



Salud y sanación: una visión holística de las luchas de las comunidades que dependen del bosque



NUESTRA OPINIÓN

- **Valorar la sabiduría comunitaria para fortalecer la lucha por la tierra y el bosque** p. 2

SALUD Y SANACIÓN: UNA VISIÓN HOLÍSTICA DE LAS LUCHAS DE LAS COMUNIDADES QUE DEPENDEN DEL BOSQUE

- **Pérdida, sanción y lucha** p. 4
- **De la solastalgia a la alegremia** p. 8
- **Historias, identidad y luchas: qué dicen las comunidades locales del paisaje de Mekong y cómo conviven con él** p. 12
- **Los saberes endógenos, un arma eficaz para combatir el acaparamiento de tierras en África** p. 17
- **La visión quechua-lamas de las plantas medicinales: una enseñanza desde la selva alta del Perú** p. 19
- **“Para tener plena salud, nosotras queremos hacer la diferencia”: una voz desde los bosques de Brasil** p. 24
- **Alimentándose de los bosques: comunidades de los bosques y vidas sanas** p. 26



ALERTAS DE ACCIÓN

- **India: el parlamento viola los derechos de los pueblos de los bosques y promueve nuevas plantaciones** p. 28
- **¡Hay que proteger los extraordinarios bosques de Liberia!** p. 28

RECOMENDADOS

- **“Los sitios sagrados son lugares vivos”:
las voces de los Custodios de África** p. 29
- **“Cuando el asesinato y el abuso se vuelven sistémicos”:
violencia e impunidad en Asia** p.29

NUESTRA OPINIÓN



Valorar la sabiduría comunitaria para fortalecer la lucha por la tierra y el bosque

Cuando se reemplaza un área de bosque por el monocultivo de eucalipto, una represa o un proyecto de minería, la destrucción es evidente a simple vista. Sin embargo, lo que muchas veces es invisible para quien mira de afuera – y, por eso, poco comprendido - es el conjunto de impactos profundos que esa destrucción ocasiona en la vida de las comunidades que habitan en ese lugar por muchas generaciones, así como en el mismo bosque y las incontables interconexiones entre los seres vivos que hacen parte de este, incluyendo a la propia comunidad. Con el bosque, las comunidades generan un conjunto de conocimientos y sabiduría que ayudan a garantizar su bienestar y salud física, mental y espiritual, su cultura, su identidad y su autoestima. Por eso, las acciones que buscan recuperar y revalorizar la sabiduría, salud y bienestar de las comunidades afectadas por proyectos destructivos, de forma amplia e integral, son fundamentales para fortalecer las luchas de resistencia de esas comunidades. También son fundamentales para cuando las



comunidades buscan revertir el proceso de destrucción, captando y dándole más fuerza y sentido a la lucha por la reconquista de su territorio.

Varias veces hemos denunciado en el boletín de WRM los nuevos mecanismos de “compensación” para aplacar la crisis climática, propuestos por “especialistas” de las transnacionales, gobiernos e instituciones financieras, así como de grandes ONGs. Los denunciemos por su falta de sabiduría, por ser falsas soluciones para la crisis climática y porque [REDD+](#), por ejemplo, valoriza un bosque solamente a partir del carbono que existe en el mismo. A su vez, el mecanismo de [compensación por la pérdida de la biodiversidad](#) valoriza un bosque solamente a partir de la presencia de determinadas plantas o animales. Esa visión se colisiona frontalmente con las visiones y sabidurías que las comunidades que dependen del bosque han construido a lo largo del tiempo. Ellas siempre consideran su lugar como algo único – para ellas dos lugares iguales no existen. Es en el lugar donde viven las comunidades donde han creado sus lazos, sus historias contadas y recontadas, sus conocimientos, su colectividad, su identidad y cultura. Es en ese lugar, también, donde encuentran las condiciones para vivir bien a través de los alimentos y nutrición que el bosque provee, como las plantas, fuentes de agua y animales, que ayudan a tratar y sobretodo prevenir las enfermedades físicas y mentales.

Este boletín busca reflexionar sobre aquella dimensión más amplia que tiene el lugar para las comunidades, sin que ellas recurran a la valoración de ciertas categorías pre-establecidas, como el carbono. Más que eso, en su sabiduría, las comunidades se sienten parte del bosque. Eso es radicalmente diferente de los supuestos de quienes elaboran las políticas que prometen “salvar” los bosques hoy impuestas sobre esas comunidades. Mientras las comunidades hablan de su lugar con cariño y respeto, las políticas oficiales hablan sobre el mismo lugar en términos de “categorías” como, por ejemplo, la presencia o no de “bosques de alto valor de conservación” o “bosques con alto valor de carbono”. Bajo esa lógica, un bosque de “alto valor” por ejemplo podría ser remplazado por otro con características parecidas en términos de determinadas especies de plantas, mientras que el resto del bosque es considerado sin valor, es decir, puede ser destruido por no entrar dentro de la “categoría”. Mientras las comunidades hablan de lugares para referirse a un conjunto de seres y significados, incluyéndose a ellas mismas, los “especialistas” que elaboran cada vez más mecanismos para “solucionar” las crisis de deforestación y clima hablan hoy, por ejemplo, de “paisajes”, es decir, algo que ellos observan y usan a la distancia de acuerdo a sus intereses y de los cuales no se sienten parte.

Aquí nuestra intención no es la de romantizar la relación que las comunidades han mantenido con sus lugares, con el bosque. Lo que queremos es llamar la atención al hecho de que los grandes proyectos destructivos no solo destruyen los bosques. Esas invasiones de tierras también ponen en riesgo y tienden a destruir sabidurías y un conjunto de costumbres, historias, relaciones, tradiciones y prácticas que determinan el vínculo entre las comunidades y sus lugares, que además le dan forma a su identidad y aseguran su bienestar. Al destruir los bosques, se terminan por destruir conocimientos imprescindibles para la comprensión y conservación de estos bosques. Pero más allá del proyecto en particular que viene invadiendo y destruyendo sus territorios, las comunidades también deben lidiar con otros “ataques” a sus medios de vida, más enfocados en la esfera de su imaginario en relación su identidad colectiva como campesinas o campesinos, indígenas o los habitantes ribereños. Por ejemplo, los



mensajes constantes que propagan una “monocultura” de un determinado estándar de consumo, muchas veces con una visión urbana, es dominada por grandes empresas transnacionales. Sus propagandas buscan, a través del proceso de la globalización, transformar cualquier habitante del mundo en un “consumidor” de sus productos – la mayoría de las veces, productos muy perjudiciales para la salud de ese mismo consumidor.

Todo eso contribuye en romper el vínculo entre las comunidades y su lugar, y destruir su sabiduría, su identidad y su cultura. De esta forma se vuelve muy difícil resistir y luchar. En los casos en que una comunidad reconquista su territorio arrasado por el monocultivo, por la mina o por otro medio, ésta suele quedarse sin referencia, ya que no puede simplemente retomar su modo de vida porque las condiciones para eso no existen más. El resultado es una crisis profunda en las comunidades que se expresa de diferentes formas, siendo una de las más fuertes el fenómeno de suicidios entre jóvenes indígenas en varios países.

Buscando profundizar en estos desafíos más intrínsecos que confrontan las comunidades cuando son sujetas a la invasión y destrucción de su territorio y de los bosques, producimos esta edición de nuestro boletín. No solo queremos mostrar y reflexionar sobre esa realidad más compleja vivida por las comunidades que dependen del bosque para que éstas sean más comprendidas, sino que además buscamos contar algunas historias inspiradoras y llenas de fuerza desde las regiones de América Latina, África y Asia, de cómo las comunidades resisten y luchan para mantener y reencontrar el sentido de vivir y de su salud, incluso en situaciones sumamente adversas.

SALUD Y SANACIÓN: UNA VISIÓN HOLÍSTICA DE LAS LUCHAS DE LAS COMUNIDADES QUE DEPENDEN DEL BOSQUE



Pérdida, sanción y lucha

Hace diez años, la escritora india Kiran Desai publicó una novela titulada “El legado de la pérdida” (*The Inheritance of Loss*), acerca de las heridas y el sufrimiento de larga data, vinculados al colonialismo y la globalización.



Ese tipo de temáticas son territorio habitual de novelistas o poetas. Pero, ¿qué tienen que ver con el Movimiento Mundial por los Bosques? Los activistas de los bosques, inmersos en interminables presiones para responder a nuevos y sucesivos ultrajes, quizás no siempre puedan detenerse demasiado en el tema de las experiencias de pérdida, que son siempre únicas.

Y aún así, como bien lo saben los y las activistas, el dolor irreparable está por doquier entre quienes tratan de defender sus vidas y sus bienes comunes de la explotación de los bosques, del establecimiento de plantaciones de árboles, los programas extractivos, los proyectos de represas, los vertederos tóxicos y otros males por el estilo. ¿No sería esto algo sobre lo que preocuparse para quienes vivimos nuestras vidas personales en gran medida fuera de esas experiencias y que no logramos darle la debida importancia?

El Sueño del Progreso Automático

Ya conocemos, por ejemplo, las cegueras que se producen cuando las personas sucumben a un cierto sueño de progreso automático - un sueño común entre las élites gobernantes de todo el mundo.

Según este sueño, el futuro siempre cuida del pasado. La conquista colonial y la violencia contra los sistemas vivos se redimen con el tiempo a través de la acumulación de capital. Al final, todo el mundo va a estar bien. El progreso remediará las penurias. El desarrollo arreglará lo que se perdió. Quienes fueron separados de sus semejantes no humanos, algún día verán que eso fue lo mejor. La naturaleza encontrará una manera de recuperarse. Incluso los traumas aparentemente insostenibles llegarán a ser soportables cuando sus víctimas descubran que la alternativa hubiera sido aún más terrible. La propia crisis climática terminará siendo un mero incidente pasajero suavizado con un manejo inteligente.

En este sueño, la realidad de la pérdida y de sus causas casi desaparecen. Incluso las pérdidas del futuro, por decirlo de alguna manera, se redimen por adelantado. Pregúntele a cualquier experto en desarrollo o Ministro de Industria, por ejemplo, lo que él o ella piensa acerca de la devastación causada por las plantaciones industriales para obtención de celulosa en países como Indonesia, Sudáfrica y Brasil, tal como se documenta en el libro publicado en 1996 por el WRM, “El papel del Sur”. La respuesta casi seguramente mostrará perplejidad ante el porqué alguien quisiera remover esa vieja historia. Después de todo ¡eso fue hace 20 años! Sin duda alguna, a estas alturas, ya debe haber toda una serie de nuevas prácticas sostenibles, programas de responsabilidad social empresarial o de “aprender haciendo” y otros similares que encaminarán a la extracción de celulosa por un curso seguro que la haga ambientalmente más sensible y socialmente más benigna.

De esta manera, el sueño esconde la realidad de que, veinte años después de “El papel del Sur”, la industria de las plantaciones continúa apropiándose de espacios de vida cada vez más grandes en la Amazonia, el África ecuatorial, la región del Mekong y los archipiélagos del sudeste asiático. Según la FAO, Asia y el Pacífico están hoy ocupados por 1,2 millones de kilómetros cuadrados de “bosques plantados”, y África, el Caribe, América Central y América del Sur por tanto más que una cuarta parte, donde pinos y eucaliptos conforman la mayor parte de la superficie total de las plantaciones.



El sueño también oculta la persistencia de otra de las tendencias identificadas en “El papel del Sur”: que, así como la industria del papel ha continuado expandiendo su imperio territorial, lo mismo ha ocurrido con su capacidad de procesamiento, el tamaño de sus máquinas, la relación producción/trabajador y la demanda mundial. Y nos encontramos con que a finales de 2015, la capacidad de una fábrica de celulosa mundial promedio recién construida era de dos millones de toneladas, frente a las 750.000 toneladas de 1995. Y con ese mayor frenesí en materia de producción, desde 1996 se ha llegado casi a duplicar la demanda de celulosa en el mercado. La visión de la década de 1990 de un mundo empresarial sin papel, una vez tan difundida, ahora está en el olvido. Sin embargo, continúan las generosas exenciones fiscales a la industria, así como permisos especiales y licencias del Estado, tal como lo hicieron en 1996, financiando aún más contaminación tóxica y una mayor destrucción de formas de vida y sustento: más y más pérdidas intolerables.

Vaciando el Espacio de la Pérdida

Como activistas sociales podemos pensar que somos inmunes a que nos atrape el romance del progreso automático, que juega un papel tan importante en la incapacidad de los expertos en desarrollo de hacer un análisis político. Sabemos que cada esfuerzo del capital por resolver sus problemas y consolidar su posición es seguido ineludiblemente por un nuevo dolor y una nueva lucha - y también que la resistencia creativa surge en múltiples formas, tal como los bosques notoriamente devastados por los primeros años de incursiones europeas en Asia encontraron formas de volver a la vida, aunque en configuraciones alteradas.

Pero, ¿hay quizás otras maneras en las que fracasamos en comprender la importancia de la pérdida - maneras que están socavando nuestro trabajo?

Un vacío en esta comprensión surge cuando nos permitimos lidiar con las historias de sufrimiento o de sanción como “proto-políticas”, es decir, cuando el espacio y el tiempo en que las personas experimentan la pérdida queda en un paréntesis políticamente vacío. Nuestro trabajo, nos decimos, es para borrar el dolor y el sufrimiento, no para revolvase en ellos. Sin duda sabemos lo mal que están las cosas. Es suficiente con comprender el sufrimiento en abstracto. ¿Para qué detenerse en un sinfín de historias de horror cuando tenemos que tomar acciones exhaustivas, en un nivel superior, más político? “No te lamentes, ¡organízate!”, reza un conocido lema del movimiento.

Así que a pesar de nuestras mejores intenciones, terminamos poniendo entre paréntesis las experiencias concretas de quienes deben encontrar sus propios refugios, comenzar sus vidas de nuevo desde cero, de quienes sufren encarcelamiento, tortura o asesinato, o de lo contrario, de quienes deben soportar una serie de tormentas desarrollistas en un espacio y tiempo aparentemente separado del espacio y el tiempo privilegiados de la política. Esbozamos mapas políticos de la situación, analizamos las condiciones que amenazan la vida, identificamos las principales instituciones y otros actores, delineamos las circunstancias legales y acciones que deben llevarse a cabo. Desplegamos conceptos favoritos como permacultura, producción de alimentos orgánicos, fito-reparación, agricultura urbana y re-comunización, a pesar de la perturbadora sensación de que tales palabras pueden estar erróneamente tomando posesión de la experiencia de vida de aquéllos y aquéllas a quienes estamos hablando. En ocasiones escuchamos más a quienes están acostumbrados a planificar que a quienes experimentan el sufrimiento. Y



sin duda, esto se hace más fácil cuando nos encontramos, biofísicamente hablando, ubicados en los mismos paisajes teleconectados de muerte que los planificadores, alimentándonos de la misma cadena de alimentos intoxicados.

Un Tipo de Atención más Cercana

¿Y si lo que se necesita es un tipo diferente de atención sobre el tema de la pérdida? ¿Y si lo que se necesita es llevar a cabo otro tipo de escucha de las expresiones culturalmente diversas en las que se expresa la pérdida? Quizás sea necesaria una perspectiva que nos acerque más a la experiencia humana, para no caer en la trampa de tratar la experiencia de la pérdida como un instrumento para otro proyecto imperial.

No es posible sanar en el espacio abstracto de los sueños. No es posible hacerlo sin confrontar las sensaciones específicas de la pérdida irrevocable y trabajar a través de ellas. Tampoco es posible apoyar las luchas de supervivencia de la gente común si se las mira desde arriba o desde afuera, calificándolas de desorganizadas y encerradas en sí mismas, y tratándolas como algo que no merece llevar el nombre de resistencia. Tampoco es posible comprender los diferentes ritmos y espacios de cambio en crisis que requiere la organización política sin tratar de aprender de experiencias concretas de sufrimiento. Sin estos esfuerzos, la solidaridad entre los diversos “nosotros” y “yo”s de los movimientos sociales no podrán llegar a otra cosa que al proverbial rejunte de muchas papas en un saco.

En realidad, las circunstancias políticas en las que tienen lugar el sufrimiento o la sanación son colectivas y a la vez íntimamente personales. Es necesario captar ambos aspectos para poder crear cualquier circuito de resistencia y solidaridad que sea capaz de lidiar con la influencia de las instituciones dominantes. Esta comprensión no tiene nada que ver con el histrionismo de moda de la “empatía” abstracta. De lo que se trata, más bien, es de reconocer lo que muy a menudo no se reconoce - las experiencias concretas de pérdida irreparable - y encontrar la mejor manera de incorporarlas al resto de lo que consideramos como político.

Hendro Sangkoyo, hendro.sangkoyo@gmail.com
School of Democratic Economics, Indonesia

Lecturas complementarias

Ricardo Carrere y Larry Lohmann (1996). *El papel del Sur. Plantaciones forestales en la estrategia papelería internacional*. Zed Books y Movimiento Mundial por los Bosques. <http://wrm.org.uy/es/libros-e-informes/el-papel-del-sur-plantaciones-forestales-en-la-estrategia-papeleria-internacional/>
Hawkins Wright, *Market Outlook-PwC, Global Forest and Paper Industry Conference*, 2015.
Consejo de Administración Forestal, FSC (2012). *Strategic Review on the Future of Forest Plantations*.
Markus Kröger (2012). “*Global tree plantation expansion: a review.*” *ICAS Review Paper Series No. 3*, Octubre 2012.



De la solastalgia a la alegremia

En el 2003, el filósofo australiano Glen Albrecht (1), acuñó el término “Solastalgia” para definir al conjunto de trastornos psicológicos que se producían en las poblaciones nativas como consecuencia de los cambios destructivos en su territorio como consecuencia de actividades mineras, desertización o cambio climático. El término, que significa dolor de la tierra que se habita (“solas” en griego significa tierra y “algia” significa dolor), puede manifestarse como un dolor visceral intenso y angustia mental que puede derivar en problemas a la salud, abuso de drogas, enfermedades físicas y tendencia al suicidio.

Este término o concepto tiene relación con el que desarrolla Laura Trujillo (2) de la palabra “lugar” que es el de “espacio cargado de sentimientos”. El lugar no es un espacio cualquiera, para aquellos que lo viven, está lleno de historias y sentimientos, por ello dice que “paisaje”, a diferencia de “lugar”, es aquel “espacio visto, pero no vivido”, mientras que el lugar es aquel que, al ponerle nombre, se le apropia y se le tiene pertenencia. Trujillo concluye que “donde los colonizadores [y por extensión mineros, agroindustriales, petroleros, madereros,...] vieron un espacio-paisaje, los nativos vieron un lugar”.

Es entonces consecuente, que ese espacio cargado de sentimientos desde la infancia, de experiencias hermosas, de subidas a los árboles o de excursiones a sus montañas, al que se le ha puesto nombre, cuando comience su desolación ocasione dolores del alma y trastornos psicológicos que acaban llevando a la tristeza por la pérdida del lugar que se anidó y que ya no volverá. Estos son trastornos parecidos a los que sufren quienes tienen que migrar, pero ahora se destacan en aquellas personas que sin moverse de su territorio ven desaparecer su horizonte, y con él su pasado y su historia ecológica que ya no verá su descendencia.

La solastalgia es el primer paso a una tristeza construida que se encamina a la desesperanza y al suicidio y que quizás esté en el origen de las oleadas de suicidios que asolan a muchas comunidades indígenas en diferentes lugares del mundo. En Ecuador, en los últimos años, se han incrementado los suicidios en las nacionalidades indígenas Cofán y Huaorani, que sufren la agresión de las empresas petroleras, y la nacionalidad Kichwa, que sufre la presión de la agroindustria. Esta tendencia al suicidio se da en todos los pueblos aborígenes del mundo donde la presión por sus tierras es extraordinaria. En Canadá, la comunidad Cross Lake Cree en dos semanas sufrió 140



intentos de suicidios y 6 consumados (3). Entre los pueblos nativos de los Estados Unidos los suicidios en el 2015 ocuparon, entre los varones de 18 a 24 años, el 34,3% de las muertes (4) (1 de cada 3) lo que ocurre en 566 tribus; pero las cifras de suicidios para menores de 18 años son entre tres y diez veces superiores al promedio nacional (5). Esta tendencia se da también en Australia donde las niñas aborígenes de 10 años han incrementado dramáticamente su tendencia al suicidio (6). Las reservas donde viven confinados para que las empresas puedan actuar sobre sus territorios parecen estar entre las causas.

El camino de la solastalgia al suicidio se alimenta de una tristeza que no encuentra salida en la defensa de la naturaleza. Las y los defensores de los territorios de los pueblos indígenas, invadidos por empresas transnacionales y megaproyectos, son asesinadas impunemente con la complicidad de los Estados (7). Más de dos asesinatos a la semana en el 2014 convierten a los defensores de la naturaleza en una de las dedicaciones de más riesgo, siendo Centro y Sudamérica las regiones con más asesinatos reportados del mundo contra defensores; un 40% fueron hombres y mujeres indígenas que protestaban por actividades mineras, extractivas, hidroeléctricas y agroindustria. El 90% de los asesinatos siguen impunes y hundidos en la desesperanza a quienes se apoyan en los derechos humanos y de la naturaleza.

No debiera sorprendernos que en las estrategias de represión política, descritas por el filósofo y psicólogo social Edgar Barrero (8), la construcción del miedo pasa primero por alterar el horizonte, por hacer visible la presencia de los cuerpos represores del Estado, con la clara intención de que su presencia actúe sobre la conciencia de quienes se resisten a su intervención como una “acción persuasiva”. La siguiente etapa, si los defensores de la naturaleza no frenan su protesta, es entrar a sus casas, hacerles visible su indefensión y que sea entonces una “acción sugestiva” sobre el subconsciente, sobre las emociones y los riesgos que sufre la familia, la que se encargue de retirarlos de su lucha. Esta segunda etapa pasa por sacar a la población de su lugar, por construir la nostalgia (el dolor por la distancia del lugar), por que la gente que lucha se vaya o se frene. Finalmente, si ninguna de las opciones anteriores consigue esto, la construcción del miedo pasa por la “acción compulsiva”, por entrar al cuerpo de quienes resisten, por agredirlos para que sea el instinto el que actúe y se grite el “sálvese quien pueda”; por desaparecerles del lugar, sea quitándoles la vida o encarcelándolos. La destrucción del paisaje/lugar va acompañada de la destrucción de la salud de las personas, del tejido comunitario y del bienestar.

Si nos basamos en el concepto de salud de los pueblos indígenas en Chiapas (México) en cuya declaración de Moisés Gandhi de 1997 definieron que “salud es dignidad y detrás de cada enfermedad siempre hay un motivo de humillación”. La destrucción del ambiente, dejando completa desolación, no solo es una aberración per sé, sino una humillación para quienes habitan en esos lugares, cargados de sentimientos; porque los recuerdos están en la textura de los árboles, en un horizonte cuya visión les acoge e integra, en la música nocturna de sus bosques, en los olores de sus estaciones, en los sabores de sus frutas de temporada, en las cosechas, en las tareas de cuidado de la naturaleza de donde obtienen no solo los alimentos, también los sueños y aspiraciones de futuro.

La grabación de sonidos en el bosque, realizada por Bernie Krause en el parque Sugarloaf Ridge (9), en los Estados Unidos, desde 2004 a 2015, demuestra la acelerada



pérdida de sonidos en apenas 11 años, lo que da una muestra del acelerado deterioro de nuestras selvas y bosques y la gravedad de la desaparición de especies.

¿Cómo recuperarse de esta solastalgia construida, de la nostalgia de la casa, de la destrucción que conduce a la tristeza y de ahí a un miedo que lleva incluso a la desesperanza y al duelo?

No hay fórmulas, pero sí la necesidad de hacerlo. Desde hace algunos años Julio Monsalvo impulsa en Argentina lo que ha denominado como Alegremia (10), “la alegría en sangre” o la búsqueda de infundir alegría en las venas, una propuesta que busca reconstruir y recuperar mejores niveles de salud.

En Ecuador, donde llegó esta corriente gracias a la celebración de la II Asamblea Mundial por la Salud de los Pueblos, hemos iniciado procesos de Alegremia en las comunidades afectadas por las aspersiones aéreas del Plan Colombia - fumigaciones realizadas en Colombia para supuestamente erradicar cultivos ilícitos y que por situaciones de frontera y el viento penetran a Ecuador. Desde hace 5 años también venimos celebrando festivales que impulsen el encuentro entre las comunidades afectadas, entre los hijos con sus padres y de las personas consigo mismas, en un intento de recuperar la estética del lugar, la ética del trabajo y la coherencia de las personas que buscan y construyen un mundo mejor (11).

La apuesta es por la salud y desde la recuperación de los lugares. Por recuperar los suelos deprimidos por la contaminación y el monocultivo, por la vida que fluye en los ríos y se esconde en las selvas, por las plantas que se atreven a darnos sus propiedades cuando nos acercamos a ellas con ternura, como hacen los indígenas Kichwas que antes de tomarlas para preparar sus infusiones les dicen “Kawsari, kawsari” (despierta, despierta), para que les den todo su potencial sanador; o cuando las domesticamos llevándolas a sus casas para que al conocerlas se sientan más amigas y den todas sus propiedades. Estamos recuperando la historia que trajo a millares de personas a una selva maravillosa y que fue cercenada por la industria del petróleo y empresas asesinas como la Texaco y encubridoras como Chevron que llenaron de muerte suelos, ríos, plantas, animales y familias.

Tenemos que hacer el camino de regreso, de recuperación y reparación, de reconstrucción de la vida desde la alegría, desde la historia, desde los juegos y el arte y desde aquellas tradiciones que estuvieron cargadas de verdad y nos dijeron que no eran científicas. Hay que vencer esa máxima neoliberal de los años ochenta que en Estados Unidos se vanagloriaba diciendo que “un pesimista es un optimista bien informado”. No podemos darnos el lujo del pesimismo, tenemos que recuperar la Alegremia a cualquier precio y nuestros lugares en la naturaleza.

No es extraño que haya sido un filósofo quien haya tenido que llamar la atención sobre la nueva enfermedad, la solastalgia. También Richard Louv, periodista estadounidense, en el 2005, describió el “Desorden por déficit de naturaleza”, refiriéndose a aquellos comportamientos anómalos en niños/as que les llevan a la obesidad o tristeza. Louv está convencido de que para una verdadera salud de la niñez, es imprescindible la exposición directa a la naturaleza; como para el desarrollo y el bienestar emocional y físico de los adultos. Lo curioso en ambos casos es que ninguno de los que describieron esas enfermedades es médico, porque solemos estar aplicando protocolos de intervención,



acusando a quienes realizan prácticas médicas tradicionales o pretendiendo escalar en los centros hospitalarios, o perdidos en el paradigma químico, pero lejos de la naturaleza.

Bienvenidos sean todos aquellos, titiriteros, artistas, animadores, sanadores, shamanes y hierbateros, artistas y cantantes, teatreros de la Alegremia, paladines de la vida, lanzafuegos, adivinadores y malabaristas, payasos, cuenta-cuentos y humoristas, guardianes de lugares y defensores de la naturaleza, porque ustedes más que nadie son necesarios para construir salud. No podemos permitir que quede atrapada solo en las manos de los médicos. Ellos que curen las enfermedades, pero entre todos construyamos esa salud que se cimenta en la alegría.

Adolfo Maldonado, salud@accionecologica.org
Acción Ecológica, Ecuador, <http://www.accionecologica.org/>

- (1) <http://psychoterratica.com/solastalgia.html>
- (2) Trujillo, Laura (2009) Ecología política del desarrollo sostenible. Documento sin publicar. Universidad Andina Simón Bolívar, documento entregado en el curso de doctorado en Salud Colectiva, Ambiente y Sociedad.
- (3) <http://www.publico.es/internacional/comunidad-aborigen-canada-emergencia-oleada.html>
- (4) http://www.huffingtonpost.com/entry/native-american-youth-suicide-rates-are-at-crisis-levels_us_560c3084e4b0768127005591
- (5) https://www.washingtonpost.com/world/national-security/the-hard-lives--and-high-suicide-rate--of-native-american-children/2014/03/09/6e0ad9b2-9f03-11e3-b8d8-94577ff66b28_story.html
- (6) http://www.eldiario.es/the-guardian/adolescencia-pensaba-dias-suicidarme-aborigen_0_493101032.html
- (7) Global witness 2015 ¿Cuántos más? Abril 2015.
<https://www.globalwitness.org/en/campaigns/environmental-activists/cuantos-mas/>
- (8) Barrero, Edgar (2006) de Macondo a Mancuso: Conflicto, violencia política y guerra psicológica en Colombia. Ediciones Desde Abajo, Colombia, p.73
- (9) Krause, Bernie en http://www.eldiario.es/cultura/fenomenos/negro-silencio-exticcion-especies_0_522847830.html
- (10) <http://www.altaalegremia.com.ar/>
- (11) <http://wrm.org.uy/es/articulos-del-boletin-wrm/seccion1/energias-alterativas-cuando-la-unica-alternativa-es-la-transformacion-integral/>



Historias, identidad y luchas: qué dicen las comunidades locales sobre el Mekong y cómo conviven con él

Diferentes palabras, diferentes visiones



Si a alguien le preguntaran qué es esta imagen, seguramente su respuesta sería: “una bomba atómica”. La mayoría de los japoneses diría “*genshi bakudan*”, una traducción literal y directa del término en inglés al japonés. Pero es muy posible que los sobrevivientes de Hiroshima y Nagasaki utilicen la expresión “*pikadon*”. En japonés, “*pika*” se refiere al brillante destello de la explosión y “*don*” al atronador sonido que le siguió. Así, la expresión refleja la vivencia de las víctimas con respecto a la devastación que tuvo lugar en agosto de 1945 (1). De esta forma, como señala el poeta estadounidense Arthur Binard, el término “*pikadon*” puede trasladarnos a la escena, ubicarnos entre las nubes atómicas e imaginar cómo habría sido estar allí (2). Por el contrario, la expresión “bomba atómica” carece de esa capacidad y nos mantiene a salvo, lejos de la atrocidad.

Aunque no tan dramático, las visiones sobre la cuenca del río Mekong también difieren entre las comunidades locales que habitan allí y quienes vienen de fuera. Expresiones tales como “desarrollo” y “sostenibilidad”, que se utilizan habitualmente para hablar de la región del Mekong - especialmente entre los forasteros -, pueden tener el mismo efecto restrictivo que el término “bomba atómica” en el contexto de Hiroshima y Nagasaki. Estos términos no llegan a captar y apreciar las vivencias que tienen las comunidades locales con la región que está bañada por el río Mekong, un río de 4.800 kilómetros de longitud que nace en las mesetas del Tíbet y corre a través de seis países.

Las historias populares, tales como las leyendas y los cuentos tradicionales, revelan cómo las comunidades de la región del Mekong le han dado sentido al paisaje de la región. Las historias populares encarnan el proceso por el cual las comunidades locales se han adaptado y/o han resistido los sucesos que tienen lugar en la región del Mekong. En ese aspecto, las historias populares, de la misma forma que los árboles, los ríos y la tierra, son “bienes comunes” de los cuales depende la vida de las comunidades.

Historias populares del Mekong: dos ejemplos

Las historias que se presentan a continuación fueron recogidas recientemente en el



noreste de Tailandia o “*Esan*” - como se lo conoce popularmente por quienes viven en Tailandia (3).

Phadaeng y Nang Ai (4)

Nang Ai era la hija del rey de Khita Nakhon. Su belleza era conocida por todos. Phadaeng, un hombre joven, viajó a Khita Nakhon, se escabulló en la habitación de Nang Ai, y tuvo un amorío con ella. Phangkhi, el hijo del rey Naga, que gobernaba el reino subterráneo, también supo de Nang Ai (5). Estaba destinado a encontrarla porque los dos habían estado casados en sus vidas anteriores. Phangkhi se transformó en una ardilla blanca y visitó la terraza de Nang Ai. Nang Ai vio a la ardilla, la quiso y le dijo a su sirviente que la atrapara. Pero la ardilla se escapó a un “suan mon”, o jardín de moreras, que hoy es la aldea Suan Mon. La ardilla atravesó un bosque para llegar al árbol “jan” en la montaña Um Jan, que hoy es la aldea Um Jan. El cazador trató de dispararle con un arco, pero la cuerda, o “sai”, se rompió. Encontró uno nuevo y lo llevó a lo que hoy es la aldea Khon Sai. Finalmente el cazador disparó y dio muerte a la ardilla. Trozó la carne, que se multiplicó, y con la cual logró llenar mil carretas. Todos en Khita Nakhon, incluida Nang Ai, comieron la carne. El rey Naga se puso furioso, ya que habían matado y comido a su hijo. Envió a su ejército y destruyó Khita Nakhon. Phadaeng trató de salvar a Nang Ai, pero ella se hundió con Khita Nakhon. Lo único que quedó fue un lago lleno de agua. Así fue como se creó lo que hoy es el Lago Nong Han.

Esta historia menciona los nombres de aldeas locales existentes, tal como Suan Mon, Um Jan y Khon Sai. El acto de localizar puntos de referencia físicos y de nombrarlos es uno de los pasos a través de los cuales la comunidad local le da sentido al entorno que la rodea, y se relaciona con él. La explicación del origen de los nombres del lugar en asociación con los objetos espaciales, es decir, un jardín de moreras y el árbol “jan”, brinda justificación no sólo a los nombres sino a las entidades (como las aldeas) que representan. Además, al poner juntos los nombres individuales como componentes de una leyenda, la historia de Phadaeng y Nang Ai ofrece un guión coherente, con el cual la comunidad local puede relacionarse más fácilmente.

En otras palabras, los nombres de lugares locales no son simplemente un índice de ubicaciones físicas, como puede parecer a foráneos indiferentes. Los nombres de los lugares pueden evocar recuerdos personales y colectivos de la vida y la historia local, así como los sentimientos de adhesión de la gente a su entorno. Al poner nombres a los puntos de referencia, darles un perfil legítimo e incorporarlos en sus experiencias, la comunidad local puede reforzar su identidad como grupo e identificarse con el entorno. De esta manera es que la comunidad siente que debe cuidar a los árboles, los ríos y la tierra en el Mekong, y transmite esto a las generaciones futuras.

La senda del elefante blanco (6)

Phya Thaen, que había creado la tierra, hizo los primeros seres humanos a partir de la descamación de su piel. Fueron el abuelo Sang Ka Sa y la abuela Sang Ka Si. Cuando ambos bajaron a la tierra, un fuerte viento los separó y los dejó uno a cada lado de un gran río. Con enredaderas de calabaza construyeron un puente sobre el río hasta que finalmente lograron reunirse. Sang Ka Sa le pidió a Sang Ka Si que se casara con él. Pero Sang Ka Si le dijo, “Sólo si



puedes responder mi acertijo”. El acertijo era: “¿Qué es oscuro y claro en este mundo?” Sang Ka Sa tuvo que viajar para encontrar la respuesta correcta. Después de diez mil años encontró la respuesta con la ayuda de Phya Thaen. La respuesta fue: “Es la mente humana. Cuando está oscura, el mundo se estanca. Cuando está clara, el mundo prospera”. Sang Ka Sa regresó y se casó con Sang Ka Si. Vivieron juntos y tuvieron muchos hijos. Los dos también trabajaban en el campo y tenían arroz, pescado y calabazas para comer. Sin embargo, los alimentos no eran sabrosos ni nutritivos. Por ello los niños estaban muy delgados, débiles y no eran inteligentes. Phya Thaen estaba preocupado y se transformó en un elefante blanco. El elefante blanco orinó sobre la tierra de Sang Ka Sa y Sang Ka Si. La orina del elefante blanco se convirtió en sal. Sang Ka Sa y Sang Ka Si utilizaron la sal para hacer “pla daek”, o pescado fermentado. El pla daek le dio sabor a la comida y los hijos de Sang Ka Sa y Sang Ka Si se hicieron más fuertes y saludables.

Esta historia está llena de transformaciones. La descamación de la piel de Phya Thaen se transformó en la primera pareja humana. Phya Thaen se transformó en un elefante blanco y la orina del elefante se transformó en sal. Podemos ver lo mismo en la historia de Phadaeng y Nang Ai, cuando Phangkhi se transformó en una ardilla blanca. En estas historias, animales, seres humanos, espíritus e incluso objetos como la sal y la descamación de la piel, parecen capaces de transformar y transformarse uno en otro.

Tales transformaciones pueden sugerir que las comunidades locales en Mekong pueden reconocer la vida en todas las partes de su entorno. Esta actitud hacia el mundo se contrapone a la que considera que los humanos fueron creados en exclusividad, para gobernar el mundo. En el marco de este último punto de vista, el “desarrollo” puede a menudo centrarse únicamente en los seres humanos, separados de una “naturaleza” hostil que necesita ser controlada o incluso conquistada.

Las historias populares pueden ofrecer puntos de vista alternativos en los que el mundo es capaz de organizarse de manera más horizontal, y la vida puede adoptar diferentes formas sin imponerse una sobre la otra. Esta interpretación del mundo permite a la comunidad local encontrar formas más armoniosas de convivir con el ambiente y formas sustentables de utilizar los recursos naturales.

El papel de las historias en las luchas actuales: algunas anécdotas recientes

En su trabajo de recopilación de historias populares en la región del Mekong, los autores a menudo encontraron en las aldeas a ancianos que lamentaban tener cada vez menos oportunidades de contar historias dentro de la vida cotidiana de su comunidad. Y si bien los autores comparten esta preocupación, se inclinan a pensar que el acto de darle sentido a la vida a través de historias está todavía muy arraigado en las comunidades locales del Mekong y no va a desaparecer fácilmente. Las dos anécdotas que incluimos a continuación sugieren que las historias populares no son una cosa del pasado, sino que se (re)crean nuevamente.

La primera anécdota es de una campaña lanzada por una comunidad local en la región central de Tailandia contra la construcción de una enorme planta de tratamiento de aguas residuales. A finales de 1990, el Banco Asiático de Desarrollo financió la construcción por parte del gobierno tailandés de una instalación a gran escala para el



procesamiento de aguas residuales industriales, en una comunidad llamada Klong Dan, en la provincia de Samut Prakarn. Los proponentes del proyecto aducían que el vertido de la llamada agua tratada en la zona costera no provocaría daños ambientales. De hecho argumentaron que el proyecto podría mejorar el deteriorado entorno natural de Klong Dan.

La comunidad de Klong Dan tuvo que contrarrestar el argumento de los proponentes mostrando cuánta riqueza ecológica tenía el lugar. De hecho, los mangles crecían extensamente a lo largo de una red de “*klong*” (una palabra en tailandés para definir “canal”). Klong Dan también era bien conocido por su productivo cultivo de mejillones. No obstante, ni el Banco Asiático de Desarrollo ni el gobierno de Tailandia reconocían esto. La comunidad participó activamente en debates públicos y organizó una serie de fuertes protestas. El proyecto finalmente fue cancelado debido a escándalos de corrupción.

Curiosamente, a lo largo de su campaña, la comunidad Klong Dan ha denominado insistentemente al proyecto “Planta de gestión de aguas residuales Klong Dan”, en lugar de “Proyecto de gestión de aguas residuales Samut Prakarn”, el nombre “oficial” del proyecto y al cual siempre se refieren los funcionarios del Banco Asiático de Desarrollo (así como las ONG internacionales que apoyaron la lucha de la comunidad). Es comprensible que la comunidad le haya puesto el nombre de Klong Dan, ya que la planta se encuentra físicamente allí. Pero para la comunidad local, ese nombre también hizo posible que “Klong Dan” representara mucho más que la ubicación. Para ellos, el nombre simbolizó todo el entorno, vida e historia que debían defender. Para la comunidad de Klong Dan, llamar al proyecto por su nombre “oficial” hubiera significado negar su identidad.

La segunda anécdota es de la cuenca del río Mun, en *Esan*. Mun es uno de los principales afluentes del Mekong. A principios de 1990, el Banco Mundial dio financiamiento a la Autoridad de Generación de Electricidad de Tailandia (EGAT) para construir una represa hidroeléctrica cerca de la confluencia del río Mun y el curso del Mekong. El proyecto fue llamado represa de Pak Mun (“*pak*” significa “boca” en tailandés). Científicos, ONGs ambientalistas y la comunidad local advirtieron que la represa obstaculizaría la migración de peces y dañaría irreversiblemente la ecología del río Mun. La comunidad, cuyo sustento depende en gran medida del medio ambiente, se opuso al proyecto.

Lamentablemente, la protesta de la comunidad local no logró detener el proyecto. Los rápidos a lo largo del río Mun, que eran importantes zonas de alimentación y desove de los peces migratorios, fueron dinamitados para dar paso al proyecto. Después de eso, los autores escucharon y leyeron testimonios de los aldeanos de Pak Mun, quienes dijeron que habían oído el llanto de los rápidos cuando los estaban haciendo estallar. Esto podría haber sido la forma metafórica en que la comunidad se refería al ruido de la explosión. No obstante, es posible también que la comunidad percibiera la vida de los rápidos y realmente los oyera llorar. O tal vez, los rápidos efectivamente lloraron.

La misma sensibilidad para con la vida de todo el entorno se refleja también en las siguientes líneas de “*lumlong*”, una canción compuesta recientemente en el tradicional estilo de *Esan* por un artista local. (7) Esta canción describe animales, plantas y otras pequeñas criaturas que viven en el río Seaw - un afluente del río Mun - que hablan de



las penurias que les ha traído el vertido de la industria de la sal en el río. (8)

... Una rana le dijo a su amigo, un caracol, “Afortunado de tí, que naciste con una cáscara dura que te permite tolerar el agua salada. Mirame a mí, sufriendo penosamente porque mi piel ha enfermado”. El caracol respondió: “No puedo soportarlo más. Es muy triste dejar a mis queridos amigos del río Seaw, pero no tengo otra opción. Está tan salado que nos mata a todos”.

Un molusco también se quejó, “No puedo vivir en un agua tan salada como ésta. Mi amigo, un cangrejo de agua dulce, tiene caparazón y es más fuerte que yo.” Un camarón de agua dulce, habló, “¿Por qué huele tan mal el río? Tiene una salinidad que nos envenena. Quizás sólo un pez tilapia pueda sobrevivir” ... Pequeñas voces que hablan en voz alta de la contaminación del río por el vertido de las fábricas productoras de sal ...

Historias, identidad y resistencia

En la cuenca del Mekong, donde los medios de vida y sustento de las personas están profundamente arraigados en el mundo natural de los ríos y los bosques, han surgido numerosas leyendas, cuentos y narraciones que giran en torno a la naturaleza y que se transmiten de generación en generación. Estas historias han jugado un papel importante en la protección de la naturaleza, evitando la sobre-explotación de los recursos naturales. Los cuentos tradicionales, las leyendas y otras historias populares de la región revelan cómo las comunidades locales han tratado de dar sentido al paisaje del Mekong. Estas historias pueden ayudar a formar su identidad como miembro de la comunidad y a identificarse con el ambiente. A través de las historias, las comunidades buscan formas de adaptarse y/o resistir los cambios que están ocurriendo en la cuenca del río Mekong.

El año pasado, los autores, junto con un equipo de investigadores, recopilaron más de 100 historias de cinco zonas rurales de Camboya, Laos y Tailandia, en diferentes idiomas. Estas historias abarcan una amplia gama de temas, incluida la historia y la genealogía de la comunidad, las tradiciones y las costumbres y los conocimientos sobre plantas y hierbas. Algunas describen el origen de los nombres de lugares, creencias espirituales y medios de sustento. Las historias revelan claramente la diversidad lingüística, cultural y étnica, así como complejas configuraciones naturales de la cuenca del río Mekong. Las historias, los árboles, los ríos, los espíritus y la tierra de los pueblos pueden ser valorados como “bienes comunes” de los cuales dependen las comunidades para su supervivencia. Para los foráneos, estas historias pueden abrir una ventana a través de la cual mirar las vivencias de las comunidades con la región del Mekong. Para quienes enfrentan desafíos similares en otros lugares, las historias populares del Mekong pueden ser una fuente de inspiración para fortalecer sus propias luchas.

Bampen Chaiyarak, Eco-Culture Study Group, wunjunre@gmail.com

Toshiyuki Doi, Mekong Watch, toshi-doi@mtd.biglobe.ne.jp

(1) Pikadon. *In Their Words... Recollections of Hiroshima & Nagasaki*.

<https://1945neveragain.wordpress.com/pikadon/> Última visita el 7 de julio de 2016.

(2) Binard, Arthur. 2013. *American poet Arthur Binard calls idea of A-bombs dropped to end the war “mistaken”*. Hiroshima Peace Media Center.

http://www.hiroshimapeacemedia.jp/mediacenter/article.php?story=20131119092846177_en Última visita el 7 de julio de 2016.



(3) Por más historias populares, ver Doi, Toshiyuki. (ed.) 2015. *Plants, animals, salt and spirits: How people live with and talk about the environment in rural Cambodia, Laos and Thailand*. Tokyo: Mekong Watch. http://www.mekongwatch.org/PDF/Booklet_PeopleStory.pdf Last viewed 7 July 2016.

(4) La historia fue contada por Thawon Manosin, en el subdistrito de Huay Sam Phad, distrito de Prajak Silapakhom, provincia de Udonthani, el 9 de noviembre de 2014. Ver Doi (2015), pp. 100-107. Ilustraciones de Amarit Muadthong.

(5) King Naga or Phaya Naga es una criatura mítica con figura similar a una serpiente. La población local cree que el Rey Naga vive en el río Mekong y gobierna el mundo subterráneo.

(6) La historia fue contada por Thongsin Thonkannya de la aldea Tha Yiam, subdistrito de Wang Luang, distrito de Selaphum, provincia de Roiet, el 25 de octubre de 2014. Ver Doi (2015), pp. 91-99. Ilustraciones de Worajak Maneewong.

(7) Boonyung Kannong. 2006. *Creatures talk about salinity in the Seaw river*. Manuscrito en tailandés.

(8) En la década de 1980, ocurrió una crisis de salinidad en *Esan*. La comunidad local protestó y logró que el gabinete tailandés emitiera una orden para detener la industria de sal en la cuenca del río Saew. Pero la industria se trasladó a otras provincias de *Esan*. El problema no solamente sigue sin resolverse sino que se ha esparcido por todo *Esan*.



Los saberes endógenos, un arma eficaz para combatir el acaparamiento de tierras en África



“Esta familia pequeña, el padre, la madre y sus dos hijos, se interna en el bosque sagrado con el fin de encontrar soluciones para las enfermedades y los diversos problemas que le preocupan.”

Las transformaciones de las sociedades africanas calcadas de modelos importados y la imposición de los sistemas de gobierno de las sociedades industrializadas llevan a pensar que aún quedan numerosos elementos para examinar antes de llegar a un entendimiento claro y coherente sobre los métodos africanos de acceso a la atención médica. En efecto, el observador del “escenario” de la medicina africana queda a menudo desconcertado ante la extraordinaria diversidad de posibilidades que ofrecen los recursos naturales (los bosques y lugares sagrados, el agua, el aire, la tierra) y los saberes endógenos africanos. Fue necesario recurrir a la hoy en día tan criticada “autoridad tradicional” para comprender mejor las potencialidades ocultas en nuestras culturas, que permiten salvaguardar la veneración de diversas divinidades, el conocimiento y el empleo de plantas y encantaciones, así como los intercambios entre generaciones.



La medicina importada, por aquí llamada “medicina moderna”, ha demostrado a menudo sus limitaciones. La aplicación de una verdadera estrategia de sanación y de liberación del alma no se basa únicamente en la administración excesiva de comprimidos, sino que implica controlar las causas endógenas de la enfermedad; eso es lo que determina la consulta del “fâ”. (1) En estos lugares, cuando la medicina ha mostrado sus límites, el bosque ha dado respuestas concluyentes.

Es evidente que la proliferación actual de promotores de la farmacopea y su relación con los ritos y costumbres ancestrales no pueden ser prohibidos, pues eso sería contrario a la lógica de funcionamiento de una sociedad normal que busca defender su identidad. Sin embargo, es lamentable que la pluralidad de métodos no garantice de forma automática la ausencia de desvíos de conducta perturbadores, incluso más al considerar que la influencia de religiones importadas engendra otras formas de orden social y de compromiso, y cuya influencia sobre los recursos naturales, especialmente sobre los bosques, ha sido ampliamente demostrada. Los africanos están redescubriendo la necesidad de proteger su patrimonio, en especial sus bosques, pues éste representa para ellos la posibilidad de sanación y la herencia de sus ancestros. En Benín y en muchos otros países del continente, sin embargo, el 80% de la población recurre a la farmacopea para tratarse.

El bosque *Gbèvozoun* de la comuna de Bonou, en Benín, es un ejemplo claro de la resistencia de las comunidades al acaparamiento salvaje de sus tierras por parte de industriales benineses y extranjeros. Con el *Gbèvonon* (2) y el rey de Bonou a la cabeza, las comunidades locales han perpetuado la tradición de sus ancestros, logrando así mantener a raya a los carroñeros de la tierra.



“Agua milagrosa extraída del manantial luego de realizar ceremonias para tratar enfermedades y conjurar maleficios.”

Pero eso no tiene en cuenta el poder del dinero, que se manifiesta en la compra de conciencias, la corrupción y la violación de usos y costumbres debido a la aculturación y al fraccionamiento incontrolado del espacio.

Por otra parte, se ve un resurgimiento de la autoridad tradicional, cada vez más alabada y revalorizada. En efecto, dado que las instituciones públicas no han logrado ofrecer a la población una atención médica de buena calidad y de menor costo, el resurgimiento de las tradiciones se presenta más como una oportunidad que como una alternativa. En ese contexto, las autoridades tradicionales, antes acusadas de oscurantismo y feudalismo, cuentan ahora con la atención particular por parte de las comunidades, que las redescubren y no cesan de recurrir a ellas para la restitución del orden social.

A pesar de los marcos impuestos a las sociedades africanas y de la parcelación artificial del continente, las múltiples ideologías del continente siguen ejerciendo una gran influencia sobre la orientación de las costumbres de las comunidades. Afortunadamente, a pesar de las diferencias provenientes de las tradiciones y de la persistente intrusión de fuerzas exógenas, el impacto de las creencias endógenas sigue siendo fuerte. Los saberes endógenos han dado, en muchos casos, resultados concluyentes.

Por otro lado, las formas de gobernanza implementadas por las instituciones públicas, copiadas de otros modelos, no han logrado responder realmente a las exigencias



fundamentales de las sociedades africanas tradicionales, ni gozar de la legitimidad que tienen las instituciones implementadas por los ancestros, a las cuales continúan recurriendo las comunidades.

Conclusión

En lo referente al tratamiento de las enfermedades y a las tradiciones de las comunidades en ese respecto, uno de los valores más compartidos hoy en día está representado por la naturaleza que integra, además de los elementos convencionales, las creencias, los ritos y rituales, los sacrificios y las plegarias. Por responder a una necesidad básica, los saberes endógenos africanos merecen ser valorizados, erigidos en norma, organizados y enmarcados pero sin desnaturalizarlos para incorporar cambios cualitativos y cuantitativos.

Cada individuo debe tomar conciencia para realizarse a través de su cultura y su identidad, comenzando por reforzar la visión de una educación más amplia sobre el patrimonio o *jowamon* (3). Tal es la función que cumple el programa de educación ambiental por medio de la experiencia, llamado “*Graine Future*” [Simientes del Futuro], desarrollado por GRABE-BENIN y Nature Tropicale y dirigido especialmente a los jóvenes africanos. (4)

Coffi Fiacre NOUWADJRO, coffifiacre@yahoo.fr

Appolinaire OUSSOU LIO, aoussouliao@gmail.com

African Biodiversity Network, <http://africanbiodiversity.org/>

(1) Que sirve de corredor de transmisión entre el mundo visible y el invisible, con el fin de acceder a la dimensión espiritual y ancestral de las realidades que escapan a nuestro entendimiento y para las cuales los humanos no tenemos respuesta.

(2) Jefe espiritual del bosque.

(3) En lengua local beninesa, *jowamon* significa herencia o patrimonio.

(4) <http://grabenin.blogspot.nl/2014/02/programme-graine-future-kotan-un.html>.



La visión quechua-lamas de las plantas medicinales: una enseñanza desde la selva alta del Perú (1)

Los modernos acostumbran llamar a las plantas medicinales como recursos al servicio del hombre. Esta manera de llamar a la cosas no parece ser universal. Los quecha-lamas



del piedemonte amazónico consideran a las plantas como personas, aún más, las vivencian como si ellas mismas fueran una comunidad viviente. Con un recurso la relación es de dominio y explotación, pero con una persona la vinculación es más bien de conversación, de amistad. Cuando las familias nativas toman una planta, este diálogo íntimo entre planta y humano adquiere la sintonía del rito; esa unión profunda no sólo entre planta y humano, sino entre deidades, humanos y naturaleza, al punto de que en el ceremonial de la ingestión de la planta es difícil establecer fronteras identitarias para saber quién es quién. El humano es naturaleza y la naturaleza es humano. Esta comunión profunda permite a las comunidades nativas quechua-lamas renovar su relación con el bosque y sus espíritus, y a éstos, sentir nuevamente que su criador humano regenera la vida y la salud primordial de la foresta amazónica.

Las plantas medicinales tienen ánima

La concepción nativa de lo viviente no sólo involucra lo que se conoce como la parte viva del cuerpo, sea de una planta, un humano o un animal. Los quechua-lamas dicen que todo ser, y en particular la planta tiene su ánima, existiendo aquellas denominadas “animeras”, es decir que crían ánimas. Estas son las que los nativos llaman “purgas fuertes”. El (o la) ánima, en la visión nativa, no es el alma cristiana, algo no material, invisible y sobrenatural. Las ánimas son también seres vivientes cuya forma visible es variada y que los nativos, e incluso los campesinos de origen no nativo y de larga vivencia con el bosque, los aprecian de modo corriente, sean en sus casas, chacras, o monte.

“Cada purga tiene su ánima -comenta el quechua-lama Custodio Cachique- cuando no estamos preparados no lo vemos”. Esta ánima es llamada, según el contexto, de diferente manera: madre, dueño, espíritus, *shapshico*, *yacháy*, virote, diablo, etc. Estos nombres adquieren sentido en la situación misma en que son vividas. Por ejemplo, para niños de Bajo Pucallpa –una comunidad indígena quechua-lamas- el ánima de la planta sagrada del ayahuasca es el *chullachaqui* (2), mientras para otros es un ave o un insecto. Estas ánimas aparecen como guardianes del monte, enseñando secretos medicinales, sanando y curando a los *runas* (humanos), y en algunos momentos, ayudando a la caza.

Para la comunidad nativa no existe ser sin familia. Para ellos el ánima es parte de la familia del árbol. Nazario Sangama, de la comunidad de Aviación dice: “Cada árbol es un ser viviente, por lo tanto tiene que tener su familia, alguien que le proteja, su madre pues. Por ejemplo el *muquicho* –una variedad de plátano- cuando está lloviendo grita de su tronco; esa es su madre, parece una criatura que va a nacer”.

Es esta madre que cría al árbol, mientras es también criada por éste. De allí que **el bosque, en la vivencia nativa, es una comunidad viviente amparada y resguardada por una comunidad de ánimas**. Estas ánimas se presentan en particular en las sesiones de sanación, cuando la persona ingiere el extracto de la planta cocida o sin cocer, o su resina, etc. Las ánimas vienen cuando el curandero canta sus *icaros* (cantos sagrados) en las sesiones de sanación con el ayahuasca (planta sagrada de varias culturas en el Amazonas). Cada ánima, como dicen los curanderos, tiene su canto. “Mi abuelo me contaba –dice Jonás Ramirez- que todo árbol tiene su ánima. Cuando convidan la corteza del *ishtapi caspi* le llaman por medio de su canto al ánima. Eso te hace soñar, se presenta el ánima.”

La sanación con las plantas medicinales

Cuando un miembro de la comunidad humana está desintonizado, desequilibrado, busca en la planta una posibilidad de recuperar su armonía. Se toma la resina, el extracto o jugo de una planta por motivos diversos. El *Uchu Sanango* por ejemplo no sólo da fuerza sino arregla la



puntería del cazador, sirve además para curar el reumatismo, como también para ser bizarro, despierto y no “*shegue*” –haragán- o de poco ánimo para hacer las cosas.

En la armonización juega un papel importante la planta y su propio vigor. Existen secretos para cada planta. Como dice don Miguel Tapullima Sangama: “Toda medicina no se toma de cualquier lado, tomas de donde sale el sol y de donde se oculta. Tampoco tienes que sacarlo cuando estás mal dormido, ni de tarde. Tiene que sacarse temprano y en luna madura (luna llena), allí es más fuerte”. La mayoría de curanderos coincide en que las resinas deben extraerse en “*macllak*” (en ayunas y sin lavarse la boca). Un aspecto importante en la sanación, es el modo en que una planta es preparada. Las mezclas, dosis, la propia cocción y la luna en que se convida la pócima son otros temas a considerar.

Cuando el que prepara una planta es un curandero, es decir una persona cuyo oficio, aparte de ser chacarero, es cuidar la salud de los humanos, su cuerpo tiene que estar sintonizado con la naturaleza. Un curandero también ha de tener lo que se dice “mano para curar”. Un curandero es un sanador de la comunidad, y una condición para que sane es que él o ella también esté sano(a), es decir, guardar las dietas adecuadas, abstenerse de relaciones sexuales cuando va a curar, etc.

Las plantas mismas, cuando se extraen de la chacra o del monte, requieren de una mano sanadora. Una mano que esté enferma puede causar daño o incluso la muerte de una planta. No cualquiera convida una planta, Jonás Ramírez dice que: “Tiene que saber su ánimo, tiene que dar el que ha aprendido porque sino nos hace errar”. Errar es perder el camino de la sanación. Se erra cuando no se siguen las prescripciones asociadas a la dieta que la planta ordena. Cuando eso sucede puede ocasionar padecimientos al que lo toma e incluso, de no curarse a tiempo, su fallecimiento.

Don Ruperto Sajamí pone en énfasis el papel de las ánimas. El dice: “Las ánimas de las plantas te curan” y agrega: “La *manchinga* es un palo fuerte, es para fortalecer los huesos y su madre son los *supay* –“diablo”-. Cuando tomas su resina, ellos te curan. Tienes que dietarle sino salen sus ánimas, su dueño. Cuando le tomas te hace soñar, en tu sueño te dice todo”. Para muchas enfermedades, en la visión nativa, el saber no deriva del conocimiento del curandero. Como explica don Miguel Tapullima Sinarahua: “Esos mismos árboles nos enseñan, cuáles son para purga y cuáles no. A veces se presentan en sueños. De esa manera lo cogen los vegetarianos y con eso saben curar a los enfermos”.

Sucede también que en algunas enfermedades como los envenenamientos provocados por la mordedura de alguna víbora venenosa, no es sólo el veneno el que puede provocar la muerte de una persona, sino es el ánimo de la víbora que se ha introducido al momento de la mordedura. Para la visión nativa no es suficiente extraer el veneno o tomar una poción contra la picadura del oficio –como puede ser el suero antiofídico- sino que debe extraerse el ánimo de la víbora, lo que ellos denominan el “*virote*” – que en la traducción corriente se entiende como dardo venenoso- para que el paciente sane. Como indica don Miguel Tapullima: “Al *virote* no lo sacan en el hospital, sólo el que sabe lo hace, eso es su ánimo, su *supay* (diablo) de la víbora. Su veneno de la víbora vuelve a la víbora y esta ánimo, una vez liberada, ya sana al enfermo.”

Los curanderos saben decir: “si el ánimo te quiere, te sana”. No es cuestión de tomar una planta y esperar la sanación. El ánimo de la planta tiene que congeniarse con el o las ánimas de una persona humana. **Es la querencia, el cariño el que sana**, pero también la consonancia entre las temperaturas corporales y el de las plantas.

La sanación es el reencuentro, la reincorporación saludable del humano a la naturaleza del que es originario. Por ello la toma de las purgas debe de realizarse en un monte saludable. “Nuestro cuerpo, cuando se toma la purga y se dieta es un bosque, nuestro cuerpo anda en un



bosque, ningún animal te ve porque eres un bosque”, dice Purificación Cachique. La distinción entre humanos y naturaleza se desvanece para dar paso a una relación en donde todos son naturaleza. Para ello, la dieta es un aspecto medular en la curación. De la dieta, Rodríguez y Bartra (3) dicen lo siguiente:

El término dieta no sólo se refiere a la práctica de un régimen alimenticio especial, sino que también puede implicar la reducción del esfuerzo físico (no salir a cazar, pescar, construir casas, etc.) aislamiento (no participación en trabajos comunales, fiestas, asambleas, etc.), abstinencia sexual y ciertos ejercicios disciplinarios (baños especiales). Así también la dieta significa no ingerir sal, ni dulce, ni manteca, ni ají. Los únicos alimentos permitidos son productos vegetales, algunas carnes de monte y peces de carne sin grasa, hervidos al vapor, ahumados o asados en hoja de bijao. La persona que hace dieta debe dejar el domicilio familiar para permanecer en un *tambito* (albergue) aislado de la comunidad y solamente junto al brujo curandero. Durante la dieta, por lo general, se consumen plátanos asados y yuca sancochada (*pango*), sin condimentos ni aderezo.

La crianza de las plantas medicinales

Las medicinas, como le llaman los quechua-lamas, se pueden agrupar en dos. Unas son las medicinas suaves y otras las denominadas purgas fuertes. Ambas son criadas de modo diferente. Mientras las suaves pueden ser criadas en el contorno de la casa y en la chacra, y pueden ser vistas por propios y extraños, las fuertes son criadas de modo escondido en la espesura del monte. Estas no pueden ser vistas sino por los dueños de la chacra o por curanderos. Existen también otras agrupaciones. Por ejemplo, existen medicinas del agua o del cerro, siendo cada una de ellas motivo de especial cuidado y uso por la comunidad humana. Una misma planta puede ser vista desde ambas perspectivas y su medicación depende del origen de la dolencia.

Tanto en la crianza de las plantas denominadas suaves como las fuertes debe existir empatía entre el ciclo de los *runas* (humanos) y de las plantas. Es conocido que cuando las mujeres están en su menstruación se encuentran en un momento de renovación de la vida, y en estas circunstancias no toman purgas fuertes ni tampoco tienen contacto con las plantas. Cada quien cría y es criado por la planta correspondiente. La crianza de las plantas medicinales que se expresa en el ritual se realiza en una equivalencia profunda y de retorno a la naturaleza por parte del humano.

La sanidad de las comunidades humanas, del monte y de las ánimas

Jonás Ramirez, chacarero de Lamas dice: “Las ánimas cuidan a los árboles. Cuando lo cortan o trozan, lloran sus ánimas y llorando se alejan. El pueblo que está cerca pierde fuerza. **Cuando se tumban los árboles se van las ánimas y la gente se enferma más.** Si se sembraría, reforestaría, el ánima seguiría habiendo.”

En la visión local **la sanación es holística**. Difícilmente una comunidad humana puede estar sana si al mismo tiempo la naturaleza se halla debilitada, y con ella disminuida la presencia de las ánimas. La armonía de una de ellas es inseparable de la armonización del conjunto. En sentido inverso, si una de las colectividades (*runas* –humanos-, monte o bosque y ánimas) está enferma, el equilibrio se debilita y eventualmente se destruye, provocando la enfermedad del conjunto.

Para los nativos quechua-lamas es todo su microcosmos que se dinamiza alrededor de la sanación. Son todas las comunidades las que tienen que ver con el bienestar de cada uno de ellos. No vale la sanación de uno de ellos por separado. Las ánimas tienen que estar también sanas. Las ánimas están sanas y presentes cuando el monte, el bosque es saludable, una comunidad sin montes es una comunidad enferma, una comunidad sin ánimas. Para la sanación



son éstas tres comunidades: *sacha* (bosque), *runas* (humanos) y ánimas las que tienen que estar sintonizados, quererse los unos a los otros. Este encuentro entre estas tres colectividades brota en el ritual de la ingestión de plantas medicinales que usualmente son conducidos por curanderos o médicos vegetalistas.

En este sentido, el territorio de los quechua-lamas, por lo menos el ubicado en la provincia de Lamas, no goza de buena salud. El monte ha sido objeto de una inmisericorde vejación, una situación que continúa. Se calcula que anualmente se deforestan 4,543 hectáreas de bosque primarios en la provincia de Lamas. Con ello desaparece la base de sustento de comunidades humanas, animales y la diversidad que le es propia. De este modo, y como argumenta Jonás, los pueblos quechua-lamas pierden vigor, fortaleza y empuje.

Existen reacciones, como la de doña Cerfina Isuiza, quien considera que, “Mucho monte vino abajo con eso del algodón pero rápidamente nos dimos cuenta que no hay como tener de todo. No interesa tener tanta chacra, chiquito nomás para poder cuidarlo con gusto, y te da de todo”. Para doña Cerfina la producción significativa y diversa depende del afecto y cariño con que se cría la chacra y no tanto del tamaño del mismo. Sin embargo, la mentalidad de muchos ha sido ganada por el mercado. Y allí es donde empiezan las dificultades para el monte. **Las sucesivas campañas para sembrar monocultivos han tenido un efecto devastador para montes, ánimas y la misma comunidad humana** que no halló la riqueza que sus promotores ofrecieron.

Sabido es para muchos la enseñanza de Omer Ruiz, para quien: “Sin monte la chacra sufre”. La chacra diversa no tiene porque ser vista como antagónica del monte, sino como su complemento. La chacra tradicional quechua-lamista ha sido desde siempre una recreación de la arquitectura del monte. El quiebre se produce con la agricultura especializada y orientada de modo exclusivo hacia el mercado. Esta agricultura ve al bosque como al enemigo a quien superar. Por esta vía se produce una aguda deforestación que no cesa hasta cubrir el área boscosa de monocultivo. La enseñanza de doña Cerfina se impone: recuperar el cariño por el monte para regenerar la armonía perdida.

Con el monte y su conservación se regenera la vida toda. Existe más agua, más plantas medicinales, más animales, y más diversidad en la agricultura. En comunidades nativas como las quechuas-lamas, donde agricultura y bosque son una unidad, la salud de una de ellas es intrínseca a la de la otra. Por ello **cuidar la diversidad agrícola de la chacra es también una manera de criar el monte, y conservar el bosque es otro modo de cultivar la vida humana y la salud espiritual del planeta.**

Waman Wasi, Lamas, Perú, junio 2016.

Grinaldo Rengifo Vásquez, grimaldorengifo@gmail.com

PRATEC, <http://www.pratecnet.org/wpress/>

(1) Este trabajo se basa principalmente, pero no únicamente, en testimonios extraídos del libro “Montes y Montaraces”. Pratec. Lima, Febrero 2001, que el autor de este ensayo, conjuntamente con Rider Panduro, escribiera en el año 2001.

(2) Considerado como “guardián del bosque”, este personaje infunde respeto y temor a propios y extraños. Generalmente se presenta a quienes caminan solitariamente por las trochas de la selva.

(3) Rodríguez de la Matta, S. y Bartra Rengifo, J. Shapshico. Supersticiones, “Creencias y Presagios. Cultura popular de San Martín”. Shuansho ediciones. Tarapoto. 1997.



“Para tener plena salud, nosotras queremos hacer la diferencia”: una voz desde los bosques de Brasil

Francisca María tiene 36 años, madre de 3 hijos, casada hace 17 años. Ella también es lideresa de la comunidad de São Raimundo. San Raimundo queda en la región de Baixo Parnaíba, en el estado de Maranhão, Brasil. Al ser una región de tierras fértiles y mucha agua, esta sufre de ataques constantes por parte del agronegocio de la soja y del eucalipto, el último representado por la empresa “Suzano Papel e Celulose”, una de las mayores productoras de celulosa y papel de Brasil. Suzano ya logró apropiarse de varios territorios de las comunidades tradicionales en la región. Pero en medio de los avances de los monocultivos, la comunidad de San Raimundo resiste hasta el día de hoy. Conversamos con Francisca sobre lo que significa la salud para esta comunidad que ha logrado mantener su territorio y el bosque de *cerrado* (sabana tropical de Brasil), sobre como el eucalipto y el agronegocio vienen afectando esto y sobre el rol que las mujeres ejercen en el liderazgo de la comunidad.

¿Podrías contarnos cuáles son los elementos importantes que garantizan la salud de la comunidad, entendiendo la salud de una manera amplia, holística?

Aquí en San Raimundo, creo yo, tenemos de todo un poco para garantizar una salud de calidad para la comunidad. Una de las principales cosas que nosotras no tenemos aquí es el eucalipto y tenemos bien claro que eso no trae salud. Por lo tanto, salud es tener un bosque preservado, tener los animales, salud es tener agua de buena calidad, salud es poder mirar y ver la belleza natural que tenemos, eso es salud para nosotras. Salud es una reserva permanente a la orilla del río, bien verde, bien preservada por la comunidad. Entonces todo eso para nosotras es salud. Salud es nuestro cerrado verde, nuestro cerrado florecido de pequi, de bacuri (frutas típicas del cerrado en esa región de Brasil), de plantas medicinales. Salud es tener un grupo de mujeres en el liderazgo, al frente, porque ellas tienen una visión diferente de algunos hombres, ellas intentan encontrar una mejor forma de trabajar con otras mujeres, de convencerlas, de forma cariñosa. Entonces, todo eso es lo que representa salud para nosotras.

¿Y qué ocurre aquí en la región que amenaza la salud de la comunidad?

Una de las principales cosas que ocurre en nuestra región es la presencia del eucalipto. Para su cultivo se trae un tipo de producto que contamina el aire. En los últimos tiempos, en algunas comunidades de nuestra región, nos dimos cuenta que aparecieron



niños con fiebre, gripe, virosis, diarrea; gente y animales que morían. Entonces con el tiempo, comenzamos a ver que todo esto vino con la contaminación del agronegocio, de esos empresarios que traen el agronegocio para acá, para nuestra comunidad, debido al inmenso avance del eucalipto.

**¿Cuál es el daño que el eucalipto hace específicamente sobre las mujeres?
¿Identificas impactos que solo afectan a las mujeres?**

Para nosotras, si existiera la presencia del eucalipto en la comunidad, afectaría principalmente a las mujeres. ¿Por qué? Porque tenemos un proyecto de plantación de bacuri (fruta típica del cerrado), donde retiramos un poco del sustento de la comunidad del propio bacuri entre diciembre y marzo. Nos afectaría mucho porque los hombres van para los cultivos y cuando están allá haciendo esa parte, las mujeres están en el cerrado. Cuando no tienen dinero para comprar, las mujeres en apenas 30 minutos van al cerrado y cosechan el bucuri, luego sacan la pulpa de la fruta y van al mercado y consiguen comprar pescado y carne; de esta forma logran alimentar a sus hijos. Entonces con el avance del eucalipto la comunidad no tendría de donde retirar su sustento, entorpecería mucho el trabajo y la comunidad enfermaría y, por otro lado, la mujer se enfermaría sin saber qué hacer.

¿Qué le dirías a una comunidad que intenta curarse de esa “enfermedad” que se llama eucalipto?

Yo les diría que mantuvieran la posición que San Raimundo mantiene hasta hoy: de resistencia, de unión, de búsqueda de aliados, de búsqueda de socios. El paso principal es la unión y el no aceptar de ninguna forma las plantaciones de eucalipto en sus comunidades. Lograr hacer lo que San Raimundo hizo. Al principio, cuando el eucalipto quiso instalarse, San Raimundo se reunió. Éramos doscientas personas de la comunidad: jóvenes, adultos, niños, embarazadas y logramos imponernos para no aceptar. Acordamos no aceptar de ninguna forma las plantaciones de eucalipto y San Raimundo hoy continúa siendo un ejemplo entre todas las comunidades en el municipio de Urbano Santos. San Raimundo continúa siendo el ejemplo de resistencia y nuestra posición es resistir y decirle no al eucalipto.

En esta comunidad que resistió el avance de la soja y del eucalipto, ¿cuál fue la diferencia de que existan mujeres en el liderazgo de la comunidad?

Aquí en San Raimundo las mujeres hacen la diferencia porque en las acciones ellas siempre están al frente. Como mujer en el liderazgo, estoy ya hace 8 años al frente y ahora hay otra mujer que nos acompaña. Nosotras tenemos una forma diferente de trabajar a los hombres, formas diferentes de incentivos, de coraje, como mujeres, como madres. No es fácil pero nosotras queremos vencer. Los hombres a veces no tienen aquel coraje que la mujer tiene, aquella voluntad, entonces las mujeres toman el frente y llevan la lucha adelante e incentivan a otras. Porque lo que vemos es que los hombres se sienten cansados y nosotras no. Hemos intentado transmitir ese incentivo a nuestras compañeras. Tenemos compañeras valientes, inclusive yo tengo un grupo de 8 mujeres que juntas tenemos un pequeño cultivo allí, cultivo de frijoles negros, tenemos el riego que será instalado. Venimos de un debate al cual invitamos a algunos hombres y no quisieron participar, por eso nosotras llevamos este tema adelante y está funcionando. Por lo tanto, nosotras somos fuertes.



Alimentándose de los bosques: comunidades de los bosques y vidas sanas

A pesar de las dañinas consecuencias que el modelo contaminante de la industria del agronegocio ha traído a la salud de las comunidades locales, los trabajadores y los consumidores, así como al ambiente y al clima, gran parte de los debates internacionales sobre el suministro mundial de alimentos continúa centrada en el aumento y la expansión de este modelo basado en monocultivos a gran escala. El hecho es que gran parte de esta expansión ocurre a expensas de sistemas naturales diversos, en particular de los bosques, afectando por tanto a los campesinos y a las comunidades y poblaciones que dependen de los bosques. La alarmante expansión del agronegocio a gran escala en regiones de bosques tropicales amenaza, a su vez, la contribución fundamental que éstos hacen a la alimentación y la nutrición de quienes directa e indirectamente dependen de ellos en todo el mundo. Al mismo tiempo, este modelo impulsa e impone un patrón de consumo homogéneo y global insano, a expensas de las dietas y las formas de nutrición locales.

En todo el mundo, la mayoría de los bosques mejor conservados han sido utilizados, mantenidos y defendidos durante generaciones por las comunidades que dependen directamente de ellos. Una razón fundamental de esto es que los bosques y otros tipos de vegetación brindan un suministro constante de frutas silvestres y cultivadas, verduras, semillas, frutos secos, aceites, raíces, hongos, hierbas, proteínas de origen animal, entre otros. Las proteínas de origen animal y la leña para la subsistencia y la generación de ingresos contribuyen directa e indirectamente al suministro de alimentos y a la nutrición en las comunidades de los bosques del África subsahariana, del sudeste asiático y de América Latina. Aparte de estas funciones directas, los bosques son una parte fundamental de numerosos ciclos interconectados que resultan cruciales para la producción de alimentos en estas regiones, tales como la formación del suelo, el ciclo de nutrientes, el suministro de abono verde y agua potable, la polinización, la diversidad biológica y la regulación del microclima, todo lo cual mejora aún más la nutrición de quienes viven en y con estas tierras. Hay un reconocimiento creciente de que los alimentos obtenidos de los bosques contribuyen a una dieta diversa, lo que afirma el cambio en la actual valoración de la ingesta - basada mayoritariamente en un criterio calórico (cantidad de alimento) como principal indicador del consumo de alimentos - para basarse en una comprensión más amplia de dietas nutricionalmente equilibradas(1).



En 2015, la publicación *The Lancet Global Health*, una revista médica de libre acceso, publicó un artículo sobre la investigación de la Universidad de Cambridge, Estados Unidos, que observó los patrones de consumo de alimentos y nutrientes en 187 países en 1990, y nuevamente en 2010. El objetivo era determinar qué países tenían las dietas más saludables del mundo, de acuerdo a la calidad de los nutrientes de alimentos clave, y cómo éstos atendían a las necesidades del cuerpo humano (2).

Según esta publicación, de los diez países con las dietas más saludables en términos de su calidad nutricional, nueve se encuentran en África. Paradójicamente, es precisamente este continente al que muy a menudo se describe como necesitado de conocimientos y asesoramiento externo acerca de cómo cultivar los alimentos, recibiendo a menudo “soluciones” externas que se basan en la suposición de que hay algo que está intrínsecamente mal en la alimentación, los cultivos y la agricultura africana. Los tres países con las mejores dietas alimenticias se encuentran entre los países más pobres del mundo, de acuerdo con el Índice de Desarrollo Humano de las Naciones Unidas 2015. Chad, que ocupa el lugar 185 de 188 países en el Índice de la ONU, tiene la dieta más saludable del mundo. Le siguen Sierra Leona y Malí, ocupando respectivamente los lugares 181 y 179 en el mismo índice (3). Otros países africanos con las dietas más nutritivas son, en orden descendente: Gambia, Uganda, Ghana, Costa de Marfil, Senegal y Somalia. En conjunto, el África subsahariana, especialmente África Occidental, se ubica mejor que otras regiones consideradas más ricas en América del Norte y Europa.

El estudio examina la nutrición sólo en términos de la calidad de la dieta del país, y no hace referencia a la cantidad de alimentos consumidos. Sin embargo, plantea interrogantes fundamentales acerca de cómo los organismos, las instituciones y los donantes del sector de desarrollo, involucrados en el negocio de la ayuda alimentaria, afectan las ricas dietas de alimentos existentes con sus programas para promover la “seguridad alimentaria”, sobre todo cuando sus programas de ayuda alimentaria y para el desarrollo se basan en el agronegocio del monocultivo. En el caso de África, iniciativas tales como la Alianza para una Revolución Verde en África (AGRA) y la “Nueva Alianza para la Seguridad Alimentaria y la Nutrición” del G8, que promueven fuertemente los intereses de semillas, fertilizantes y productos agroquímicos controlados por empresas, a expensas de los derechos e intereses de las comunidades de pequeños agricultores, amenazan la diversidad y los sistemas de conocimientos locales disponibles para tener una dieta rica y nutritiva. En general, el aumento de proyectos internacionales sobre nutrición e iniciativas agrícolas en el Sur Global tienden a priorizar los mercados mundiales, los cultivos comerciales y la inversión extranjera que debilita o le quita directamente el control a los campesinos, los pueblos de los bosques y las comunidades sobre sus tierras, con el fin de expandir un modelo de agricultura industrial basado en el uso intensivo de insumos químicos, tales como los agrotóxicos. Por otra parte, los mercados transnacionales y las inversiones extranjeras a menudo promueven el consumo de alimentos insalubres, como es el caso de los *snacks* en Tailandia y los refrescos en México.

Para respetar y apoyar las saludables dietas tradicionales - y por lo tanto, la agricultura local y campesina - es necesario dar un viraje radical, muy diferente de lo que prescriben los países industrializados y la agroindustria comercial, que controlan el sistema de producción mundial de alimentos industriales. Es necesario poner fin a la dominación de las formas industriales basadas en la exportación de la producción de



alimentos y respetar el control local de la agricultura campesina y de las comunidades del bosque así como su acceso a sus tierras, bosques y medios de vida. Los sistemas agrícolas a pequeña escala y diversificados aseguran la soberanía alimentaria, que a su vez cumple con las necesidades nutricionales y culturales de las comunidades locales. La producción local de alimentos basada en los conocimientos y las culturas locales merecen todo el apoyo y la prioridad a la hora de debatir las necesidades mundiales de un suministro seguro de alimentos, algo que todavía no es el caso para un gran número de la población mundial.

(1) Bhaskar Vira, Christoph Wildburger y Stephanie Mansourian (eds.) 2015, *Forests and Food: Addressing Hunger and Nutrition Across Sustainable Landscapes*, <http://www.openbookpublishers.com/product/399/forests-and-food--addressing-hunger-and-nutrition-across-sustainable-landscapes>

(2) Imamura, F, et al. 2015, Dietary quality among men and women in 187 countries in 1990 and 2010: a systematic assessment, *The Lancet Global Health*,

[http://www.thelancet.com/journals/langlo/article/PIIS2214-109X\(14\)70381-X/abstract](http://www.thelancet.com/journals/langlo/article/PIIS2214-109X(14)70381-X/abstract)

(3) <http://www.joanbaxter.ca/2016/01/13/looking-for-healthy-eating-go-to-africa-2/>

ALERTAS DE ACCIÓN

¡Hay que proteger los extraordinarios bosques de Liberia!



La empresa palmícola *Golden Veroleum Liberia* (GVL) tiene cientos de miles de hectáreas de tierra como concesión agrícola. Ahora GVL está presionando para que se le autorice realizar extracción maderera para exportación en su concesión. Si el gobierno permitiera la venta de madera procedente de la tala legal de los bosques entregados en concesión para el establecimiento de plantaciones de palma aceitera, eso facilitaría el blanqueo de madera ilegal y aumentaría drásticamente la presión sobre los bosques de Liberia. Los invitamos a apoyar el reclamo de prohibición de la exportación de esa madera para evitar que se destruyan aún más los bosques tropicales. Pueden agregar sus firmas en: [wrm.org.uy/all-campaigns/protect-liberias-unique-forest-heritage/](http://www.wrm.org.uy/all-campaigns/protect-liberias-unique-forest-heritage/)

India: el parlamento viola los derechos de los pueblos de los bosques y promueve nuevas plantaciones



El Parlamento de la India aprobó el pasado mes de julio la adopción del *Compensatory Afforestation Fund* (Fondo de forestación compensatoria), más conocida como ley CAMPA, que busca entregar magnos fondos para promover enormes planes de “forestación”; es decir, monocultivos de árboles. Movimientos y grupos sociales de la India denuncian enérgicamente la ley, que supone una amenaza para la aplicación



de la Ley de Derechos de los Bosques, una ley fundamental que reconoce los derechos de los pueblos de los bosques y fortalece a las instituciones de las aldeas para gobernar sus propios bosques, así como los bosques de los que dependen. Conforme a la Ley de Derechos de los Bosques, las instituciones comunitarias pueden detener cualquier proyecto en la medida que perjudique a su patrimonio cultural o natural, y pueden adoptar medidas para proteger y conservar los bosques, la fauna y la biodiversidad. Para leer la declaración (en inglés) de *All India Forum of Forest Movements* (AIFFM) ir a: <http://iphndefenders.net/india-campa-bill-passed-forest-communities-india-today-stands-betrayed-political-class/>

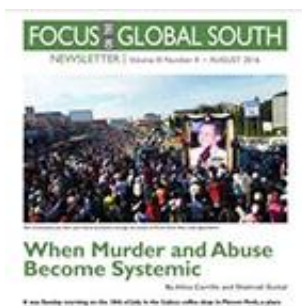
RECOMENDADOS

“Los sitios sagrados son lugares vivos”: las voces de los Custodios de África



El corto documental “*Sacred Voices*” (Voces Sagradas), realizado con el apoyo de la Red Africana de Biodiversidad y la Fundación Gaia, comparte los mensajes de ocho Custodios tradicionales de Sitios Sagrados de Kenia, Etiopía, Sudáfrica y Uganda. En África, los sitios sagrados se ven cada vez más amenazados por las empresas dedicadas a la minería, la inversión, las plantaciones y los emprendimientos turísticos, así como también por los gobiernos. “No respetan nuestras tierras ancestrales ni nuestros Sitios Naturales Sagrados, que son poderosos lugares de sanación para mantener la vitalidad de nuestro planeta. Protegerlos es nuestra responsabilidad como Custodios”. El video (con subtítulos en inglés) puede verse en: <https://vimeo.com/49006743>

“Cuando el asesinato y el abuso se vuelven sistémicos”: violencia e impunidad en Asia



El reciente boletín de *Focus on the Global South* llama la atención sobre la alarmante escalada de la violencia contra las comunidades, la criminalización de quienes discrepan, y la impunidad sistémica que permite que esto suceda. Diez artículos reflexionan y alertan sobre la situación difícil y violenta que enfrentan quienes defienden la tierra y los derechos humanos en Tailandia, Laos, Filipinas, Camboya y la India. Como afirma el artículo introductorio: “Las amenazas, la intimidación, la violencia y el abuso de poder no son nuevos para la mayoría de las personas en Asia, ni tampoco la impunidad es un tema novedoso. Pero en las últimas dos décadas han alcanzado niveles alarmantes a causa de un poderoso nexo de intereses políticos y empresariales, y a leyes cada vez más reaccionarias que penalizan a quienes se resisten o incluso hablan en contra del



acaparamiento de tierras, la deforestación, la minería, las represas, las violaciones de los derechos humanos y la injusticia económica y social”.

La publicación (en inglés) puede leerse en:

http://focusweb.org/sites/www.focusweb.org/files/FGS_Newsletter_Vol3_No4_Aug16_1.pdf

El boletín del WRM busca apoyar y contribuir con las luchas de los pueblos en la defensa de sus territorios y bosques.

Puede suscribirse gratuitamente aquí:

<http://wrm.us9.list-manage1.com/subscribe?u=f91b651f7fecdf835b57dc11d&id=9615b4bc94>

Boletín del Movimiento Mundial por los Bosques (WRM)

Este boletín está disponible también en inglés, francés y portugués

Editor en jefe: Winfridus Overbeek

Redactora responsable: Joanna Cabello

Apoyo editorial: Elizabeth Díaz, Jutta Kill, Flavio Pazos, Teresa Pérez

Secretariado internacional del WRM

Avenida General María Paz 1615 oficina 3. CP 11400, Montevideo, Uruguay

Teléfono y fax: 598 26056943

wrm@wrm.org.uy - <http://wrm.org.uy>