio Cultural - INAH*.
- 6 Conservación *ex situ* y sus dificultades: Stephen P. Brush, *La conservación del germoplasma en cultivos*, *Antropológicos* 3: 19-34, julio 1992. J. B. Alcorn y M. Oldfield, *Culture, Conservation and Eco-developpement*, Westview Press, Boulder y Oxford, 1991. J. B. Alcorn, *Indigenous peoples and conservation*, *Conservation Biology* (2) 7: 424-426, 1993. J. Alcorn, *Noble savage or noble state? Northern myths and southern realities in biodiversity conservation*, *Etnoecología*, 1996.
- 7 Para una crítica de la ontología dualista, ver: Ph. Descola, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis de l'écologie chez les Achuar*. Maison des Sciences de l'Homme, París, 1986. Ph. Descola y G. Palson (direc.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Routledge, Londres, 1996. E. Leff, *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. Siglo XXI / PNUMA, México, 1998. B. Latou, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte Poche, París. C. Levi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962. K. Milton (dir.), *Environmentalism: the View from Anthropology*, Routledge, Londres, 1993. G. Sessions, *Deep Ecology For the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*: 397-403, Shamba, Boston, 1995. V.-M. Toledo, *La paz en Chiapas*, Quinto Sol, México, 2000.

