

Territorios de vida

Explorando la vitalidad de la gobernanza para áreas conservadas y protegidas

¿Por qué algunas comunidades se relacionan con la naturaleza de manera más duradera, satisfactoria e inspiradora que otras? ¿Por qué algunos territorios conservan su integridad y fomentan el bienestar de sus residentes mientras que otros se degradan y fracasan? Este trabajo ofrece respuestas en un viaje por experiencias vividas y ejemplos de áreas conservadas y protegidas en todos los continentes, e incluye perspectivas desde la economía política y la ecología humana.

Las respuestas se encuentran en cinco características de las instituciones de gobernanza que parecen estar asociadas con la ***vitalidad***. Estas características también se observan en aquellas ***comunidades*** que se conectan con sus territorios por medio de una poderosa combinación de lazos (disponibilidad de medios de sustento, significados simbólicos, emociones) y que las convierten en ***custodias*** de sus tierras y la naturaleza. Sin embargo, la custodia no garantiza la supervivencia, como lo demuestran los enfrentamientos que las comunidades que gobiernan sus territorios han experimentado ante la arrogancia de la modernidad en los últimos siglos. Este trabajo describe algunos de esos enfrentamientos al tiempo que rastrea la historia sorprendentemente reciente (y desigual) de la conservación comunitaria como un enfoque de políticas. Incluso, pone de relieve el creciente reconocimiento actual de los beneficios de la conservación comunitaria que pueden brindar un apoyo bienvenido a las comunidades que cuidan sus ***territorios de vida***, pero también puede introducir perturbaciones y conflictos... casi un beso de la muerte.

En respuesta a los llamados de las voces indígenas y no indígenas a la descolonización, el resurgimiento, la resistencia a la comercialización de la naturaleza y el autofortalecimiento de las comunidades, este trabajo ofrece herramientas para autoevaluar la vitalidad de la gobernanza (al fin y al cabo, la conciencia de la propia vitalidad afecta la vitalidad misma...). También ofrece sugerencias específicas para diseñar políticas de apoyo a los custodios, para asegurar la gobernanza colectiva a largo plazo de los territorios, protegerlos de la comercialización y la degradación desenfrenadas y permitirles sostener la diversidad biocultural y las funciones de la naturaleza que sustentan la vida.

El reconocimiento de los múltiples valores implícitos en el vínculo de las comunidades con sus territorios, la búsqueda de soluciones a los problemas basadas en el lugar y la cultura y la participación en la gobernanza territorial y la ***autodeterminación*** ofrecen una piedra angular para una visión del mundo diferente, donde la calidad de las *relaciones* que mantienen unidas a las comunidades como custodias de sus territorios es tan importante como otras dimensiones de la justicia social y ambiental.

La custodia por parte de comunidades autodeterminadas puede complementar otros tipos de gobernanza territorial, integrar los logros de la modernidad y la globalización y aumentar las posibilidades de conservar la diversidad de la naturaleza y las culturas. Aunque pareciera una perspectiva novedosa para algunos, se podría decir que la custodia ha sido el núcleo de la vida a medida que los humanos evolucionaban en la Tierra. Puede volver a serlo en un futuro más consciente, pacífico, sostenible y vital.

Territorios de vida

Explorando la vitalidad de la gobernanza para áreas conservadas y protegidas

Grazia Borrini-Feyerabend
con Tilman Jaeger

Territorios de vida

Explorando la vitalidad de la gobernanza para áreas conservadas y protegidas

La designación de entidades geográficas en esta obra no implica opiniones sobre la situación jurídica de ningún país, territorio o área ni sobre sus autoridades, fronteras o límites. Las opiniones expresadas en esta publicación deben atribuirse únicamente a sus autores. Se autoriza la reproducción de esta publicación con fines educativos u otros fines no comerciales sin el permiso previo por escrito del titular de los derechos de autor, siempre que se cite plenamente la fuente. Se prohíbe la reproducción de esta publicación para reventa u otros fines comerciales sin el permiso previo por escrito del titular de los derechos de autor.

Cita: Borrini-Feyerabend G. con T. Jaeger, 2025. *Territorios de vida. Explorando la vitalidad de la gobernanza para áreas conservadas y protegidas*, GSI-TICCA con Consorcio TICCA, UICN y PPD GEF-PNUD, https://volume.territoriesoflife.org, https://doi.org/10.70841/VY54772

El trabajo inicial sobre vitalidad de la gobernanza se llevó a cabo en 2014 como preparación para el Congreso Mundial de Parques de la UICN en Sídney y continuó hasta 2019, cuando Grazia Borrini-Feyerabend era coordinadora global del Consorcio TICCA. A lo largo de este trabajo, los miembros del Consorcio TICCA en general, los miembros de la Comisión de la UICN y los colegas del PPD GEF-PNUD y el WCMC-PNUMA aportaron experiencias y conocimientos cruciales. La redacción comenzó en serio en 2020 y, en 2021, el Consorcio TICCA brindó apoyo parcial para un borrador inicial. Esta publicación de 2024 está patrocinada por la Iniciativa Mundial de Apoyo a los TICCA del PPD GEF-PNUD bajo el auspicio del Gobierno de Alemania. Agradecemos sinceramente a todos los contribuidores y patrocinadores.

Grazia Borrini-Feyerabend agradece profundamente las contribuciones a los borradores anteriores de este trabajo por Thora Amend, David Barkin, Tom Barton, Fikret Berkes, Jessica Campese, Neil Dawson, Andy Haines, Rosemary Hill, Jeremy Ironside, Barbara Lausche, Thomas Niederberger, Trevor Sandwith, Colin Scott y Stan Stevens. Nuestro más sincero agradecimiento también por los ejemplos de caso y los comentarios aportados por Annina Aaberli, Ali Aghili, Alex Alvarez, Greg Anderson, Edmund Barrow, Marco Bassi, Tom Benningson, Peter Bridgewater, Oscar Carvajal Mora, Alessandro Cassin, Daniele Cassin, Emma Courtine, Nigel Dudley, Cristina Eghenter, Arturo Escobar, S. Faizi, Abou Farman, Álvaro Fernández-Llamazares, Marc Foggin, Martin Holdgate, Delfin Ganapin, John Gawdy, Felipe Gómez, Julia Gorricho, Hugh Govan, José Gualingua, Mark Halle, Tobias Haller, Terence Hay-Edie, Harry Jonas, Brian Jones, Robert Kamakia, Kiunga Kareko, Jenny Kelleher, Ashish Kothari, Emma Lee, Michael Lockwood, Josep-Maria Mallarach, Valentino Marini-Govigli, Thomas Moore, Peter Muigai, Aimé Nianogo, Dario Novellino, Neema Pathak-Broome, Adrian Phillips, Michel Pimbert, Aili Pyhälä, Ali Razmkhah, Gunter Reck, Giulia Sajeva, Cassian Sianga, Aman Singh, Iago Soto García, Kalliopi Stara, Jessica Stewart, Emmanuel Sulle, Tibor Szántó, Ken Wilson y Engin Yilmaz.

En tanto que los conceptos analizados en este volumen están en evolución, se agradecen y alientan los comentarios y las contribuciones. Envíelos a: gbf@pkfeyerabend.org

Imagen de portada: Laas Geel es un complejo de cuevas y refugios rocosos en el Cuerno de África que contiene algunas de las pinturas rupestres más antiguas del continente africano. Se estima que las pinturas rupestres prehistóricas tienen entre 20 000 y 18 000 años de antigüedad. Muestran uros (una especie extinta de ganado salvaje de gran tamaño) con túnicas ceremoniales acompañados de humanos, otros animales, perros domésticos y una jirafa. Las pinturas rupestres están excelentemente preservadas y conservan sus contornos claros y sus colores intensos. (Cortesía de Abdullah Geelah, Wikimedia Commons)

ISBN: 978-2-9701386-9-3
URL: https://volume.territoriesoflife.org/
DOI: https://doi.org/10.70841/VY54772
Posedición: Carolina Amaya
Diseño y maquetación: Imre Sebestyén, jr. / Unit Graphics
Producción: Consorcio TICCA, 2025

A Mohammad Taghi Farvar que conocía bien la alegría de la vida tradicional en la naturaleza.

Contenido

Prólogo ..... **xiv**

Prefacio **1**

Parte I: En busca de la vitalidad de la gobernanza **9**

Áreas conservadas confirmadas en el tiempo **10**

Forrajeo 11

Pastoralismo móvil 21

Agricultura itinerante 28

Instituciones monásticas 35

Comunidades que gobiernan territorios y bienes comunes **40**

Lazos culturales y espirituales 43

Lazos de subsistencia 49

Lazos de conocimiento y mētis 57

Lazos de identidad colectiva y luchas por la autodeterminación 64

Instituciones que gobiernan áreas protegidas **72**

Orígenes diversos 72

Beneficios, costos, oportunidades y riesgos 81

Descubrir la gobernanza 88

Parte II: ¿Qué marca la diferencia? **97**

Cinco características asociadas a la vitalidad **98**

Adaptabilidad estratégica 98

Creatividad y empoderamiento 108

Conectividad y colaboración 116

Sabiduría desde la experiencia local 125

Valores colectivos inspiradores 133

Parte III: Propósito, significado, emociones y azar **149**

La energía para funcionar **150**

Cultura y política 153

Mētis y ciencias 157

Emociones colectivas 160

¿Qué mantiene vitales a las instituciones de gobernanza? **168**

Factores intrínsecos a la institución de gobernanza 168

Contexto de apoyo o no obliterante 171

Una respuesta combinada 173

Parte IV: Territorios de vida como áreas conservadas **177**
Custodia de los territorios de vida **178**
Frente a la arrogancia de la modernidad **188**
¿La realidad de quién? 195
¿El desarrollo de quién? 202
¿La economía de quién? 209
¿La democracia de quién? 217
Descubrir la conservación comunitaria **224**
«Los bosques y los ríos son nuestros hermanos... los territorios son sagrados...» 235
Mientras tanto, en el ámbito de la política internacional... 239
«Nosotros somos los conservacionistas originales...» 243
«Siempre hemos sido custodios...» 251
Un crescendo del reconocimiento con resultados inciertos **264**
¿Puede la conservación comunitaria ayudar a frenar las crisis ambientales y el cambio climático? 267
¿Son los derechos legales sobre la tierra y el apoyo financiero las necesidades más importantes que los custodios deben satisfacer? 269
¿Son suficientes los derechos sobre la tierra y el apoyo financiero para asegurar los territorios de vida? 271
¿Podrían los derechos legales sobre la tierra y el apoyo financiero traer nuevos conflictos y problemas a los custodios? 272
¿Podrían prevenirse nuevos conflictos y problemas? 275
¿Es utópico el autofortalecimiento? 277

Parte V: Evaluar y promover la vitalidad **283**
Vitalidad de una institución de gobernanza **284**
¿Está la vitalidad relacionada con otros conceptos? 287
Vitalidad como estándar de conservación 294
Autoevaluar la vitalidad **297**
Conocerse a sí mismo 303
Tomar el pulso a la vitalidad 307
Comprobar con el territorio y la gente 311
Explorar opciones 312
Fomentar el despliegue de la vitalidad 314
Promover la custodia de los territorios de vida **315**
Hacer un llamado a las comunidades custodias que lo deseen para que se autoidentifiquen 318
Fomentar acuerdos de custodia de territorios en áreas conservadas y protegidas 322
Asegurar la gobernanza de los custodios de los territorios de vida 327
Seguir aprendiendo y promoviendo la justicia social y ambiental 331

Parte VI: Un léxico sobre territorios, gobernanza y conservación **335**
¿Qué es la conservación? 336
¿Qué son las áreas conservadas, las áreas protegidas y las OMEC? 337
¿Qué son los territorios de vida? 339
Reconocer la conservación en el paisaje terrestre/marino 340
Monitorear la conservación en el paisaje terrestre/marino 342
¿Qué es la gobernanza? 343
¿Por qué ocuparnos de la gobernanza? 344
¿Qué son la diversidad y la calidad de la gobernanza? 345

Parte VII: Conclusiones **351**
Vitalidad de la gobernanza 353
Custodia 354
Territorios de vida 358

Referencias **362**

Ejemplos de caso sobre la vitalidad de la gobernanza de las áreas conservadas y protegidas

Ejemplo de caso 1. Mariscadoras autoorganizadas gobiernan territorios intermareales y ganan un nuevo estatus en la costa de Galicia (España) 18
Ejemplo de caso 2. Los Yörüks Sarıkeçili: una tradición milenaria de pastores trashumantes que se enfrentan a la modernidad en Turquía 25
Ejemplo de caso 3. Más de 2000 años de agricultura itinerante por parte de los Karen en la cuenca del río Salween de Birmania/Myanmar 29
Ejemplo de caso 4. Las colinas espirituales de Kavet: de la agricultura itinerante sostenible a la minería y la tala en el Parque Nacional Virachey (Camboya) 32
Ejemplo de caso 5. El territorio monástico autónomo del Monte Athos, Grecia 38
Ejemplo de caso 6. Gobernar las relaciones espirituales y de subsistencia entre las personas y la naturaleza: una institución sofisticada enfrenta la represión, el desarrollo y un posible renacimiento en la Etiopía moderna 46
Ejemplo de caso 7. De la miseria a la riqueza: mil años de habilidad diplomática y tenacidad de una comunidad de montaña que gobierna un sitio Patrimonio de la Humanidad en Italia 52
Ejemplo de caso 8. El valle del queso: un parque natural regional apoya los valores económicos e identitarios de los conocimientos locales en la región de Gruyère Pays-d'Enhaut (Suiza) 61
Ejemplo de caso 9. «En nombre de nuestros antepasados y para las generaciones presentes y futuras, nosotros, los Manobo de Soté (Mindanao, Filipinas), conservaremos nuestro territorio de vida» 66
Ejemplo de caso 10. La comunidad de Cherán: un sistema autónomo de gobernanza consuetudinaria conserva su antiguo bosque y mantiene la autodeterminación en Michoacán (México) 69
Ejemplo de caso 11. Alto Fragua Indi-Wasi: gobernar un parque nacional en medio de conflictos violentos en la región amazónica de Colombia 78

Ejemplo de caso 12. ¿Durante cuánto tiempo volará la libélula? ¿Impedirá la inclusión en la Lista Verde de la UICN que el desarrollo acabe con una reserva natural en Vietnam? 85
Ejemplo de caso 13. Parque Nacional Riding Mountain (Canadá): hacia la integración eficaz de un parque nacional en el paisaje más amplio 92
Ejemplo de caso 14. La gobernanza tradicional del Bosque de Enguserosambu en Tanzania: afrontar múltiples retos tomando decisiones allí donde se sienten las consecuencias 99
Ejemplo de caso 15. Lecciones sobre adaptabilidad estratégica del Maha Gram Sabha que gobierna territorios tribales en Maharashtra (India) 102
Ejemplo de caso 16. ¿Podría ser la resistencia al cambio un signo de profunda vitalidad? El caso del pueblo Ju/'hoan San de Namibia 106
Ejemplo de caso 17. Fomento de la creatividad y la innovación en la Tasmanian Land Conservancy (Australia) 111
Ejemplo de caso 18. La gobernanza consuetudinaria restablecida de la Confederación Tribal Abolhassani (Irán) se restablece y asume la responsabilidad de rediseñar los medios de sustento de su comunidad 114
Ejemplo de caso 19. Los Penan encuentran muchos aliados para proteger su territorio de vida en los bosques de Sarawak (Malasia) 118
Ejemplo de caso 20. La Reserva de los Cedros de Al-Shouf (Líbano): un laboratorio de colaboración entre culturas y pueblos diversos 123
Ejemplo de caso 21. ¿Por qué debería importarnos la historia socioecológica local? Lecciones del Parque Nacional Keoladeo (Rajastán, India) 126
Ejemplo de caso 22. Los líderes Dayak Kenyah encarnan la sabiduría en Kalimantan (Indonesia) 131
Ejemplo de caso 23, parte a. «Para nosotros, el pueblo indígena Kichwa de Sarayaku (Ecuador), ¡el territorio es más importante que el dinero!» 135
Ejemplo de caso 24. La Coalición Intertribal Bears Ears se enfrenta a los cambios de poder político en EE. UU. 137
Ejemplo de caso 25. El difícil nacimiento de una institución de gobernanza para la Reserva Marina de Galápagos (Ecuador) 141
La nueva institución de gobernanza establecida por la LOREG para la Reserva Marina de Galápagos (siglas explicadas en el texto) 142
Ejemplo de caso 26. Mantener vivo nuestro bosque: recorridos colectivos que se repiten desde hace cinco siglos en el corazón de Guatemala 146
Ejemplo de caso 27. Dramático cambio conceptual e institucional: ¿permitirá conservar los bosques sagrados kaya del pueblo Mijikenda de Kenia? 166
Ejemplo de caso 23, parte b. «Nosotros, el Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku (Ecuador), solo podemos vivir junto a nuestro bosque...» 182
Ejemplo de caso 28. El bosque sagrado de Greveniti (Grecia) preserva su gobernanza comunitaria a lo largo de siglos de drásticos cambios socioeconómicos y políticos 184
Ejemplo de caso 29. ¿Podrá la milpa, el antiguo sistema de subsistencia, superar las nuevas amenazas? Un frágil pero inspirador equilibrio mantenido por la comunidad Xcalot Akal, Yucatán (México) 213
Ejemplo de caso 30. La Nación Wampís encuentra la autodeterminación defendiendo la autonomía ecológica de su territorio integral de vida en la Amazonía peruana 261

Tablas

Tabla 1. Cronología de algunas declaraciones de políticas, acontecimientos y publicaciones pioneras a escala mundial sobre el significado y el valor de la conservación comunitaria 231
Tabla 2. Algunas preguntas básicas para abordar la vitalidad de una institución de gobernanza de un área o territorio conservado o protegido 298
Tabla 3. Vitalidad de la gobernanza y sus características: ejemplos de indicadores para áreas o territorios conservados y protegidos 298
Tabla 4. Posible programa para un taller de dos días de autoevaluación de la vitalidad 303
Tabla 5. Análisis crítico de la vitalidad de la gobernanza para un área o territorio conservado o protegido específico 309
Tabla 6. Preguntas e ideas para mejorar la vitalidad de la gobernanza de un área o territorio conservado o protegido específico 312
Tabla 7. Preguntas clave que describen y distinguen la gestión y la gobernanza para la conservación .. 344
Tabla 8. Matriz de áreas protegidas de la UICN, un sistema de clasificación que yuxtapone los tipos de gobernanza y las categorías de gestión de áreas protegidas 347

Figuras

Figura 1. Cronología de los acontecimientos (no a escala) que afectaron la trashumancia y los territorios de pastoreo en Irán durante el siglo XX (tomada de una presentación en PowerPoint ofrecida por M. T. Farvar en 1998) 24
Figura 2. Características que pueden contribuir a la vitalidad de la gobernanza y que son intrínsecas a una institución de gobernanza 169
Figura 3. Un esquemático "campo de tensión" entre algunos de los muchos factores culturales y políticos que pueden contribuir a los propósitos, significados y emociones comprometidos en la gobernanza de un área o territorio conservado o protegido. 170
Figura 4. Una visión interna sobre cómo se pueden crear «empresas de activos naturales» (del sitio web de Intrinsic Exchange Group https://www.intrinsicexchange.com/ accedido en 2021) 216
Figura 5. Una visión interna revisada sobre cómo se pueden crear «empresas de activos naturales» (del sitio web de Intrinsic Exchange Group https://www.intrinsicexchange.com/nacs accedido en 2022) 216
Figura 6. Estimación cuantitativa comparativa de la contribución de los territorios de vida a la conservación planetaria de la biodiversidad (de UNEP-WCMC e ICCA Consortium, 2021) 268
Figura 7. Esquema de la interacción sistémica entre diversidad, calidad y vitalidad como propiedades de una institución de gobernanza (véanse las definiciones en la Parte VI) 285
Figura 8. El «humus social» donde puede surgir la vitalidad de la gobernanza (las características que pueden contribuir a la vitalidad de la gobernanza presentadas en la Figura 2 se enriquecen aquí con otros conceptos y fenómenos ajustados, como se detall a en el texto). 294

Imágenes

Los títulos y créditos de las imágenes utilizadas en los cuadros de ejemplo se indican allí y no se repiten aquí.

Imagen 1. Un momento de danza y canto ceremonial en la región colombiana del Vaupés, diciembre de 2009. (Cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend) 45
Imagen 2. Los pastores dependen de los Orans para su sustento. (Cortesía de Aman Singh) 50
Imagen 3. Consejos ambientales dispensados por los ancianos locales durante la celebración anual del regreso de los peces voladores en Pongso no Tao (Taiwán), en febrero de 2013. Como las prácticas pesqueras han cambiado drásticamente en los últimos años, la ceremonia tradicional se asiste más como folclore que como el momento serio de gobernanza pesquera y organización comunitaria que solía ser. (Cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend) . . . 56
Imagen 4. La belleza y el valor son esenciales para lo que entendemos por cultura, y el pueblo Bahima de Ankole (Uganda) no ve nada más preciado que su ganado ankole de cuernos largos, criado por su belleza. Contemplar el paisaje enmarcado por el soberbio marfil en forma de lira de los cuernos y las brillantes pieles color chocolate... ¡el orgullo de los reyes! Sin embargo, como describe perspicazmente Infield (2024), las potencias modernas y los conservacionistas no dudan en imponer sus propios valores —p. ej., un parque nacional dedicado exclusivamente a la vida silvestre— perdiendo la oportunidad de establecer acuerdos de gobernanza más eficaces y estratégicamente adaptables. (Cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend). 101
Imagen 5. El pastoreo de camellos ha aumentado como respuesta al cambio climático. (Cortesía de World Economic Forum Agenda Weekly) 104
Imagen 6. A la hora de identificar y gestionar las características ecológicas, los silvicultores y guardabosques se benefician enormemente del diálogo con los poseedores de conocimientos tradicionales, como se facilitó en las tierras altas de Marruecos en 2007. Sin embargo, estos diálogos distan mucho de ser habituales. (Cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend) 109
Imagen 7. Ceremonia celebrada en 2013 en un lugar sagrado de Guatemala. (Cortesía de Bas Verschuuren) 155
Imagen 8. La Trimurti en un templo rupestre de la isla de Elefanta (Maharastra, India). (Cortesía de Christian Haugen) 162
Imagen 9. Las comunidades pobres de Liguria (Italia) han gestionado su escarpado y accidentado terreno de formas ingeniosas, aún apreciadas tras siglos de uso. (Cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend). 199
Imagen 10. Los pastores suelen verse afectados por las represas, ya que las llanuras aluviales estacionales se secan y las tierras de regadío se reservan para la agricultura. Aquí está la llanura de Waza Logone (yaéré) del norte de Camerún, en 1999, gravemente afectada por la represa de Maga. (Cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend). 203
Imagen 11. A principios de la década de 2000, un consejo de ancianos de una tribu se reúne en Irán en un acto autoorganizado, con un orden del día fijado por ellos mismos. Esto tiene poco que ver con las sesiones de participación comunitaria organizadas por proyectos específicos para obtener el visto bueno a decisiones impuestas desde arriba. (Cortesía de CENESTA, Teherán) 207
Imagen 12. Un niño de tres años observa uno de los muchos convoyes del complejo de Carajás (Brasil), en 2017. Debido a la duplicación de la vía del tren, su familia está a punto de ser desalojada. (Cortesía de Cédric Gerbehaye) 218

Imagen 13. En 2007, dos habitantes de Bogdan (Turquía) señalan el bosque que su pueblo ha defendido enérgicamente de los proyectos de desarrollo. El bosque, según describen, es esencial para proteger el pueblo de las inundaciones, y también como fuente de agua y muchas otras cosas. ¿Sigue existiendo el bosque? (Cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend) 220
Imagen 14. Representantes indígenas se manifiestan por sus derechos colectivos en una reunión en Brasilia en 2015. (Cortesía del Consejo Misionero de los Pueblos Indígenas, Brasil) 237
Imagen 15. Venta de carne de caza en la frontera entre Burkina Faso y Benín, en 2002. La carne procede de una iniciativa de caza deportiva sostenible. (Cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend) 244
Imagen 16. Mujeres de la Confederación Bakhtiari de Irán se preparan para su migración estival a principios de la década de 2000. (Cortesía de CENESTA, Teherán) 248
Imagen 17. Representantes clave de los pueblos indígenas entregan la Declaración de Manila al presidente del Parlamento de Filipinas al final de la Conferencia Nacional sobre Conservación Comunitaria de 2012. (Cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend) 252
Imagen 18. Los manifestantes que llevan a cabo acciones de desobediencia civil no violenta para salvar la costa de Gangjeong (Corea del Sur) están siendo detenidos. Estas detenciones fueron diarias en 2012, como en muchos años anteriores y posteriores, superando con creces la marca de los 5000 días de protesta (véase Hong, 2021). (Cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend). 253
Imagen 19. Inauguración del Festival de la Castaña en una comunidad de los Cárpatos de Rumanía en 2020. (Cortesía de Orbán Csaba) 255
Imagen 20. En 2020, una mujer del pueblo Miskita de Nicaragua comparte un testimonio de las atrocidades cometidas por los invasores de tierras en su comunidad. No puede recurrir a la ayuda de la policía local, ya que esta no investiga ni persigue las mutilaciones, violaciones y asesinatos que se producen con espantosa regularidad. (Cortesía del Instituto Oakland). 271

Los pies de foto y los créditos de las imágenes compuestas 21 y 22 se incluyen en el texto.

Abreviaturas y acrónimos

Las abreviaturas y acrónimos utilizados únicamente en los cuadros de ejemplos de caso se definen allí y no se repiten aquí.

a. e. c.	Antes de la era común (equivalente a a. C, antes de Cristo, en el calendario gregoriano)
APC	Área protegida comunitaria
API	Área protegida indígena (término utilizado en Australia)
CDB	Convenio sobre la Diversidad Biológica
CEPAES	Comisión de Política Ambiental, Económica y Social (de la UICN)
CITES	Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres
CL	Comunidad local
CLPI	Consentimiento libre, previo e informado
CMNUCC	Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático
COP	Conferencia de las Partes
DNUDPI	Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas
e. c.	Era común (equivalente a d. C., Anno Domini, en el calendario gregoriano)

EE. UU.	Estados Unidos de América
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura
FIIB	Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad
GATC	Alianza Global de Comunidades Territoriales
GEF	Fondo para el Medio Ambiente Mundial
GSI	Iniciativa Mundial de Apoyo a los TICCA (implementada por el PPD GEF-PNUD)
ICDP	Programa de Conservación y Desarrollo Integrado
IEG	Intrinsic Exchange Group
IPBES	Plataforma Intergubernamental Científico-normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas
IPCA	Áreas protegidas y conservadas de los pueblos indígenas (término utilizado en Canadá)
IPCC	Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático
IWGIA	Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas
LMMA	Área marina gestionada localmente
OCDE	Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos
ODS	Objetivos de Desarrollo Sostenible
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OMEC	Otras medidas eficaces de conservación basadas en áreas
OMS	Organización Mundial de la Salud
ONG	Organización no gubernamental
PI	Pueblos indígenas
PIB	Producto Interno Bruto
PICL	Pueblos indígenas y comunidades locales (en lugar de este acrónimo, utilizamos principalmente el término 'comunidades' o, según corresponda, 'custodios')
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PNUMA	Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente
PoWPA	Programa de trabajo sobre áreas protegidas (del CDB)
PPD	Programa de Pequeñas Donaciones (del GEF)
PSE	Pago por servicios ecosistémicos
REDD	Reducción de las emisiones derivadas de la deforestación y la degradación forestal
R. U.	Reino Unido
SCDB	Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica
TICCA	Desde principios de la década de 2010, esta es una abreviatura (no un acrónimo) que significa 'territorio o área gobernada, gestionada y conservada por un pueblo indígena o una comunidad local`. En este trabajo casi no utilizamos la abreviatura y preferimos en su lugar, cuando corresponde, el término 'territorio de vida'.
TILCEPA	Tema sobre Pueblos Indígenas, Comunidades Locales, Equidad y Áreas Protegidas (Grupo de trabajo intercomisiones de la UICN)
UICN	Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
UNPFII	Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas
UNPO	Organización de Naciones y Pueblos No Representados
WCMC	Centro Mundial de Monitoreo de la Conservación (del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente PNUMA)
WCPA	Comisión Mundial de Áreas Protegidas (de la UICN)
WDPA	Base de Datos Mundial sobre Áreas Protegidas
WRI	Instituto de Recursos Mundiales
WWF	Fondo Mundial para la Naturaleza

Prólogo

La conservación de la naturaleza, intencionada o inconsciente, ha ocurrido probablemente a lo largo de la evolución de los seres humanos y sus comunidades, lo que refleja la relación indisoluble y vital entre las personas y la naturaleza. Las sociedades de todo el mundo lo demuestran, ya que las personas se esfuerzan por producir, vivir, dar sentido a sus vidas y determinar su futuro. En este volumen, Grazia Borrini-Feyerabend se basa en las diversas experiencias de comunidades, pensadores y organizaciones para elevar la noción de vitalidad institucional para la conservación. Identifica cinco fundamentos para la vitalidad dentro de un conjunto de situaciones y ofrece puntos en común y enfoques para ayudar a las comunidades y a otros a comprender, perseguir y perpetuar sus propios caminos hacia la vitalidad. Ofreciendo herramientas prácticas y consejos sobre políticas, invita a las instituciones de gobernanza a adoptar la sabiduría ancestral, evitar las trampas de la toma de decisiones contemporánea y hacer frente a los retos de un mundo que cambia rápida e impredeciblemente ante nosotros.

Este trabajo ha sido inspirado por una comunidad de profesionales que busca activamente una comprensión más profunda de la conservación eficaz y equitativa. El nuevo milenio proporcionó un punto de inflexión para la reflexión a partir de la adopción del primer tratado multilateral sobre áreas protegidas en la *Conferencia de las Partes del Convenio sobre la Diversidad Biológica* (CDB) de 2004, que siguió al *Congreso Mundial de Parques de la UICN* celebrado en 2003 en Durban (Sudáfrica). Las semillas de este volumen se sembraron, entonces, cuando el *Programa de Trabajo sobre Áreas Protegidas* (PoWPA, por sus siglas en inglés) *del CDB* adoptó un nuevo elemento para *la Gobernanza, la Participación, la Equidad y la Distribución de Beneficios*, un resultado nacido de investigaciones y luchas donde Grazia jugó un papel principal. Si bien su alcance incluía áreas protegidas bajo todas las formas de gobernanza, el *Tema* intercomisiones de la UICN sobre *Pueblos Indígenas, Comunidades Locales, Equidad y Áreas Protegidas* (TILCEPA, por sus siglas en inglés) profundizó ese trabajo con un enfoque en los territorios conservados, lo que finalmente llevó al establecimiento del *Consorcio TICCA*. El trabajo del TILCEPA primero y del Consorcio TICCA después generó una mayor conciencia sobre la distinción entre los esfuerzos por ampliar los sistemas de áreas conservadas y protegidas con el fin de incluir todas las áreas de importancia para la biodiversidad (a menudo expresados como objetivos cuantitativos) y los esfuerzos para asegurar que dichas áreas sean capaces de mantener su biodiversidad y valores culturales a lo largo del tiempo de maneras que sean eficaces, equitativas e inspiradoras (objetivos cualitativos). Entre estos últimos, el volumen arroja luz sobre el objetivo cualitativo por excelencia*: la vitalidad de la gobernanza*.

Desde 2006, los miembros del TILCEPA también han estado colaborando con el Programa de Pequeñas Donaciones (PPD) del GEF implementado por el PNUD. En 2014, el apoyo del Gobierno de Alemania hizo posible que el PPD-GEF lanzara la Iniciativa Mundial de Apoyo a los TICCA (GSI, por sus siglas en inglés), una asociación con el Consorcio TICCA, la UICN y el Centro Mundial de Monitoreo de la Conservación del PNUMA. La asociación surgió de la «corriente de gobernanza» del Congreso Mundial de Parques de la UICN de 2014 en Sídney, Australia, lo que permitió a un conjunto mundial de países y actores reflexionar juntos y dar forma a ideas y prácticas. La Promesa de Sídney abrazó plenamente la diversidad de la gobernanza en las áreas conservadas y protegidas y, por primera vez, aplicó la noción de vitalidad a sus procesos de gobernanza. En los años siguientes, la colaboración GSI-TICCA se amplió aún más, involucrando a muchos actores locales en todas las regiones del mundo.

A través de este proceso, se hizo cada vez más evidente que la conservación basada en sitios está profundamente arraigada en una relación simbiótica y recíproca entre las comunidades que los custodian y sus territorios de vida. La diversidad de los procesos ecológicos a los que se adaptan se refleja en la variedad de medios de sustento basados en la cultura, los usos sostenibles de los regalos de la naturaleza y las conexiones culturales y espirituales con la tierra y entre las personas. Sorprendentemente, esta conciencia del profundo valor de conservación de los vínculos de las comunidades con sus territorios de vida no ha sido fácil ni temprana en el movimiento conservacionista internacional. Uno de los méritos de este trabajo es rastrear el surgimiento de esa comprensión y su evolución en la política internacional.

A pesar de esta creciente comprensión, los custodios comunitarios y los territorios de vida siguen estando en grave peligro. Los estragos de la colonización, el imperialismo y el militarismo, la adopción de regímenes jurídicos y de propiedad occidentales, la comercialización generalizada de la naturaleza y las culturas, y la marginación social y económica de los pueblos

siguen poniendo a prueba la vitalidad incluso de las instituciones tradicionales de gobernanza más sólidas. Este volumen nos advierte que los vínculos únicos y preciosos entre las comunidades y sus entornos se están debilitando y pueden perderse por completo. Se trata de una tragedia para la naturaleza y sus comunidades custodias, pero también para el movimiento conservacionista internacional que aún no las ha reconocido debidamente ni ha aprovechado al máximo su capacidad para gobernar la naturaleza de forma sostenible y equitativa.

Haciendo hincapié en el proceso, las experiencias y los elementos de aprendizaje que nos han llevado a la comprensión actual, Grazia Borrini-Feyerabend profundiza en las motivaciones que sostienen e inspiran a las instituciones que gobiernan nuestro entorno natural. La exploración va más allá de lo académico, pues aborda la esencia y el significado del vínculo entre la naturaleza y las comunidades, y dentro de las propias comunidades. Así, el volumen recorre un paisaje de experiencias y pone de relieve cómo la gobernanza —en particular la gobernanza por pueblos indígenas y comunidades locales— puede preservar y mejorar la vitalidad tanto de las *áreas conservadas* como de las *protegidas*. Los lectores explorarán ejemplos de caso de gobernanza del territorio *excelentes e inspiradores a lo largo del tiempo*, pero también debates teóricos que buscan la *vitalidad* desde la perspectiva de la economía política, la ecología humana, la antropología, la historia y la poesía. El viaje subraya la importancia de la *gobernanza autodeterminada* y las formas en que los pueblos indígenas y las comunidades locales custodios son capaces de mantener y mejorar la capacidad que tienen sus territorios de mantener la vida.

Este volumen también alerta sobre la situación crítica de muchos territorios de vida, muchos de los cuales están siendo dañados o incluso destruidos por los poderes estatales coloniales y las empresas capitalistas. Al destacar la perspectiva de los custodios y ofrecer herramientas y orientación específicas, aboga por instituciones y prácticas de gobernanza que sean locales y diversas, resilientes y adaptables, sabias e inspiradoras. Se trata de propuestas valiosas para todos los responsables de los sistemas de gobernanza, aquellos dispuestos a nutrir y mejorar sus instituciones en aras de la conservación de los ecosistemas locales y mucho más.

En un momento en que el mundo se enfrenta a desafíos ambientales sin precedentes, la vitalidad de la gobernanza se vuelve cada vez más esencial. Este volumen es un llamado a un cambio profundo para reconocer y honrar la vitalidad inherente a la gobernanza de los territorios de vida, en sus marcos de conocimiento pluralistas y en aquellas instituciones en evolución capaces de conservar la diversidad biológica *junto* con la diversidad de culturas, identidades e idiomas. Es una invitación a comprender, aprender de y apoyar a los custodios colectivos de los preciosos ecosistemas de nuestro planeta. Ojalá las historias y las reflexiones contenidas en estas páginas nos inspiren a todos a gobernar las áreas conservadas y protegidas de maneras tan dinámicas, resilientes, significativas, diversas y vitales como la vida misma.



Jorge Nahuel Purran
Logko (Presidente) Confederación Mapuche de Neuquen (Argentina)
Miembro del Consejo de Sabios, Consorcio TICCA



Vivienne Solis Rivera
Fundadora asociada de CoopeSoliDar R.L. (Costa Rica)
Miembro Honorario, Consorcio TICCA



Luis Guillermo Izquierdo Mora
Confederación Indígena Tayrona - Asociación de Autoridades Arhuacas de la Sierra Nevada - ASOCIT (Colombia)
Presidente, Consorcio TICCA



Terence Hay-Edie,
Gerente de Programa Global, GSI-TICCA



Trevor Sandwith,
Director del Centro para la Acción por la Conservación de la UICN



Ali Razmkhah,
Coordinador Global Consorcio TICCA



La Tierra, la selva, es vivo.
El río, las lagunas, las montañas, los pantanales, los árboles...
Todo es un ser vivo. Es viviente.

José Gualinga, 20191[1]

Prefacio

Vida es el término más poderoso que poseemos para expresar la condición humana, y la condición de la naturaleza, en nuestro planeta. A veces, la vida es más activa y visible: una colmena rebosante de abejas, un gimnasta en el aire. A veces es fuerte y silenciosa: una semilla que espera generar un árbol, la levadura que fermenta lentamente con harina y agua para recrearse a sí misma. La vida es especialmente asombrosa cuando parece fusionar diversos seres en uno: árboles que beben la luz del sol mientras crean sombra y alimento para diversos insectos y hongos en sus raíces; una carrera de salmones que remontan una cascada; un arbusto en flor intensamente perfumado que atrae los colibríes; un grupo de personas que trabajan juntas para desviar agua sobre un campo. En todo ello vemos energía, vigor, fuerza, vivacidad, salud... ¡la plenitud de la vida! Sin embargo, nunca estamos lejos de la decadencia y la muerte, la herida sangrante, los frutos podridos, la apatía y el miedo humanos, las fauces abiertas del oso esperando a que salte el salmón...

Dos características de la vida parecen fundamentales. La primera es **el cambio**. Todo lo que está vivo siempre está cambiando: lo sabemos por nuestra propia experiencia inmediata cuando respiramos, pero también al ver que las plantas, los animales y las personas que nos rodean inevitablemente crecen, envejecen, mueren... Incluso después de la muerte, el cambio continúa. Innumerables microorganismos como hongos, microbios y bacterias descomponen cada ser pasado en los componentes y alimentos de muchos seres futuros. El hecho de que la vida esté entrelazada con el cambio ha fascinado e inspirado a los humanos durante milenios, desde las antiguas enseñanzas de las religiones asiáticas (*mujō*, *anicca*, *anitya*: la existencia *como* impermanencia) hasta el sucinto aforismo de Heráclito (*panta rhei*: todo fluye continuamente).

La segunda característica, posiblemente *percibida* o *creada* únicamente por los humanos, es la capacidad de la vida de infundir un sentido a la materia, de generar **significado**. Se manifiesta en la atracción que sacude la tierra entre una joven pareja de enamorados o en la ingeniosa audacia de los primeros viajeros a costas lejanas. Pero también está en la exquisita belleza de haber vivido, de haber alcanzado la madurez, la imperfección distintiva (*wabi-sabi*), la sabiduría, la humildad y la paz. Encontramos esa belleza significativa en las venas del tronco de un viejo olivo, en los muros de piedra aparentemente invisibles porque se funden en un paisaje productivo o en las palabras de un anciano que cuenta una historia que conecta a las personas con su pasado. De hecho, la mayoría de nosotros queremos seguir viviendo... pero también queremos *darle sentido* a nuestra vida.

El término **vitalidad** proviene del latín *vita*, que significa vida, la esencia de poseer, transmitir y dar continuidad a la vida. Como atributo de todos los seres vivos, la vitalidad se relaciona naturalmente con la energía y la fuerza, con la acción y el potencial de acción, pero también con el cambio y el significado. Expresa la capacidad de mantenerse, funcionar, a menudo también reproducirse, y evolucionar a través del tiempo de maneras que respondan al contexto cambiante. Pero la vitalidad puede expresar aún más, como el hecho de ser un organismo, por lo tanto imbuido de

1 José Gualinga es un anciano del pueblo indígena Kichwa de Sarayaku (Ecuador). La cita es de este video: https://youtu.be/70mt7bozJb8?list=PLuBpRnNXhKyQciWz4bRRdPqtLBaT5tdts accedido en 2024.

motivaciones autodeterminadas.[2] Por analogía con nuestra experiencia y comprensión de la vida, el término vitalidad también ha penetrado campos no biológicos, por ejemplo con referencia a las sociedades y culturas. Hablamos de la vitalidad de una ciudad, de una obra de arte, de un programa económico. Surge, entonces, naturalmente la pregunta: ¿es posible hablar de la **vitalidad de una institución?** En particular, ¿tiene sentido explorar la vitalidad de las instituciones dedicadas a la conservación de la naturaleza?

En 2014, durante el Congreso Mundial de Parques de la UICN en Sídney (Australia), se intentó hacer exactamente eso. Los participantes en la «corriente de gobernanza» del Congreso[3] exploraron lo que la vitalidad puede significar para las instituciones que gobiernan los territorios y las áreas donde se conserva la diversidad biológica y cultural de nuestro planeta (con la consecuencia no incidental de mantener también los medios de vida y el bienestar humanos). A estas áreas se las denominó 'áreas protegidas y conservadas'. En este trabajo, ponemos el adjetivo 'conservadas' en primer lugar para dar fe de que las áreas conservadas tienen una historia que precede por mucho tiempo a las áreas protegidas. Recomendamos a todos los lectores que revisen las definiciones de estos términos en la Parte VI.

Durante el Congreso de Sídney, los participantes exploraron las instituciones que gobiernan los entornos naturales: las organizaciones y los procesos que conciben, implementan y garantizan el respeto de las decisiones, las costumbres y las reglas relativas a los territorios y a la naturaleza en general. Durante aproximadamente una década antes del Congreso, había existido un gran interés por la *diversidad* y *la calidad* de la gobernanza[4] de las instituciones de las áreas conservadas y protegidas.[5] Al comenzar a explorar la **vitalidad de la gobernanza**, los investigadores, los profesionales y los administradores quisieron ir más allá. Buscaban comprender cuándo y cómo dichas **instituciones se han desempeñado de manera excelente e inspiradora a lo largo del tiempo**. En términos más generales, consideraron que la vitalidad de la gobernanza podría revelar cuándo y cómo las personas mantienen **relaciones duraderas y significativas con la naturaleza**,[6] y ofrecieron lecciones para las áreas conservadas y protegidas *más allá de* la diversidad y la calidad de la gobernanza, tratando de llegar al corazón del proceso de gobernanza.

A partir de una primera articulación del concepto de vitalidad en el Congreso de Sídney,[7] se llevaron a cabo entrevistas seleccionadas para explorarlo más a fondo en 2016-2017.[8] Luego, se recopilaron, examinaron y discutieron más ejemplos de caso en 2019-2022, a partir de estudios basados en los lugares y análisis nacionales, regionales y globales realizados después del cambio del milenio. La mayoría de esos estudios se centraron en territorios y áreas gobernados, gestionados y *conservados* por pueblos indígenas y comunidades locales,[9] un fenómeno al que cada vez más se hace referencia como **territorios de vida**.[10] Escogidas entre estos casos, esta obra ofrece las descripciones de 30 áreas conservadas y protegidas, que no son casos ejemplares de vitalidad, sino situaciones en las que podemos

2 Bateson, 1972.

3 El Congreso Mundial de Parques de la UICN se celebra cada diez años y es un evento de gran importancia en materia de políticas de conservación. El Congreso de Sídney constó de ocho corrientes principales de eventos, cada una dedicada a un tema clave, uno de los cuales fue la gobernanza.

4 IUCN Protected Areas Programme, 2004; CBD, 2004; SCBD, 2004b; IUCN, 2005; Borrini-Feyerabend *et al*., 2013.

5 La exploración de la diversidad se centró en preguntar: «¿Esta institución es apropiada para el contexto?», «¿Podría una institución diferente lograr mejores resultados?», y la exploración de la calidad significó preguntar: «¿La institución respeta los criterios de buena gobernanza?». Más información en la Parte VI.

6 En este caso, el término 'significativo' se utiliza para significar 'eficaz para fomentar y apoyar la vida' para los seres humanos y otros seres en los paisajes terrestres y marinos pertinentes. Son posibles otras perspectivas sobre el desempeño de las instituciones de gobernanza, p. ej., destacando soluciones innovadoras a los problemas, la capacidad para abordar la complejidad social, la estabilidad política e ideológica, la producción de valores económicos, la resiliencia, etc.

7 Borrini-Feyerabend *et al*., 2014; Borrini-Feyerabend & Hill, 2015.

8 Jessica Campese y Michael Mitchell realizaron una serie de doce entrevistas en profundidad en 2016-2017 para investigar la vitalidad de la gobernanza. La mayoría de ellas fueron realizadas con representantes de organismos de gobernanza y custodios de áreas conservadas y protegidas, y tres con expertos en gobernanza mundial. Los ejemplos de caso 15, 17 y 22 proceden de estas entrevistas.

9 En el Congreso de Sídney, las 'áreas gobernadas, gestionadas y conservadas por pueblos indígenas y comunidades locales' se solían abreviar como TICCA, utilizando un acrónimo desarrollado originalmente para 'áreas conservadas por comunidades indígenas y locales'. En este trabajo, nos abstendremos en la medida de lo posible de utilizar acrónimos y abreviaturas. En lugar de TICCA, utilizaremos, según corresponda, 'territorios de vida'. De manera similar, en lugar del habitual PICL para 'pueblos indígenas y comunidades locales', utilizaremos 'comunidades' o 'custodios'. También escribiremos con mayúsculas los nombres de los pueblos, etnias o naciones indígenas adoptando una forma de respeto que se ha vuelto común en gran parte de la literatura de la conservación y las ciencias sociales del tercer milenio.

10 La expresión se originó entre los pueblos indígenas de Colombia (ver más adelante) y ahora se usa en varios idiomas y en todos los continentes. El sitio web del Consorcio TICCA www.iccaconsortium.org (accedido en 2024) ofrece un repositorio de ejemplos, informes, imágenes, videos y análisis de territorios de vida a nivel local, nacional, regional y global.

aprender sobre la vitalidad y que ilustran bien la compleja naturaleza de lo que nos esforzamos por comprender. ¿Qué caracteriza a las instituciones de gobernanza que consiguen responder al cambio y seguir siendo eficaces y significativas? ¿Qué lecciones podemos extraer para gobernar las áreas conservadas y protegidas de forma que inspiren y mantengan un sentido de vitalidad a lo largo del tiempo?

Esta obra invita al lector a realizar un **viaje a través de la historia** y de **ejemplos de caso**, planteando preguntas y explorando posibles respuestas al tiempo que se entrelazan a conocimientos de disciplinas como **la economía política** y **la ecología humana** junto con relatos e historias breves de variadas situaciones de la vida real. La exploración es esclarecedora por sí misma, pero nos compromete aún más a descubrir similitudes entre comunidades fuertemente conectadas a sus entornos vitales. Estas comunidades se relacionan con la naturaleza de la forma afectiva y patrimonial[11] que caracteriza la custodia. En última instancia, el viaje nos invita a comprender si la vitalidad pudiera nutrirse conscientemente e incluso fortalecerse, y cómo.

¿Quién podría querer unirse al viaje? Las personas que debatieron sobre las cuestiones de vitalidad de la gobernanza en el Congreso Mundial de Parques de la UICN en Sídney son un microcosmos de quienes podrían encontrar interesante el tema. Entre ellos se encuentran profesionales de la conservación y defensores del medio ambiente; miembros de instituciones de gobernanza y administradores de áreas conservadas y protegidas, incluidos pueblos indígenas y comunidades custodios de territorios de vida; encargados de la formulación de políticas que se ocupan del uso de la tierra y de iniciativas de conservación y desarrollo; y personal de organizaciones no gubernamentales (ONG), investigadores y estudiantes interesados en las múltiples dimensiones de vivir culturalmente en la naturaleza y en relación con los medios de sustento y la diversidad biocultural.[12] Aunque parezca poco probable, sería especialmente bienvenido que algunos de los numerosos actores económicos y políticos que llevan a cabo y afectan la gobernanza de la naturaleza también se unieran al viaje. Sin embargo, más allá de los especialistas, todos los interesados en la naturaleza y el bienestar humano pueden disfrutar explorando conceptos como 'vitalidad de la gobernanza', 'custodia' y 'territorios de vida' mientras intentan conectar los puntos sobre lo que vale la pena buscar para las áreas conservadas y protegidas en nuestra era de crisis y oportunidades sin precedentes.

Esta obra ofrece una mezcla de **perspectivas y narrativas diversas**. Discutimos y aprendemos de la determinación de los líderes indígenas, las necesidades prácticas de los administradores, las reflexiones de los utópicos, las percepciones de los historiadores, antropólogos, ecologistas humanos y académicos de la economía política en sistemas socioecológicos.[13] La mezcla es refrescante, ya que todas las perspectivas tienen méritos y significado, coexisten bien y se enriquecen entre sí. En este sentido, las diversas partes y secciones de esta obra son como **puntos de entrada en un holograma**, lo que permite abordar el tema desde el ángulo que mejor se adapta a los intereses del lector. Algunas personas aprecian mejor el presente leyendo primero sobre el pasado. Otros prefieren comenzar con definiciones y razonamientos analíticos. También hay otros que necesitan estar intrigados y perseguir la energía de lo que los atrae. Algunos lectores están interesados en los fenómenos políticos importantes, otros en ejercicios prácticos que se aplican a situaciones específicas. Recomendamos a los lectores que comiencen por la parte o sección que más les atraiga, sabiendo que comprender la vitalidad es como juntar las piezas de un rompecabezas... hay muchas facetas y perspectivas diversas e interconectadas por descubrir. Y todos podemos comenzar por nuestra forma o color preferidos. A continuación, se presenta un breve repaso de lo que se puede esperar.

Durante unos tres millones de años, el género *Homo* se desarrolló en pequeños grupos en diversos ecosistemas de nuestro planeta. En la **Parte I**, recordamos las relaciones entre nuestros ancestros lejanos y sus territorios, que imaginamos

11 Utilizamos aquí el término 'patrimonial' siguiendo a Henri Ollagnon, que fue uno de los primeros en analizar el fenómeno (Barthod & Ollagnon, 1991). Más adelante adoptaremos el término herencia, más equilibrado y neutral en cuanto al género.

12 Bridgewater & Rotherham (2019) ofrecen un relato de la evolución del concepto de diversidad biocultural, que entienden como aquellas características dinámicas de diferentes lugares de la naturaleza que surgen de los vínculos y la retroalimentación entre la diversidad cultural humana y la diversidad biológica o, más sencillamente, de la interacción de las personas y la naturaleza en un momento y en un lugar determinados.

13 Utilizamos el término 'socioecológico' en el sentido, descrito por primera vez por Berkes & Folke (1998), de que la mayoría de los sistemas sociales y ecológicos no evolucionaron por separado sino que coevolucionaron.

que estaban definidos de manera vaga y porosa. Inferimos todo lo que creemos saber sobre tales relaciones a partir de información escasa e indirecta, pero deben haber incorporado muchos elementos de vitalidad a medida que siguieron siendo compatibles con la vida en condiciones difíciles durante milenios. Es probable que algunos de ellos se hayan transmitido y aún persistan hoy. ¿Podemos identificar algunos de esos elementos? Los ejemplos nos brindan orientación a medida que exploramos los vínculos que conectaron a personas específicas con entornos naturales específicos en los últimos siglos.

Comenzamos por analizar **los territorios y las áreas conservadas** por comunidades que comparten **estilos de vida tradicionales**. Se describe a los recolectores, pastores y agricultores itinerantes en los entornos que han ido moldeando como parte de estilos de vida **móviles** de larga data. Y analizamos los factores que han oscurecido recientemente su valor o impedido la continuidad de sus prácticas sostenibles. También examinamos las asociaciones territoriales de larga data de las comunidades **sedentarias**, como las de los centros monásticos o las comunidades locales que cuidan juntas sus *bienes comunes*: la tierra, el agua y muchos otros regalos de la naturaleza que las han sustentado durante siglos.

Avanzando rápidamente hacia la historia reciente, rastreamos el surgimiento de instituciones contemporáneas establecidas para *proteger* al menos una parte de la naturaleza de los cambios disruptivos introducidos por la modernidad. Desde sus diversos orígenes, **las áreas protegidas** han generado beneficios, costos, oportunidades y riesgos. Han significado bienestar y satisfacción para algunos y terribles privaciones e injusticias para otros. Examinamos las áreas protegidas hasta el **surgimiento reciente de la gobernanza** como una de sus características cruciales. El concepto de gobernanza amplía la perspectiva de los profesionales de la conservación y los defensores del medio ambiente de nuevas maneras, tanto profundas como prácticas.

Los ejemplos de áreas conservadas y protegidas descritos en este trabajo ofrecen una visión de los diversos propósitos y significados -desde los básicos hasta los sofisticados- que nutren las instituciones de gobernanza territorial. También revelan los diversos niveles de energía y motivaciones que les permiten funcionar a través del tiempo. A partir de estos ejemplos y otras consideraciones, en la **Parte II** identificamos **cinco características** —tres en analogía directa con las propiedades de los seres vivos y dos relacionadas con el propósito y el significado de las instituciones mismas— que parecen **asociadas con la vitalidad**. Estas características no deletrean una receta para la vitalidad, pero ofrecen ideas y nos ayudan a hacer preguntas con mayor profundidad. Por ejemplo, para que una institución funcione *bien*, de maneras que sustentan la vida de la naturaleza y las personas, ¿es generalmente mejor adaptarse o resistirse al cambio impulsado desde afuera? ¿Es mejor colaborar o competir con otras instituciones? ¿Cuándo podemos hablar de autodeterminación? ¿Qué significa tomar decisiones *sabias*? ¿Cómo puede una institución inspirar respeto social y adhesión a sus decisiones y reglas? Obviamente, no hay respuestas unívocas a preguntas como estas... pero formularlas puede enriquecer la autoconciencia y ampliar las opciones.

Desde la amplia perspectiva que ofrecen las Partes I y II, pasamos a explorar, en la **Parte III,** las fuentes que nutren la motivación y la energía —y, por lo tanto, la vitalidad— de una institución. Abordamos **los propósitos biológicos** y **los significados simbólicos** y buscamos dónde pueden articularse en los objetivos culturales y políticos de las instituciones o integrarse en las percepciones del conocimiento local y del *mētis*.[14] También reflexionamos sobre el hecho de que los fuertes vínculos entre las comunidades humanas y su territorio también generan **emociones**, incluidos sentimientos gratificantes y positivos, pero también comportamientos miserables y violentos. Claramente, la misma energía que sostiene las relaciones humanas y la vida también puede alimentar la brutalidad, la destrucción y la muerte. Esta antigua comprensión nos hace preguntarnos ¿qué despierta la conciencia emocional y los lazos afectivos que conectan a algunas comunidades humanas con sus territorios, sus antepasados, sus descendientes, todo el reino de la naturaleza? ¿Qué es lo que hace que esa conciencia y esos lazos apoyen la vida en lugar de ser brutales y destructivos? En última instancia, ¿qué contribuye a mantener vital una institución de gobernanza? Nuestra respuesta es suficientemente

14 El concepto de *mētis*, tal como se utiliza en este trabajo, se define en la Parte III.

sencilla para alentar medidas prácticas que fortalezcan la vitalidad, si bien manteniendo plena conciencia de las ventajas y limitaciones de los diversos contextos.

La **Parte IV** se inicia con una apreciación de la **custodia**, que es la relación que caracteriza algunos ejemplos emblemáticos de vitalidad de la gobernanza y vincula a las comunidades con sus **territorios de vida**. La expresión 'territorios de vida', nacida entre redes de pueblos indígenas en América Latina,[15] ha sido adoptada para describir un fenómeno que revela patrones similares a través del tiempo y en todos los continentes habitados.[16] Describimos aquí la custodia como un lazo afectivo creador de herencia que conecta a las personas con sus territorios de vida y con sus antepasados y descendientes por venir a través de las generaciones. En este sentido, la custodia está estrechamente relacionada con la **identidad**, la **autonomía** y la **moral social**: es una poderosa **fuente de vitalidad**. Luego exploramos los territorios de vida en la historia reciente, cuando se han tenido que enfrentar a la arrogancia de la modernidad y sus variantes dominantes de realidad, desarrollo, economía y democracia, con demasiada frecuencia incapaces de verlos y valorarlos.

A continuación, examinamos brevemente la **conservación comunitaria**, un fenómeno que posiblemente acompañó la supervivencia humana durante milenios, pero que fue descubierto y descrito por primera vez hace menos de 50 años. Repasamos su suerte alternante en la política y las narrativas, mientras los custodios luchaban por seguir *practicándola* sobre el terreno para sus territorios de vida. Mientras tanto, como parte de su organización y trabajo en red, una alianza internacional de custodios comenzó a promover el autofortalecimiento y el apoyo mutuo para la autodeterminación en los territorios de vida. Los territorios de vida han sido reconocidos desde hace mucho tiempo por los custodios como esenciales para sus propios sustento, identidad y economía moral. Recientemente, también están siendo reconocidos más ampliamente en la sociedad como **áreas conservadas**, capaces de mitigar la pérdida de biodiversidad y el cambio climático. Sostenemos que este papel puede seguir siendo posible —e incluso surgir mejorado por el reconocimiento social— si los custodios también se fortalecen a sí mismos y su capacidad para cuidar los territorios de vida. Sin embargo, el destino puede ser muy distinto si los custodios se dejan arrastrar por la misma cultura dominante que está en la raíz de las crisis y los problemas que afectan a la naturaleza.

Para obtener información sobre lo que puede llevar a uno u otro resultado, analizamos cómo el actual **crescendo del reconocimiento** de los territorios y las áreas conservados por los pueblos indígenas y las comunidades locales que los custodian se centra en brindarles apoyo económico y, posiblemente, también derechos legales sobre la tierra. Consideramos cómo esto puede ser positivo para los objetivos de autodeterminación y conservación, e incluso **avanzar en la justicia ambiental**. Sin embargo, es **igualmente probable** que discutamos cómo puede contribuir a la **desaparición de territorios de vida**. Parte de la diferencia puede estar determinada por lo que viene primero, es decir, si los custodios son lo suficientemente fuertes —y sus instituciones de gobernanza son lo suficientemente vitales— para mantener sus vínculos con el territorio y oponerse a la mercantilización de la naturaleza y la consiguiente especialización y estandarización de todas nuestras relaciones con ella. Para ello, recordamos a los pensadores visionarios que recomiendan a los custodios que adopten sus caminos hacia el resurgimiento, la descolonización, el autofortalecimiento y el despertar de la primacía de las relaciones entre las personas y entre las personas y la naturaleza.

¿Se puede hacer algo para nutrir la vitalidad de las instituciones de gobernanza de las áreas conservadas y protegidas? La **Parte V** intenta abordar esta cuestión. Comienza esbozando una **comprensión sistémica** de una institución de gobernanza donde la vitalidad se relaciona con otras propiedades de la gobernanza, como la diversidad y la calidad, pero también con elementos culturales amplios como la lengua y la cosmovisión. Esta perspectiva nos permite enfatizar el **funcionamiento institucional a través del tiempo**, en lugar de una organización específica de toma de decisiones y sus normas en un momento específico, y destacar **la complejidad y el cambio**. Luego recordamos varios conceptos

15 Una red de custodios de territorios de vida se estableció en Colombia en 2016 (Carolina Amaya, comunicación personal, 2016).
16 Ver ICCA Consortium, 2021.

pertinentes ampliamente discutidos en la literatura (p. ej., resiliencia, subsidiariedad, sostenibilidad, ajuste socioecológico, etc.) que ofrecen perspectivas y poseen similitudes y diferencias en comparación con la vitalidad.

Además, al presentar las secciones de este trabajo que se centran más específicamente en la acción, recordamos que algunos organismos internacionales han adoptado la vitalidad de la gobernanza como parte de sus estándares de excelencia.[17] ¿Nos preocupamos lo suficiente por algún área conservada o protegida específica como para tratar de entender de dónde obtiene la vitalidad de su gobernanza? ¿Estamos dispuestos a pasar de un énfasis en la *cobertura* de la protección formal a un énfasis en mayores posibilidades de que la naturaleza prospere gracias a una gobernanza vital tanto en las áreas conservadas como protegidas? Si es así, la sencilla guía que ofrecemos —**preguntas, indicadores, herramientas**— puede acompañar a las instituciones de gobernanza en un ejercicio honesto **de autoevaluación** hacia una mejor comprensión y fomento de su propia vitalidad.

La Parte V se cierra con una sección dedicada a las **políticas para mejorar la vitalidad** de las áreas conservadas y protegidas. La sección esboza algunos elementos de política que se dirigen a las comunidades dispuestas a **fortalecer**, o **establecer y alimentar**, algunos **vínculos de custodia** con territorios específicos. Las comunidades pueden ser de larga data, como los pueblos indígenas con derechos consuetudinarios sobre la tierra, o estar en el proceso de crearse a sí mismas con el propósito de cuidar juntos un territorio. Aquellos que valoran y buscan un papel como custodios pudieran ser socialmente reconocidos, pero también podrían participar en negociaciones para un posible acuerdo formal, p. ej., asumiendo responsabilidades específicas mientras reciben formas apropiadas de apoyo. Las responsabilidades de la comunidad pueden incluir la vigilancia territorial, tareas específicas de gestión, un papel en el monitoreo de la biodiversidad y mucho más. Sus beneficios podrían incluir derechos únicos (p. ej., derechos de acceso y uso del territorio, caza y pesca sostenibles, asumir ciertos trabajos…) y varios tipos de apoyo (p. ej., técnico, financiero, para la creación de redes y visitas de intercambio, etc.). La recompensa final sería **la seguridad de la gobernanza** (p. ej., propiedad colectiva formal u otro tipo de derechos de gobernanza) para el territorio bajo su cuidado. Cada acuerdo de custodia se adaptaría al contexto y los socios se comprometerían a mantener una actitud de aprendizaje a lo largo del tiempo.

Las políticas de custodia como la que acabamos de esbozar se basan en la voluntad y la capacidad de las comunidades de obtener al menos una parte del sustento de sus territorios de vida, y en la comprensión basada en la evidencia de que la mejor manera de conservar esos territorios a través del tiempo es mediante las comunidades que los *cuidan*. En vista de esto, un **futuro sostenible y justo** incluiría **tantos territorios de vida como fuera posible** en el mundo. En ausencia de políticas de custodia, los territorios de vida pueden ser el resultado de una miríada de procesos endógenos exitosos de autodeterminación… pero el estímulo y el apoyo de políticas ilustradas seguirían siendo fundamentales. La situación ideal sería, por lo tanto, una de **procesos endógenos y con apoyo externo adecuado**, incluidas políticas **que se encuentran**, por así decirlo, **a mitad de camino** y se refuerzan mutuamente. Para ello, muchos actores, además de las comunidades y los responsables de las políticas, tienen papeles importantes que desempeñar.

En la **Parte VI** revisamos los elementos básicos de la vitalidad de la gobernanza y otros **conceptos y términos** utilizados en las Partes I a V. El lector encontrará un léxico que incluye definiciones de lo que entendemos por 'conservación', 'territorios de vida', 'áreas conservadas', 'áreas protegidas' y consideraciones sobre su reconocimiento formal y monitoreo. También se explican brevemente los conceptos de 'gobernanza' y 'diversidad y calidad de la gobernanza' en lo que respecta a las áreas conservadas y protegidas. Animamos a los lectores a revisar la Parte VI antes o mientras se acercan a las Partes I a V.

Finalmente, la **Parte VII** ofrece algunas **conclusiones**, pensadas para quienes leemos primero la sección final y pasamos al resto de la obra solo si vale la pena rastrear las conclusiones hasta la información y los argumentos que las fundamentan. Puede empezar por ahí si desea tener un adelanto de su lectura, pero no es recomendable. Esta obra

17 La vitalidad de la gobernanza es parte de los estándares de la Lista Verde de Áreas Protegidas y Conservadas de la UICN (Andersen & Enkerlin-Hoeflich, 2015).

se desarrolló como un viaje de descubrimiento: cada paso es un destino en sí mismo, que lleva parte del significado general. La ambición es presentar **un mosaico de experiencias y perspectivas** diversas que poco a poco van sacando a la luz el significado de la 'vitalidad de la gobernanza' y la 'custodia' de los 'territorios de vida'. En este sentido, las conclusiones ofrecen algunas ideas condensadas, pero omiten un componente clave de este trabajo, que es el recorrido en sí mismo.

* * *

Este trabajo nació mientras se buscaba comprender la vitalidad de la gobernanza, un concepto intrigante que surgió recién en el tercer milenio y cuyas ramificaciones culturales y políticas parecen multiplicarse tan rápidamente como se desarrollan. Los pasos iniciales llevaron a más preguntas, una sensación de asombro ante la fuerza implícita en sus diversas manifestaciones, respeto por el conocimiento y las prácticas aplicadas y compartidas por sabios custodios ambientales, y admiración por las innumerables ideas relevantes acumuladas en bibliotecas y la Internet. Las conversaciones inspiradoras con custodios de territorios, colegas y amigos han sido muy enriquecedoras. Los ejemplos de vitalidad en la naturaleza, la música, las obras de arte y las frases de escritores favoritos agregaron gracia. Y la abundancia y variedad de ideas de ejemplos de caso específicos nos alentaron a seguir adelante y explorar más. Mientras Grazia trabajaba en las muchas versiones de este trabajo, Tilman siguió brindando comentarios, preguntas, sugerencias e ideas perspicaces como parte de un diálogo constructivo que duró años, ofreciendo aliento a lo largo del camino y ayudando a dar forma a la versión que están leyendo.

Estamos profundamente agradecidos por haber podido perseguir esta exploración. Y esperamos que quienes compartan aunque sea una parte de ella, tal como se relata en este trabajo, se sientan intrigados y motivados a continuar por su cuenta, posiblemente también aplicando las herramientas y los consejos de políticas que se ofrecen aquí. Como todo en la vida, este es un trabajo en progreso: todos los fenómenos que mencionamos y los conceptos que utilizamos merecen una profundización. También es un producto coral. Agradecemos profundamente a los muchos colegas que brindaron generosas ideas y consejos, así como a los muchos otros que trabajaron en las obras enumeradas en las **Referencias**: la trama de tela necesaria para que cualquiera pueda agregar incluso una modesta puntada.



Cortesía de East Bay Times, California

Preludio

En un soleado día de invierno, los rápidos y continuos cambios de dirección de una bandada de estorninos crea fascinantes patrones en el cielo. La bandada no tiene líder, pero los científicos creen que cada ave se comunica instantáneamente con un grupo más pequeño (posiblemente las siete más cercanas a ella)[18] *para mantenerse a una distancia próxima unas de otras, mantener la misma dirección y evitar colisiones. El resultado de estas numerosas colaboraciones —de un grupo pequeño a otro grupo pequeño— es la evidente vitalidad de su ser colectivo, su capacidad para encontrar juntos fuerza, consuelo... posiblemente la emoción de un baile. El comportamiento se considera un ejemplo de 'autoorganización': la aparición de nuevas propiedades y funciones a nivel del grupo que no están presentes, o son irrelevantes, a nivel de un individuo. De esta manera, pese a la falta de una toma de decisiones centralizada, los sistemas biológicos autoorganizados exhiben comportamientos complejos y se sabe que resuelven problemas topológicos, como maximizar el patrón deseable de cercanía o distancia entre entidades.*

18 Ballerini *et al.*, 2008; Farine, 2022.

Parte I:
En busca de la vitalidad de la gobernanza

...para lectores dispuestos a emprender un viaje a través de ejemplos, historias, reflexiones y preguntas, buscando lo que contribuye a relaciones vitales entre las comunidades y la naturaleza...

Sentí que tenía que conocer el secreto de su vitalidad atemporal e irreverente.
Bruce Chatwin, 1987

Áreas conservadas confirmadas en el tiempo

Tanto el desarrollo económico como la conservación de la naturaleza son campos de comprensión y acción relativamente nuevos. En la práctica, en el último siglo se han extendido por todos los rincones del planeta. En el discurso, y no solo por su compleja interacción, han contribuido a conformar las visiones del mundo y las narrativas dominantes. Uno de los conceptos relacionados que más ha influido en las perspectivas en materia de conservación de la naturaleza es el de **gobernanza**. En lo que respecta a las áreas protegidas, la gobernanza lleva debatiéndose unos 20 años, desde que se la distinguió de la idea al parecer puramente técnica y, por lo tanto, «neutral» de «gestión».[19] La gobernanza —un concepto político *per se*— se refiere a los procesos y las formas mediante los cuales las instituciones adoptan, aplican e intentan garantizar el respeto de las decisiones y normas relativas a entornos naturales concretos. A pesar de que su definición y propiedades surgieron recién en 2003,[20] el concepto ha logrado un rápido ascenso a la cima de la atención profesional y el desarrollo de políticas,[21] y ahora ocupa un lugar destacado en reuniones pertinentes.[22] Las primeras propiedades de la gobernanza que se han examinado con cierta profundidad han sido la 'diversidad' y la 'calidad', que pueden definirse y evaluarse para áreas protegidas individuales, así como para sus sistemas.[23] La otra propiedad más intrigante y menos examinada, la de la 'vitalidad', se presentó y debatió por primera vez en el Congreso Mundial de Parques de la UICN en Sídney en 2014.[24] La vitalidad de la gobernanza es uno de los temas clave del presente trabajo, que se explora a través de una variedad de preguntas, percepciones, conceptos, herramientas e ideas de políticas, siempre basadas en ejemplos reales de áreas protegidas y conservadas y buscando la reflexión a partir de ellos.[25]

Para entender qué es lo que mantiene una relación *vital* entre las personas y la naturaleza, empecemos por adoptar una definición básica. Hablamos de **vitalidad de la gobernanza** cuando una institución de gobernanza **mantiene su capacidad de funcionar a través del tiempo, plenamente y de manera inspiradora**, incluso **evolucionando** en circunstancias cambiantes y posiblemente desafiantes.[26] Nos centramos deliberadamente en instituciones para las que la 'capacidad sostenida para funcionar' incluye *la conservación de la naturaleza*, como lo demuestra la salud e integridad de los ecosistemas pertinentes, y *la contribución al bienestar de las personas*, como lo demuestra la salud y la percepción de satisfacción y bienestar de las comunidades correspondientes.[27] En el caso de las áreas conservadas, los objetivos suelen ser implícitos, mientras que en el caso de las áreas protegidas generalmente son explícitos. En ambos casos, la gobernanza vital describe una **relación próspera** entre las personas y la naturaleza. De hecho, la vitalidad se *revela* en la motivación y la energía que demuestra una institución de gobernanza cuando sigue desempeñando su papel a través del tiempo y en circunstancias variables (**siendo inspiradora para sí misma**) al tiempo que gana una medida de respeto social y genera un sentido de confianza y seguridad en la sociedad en general (**siendo**

19 Antes del Congreso de Durban de 2003, los profesionales de la conservación se centraban casi exclusivamente en la gestión y los planes de gestión (a veces incluso sin tener en cuenta su implementación). Para más información sobre la distinción entre gobernanza y gestión, consúltese la Parte VI.

20 Ocurrió en el Congreso Mundial de Parques de la UICN de Durban (2003), véase IUCN CEESP, 2003 y IUCN Protected Areas Programme, 2004.

21 Resoluciones 3.012 y 3.049 de la UICN (Bangkok, 2004); CBD, 2004; SCBD 2004b; Resolución 4.048 de la UICN (Barcelona, 2008); Decisión 10/2 del CDB, 2010 y Decisión 14/8, 2018; Resolución 5.094 de la UICN (Jeju, 2014). Véase también Borrini-Feyerabend *et al*., 2004a; Dudley, 2008.

22 P. ej., el Congreso Mundial de Parques de la UICN de Sídney (2014), véase: https://www.worldparkscongress.org/about/promise_of_sydney accedido en 2024.

23 Borrini-Feyerabend *et al*., 2013.

24 Borrini-Feyerabend & Hill, 2015. Véanse también los tres cortometrajes disponibles aquí: https://www.iccaconsortium.org/2016/03/01/the-heart-of-a-stream/ accedido en 2024.

25 Véase la Parte VI para obtener un léxico de conceptos básicos, incluidos 'gobernanza', 'áreas protegidas' y 'áreas conservadas'. Una distinción aproximada entre áreas 'conservadas' y 'protegidas' es la siguiente: las primeras se refieren a áreas que exhiben conservación *de facto*; las segundas abarcan áreas reconocidas formalmente por los gobiernos estatales como dedicadas a la conservación.

26 Como 'capacidad de funcionar a través del tiempo', la vitalidad es compatible con fluctuaciones en la funcionalidad y los resultados, siempre que no se produzcan daños irreparables a los ecosistemas y/o sociedades relacionados.

27 La pregunta más fundamental quizás sea «¿gobernanza para qué?» (Oakeshott, 1996, citado en Dror, 2001).

inspiradora para los demás). ¿Qué alimenta la motivación implícita o explícita y el sentido de significado de las instituciones de gobernanza, su capacidad para funcionar *de manera inspiradora* y mantener su motivación y energía a través del tiempo? Buscaremos respuestas explorando una variedad de ejemplos de áreas conservadas y protegidas.

Los estilos de vida y las narrativas dominantes del siglo XXI no se prestan fácilmente a la práctica de algún tipo de gobernanza inspiradora de los ambientes naturales. Más de la mitad de la población mundial vive en zonas urbanas[28] y está plenamente integrada en la economía global. Muchos tienen empleos en entornos construidos, comen alimentos producidos industrialmente y viven y trabajan lejos de la naturaleza. Apenas interactúan con el entorno natural, y mucho menos lo gobiernan directamente o se preocupan mucho por quienes sí lo hacen. De hecho, muchos ciudadanos del mundo tienen un enorme impacto ambiental, pero ese impacto suele ser mediado, indirecto, invisible, externalizado e ignorado. Muchos ciudadanos urbanos pueden descuidar y olvidar las pacientes e ingeniosas instituciones que han hecho posible que las comunidades humanas evolucionaran durante milenios en diversos ecosistemas —desde los bosques de niebla hasta las sabanas semiáridas, desde las costas oceánicas hasta la tundra montañosa— mientras obtenían de ellos el sustento. Puede que sean conscientes de la existencia de pueblos indígenas y comunidades locales que viven en contacto más estrecho con la naturaleza y dependen más directamente de ella para su sustento, pero esta conciencia es a menudo superficial, posiblemente haciendo hincapié en la diversidad de apariencias y características culturales. Unos pocos los ven principalmente en sus contextos históricos y muy pocos son plenamente conscientes de las situaciones estatales coloniales, neocoloniales y poscoloniales.[29] En este trabajo, entendemos a **los pueblos indígenas, las comunidades tradicionales y las comunidades locales** en relación con su propia autodefinición colectiva fundada en procesos históricos y sociopolíticos.[30] Y nos centramos en las diversas instituciones que los definen y los acompañan a lo largo de la historia, demostrando la capacidad humana para vivir en entornos diversos. Comparadas con tales instituciones, las que gestionan nuestros estilos de vida urbanos contemporáneos son complejas e imponentes, pero representan solo un pequeño punto en la línea de tiempo del género *Homo*. Su vitalidad está por demostrarse.

Una característica notable de los estilos de vida que han demostrado capacidad duradera para mantener una relación no destructiva entre las personas y los entornos naturales es el hecho de haber sido móviles.[31] Por lo tanto, comenzamos nuestra exploración de la vitalidad abordando tres variantes de estilos de vida móviles —la recolección de alimentos, el pastoreo y la agricultura itinerante— cuyas instituciones de gobernanza acompañaron gran parte de nuestra historia antigua y todavía se pueden encontrar en la actualidad, a veces vivas y en buen estado. Describiremos muchos de los territorios relevantes como «áreas conservadas» y explicaremos brevemente por qué. Luego también analizaremos las comunidades asentadas, como las instituciones monásticas y, con más detalle, las instituciones comunitarias que demostraron ser eficaces y duraderas en la gobernanza de sus territorios y bienes comunes como áreas conservadas. La sección que sigue analiza las instituciones a cargo de las áreas protegidas establecidas oficialmente por los gobiernos estatales. Estas se encuentran entre las instituciones más recientes diseñadas para gobernar la relación entre las personas y el entorno natural, y que son las que se expanden más rápidamente en la actualidad (al menos en lo que respecta a cobertura legislativa).

Forrajeo

Los forrajeadores son personas que obtienen sus necesidades de **la recolección, el carroñeo, la caza y la pesca**. La recolección se refiere a la colecta de plantas silvestres comestibles, como frutas, verduras, tubérculos, semillas y nueces, pero también hongos, mariscos, huevos e insectos. El carroñeo consiste en consumir restos de animales muertos, en

28 Ritchie & Roser, 2018.
29 Véase ILO, 1989 y UN, 2007. Bowen (2000) analiza la complejidad de la aplicabilidad general del concepto.
30 Véase Sajeva *et al.*, 2019.
31 Tal como se pretende aquí, la 'movilidad' se entiende como una estrategia de gobernanza/gestión ambiental, que tiene poco que ver con fenómenos migratorios de origen socioeconómico, político o climático.

particular médula y cerebros que son ricos en grasa y muy nutritivos, y están encerrados dentro de huesos, por lo que son menos fáciles de estropear por las bacterias. La caza y la pesca consisten en perseguir, capturar y matar animales silvestres y peces para alimentarse o como fuente de materiales como pieles, cueros y huesos. La caza y la pesca, pero también la recolección y el carroñeo, se facilitan o incluso se posibilitan cuando se practican en grupo. Además de aprovechar la fuerza colectiva, los grupos se benefician del conocimiento colectivo sobre fenómenos estacionales, hábitats, comportamientos animales y el uso de herramientas. Las primeras herramientas incluían hachas de mano, piedras para raspar, lanzas, arcos y flechas, anzuelos, trampas, redes y cestas, y han cambiado enormemente con el tiempo. Debido a que la caza en grupo también utiliza estructuras de piedra y fuego, la vemos en el origen de los paisajes culturales.[32] Hoy en día, menos familias dependen *exclusivamente* de la caza o la pesca para sus necesidades alimentarias[33] y aún menos mantienen las mismas prácticas y herramientas que nuestros antepasados. Muchas están equipadas con tecnologías sofisticadas: rifles automáticos, equipos de visión nocturna, sonares y drones… y las prácticas a menudo se han vuelto industriales, como cuando los arrastreros raspan kilómetros de lecho marino y congelan la captura a bordo mucho antes de regresar a la costa. Sin embargo, algunos de los recolectores de hoy, por ejemplo las mariscadoras de Galicia descritas en el ejemplo de caso 1, se comportan de maneras bastante similares a las de nuestros antepasados.

La paleoantropología es una disciplina rica en interpretaciones diversas y controvertidas de datos inevitablemente escasos. Pero la idea de que el **género *Homo*** surgió hace entre 3 y 2,5 millones de años[34] y vivió de **forrajear alimentos por todo el planeta**[35] no es discutible. Sin embargo, hay diferentes percepciones de lo que puede implicar el forrajeo. Por un lado, algunas frases típicas que todavía se encuentran en sitios web educativos de buena reputación (p. ej., «Antes de que *el Homo sapiens* evolucionara, nuestros antepasados homínidos recolectaron alimentos durante millones de años…»[36]) transmiten un juicio de valor de los forrajeros como protohumanos, desprovistos de mucho de lo que nos hace evolucionados. Después de todo, la búsqueda de alimentos *per se* no distingue al género *Homo* de otros primates, que también son recolectores. Por otro lado, es probable que las habilidades ecológicas que facilitan la búsqueda de alimentos (p. ej., encontrar árboles frutales, detectar cambios en el color de las frutas, extraer recursos incrustados en los sustratos, romper huesos para alcanzar la médula rica en nutrientes, evitar los riesgos implícitos en la caza y la pesca), así como las habilidades sociales relacionadas (competencia y cooperación con otros humanos en grupos de forrajeo) fueran importantes para favorecer el desarrollo de cerebros más grandes (encefalización) y algunas estructuras cerebrales específicas de los humanos.[37] Algunos creen, en realidad, que las especies gregarias de homínidos desarrollaron cerebros más grandes *debido* a la necesidad de los recolectores de optimizar *conjuntamente* sus habilidades ecológicas y sociales.[38]

Los primeros grupos de recolectores[39] debieron ser bastante ingeniosos. Se estima que hace entre 2 y 1 millón de años algunos de ellos habían aprendido a **controlar el fuego**,[40] adquiriendo ventajas esenciales sobre el resto de los seres vivos y permitiéndoles **cocinar los alimentos**.[41] A su vez, los alimentos cocinados les proporcionaban más energía dietética (más digerible), lo que permitió la reducción del tamaño de sus dientes y sistema digestivo y favoreció la encefalización. En África, Asia y Europa hay evidencias de comunidades de *Homo* que utilizaban **hachas**

32 Muchas estructuras de piedra antiguas también se desarrollaron para recolectar agua (Laureano, 2013). Los incendios de origen humano, desde la quema inicial de biomasa viva hasta la quema actual de biomasa fósil, son un marcador único de la actividad humana, con consecuencias para el planeta tan inmensas que algunos se refieren a la era actual como el Piroceno (Pyne, 2020).

33 Las cifras pueden ser proporcionalmente menores que en el pasado pero, en términos absolutos, un gran número de personas siguen dependiendo directamente de la caza y la pesca para la ingesta de proteínas y como fuente de ingresos.

34 Dunsworth, 2010.

35 Véase https://www.britannica.com/topic/hunter-gatherer accedido en 2021.

36 Véase https://www.khanacademy.org/humanities/big-history-project/early-humans/how-did-first-humans-live/a/foraging?modal=1 accedido en 2024 (énfasis añadido).

37 Barton, 2000.

38 *Ibid.*

39 Simmons (1989) estima que 25 individuos constituían el tamaño típico de los grupos de *Homo*.

40 Véase la discusión de James (1989).

41 Gowlett & Wrangham, 2013.

de mano hace un millón de años [42] y gestionaban complejas **travesías terrestres y marítimas** en grupos numerosos.[43] Aproximadamente desde la misma época, y en varios continentes, se encuentran evidencias de relaciones tempranas con **exogramas**, es decir, 'almacenes de memoria' *externos* a nuestro cerebro,[44] considerados una característica poderosa del género *Homo*. [45] Entre ellas se encuentran algunos impresionantes petroglifos antiguos que representan vívidas escenas de **caza en grupo**.[46]

Recientemente se han descubierto pruebas de que se practicaba la caza en grupo hace 300 000 años,[47] pero ya se sabía que hace 130 000 años, y posiblemente antes, las comunidades *Homo* conseguían cazar con regularidad animales poderosos como los mamuts, lo que les permitía soportar las penurias de vivir a temperaturas de -40 °C en lugares extremos como el Ártico o las tierras altas del Tíbet.[48] En gran medida debido a esas hazañas suponemos que, además de ingeniosas, las comunidades de *Homo* también eran particularmente robustas y disfrutaban de una dieta variada y rica. Hoy en día se acepta ampliamente que, hacia el año 12 000 a. e. c., la búsqueda de alimentos había permitido a las comunidades humanas ocupar y utilizar la mayor parte de los entornos terrestres del mundo, excepto la Antártida.[49]

Se cree que nuestros antepasados recolectores eran **en gran medida móviles**. Esto se deduce del hecho de que se extendieron por todo el planeta, posiblemente siguiendo las migraciones de los herbívoros, adaptándose a los fenómenos estacionales y climáticos o buscando recursos alimenticios cuando estos se agotaban en un lugar particular. Algunos grupos pueden haberse movido regularmente para encontrarse con peces y aves donde se reunían durante las migraciones estacionales.[50] Otros grupos pueden haberse movido para buscar diferentes tipos de vegetación, evitar o buscar ciertos tipos de plantas, evitar o buscar agua o los hábitats de diversos animales. Con el tiempo, aquellos que siguieron a las manadas de herbívoros llegaron a amansar[51] o domesticar algunos de los animales[52] y, en consecuencia, a cambiar sus pautas de movilidad. Dependiendo de la abundancia y fiabilidad de las plantas, los animales y el agua, las comunidades humanas recolectoras requieren territorios de diversos tamaño y extensión. Si imaginamos un espectro de condiciones ecológicas y climáticas, desde las más desafiantes hasta las más fáciles para los recolectores, podemos situar los ecosistemas áridos interiores como los más retadores. En el extremo más fácil estarían las áreas costeras y las cuencas fluviales, en las que abundan los mariscos y los peces, como el salmón en el noroeste americano. Los entornos con escasez de alimentos

42 Se trata de las denominadas herramientas achelenses (hace entre 1,76 y 0,13 millones de años), todas ellas hechas de piedra. Más que para matar animales vivos, las herramientas de piedra parecen esenciales para romper huesos y acceder a la médula y el cerebro de los animales muertos, ricos en nutrientes. Todos los demás utensilios que plausiblemente iban con ellas (p. ej., cuerdas, cestas, utensilios de madera y de piel) han sido destruidos por el tiempo, con la notable excepción de las lanzas de Schöningen (véase la nota al pie 47). De hecho, la idea de una edad de piedra puede ser menos un reflejo de la importancia de las piedras para nuestros antepasados que de nuestra perspectiva limitada y del paso del tiempo.

43 Los viajes marítimos en balsa fueron necesarios para que los grupos *Homo* se extendieran a través de la línea de Wallace, una hazaña que tuvo lugar hace aproximadamente un millón de años (Bednarik, 2020).

44 El nombre lo proporcionó Bednarik (2021) y deriva de 'engramas', las unidades de memoria que se plantearon sin éxito durante mucho tiempo dentro de nuestros cerebros.

45 Bednarik (*ibid.*) explica que los exogramas son estimuladores de la memoria, que provocan reacciones cerebrales como emociones y pensamientos y acompañan la capacidad de comunicarse y desarrollar un equivalente mental de las realidades externas. Los animales parecen carecer de las instalaciones neuronales para *crear* y *manipular* exogramas, mientras que el mundo contemporáneo de los humanos sería impensable sin procesos de creación y manipulación de exogramas, de los cuales el lenguaje y la escritura son ejemplos principales. Bednarik identifica los primeros exogramas con manuports (objetos portátiles con características especiales) recolectados por sus propiedades intrínsecas y guardados y transferidos voluntariamente. Otros ejemplos son el grabado de huesos y conchas, cuentas, colgantes y el uso de pigmentos. Los exogramas más recientes (de 135 000 a 65 000 años de antigüedad) comprenden figurillas y petroglifos vibrantes creados de manera evocadora en cuevas acústicamente resonantes. Entre otros, Bednarik (2020) y Mithen (2005) también discuten el posible papel de la música (tarareo, ritmo, canto, gestos, baile, etc.) en el florecimiento de las capacidades mentales humanas, el lenguaje y la expresión de las emociones.

46 Aubert *et al.*, 2019.

47 Las lanzas de Schöningen (un conjunto de ocho lanzas de madera encontradas junto con los restos de una matanza de numerosos caballos y que datan de hace más de 300 000 años), excavadas entre 1994 y 1999 en una mina de lignito en Alemania, revelaron un uso experto de herramientas de madera y prácticas de caza en grupos anteriores a los neandertales (Schoch *et al.*, 2015).

48 Bednarik, 2020, p. 26.

49 Ellis *et al.* (2021) destacan que solo alrededor de 17 % de la Tierra (cálculo conservador) no tiene evidencia de habitación o uso humano en los últimos 12 000 años. Informan que ya en el año 10 000 a. e. c. las tierras silvestres (definidas por su «completa ausencia de poblaciones humanas y usos intensivos de la tierra») cubrían solo 27,5% de la superficie de la Tierra. Las áreas contemporáneas ricas en biodiversidad, las áreas priorizadas para la conservación y las áreas etiquetadas como 'naturales' muestran historias largas y significativas de uso humano.

50 El pastoreo de aves no es común, pero se informa de ello (Blench, 2001).

51 A diferencia de la domesticación, el amansamiento no afecta las características morfológicas o biológicas de las especies (Svizzero, 2017). Un ejemplo típico citado por Svizzero es el del pastoreo de renos. Los renos proporcionan a los humanos leche, carne, piel, cuernos e incluso energía para la tracción, pero vuelven a la naturaleza con facilidad y pueden cruzarse con animales que viven en ella. El amansamiento de las plantas puede realizarse cuidando los tubérculos, aireando el suelo, regando los campos o recolectando voluntariamente solo una parte de las semillas producidas.

52 Goudie,1981.

exigen desplazamientos más frecuentes por zonas más extensas, mientras que los entornos con abundancia permiten acumular recursos y establecer asentamientos. En algunos casos, los recolectores se mantuvieron móviles *dentro del mismo territorio* durante milenios,[53] lo que ofrece ejemplos de los complejos culturales continuos más longevos que se conocen, capaces de mantenerse con vida a pesar de los importantes cambios climáticos y de otro tipo.

Al igual que la movilidad, la **organización social** es crucial para los recolectores, incluidas las **reglas** y **normas** sobre quién puede acceder a los recursos y utilizarlos, cuándo, dónde, a qué hora y en qué circunstancias. Reunirse y trabajar *en grupos* aporta enormes ventajas a la hora de conseguir comida, agua y refugio y de defender a los frágiles y jóvenes (los humanos recién nacidos necesitan muchos años antes de volverse independientes), así como a la hora de controlar el fuego, procesar y cocinar los alimentos y construir y pilotar balsas.[54] Sin embargo, para lograr esto deben comunicarse, compartir una motivación, actuar juntos para lograrla y distribuir los beneficios de sus acciones.[55] Al hacerlo, desarrollan patrones de comportamiento y acumulan **conocimiento** sobre su entorno, como señales de la presencia de agua subterránea, variaciones que se esperan a lo largo de las estaciones, las consecuencias probables del fuego, propiedades específicas de las plantas, el comportamiento de los animales, patrones climáticos y mucho más. El arte rupestre y otros exogramas dan testimonio del deseo y la capacidad de los recolectores de comunicarse simbólicamente durante al menos 100 000 años.[56] Además del arte rupestre, se deduce cierto apego y cuidado hacia las criaturas naturales a partir de las ricas cosmologías, historias y relaciones complejas con criaturas totémicas que se han transmitido de generación en generación entre los recolectores. La percepción moderna es que las instituciones sociales de los recolectores invariablemente incorporan gran **ingenio, belleza y complejidad**.[57]

La opinión sobre los recolectores no siempre fue tan positiva. Preguntarse acerca de los rasgos comunes de los recolectores del pasado y de la actualidad ha sido una ocupación favorita de los académicos durante un par de siglos. Algunos de los primeros urbanitas tenían una percepción negativa y egoísta, describiendo a los recolectores como «desagradables y brutales»[58] o «salvajes y primitivos», intelectualmente incapaces de desarrollar la tecnología necesaria para una existencia sedentaria y adquirir bienes materiales.[59] A finales del siglo XIX y en el siglo XX, otros se mostraron más agradecidos y destacaron el comunitarismo[60] y la opulencia[61] de los recolectores, descritos como personas que rechazan las posesiones materiales y el control territorial y exhiben igualitarismo, confianza en sí mismos y la capacidad ilustrada de resolver disputas mediante el movimiento en lugar de la violencia.[62] La tendencia de los académicos de hoy no es buscar un núcleo común entre todos los recolectores, sino más bien enfatizar su **amplia variabilidad histórica y regional**.[63] En particular, los ecólogos culturales señalan que los recolectores en entornos con escasez de alimentos y en entornos con abundancia de alimentos se comportan de maneras notablemente distintas y desarrollan diversos estilos de vida e instituciones.[64] En entornos con escasez de alimentos, los grupos se desplazan con frecuencia y las posesiones individuales se limitan a lo que pueden llevar consigo, lo que favorece el ahorro, la igualdad y la paz, y

53 En Australia y Nueva Guinea hay evidencia de la presencia continua de poblaciones en áreas geográficas discontinuas durante unos 50 000 años (Tobler *et al*., 2017) .

54 Berger y Luckmann (1966) enfatizan que el *Homo sapiens* «... es siempre, y en la misma medida, *Homo socius*». Las tareas necesariamente colaborativas, como el manejo del fuego y la cocción de alimentos, pueden tener más de un millón de años (Gowlett & Wrangham, 2013) y la construcción y pilotaje colectivos, aún más desafiantes, de balsas de bambú fue necesaria para que los grupos *Homo* se extendieran a través de la línea de Wallace hace aproximadamente un millón de años (Bednarik, 2020). Pero la colaboración dentro de los grupos *Homo* no es sorprendente. Muchas especies animales colaboran de formas sofisticadas (Kropotkin, 1902; Harcourt y De Waal, 1992) e incluso las plantas y los hongos tienen interacciones positivas complejas en el rizobioma del suelo (Bais *et al*., 2004).

55 Simmons, 1989. Kimball (1982) sostuvo que la evolución del cerebro del *Homo sapiens* solo pudo ocurrir en comunidades, donde el habla y el lenguaje evolucionan, se crean símbolos y herramientas y el aprendizaje se nutre a través del tiempo. Y Krantz (1980) destacó que la capacidad misma de articular el pasado y anticipar el futuro podría haber desencadenado el desarrollo del cerebro más grande que caracteriza a nuestra especie.

56 En Europa, las primeras figurillas impactantes que han sido datadas (p. ej., Löwenmensch) y el arte rupestre (p. ej., las cuevas de Chauvet) se estima que tienen unos 40 000 años de antigüedad, pero recientemente se han encontrado colgantes mucho más antiguos de 100 000 años en Marruecos (Sehasseh *et al*., 2021). Bednarik (2020) incluso describe exogramas mucho más antiguos. Existen teorías contradictorias sobre el tipo de comunicación que podría haber tenido lugar entre los humanos en esa época (Mithen, 2005).

57 Rosemary Hill, comunicación personal, 2022.

58 Thomas Hobbes, citado en Kelly, 2013.

59 Morgan (1977), citado en Kelly, 2013.

60 Kropotkin, 1902.

61 Sahlins, 1968.

62 *Ibid*.

63 Cummings *et al*., 2014.

64 Kelly, 2013.

el espaciamiento de los nacimientos…[65] posiblemente cada grupo sea simplemente una familia extendida. Si hay camellos, caballos u otros medios de transporte disponibles, y si el entorno es abundante en alimentos y fiable estacionalmente, los recolectores pueden formar clanes más grandes y establecer asentamientos. Con ello, existe una tendencia a comerciar con productos, acumular riqueza, competir con otros por prestigio, librar batallas, adquirir esclavos y defender territorios específicos.[66]

Las familias extensas y los clanes de recolectores[67] tienden a crear redes de parentesco y reciprocidad en toda una región. Los grupos de parentesco suelen congregarse durante un breve período cada año, y esas reuniones son importantes para compartir información, intercambios, acuerdos sobre el uso de la tierra y otros regalos de la naturaleza, y asociaciones matrimoniales. Las conductas dirigidas a compartir (en particular compartir alimentos)[68] son una característica frecuente en las comunidades de recolectores, lo que aporta prestigio social a los cazadores de animales grandes.[69] En general, las actividades especializadas y la movilidad ayudan a los recolectores a adquirir un **conjunto cada vez mayor de conocimientos y habilidades**, por ejemplo, dónde encontrar y cómo recolectar, capturar y utilizar plantas y animales específicos, dónde procurar otras necesidades de la vida, como agua y refugio, y cómo reconocer y predecir las estaciones y los fenómenos meteorológicos. Como la vida de grupos enteros puede depender de esos conocimientos y habilidades, los recolectores los valoran mucho y los transmiten a sus descendientes en diversas formas de enculturación. A menudo se **tiene en alta estima a los ancianos** como portadores de conocimientos y habilidades. Y, junto con ellos, los ancianos transmiten actitudes, narrativas, interpretaciones y valores: las **cosmovisiones** que llegan a caracterizar a diversas culturas.

¿El estilo de vida de los recolectores es puramente *extractivo* o los recolectores también tienen un impacto *positivo*[70] en sus entornos naturales? En otras palabras, ¿los recolectores se relacionan con la naturaleza de maneras que van **más allá** de las relaciones parasitarias y **del interés propio inmediato**? Un factor clave para mantener los entornos naturales viables para la subsistencia de los recolectores es la movilidad,[71] que permite la reposición de las poblaciones de plantas y animales posiblemente mermadas. Los antropólogos señalan que, antes de desplazarse, algunos recolectores dejan semillas esparcidas por el suelo en sus campamentos con el fin de reponer los recursos, mientras que otros queman regularmente la tierra para «atraer a los animales de caza fomentado el crecimiento de los jóvenes» o «aumentar el tamaño y la abundancia de tubérculos».[72] Los paleoantropólogos también han observado que los mosaicos tempranos de tierras utilizadas con una mayor productividad de las especies deseadas tendían a atraer nuevamente a la gente, creando **retroalimentaciones que se reforzaban**[73] entre los recolectores y sus entornos sustancialmente modificados, un proceso conocido como **construcción de nichos**.[74] Se ha observado que los recolectores interactúan intencionalmente con su entorno de muchas maneras,[75] por ejemplo, sembrando semillas silvestres, regando plantas silvestres, quemando la vegetación muerta o colocando trozos de tubérculos en agujeros excavados

65 Cuando es necesario, es posible evitar el conflicto dividiéndose y creando nuevos grupos.

66 Kelly, 2013. Cuando los recursos son escasos y los desplazamientos frecuentes, los territorios abarcados se hacen muy extensos… su vigilancia y defensa se vuelven impensables. Sin embargo, incluso en entornos con abundantes recursos locales, la tendencia a defenderlos y a luchar no está en absoluto generalizada (Rosemary Hill, comunicación personal, 2022).

67 Las cifras típicas que se encuentran en la literatura antropológica son de 18 a 30 personas para un grupo móvil y de 500 a 800 personas para encuentros regionales (*ibid.*).

68 Kelly (*ibid.*) señala que esto no se debe a una generosidad innata, sino a patrones de reciprocidad esperada (como esto es difícil de determinar, también puede estar relacionado con proyecciones del antropólogo observador).

69 Por muchas razones, las mujeres que amamantan y gestan a sus hijos difícilmente pueden cazar animales grandes, dejándoles esa función a los hombres y reservándose para ellas (y para sus hijos) actividades como la recolección de plantas, mariscos e insectos o la captura de animales pequeños y peces. Este hecho inevitable puede estar en el origen de algunos comportamientos de género y jerarquías sociales.

70 Resulta difícil definir lo 'positivo', ya que es casi imposible decir que un ecosistema es 'mejor' que otro. Podemos definir lo positivo como 'no destructivo' y lo 'mejor' como 'más resiliente' o 'capaz de sustentar una comunidad de biodiversidad más grande o rica'. Las mismas preguntas deberían plantearse respecto de todas las modalidades de subsistencia: el pastoralismo, la agricultura y, fundamentalmente, el desarrollo industrial.

71 Los patrones de movilidad generalmente se relacionan con las características del entorno y pueden ser extremadamente complejos, p. ej., el movimiento que involucra a individuos solos o en grupos puede ser regular (diario, estacional, anual, en una escala anual múltiple) o irregular, abarcando períodos largos o distancias cortas, involucrando géneros específicos, edades, capacidades, actitudes, etc.

72 Citas de Kelly (2013) y referencias allí incluidas.

73 Bliege Bird *et al.*, 2020.

74 P. ej., a través de cambios generalizados en la abundancia de especies, la composición, la estructura de la comunidad, la riqueza y la diversidad genética (Boivin *et al.*, 2016).

75 Los siguientes ejemplos y referencias son de Kelly, 2013.

para que puedan regenerarse. Se ha observado que los pescadores abren regularmente sus trampas para asegurar una futura población de peces, que los cazadores eliminan animales selectivamente y respetan las restricciones de caza, y que los recolectores de miel dejan miel en los nidos de las abejas silvestres para que vuelvan y salvaguardar así las futuras generaciones de abejas.

Los comportamientos que pueden prever inteligentemente un posible retorno al mismo lugar no constituyen *per se* una forma de **ética de la conservación**. A veces, sin embargo, van acompañados de visiones del mundo que enfatizan la **reciprocidad**,[76] lo que supone ir un gran paso más allá. Por ejemplo, los cazadores tradicionales Cree de Canadá creen que los animales tienen inteligencia, que son cocustodios de la tierra, que pueden ser matados pero que los humanos deben respetarlos, consumir la presa enteramente y compartirla con otros.[77] Se cree que los animales «se entregan» voluntariamente a aquellos cazadores que matan con moderación (es una transgresión importante matar demasiados animales, y trae mala suerte).[78] Esto es cierto no solo para los animales grandes sino también para las aves, como los gansos. Los Moose Cree creen que los gansos «actúan teniendo en cuenta a los humanos cuando se sacrifican para el cazador».[79] De este modo, mantienen una ética consistente en no desperdiciar nada (tomar solo las aves que se van a comer, comer la mayor cantidad posible del animal, compartir con los demás) pero también de respeto (no cazar gansos cuando están alimentándose o durmiendo, minimizar las molestias, nunca ser crueles).[80]

Otras prácticas interesantes de los Cree son los patrones de rotación en las áreas de caza, dejando territorios para descansar durante 5 a 10 años, y los patrones de control de los ancianos sobre las áreas familiares de caza y captura (p. ej., para los castores durante épocas de fuerte presión comercial).[81] Estas creencias no son en absoluto comunes a todas las culturas y situaciones de recolección, y la caza excesiva también se observa entre los recolectores, incluso en territorios no muy alejados de los de los Cree. Sin embargo, algunos antropólogos proponen que, como los recolectores obtienen alimentos y otros recursos directamente de la naturaleza, pueden compartir una visión del mundo común que ve al **medio ambiente como una madre proveedora y cuidadora**.[82] Se dice que esto favorece las actitudes espirituales que se encuentran en el **animismo** y el **chamanismo** que atribuyen una fuerza vital a los elementos animados e inanimados del entorno.[83] Aunque nos resistimos al primitivismo y a las generalizaciones,[84] no cabe duda de que la vitalidad nos viene a la mente cuando tratamos de describir a los recolectores humanos que se procuraron con éxito todo lo que necesitaban para sobrevivir y reproducirse en los entornos más diversos y a menudo peligrosos durante cientos de miles de años.

Ya en el año 11 500 a. e. c. y, más comúnmente, después del 10 000 a. e. c., el proceso de domesticación de plantas y animales parece haber tenido lugar por separado e independientemente en diferentes partes del mundo.[85] Esta concurrencia de domesticación en entornos diversos y distantes es notable y los investigadores ven como una explicación plausible el clima más cálido y estable que ha disfrutado nuestro planeta desde el Holoceno.[86] Posteriormente, se cree que la proporción de personas que dependían *exclusivamente* de la recolección de alimentos para su sustento comenzó a disminuir. Este cambio se produjo a un ritmo extremadamente lento. De hecho, se estima que, junto con la agricultura y el pastoreo y en combinación con ellos, la recolección de alimentos siguió siendo el *principal*

76 Berkes, 2012.
77 Feit, 1973.
78 *Ibid.*
79 Kuefler, 2010.
80 *Ibid.*
81 Berkes, 2012.
82 Bird-David, 1990.
83 Véase Peoples *et al.*, 2016. Se supone que el pensamiento animista estuvo presente entre los primeros homínidos, ciertamente anterior al lenguaje.
84 Kelly (2013) también destaca que las comunidades de recolectores muestran una tremenda variabilidad: algunas son igualitarias y otras jerárquicas; algunas rechazan la acumulación material y otras maximizan su riqueza; algunas buscan la paz y otras son competitivas y combativas, y algunas son no territoriales y otras muestran fuertes comportamientos territoriales.
85 Price & Bar-Yosef, 2011.
86 Gupta, 2004

estilo de vida de muchas culturas del mundo hasta bien entrado el segundo milenio de nuestra era.[87] Hoy en día, los pueblos de todo el mundo siguen disfrutando de alimentos de origen tanto silvestre como doméstico, adaptándose a la variabilidad ambiental, estacional y climática y a la posibilidad de intercambios.[88] Algunos pueblos indígenas resienten específicamente las invasiones coloniales, entre otras razones, porque les impusieron cambios en el estilo de vida y la dieta que los privaron no solo de tierra y libertad, sino también de alimentos más sabrosos y de una mejor salud nutricional.[89]

Pocas comunidades contemporáneas subsisten *exclusivamente* de un estilo de vida basado en la recolección,[90] aunque la recolección, la caza y la pesca siguen siendo extremadamente importantes para la subsistencia y el bienestar humanos en todo el mundo (véase el ejemplo de caso 1 que describe a las mariscadoras de Galicia, en España). Por ejemplo, los Inuit de Nunavut, un enorme territorio autónomo proclamado en 1999 en el Ártico canadiense, han seguido muy apegados a sus prácticas tradicionales de caza y pesca. Los Hadza del norte de Tanzania son posiblemente el último pueblo exclusivamente recolector de África, que caza su comida con arcos y flechas hechos a mano, recolecta plantas comestibles como tubérculos, bayas y frutos de baobab, y cosecha miel. En general, los medios de sustento de muchos pueblos indígenas de la región amazónica combinan la caza, la pesca, la recolección, la agricultura itinerante y la cría de animales domésticos. Si bien todos estos medios de sustento son satisfactorios y apreciados, las capturas de la caza y la pesca tienden a disminuir[91] a medida que los **territorios** de los recolectores se han visto **restringidos** por fuerzas externas y las **necesidades modernas de dinero en efectivo** y **acceso a los mercados** han promovido el comercio de los productos de las expediciones de caza y pesca, y nuevos estilos de vida, incluidos los cultivos y la búsqueda de trabajo asalariado. A medida que las opciones de recolección de alimentos de las comunidades han disminuido, los patrones originales de uso de la tierra han cambiado al menos en parte y, con ello, las culturas que los acompañan.

87 Simmons (1989, p. 47) informa que en el siglo XV grandes porciones del mundo todavía estaban dominadas por una economía basada en la recolección de alimentos, en lugar de la producción de alimentos. Véase también Cummings *et al.*, 2014.

88 Cummings (2014) señala que la idea de que las personas evolucionaron de cazadores-recolectores a agricultores es intrínsecamente errónea.

89 Berkes & Farkas, 1978.

90 No debemos asumir que los recolectores contemporáneos están en continuidad con sus ancestros y exhiben su comportamiento... y mucho menos que exhiben el comportamiento de todos nuestros ancestros recolectores.

91 Véase, p. ej., Hoover *et al.*, 2016.

Ejemplo de caso 1.

Mariscadoras autoorganizadas gobiernan territorios intermareales y ganan un nuevo estatus en la costa de Galicia (España)[92]

Miles de hectáreas de costa a lo largo del litoral gallego, en el norte de España, están constantemente cubiertas y descubiertas por la marea del océano. Comprenden ensenadas, bancos de arena, praderas marinas, lagunas costeras y estuarios que albergan hábitats marinos e intermareales productivos y diversos para bivalvos, crustáceos, caracoles, poliquetos, aves marinas, mamíferos marinos y peces. La gente y, en particular, las mujeres de las comunidades locales han aprovechado tradicionalmente estos hábitats para recolectar mariscos en marea baja, como lo hicieron probablemente sus antepasados durante miles de años. Hoy, las mujeres recolectoras (mariscadoras) y otros grupos comunitarios se han organizado para continuar la recolección de manera profesional. En el proceso, se han convertido en cuidadoras oficiales de áreas y segmentos específicos de la costa, han adquirido orgullo y posición social y han desarrollado un sistema de territorios bajo su custodia.

La recolección de mariscos se lleva a cabo en zonas costeras de Galicia de gran importancia ecológica, donde se produce la transición terrestre-acuática y la transición agua dulce-agua salobre. Hasta la primera mitad del siglo pasado, se dice que la actividad «no estaba gestionada» (el acceso *no estaba* regulado) y se adoptó principalmente para el autoconsumo de los pobres o como una actividad comercial menor de último recurso. Sin embargo, a partir de la década de 1950, comenzó la recolección comercial insostenible, incluso por parte de personas de fuera de las áreas locales. En la década de 1980, los recursos marisqueros estaban colapsando y se convirtieron en una actividad marginal, plagada de conflictos y desprecio social.

En 1993, una alianza entre la administración local, algunos investigadores y mujeres recolectoras logró introducir una nueva legislación pesquera que incluía reglas estrictas para la recolección de mariscos. Pese al inicio difícil del **proceso de autogobernanza**, este prevalece hoy día. Después de que se aprobó la legislación, surgieron los primeros grupos de mariscadoras entre las mujeres que tradicionalmente habían recolectado en sus territorios locales. Los grupos fueron reconocidos oficialmente y estructurados de manera vertical, y su profesionalización se impuso de alguna manera a través de programas de capacitación. Esto causó muchos conflictos, incluido el rechazo social por parte de quienes defendían el sistema tradicional no regulado. A algunas mujeres no les gustaba tener que unirse a una cofradía (gremio de pescadores), pagar impuestos y contribuir a la seguridad social, aunque esto se compensaba con el acceso a beneficios sociales y derechos laborales. Sin embargo, poco a poco, la práctica de la gobernanza, la inclusión en las cofradías, el desarrollo de planes de gestión local sensatos y un mayor reconocimiento público mejoraron la imagen de los nuevos grupos y de las mujeres como recolectoras profesionales.

Lo más importante para el futuro de la iniciativa **es que las reglas funcionaron bien**. No todos los grupos de recolectores de mariscos tienen el mismo éxito pero, a medida que sus miembros fueron supervisando y haciendo cumplir las reglas (p. ej., estableciendo cuándo y dónde se pueden recolectar mariscos, las herramientas permitidas y la cantidad; estableciendo puestos de control donde se controlan los tamaños mínimos y las cuotas permitidas; realizando vigilancia nocturna, etc.), las poblaciones de mariscos se recuperaron. Los mismos grupos de cuidadores locales decidieron el número de licencias, lo que es crucial para garantizar una actividad rentable y sostenible. Las personas que obtienen una licencia deben ser locales (residentes en el municipio) y se da preferencia a los desempleados y a quienes han realizado al menos un curso breve sobre la actividad.

Con el tiempo, la recuperación de la productividad de la costa ha reavivado el apego de las comunidades al mar y a la costa. Hoy, los recursos recuperados sustentan miles de empleos primarios (recolección) y secundarios (conserveras,

92 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend a partir de: Iago Soto García, comunicación personal, 2019; la película *El cielo es nuestro techo* https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=qW9XC8qyTms accedido en 2024; y Pinto (2012). La imagen es de la película «El cielo es nuestro techo», cortesía de Carlos Cazurro y Javier Falcò.



tiendas, etc.). El mar y las tradiciones marineras son muy apreciados en Galicia (p. ej., en los refranes populares y la gastronomía) y están relacionados con la identidad local. El marisco local se considera de alta calidad y atrae a los turistas. Las fiestas con temas relacionados con los mariscos son populares en verano, en particular con motivo del Día de la Virgen del Carmen (16 de julio), patrona de los marineros. La recolección de mariscos es una práctica artesanal tradicional, pero las mujeres han encontrado una manera de incorporar las normas a las costumbres sociales contemporáneas. Por ejemplo, los puestos de control al final de una jornada laboral en la playa, cuando se controla el tamaño y la cuota de la captura y se discuten cuestiones de gestión, también se han convertido en una ocasión para reuniones y eventos sociales.

Los problemas no han desaparecido. Algunas prácticas internas y externas siguen provocando sobreexplotación local, contaminación y conflictos. La burocracia consume tiempo y recursos. Y los problemas estructurales afectan las infraestructuras costeras a través de la fragmentación del hábitat, la contaminación urbana e industrial y la pesca furtiva. La recolección de mariscos también es especialmente sensible al cambio climático. En general, la práctica puede no ser esencial para el sustento local actual, pero es importante y, en lugares específicos, la dependencia económica de la recolección de mariscos es alta. De hecho, sigue siendo una opción profesional poco común disponible para los sectores desfavorecidos de la sociedad.

¿Qué institución regula actualmente la recolección de mariscos? Desde 1986, España forma parte de la Unión Europea y sus decisiones han entrado en juego. Así mismo, en la década de 1980, España delegó las normas para la recolección de recursos marinos a la comunidad autónoma de Galicia y, en 1993, Galicia aprobó una nueva ley basada en las prácticas tradicionales y permitiendo variaciones específicas según el contexto. En esencia, la Xunta de Galicia avala y promueve la gobernanza comunitaria (o cogobernanza). Sujetas al requisito menor de colaborar con el Gobierno local, las cofradías (gremios de pescadores) son, por tanto, los organismos encargados de gobernar los recursos marinos y costeros. Los grupos de mariscadores están establecidos oficialmente como subgrupos de las 63 cofradías de Galicia[93] e incluyen a 3800 personas con responsabilidad específica sobre sus recursos costeros. La mayoría de estos grupos gestionan directamente sus propios **territorios intermareales** que están **claramente delimitados** y podrían denominarse sus

93 Véase http://ww3.intecmar.gal/Sigremar/ accedido en 2022 para información sobre las cofradías y su listado.

territorios de vida. [94] Una base de datos pública muestra lo importantes que son para la naturaleza, la cultura y la economía local estos territorios costeros y sus grupos de cuidadores.[95] Para elaborar los planes de manejo se utilizan criterios ambientales y la asistencia técnica de biólogos profesionales empleados por las cofradías, pero también se utiliza el conocimiento local de los recolectores de mariscos, proveniente de observaciones directas y transmisión oral (mezclado con una dosis de creencias mágicas y supersticiones).

Es particularmente destacable el aspecto de gobernanza comunitaria de los territorios de los fondos intermareales, mediante la cual las comunidades deciden, hacen cumplir y supervisan las normas, junto con el hecho de que muchos territorios tienen **una continuidad histórica** que se puede rastrear hasta la Edad Media. Todos los productos marinos recolectados localmente deben venderse primero en los mercados de pescado, pero una parte se compra de vuelta, se consume y se aprecia localmente. La recolección no autorizada de mariscos todavía ocurre, pero cuanto más depende una comunidad de los mariscos para su sustento, menos pesca furtiva hay en el territorio que cuidan. En otras palabras, la dependencia de los territorios costeros parece ser un factor importante que obliga a las comunidades a gobernarlos y administrarlos. Si bien históricamente la mayoría de los recolectores de mariscos eran mujeres y esto sigue siendo así hoy, la tendencia es que más hombres entran a formar parte de los grupos de recolección de mariscos y sus órganos de gobernanza. La tendencia opuesta se ve a nivel de cofradía, donde las mujeres han comenzado a ser más activas. Los jóvenes locales, por otro lado, están menos dispuestos a participar en la profesión de recolección de mariscos. A pesar de los beneficios económicos y ambientales, el importante papel que desempeñan los recolectores de mariscos organizados en el gobernanza y la gestión de los territorios costeros locales es poco reconocido por los jóvenes. Las noticias locales sobre la recolección de mariscos tienden a enfatizar los conflictos en lugar de los beneficios. Además, siguen existiendo percepciones sociales mixtas sobre las mariscadoras, un término que se refiere a trabajadoras honestas pero que también puede usarse en un sentido despectivo.

Los grupos de mariscadoras desempeñan un papel fundamental en el mantenimiento de la **productividad ambiental** y **la vitalidad sociocultural** del litoral gallego. Están bien organizadas y son activas en la preservación de las funciones ecológicas de sus territorios de vida costeros. Es importante destacar que hacen mucho más que buscar comida, ya que limpian áreas específicas, crían y gestionan activamente algunas especies, restauran y gestionan hábitats, monitorean indicadores ecológicos y recopilan datos para mejorar la gestión, y realizan operaciones de vigilancia y alerta (para identificar el uso por parte de oportunistas o el uso excesivo, lo cual es importante para limitar los impactos negativos). Algunos dicen que las mariscadoras de Galicia han «domesticado las playas».[96] Lo que es cierto es que están superando de manera constante la atávica discriminación social dirigida contra ellas. Las mariscadoras han ganado mucho en términos de autoestima, posición socioeconómica y bienestar personal. Están realmente comprometidas con **la gobernanza y el cuidado de sus territorios intermareales**, algo que entienden y *les gusta* hacer juntas.

94 Como se señala más adelante en este trabajo, el término 'territorio de vida' solamente puede ser adoptado por la comunidad correspondiente. En este caso lo confirmaron algunos vecinos gallegos y simpatizantes de las mariscadoras.

95 Los usuarios registrados podrán encontrar mapas de territorios intermareales en el nuevo sitio https://www.sherpadomar.com/

96 Pinto, 2012.

Pastoralismo móvil

Los pastores móviles —presentes desde hace varios milenios en África, Europa, Asia y las Américas—[97] obtienen su sustento de los animales domésticos y se **desplazan habitualmente con sus rebaños** en busca de **pastos, agua y sal**, que abarcan altitudes variables y climas significativamente diferentes. Por lo general, se desplazan con sus rebaños en los cambios de estación siguiendo patrones de *trashumancia* entre diversas zonas de invernada en las tierras bajas y diversas zonas de veraneo en las tierras altas. En entornos de altitud relativamente constante, desplazan sus rebaños siguiendo patrones de *nomadismo* (o *seminomadismo*) más continuos y menos predecibles, generalmente en función de las precipitaciones. Todos los pastores móviles responden a las variaciones ecológicas adaptando el tiempo, la dirección, la duración y la altitud de sus patrones migratorios, pero también varían el número de personas que migran y la combinación de animales con los que migran cada vez.[98]

En los paisajes ecológicos de no equilibrio,[99] los ciclos de pérdida y recuperación de los rebaños tienden a ocurrir siguiendo los caprichos del clima. Cuando el clima favorece la disponibilidad de pastos y agua abundantes, tanto las personas como los rebaños se vuelven numerosos. En períodos de sequía, la movilidad aumenta, más animales mueren o son comidos, y las mujeres dan a luz a menos bebés. A lo largo del tiempo, la comprensión de los ciclos climáticos (estacionales, anuales, interanuales y a escala de décadas) y la expectativa de pérdidas catastróficas han llevado a los pastores móviles a asignar un gran valor cultural al tamaño de sus rebaños.[100] También ha apoyado **el intercambio social elaborado** y **las redes de alianzas**, con **reciprocidades** relacionadas con los sistemas de linaje o clan y las clases de edad que aseguran el acceso a las tierras de pastoreo en paisajes amplios y la recuperación de los rebaños después de sequías, epidemias del ganado o incursiones.

Los pastores parecen haberse preocupado siempre profundamente por sus animales, como se infiere de las escenas pastoriles y las figurillas de animales recuperadas entre los artefactos humanos más antiguos. Se han encontrado importantes enterramientos de ganado incluso anteriores a los enterramientos de personas.[101] La movilidad en grandes áreas hace que las fortificaciones locales sean inútiles e imposible la defensa territorial, lo que exige que los acuerdos y las normas sociales sean aún más valiosos, incluso proporcionando un salvavidas en tiempos de pérdida catastrófica de rebaños. **Las reuniones periódicas** y **las prácticas rituales colectivas** son fundamentales, ya que reúnen a los pueblos dispersos y ofrecen ocasiones para fortalecer la cohesión social. Estas reuniones suelen estar ancladas en lugares específicos, que pueden ser lugares naturales impresionantes, o porque son útiles (p. ej., salinas) o por estar caracterizados por monumentos construidos y por modificaciones del paisaje, incluidos los lugares de enterramiento de ganado y de humanos.

Las instituciones de gobernanza de los pastores móviles establecen los acuerdos y normas sociales que garantizan los encuentros y las prácticas de reciprocidad que las acompañan. De hecho, estas instituciones ejemplifican algunas de las culturas más ricas y complejas desarrolladas por los seres humanos, como lo demuestra el sistema Gadaa de los Oromo de Etiopía (ejemplo de caso 6). Si bien su variedad cultural es magnífica y resiste cualquier simplificación, las instituciones de gobernanza de los pastores móviles sugieren similitudes en los rasgos culturales ampliamente

97 Numerosas fuentes discuten que el pastoralismo móvil debe haber existido por al menos 10 000 años en África (Marshall & Hildebrand, 2002; Little, 2016); 8000 años en Europa (McClure, 2015); 5000 años en Asia (Frachetti, 2012); y hasta 7000 años en los Andes (Dransart, 2018).

98 Farvar, 2003.

99 Véase Sullivan & Homewood, 2003. Si bien los ecologistas modernos no tienen problemas en ver que todos los ecosistemas están lejos de las condiciones de equilibrio, los conceptos de equilibrio ecológico, comunidad clímax y capacidad de carga todavía se aplican ampliamente (Rapacciuolo *et al*., 2019). Un evidente y retrasado cambio de paradigma parece bloqueado por intereses creados en el mundo académico, las instituciones (incluida la Convención de las Naciones Unidas de Lucha contra la Desertificación) y las políticas. Mientras que la perspectiva del equilibrio promueve respuestas tecnocráticas y orientadas al control de los problemas ecológicos (p. ej., cinturones verdes, la reforestación de bosques sin importar dónde y para quién), la perspectiva del no equilibrio abarca la variabilidad y la flexibilidad y está claramente más en sintonía con las prácticas tradicionales como el pastoralismo móvil (Scoones, 2022), la recolección de alimentos y la agricultura itinerante.

100 McCabe, 1990.

101 Se han encontrado en el Sahel, en gran parte anteriores a los enterramientos humanos, a veces acompañados de menhires megalíticos. En ocasiones también se han enterrado cuentas de piedra y otros artefactos, lo que sugiere que estos cementerios desempeñaron un papel en la vida de los primeros pastores (di Lernia *et al*., 2013).

compartidos, como el respeto por la **experiencia acumulada de los ancianos**, el alto valor otorgado a la afiliación y los lazos comunitarios[102] e, incluso como lo sugieren las excavaciones de los cementerios de los primeros pastores móviles, la **importancia de las comunidades frente a los individuos, incluidos los líderes**.[103]

En los últimos milenios, a medida que la población humana ha aumentado y la agricultura sedentaria y los asentamientos han llegado a controlar entornos climáticamente favorables y productivos, los pastores móviles han sido empujados hacia áreas que son ecológicamente marginales y se han vuelto expertos en la **adaptación estratégica en ambientes secos y semisecos**. Otra de sus características culturales que cobra cada vez mayor relevancia es la valoración del **monitoreo biológico** de prácticas pastoriles. Como se ha documentado recientemente,[104] los ancianos de las tribus trashumantes de Asia Occidental envían exploradores a principios de la primavera para evaluar los territorios de migración según indicadores ecológicos específicos. Siguiendo los informes de los exploradores, calculan el número de animales que pueden migrar y el número de mujeres que deben ir con ellos para procesar los productos lácteos (se espera que una mujer cuide de unos 35 animales lactantes). Cada mujer, a su vez, debe migrar con una tienda de campaña, y sus hijos se asignan para pastorear corderos y cabritos, mientras que los hombres adultos guían a los animales secos (machos y hembras secas) más lejos. Las personas que no pueden migrar productivamente se quedan y se responsabilizan de otras tareas, como el cultivo de trigo y cebada para el consumo humano y del ganado. Si la próxima temporada el pasto mejora, más tiendas de campaña pueden reunir un rebaño y unirse a la migración. Si esto no resulta posible durante muchas temporadas, algunos miembros de la tribu pueden mudarse permanentemente fuera del sistema y establecerse en ciudades y pueblos cercanos o lejanos.

Estos patrones de **alerta permanente** y **adaptación flexible** a la tierra y las estaciones siguen siendo comunes para los pastores móviles en Irán[105] y en otros lugares. Por ejemplo, algunos pastores Oromo, que recientemente recibieron apoyo para enfrentar el cambio climático y podían elegir libremente cómo invertir los recursos, decidieron comprar motocicletas baratas para investigar a principios de la temporada dónde deberían migrar los rebaños y encontrar pastos.[106] Las instituciones de gobernanza de los pastores móviles también sienten una gran preocupación por **prevenir el pastoreo excesivo**, ya que muchos establecen normas estrictas para permitir la migración, regulan los patrones de pastoreo e inventan técnicas ingeniosas para restaurar los pastos.[107] En toda Asia Occidental y la región sudanosaheliana, también pueden utilizar una antigua práctica que excluye temporalmente a los animales del acceso a ciertos pastizales, bosques y humedales. Los primeros ejemplos de **áreas conservadas conscientemente** (conocidas en diferentes países como *hema*, *masad*, *mahmiyya*, *maḥjar* y *qoroq)* tienen un conjunto asociado de leyes consuetudinarias respecto de los beneficios, responsabilidades y sanciones de la comunidad,[108] junto con patrones de buena comunicación y negociación, y una fuerte solidaridad entre grupos y tribus.

Además de estas prácticas de conservación basadas en áreas, los pastores móviles son vistos, en términos generales, como ecológicamente amigables. Por ejemplo, algunas tribus iraníes esparcen algo de alimento seco sobre la nieve durante los duros inviernos, para que las gacelas, las cabras salvajes y las ovejas puedan comer y sobrevivir.[109] Se sabe que la migración conjunta de especies silvestres y domesticadas ha sido común, posiblemente también porque los animales domésticos esparcen las semillas de especies apetecibles para los herbívoros, creando hábitats favorables para la vida silvestre. En la India, los pastores móviles solían ser considerados los primeros e ideales usuarios y

102 Descubrimientos recientes de prácticas funerarias comunitarias de antiguos pastores pueden corroborar esto (Sawchuk *et al*., 2018).

103 Elizabeth Sawchuk, citada en Rapp Learn, 2018.

104 A menos que se indique lo contrario, los relatos de estilos de vida pastoriles en Asia Occidental mencionados en este trabajo provienen de manuscritos inéditos y presentaciones de M. Taghi Farvar de 1998 a 2018.

105 Ali Razmkhah, comunicación personal, 2023.

106 Ced Hesse, comunicación en un seminario web sobre Diálogo Pastoralista organizado por Kalpavriksh el 30 de enero de 2021. Curiosamente, el gran ecologista saheliano Théodore Monod propuso inspeccionar el terreno desde el aire en avión, seguido de anuncios por radio sobre dónde hay pastos disponibles.

107 Según M. Taghi Farvar, las mujeres de las tribus iraníes recogen las semillas silvestres más deseadas en pieles de animales que perforan y cuelgan del cuello de las cabras líderes de los rebaños. Así, las semillas se esparcen por los pastizales, los animales las pisan en el suelo y las fertilizan con sus excrementos. Con las primeras lluvias, las especies de las praderas se renuevan y enriquecen.

108 Farvar, 2003.

109 M. Taghi Farvar, comunicación personal, 2003.

modeladores de los paisajes secos, ya que creaban entornos biodiversos que favorecían la recarga de los acuíferos.[110] Además, se dice que algunos pastores tradicionales asiáticos rara vez cazan[111] y, cuando lo hacen, sus prácticas están muy reguladas por sus sociedades.[112]

En el último par de siglos se ha producido una combinación de ataques prácticos y conceptuales a las culturas y los estilos de vida de los pastores móviles. **La privatización de las tierras comunales** se ha combinado con la **imposición de planes de sedentarización**, el bloqueo de los corredores migratorios,[113] la promoción de la agricultura a gran escala, la apropiación de los escasos recursos hídricos para la agricultura industrial y la ganadería, políticas fiscales que favorecen las importaciones de carne y productos lácteos, programas educativos que difaman los estilos de vida móviles e iniciativas de conservación impuestas desde arriba.[114] En general, esto ha creado un clima abrumadoramente negativo para la movilidad pastoral. Los gobiernos estatales temen su propia incapacidad para ejercer la vigilancia, el control y la imposición de impuestos a los pueblos móviles, y las políticas nacionales de desarrollo y modernización han demostrado una comprensión y una visión deficientes de los sistemas agropastoriles, marginando a las comunidades pastoralistas móviles. En África, el fenómeno se remonta a la época colonial,[115] mientras que en Asia está relacionado con una variedad de regímenes —endógenos o impuestos— impulsados por la aparente falta de modernidad de los estilos de vida móviles (véase el gráfico revelador de la Figura 1).

La flexibilidad inherente a los estilos de vida móviles permite a los pastores móviles interactuar y establecer alianzas con sociedades sedentarias a lo largo de sus rutas de movilidad, y a que los grupos entren[116] y salgan del pastoralismo según lo requieran las condiciones.[117] Sin embargo, es concebible que las brechas culturales y de comunicación hayan separado a los componentes móviles y sedentarios de algunas sociedades (los burócratas superiores en particular), ya que la lógica de la movilidad a menudo parece extraña, poco atractiva o incluso incomprensible para muchas comunidades sedentarias modernas. A lo largo de las rutas de trashumancia regular, también se pueden encontrar fuertes relaciones sociales y **acuerdos de intercambio** de larga data **con los agricultores**, ya que los pastores hacen uso de los residuos de los cultivos y proporcionan estiércol fertilizante, productos lácteos y otros bienes comerciales. Estas relaciones están **bajo tensión** en las sociedades contemporáneas, ya que las burocracias nacionales han favorecido la agricultura modernizada a gran escala, marginando otros estilos de vida rurales. También han impuesto una variedad de iniciativas administrativas y de uso de la tierra —desde fronteras nacionales hasta grandes infraestructuras— que son poco compatibles con el pastoralismo.

La **monetización** de las prácticas pastoriles también ha **provocado cambios** profundos. El transporte de animales entre pastizales, la disponibilidad de alimentación complementaria y la contratación de guardianes temporales para los rebaños son cada vez más comunes, a veces con apoyo y subsidios gubernamentales. Esto está cambiando las reglas básicas del pastoralismo móvil, y en particular cuando las comunidades tradicionales que cuidan sus propios animales

110 Purendu Kavoori, comunicación en un seminario web sobre Diálogo Pastoral organizado por Kalpavriksh el 19 de diciembre de 2020.

111 M. Taghi Farvar afirmó que esto es así en Irán en las últimas décadas, mientras que Ali Razmkhah (comunicación personal, 2023) señala que los líderes tribales practicaban la caza durante la era Qajar (1789-1925). En Sudán, los pastores consideran que las actividades de subsistencia no pastoriles, como la agricultura, la caza y la recolección, son signos de pobreza y desamparo, ya que aparentemente revelan que no tienen suficiente riqueza (animales) para satisfacer las necesidades del clan solo con una dieta pastoril (El Mahi, 2001).

112 Por ejemplo, los pueblos Baluchíes de Chahdegal, en Irán, han elaborado normas para la caza de jabalíes, cabras salvajes, carneros y conejos. Solo un número limitado de personas, la mayoría pertenecientes a la casta social más alta, pueden cazar en terrenos de caza comunes; la carne debe distribuirse entre todos los miembros de la subtribu y los forasteros tienen totalmente prohibido cazar (Shahiki *et al.*, 2021).

113 Muchas fronteras estatales trazadas en tiempos coloniales atraviesan rutas migratorias. Incluso, dentro de los Estados, las rutas han sido bloqueadas por iniciativas de desarrollo e infraestructura, como carreteras y ferrocarriles vallados en Mongolia, o para fines militares, como en el Néguev, donde Israel ha prohibido la migración tradicional de las tribus beduinas.

114 Scoones (2022) ofrece un excelente resumen región por región.

115 Blench, 2001.

116 Un ejemplo interesante de transición *hacia* el pastoralismo lo ofrece Mongolia en la década de 1990, cuando muchos regresaron a la ganadería debido a las turbulencias de las economías relacionadas con la URSS.

117 Las sociedades pastoralistas móviles pueden acumular una riqueza considerable e incluso movilizar ejércitos. La historia de Asia Occidental ha visto varias confederaciones de pastores controlar grandes territorios bajo el jefe de una tribu dominante, formando una dinastía que puede resistir durante siglos, posiblemente hasta que la urbanización y la corrupción la debiliten. En ese punto, las líneas de afiliación y unidad suelen cambiar, y otra coalición de tribus asume la gobernanza del territorio y forma una nueva dinastía. Cabe destacar que las mismas instituciones de gobernanza que regulaban las decisiones, costumbres y reglas de pastoreo a nivel de campamento nómada, clan, subtribu, tribu y confederación tribal fueron las que pudieron movilizarse para la defensa o la conquista. Cada nivel pastoral fue capaz de identificar rápidamente a unos pocos guerreros y proporcionarles caballos, armas, escudos y suministros. Al final del conflicto, todo el ejército pudo disolverse con la misma rapidez y volver al estilo de vida nómada pastoral.

son reemplazadas por propietarios de ganado ausentes motivados únicamente por las demandas del mercado. Los propietarios ausentes necesitan contratar pastores, y estos pueden tener un conocimiento limitado de los territorios de pastoreo locales y poco interés por su integridad a largo plazo.[118] En algunos casos, la pérdida de conocimientos y capacidades y el consecuente cambio ecológico son tan graves que la desaparición total de los patrones de subsistencia pastoriles parece inexorable.

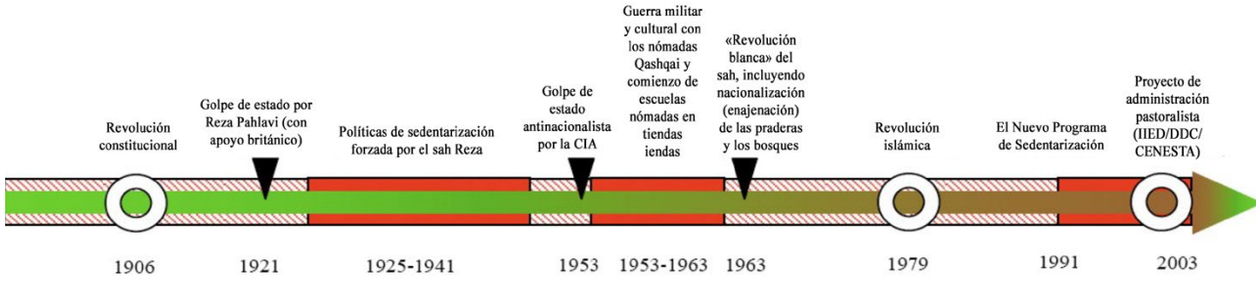


Figura 1. Cronología de los acontecimientos (no a escala) que afectaron la trashumancia y los territorios de pastoreo en Irán durante el siglo XX (tomada de una presentación en PowerPoint ofrecida por M. T. Farvar en 1998)

Curiosamente, ha surgido un movimiento contemporáneo de envergadura en apoyo del pastoralismo móvil, basado en una mayor apreciación tanto de la ecología del desequilibrio como de los numerosos beneficios de este estilo de vida auténtico, libre y rico en conocimientos.[119] En particular, el pastoralismo móvil es especialmente adecuado para responder al cambio climático[120] y, sin duda, será cada vez más valorado en las próximas décadas.[121] En el momento de escribir estas líneas, sin embargo, sigue estando poco reconocido por las sociedades modernas, ya que la agricultura industrial y las prácticas ganaderas sedentarias ocupan un lugar preponderante.[122] Los casos individuales de reempoderamiento de las comunidades pastoriles, como los Yörüks Sarıkeçili de Turquía y la Confederación Tribal Abolhassani de Irán descritos en los ejemplos de caso 2 y 18, siguen siendo tan difíciles de alcanzar como inspiradores.

118 Franke & Chasin (1980) ofrecen un análisis en profundidad de las fases iniciales de estos procesos en el Sahel —que se han profundizado desde entonces—.

119 Aquí, un centro de conocimientos relacionado: https://www.fao.org/pastoralist-knowledge-hub/what-we-do/en/ accedido en 2024. El Centro para el Pastoralismo www.pastoralism.org.in accedido en 2024, también es una fuente notable de información y organización en la India y en todo el mundo.

120 Scoones, 2022.

121 Un indicio positivo lo constituyen las numerosas actividades preparatorias para la celebración del primer Año Internacional de los Pastizales y los Pastores en 2026 (https://iyrp.info/ accedido en 2024).

122 Weis, 2013.

Ejemplo de caso 2.

Los Yörüks Sarıkeçili: una tradición milenaria de pastores trashumantes que se enfrentan a la modernidad en Turquía[123]

Durante miles de años, los pastores móviles (nómadas, seminómadas y trashumantes) han contribuido a **dar forma a los paisajes y a la biodiversidad silvestre y doméstica** de Turquía. Hoy en día, sus prácticas, aunque severamente disminuidas por las políticas nacionales, aún alimentan la diversidad cultural y el patrimonio del país. Algunas tribus que todavía practican el pastoralismo móvil son los Yörük ('los que caminan') y los Koçer, que migran estacionalmente con sus rebaños desde las costas mediterráneas hasta los montes Tauro y las grandes estepas de Anatolia central. Los Yörük y los Koçer se enorgullecen de mantener viva la sabiduría de la vida pastoril, basada en un profundo conocimiento del paisaje por el que se desplazan y en la experiencia acumulada durante milenios.

La comunidad de pastores de Yörüks Sarıkeçili incluye más de 150 familias. Migran cientos de kilómetros a pie con sus cabras entre sus zonas de invernada (*kışlak*) en las orillas del mar Mediterráneo y sus zonas de veraneo (*yaylak*) en los montes Tauro y más allá, manteniendo la biodiversidad que depende del pastoreo, contribuyen a las economías locales y producen alimentos saludables y de alta calidad. En verano, cuando la costa mediterránea es húmeda y calurosa, se trasladan a terrenos más altos, donde los animales encuentran buen pasto y la gente produce mantequilla y queso. El término *yayla* es sinónimo de 'fertilidad y prosperidad' y el comienzo de la trashumancia es un momento de festividad. Si un miembro de la tribu muere en el camino, el cuerpo es llevado a la zona de verano para encontrar la paz eterna.[124]

El movimiento de la tribu se planifica con precisión, tras discutir el momento adecuado, la elección de un líder para el viaje, la preparación de alimentos y tiendas de campaña y la asignación de tareas. Cada tarde, la tribu se detiene para pasar la noche en un lugar predeterminado y el viaje suele durar unos días. El agua se encuentra en cisternas y pozos a lo largo del camino y se almacena en recipientes de cuero. En la región suroccidental de Tauro, la lluvia es lo suficientemente abundante como para permitir el crecimiento de los bosques, y es allí donde los Yörüks Sarıkeçili tienen sus terrenos de otoño (*güzlek*), en una tierra llena de olivos, pinos, robles, hayas, enebros y cedros y la maleza corta apta como alimento de las cabras.[125] La vivienda tradicional de los Yörüks Sarıkeçili son tiendas negras, una construcción antigua y sofisticada hecha de postes de madera y pelo de cabra tejido.[126] El pelo de cabra es resistente al agua de lluvia y se expande para bloquear el frío cuando está húmedo, pero se vuelve poroso cuando la atmósfera está seca, dejando pasar tanto el aire como la luz. Varios elementos tejidos de diferentes tamaños y grosores se cosen entre sí para formar una tienda de campaña. Toda la tienda es relativamente ligera, portátil (normalmente en camellos) y fácil de montar, proporcionando cómodos espacios cerrados y semicerrados hechos de materiales orgánicos y reciclados. En el interior de la tienda, los colores abundan en una variedad de alfombras tejidas, alforjas, sacos y bolsos. A lo largo de la costa, en invierno, los Yörüks Sarıkeçili también practican la agricultura y residen en casas permanentes.

El **territorio de trashumancia** de los Yörüks Sarıkeçili es una de las áreas más importantes de diversidad vegetal en Turquía.[127] Incluye una variedad de hábitats que albergan especies endémicas (maquis y matorrales, humedales costeros e interiores, bosques mediterráneos, ecosistemas alpinos, ecosistemas fluviales y esteparios, etc.). Los Yörüks Sarıkeçili han desempeñado un papel fundamental en la evolución y el mantenimiento de estos hábitats dependientes del pastoreo, y sus rutas migratorias han mantenido corredores ecológicos, evitando su fragmentación y asegurando la conectividad ecológica entre ellos. Los ecólogos

123 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend a partir de Kavas & Bakır (2015); Thevenin (2015), y una presentación de Engin Yılmaz en el taller *Territorios de vida en Armenia y más allá* (Ereván, 16-21 de junio de 2019). Las imágenes de un niño frente a una tienda negra y de un momento en la trashumancia de los Yörüks Sarıkeçili son cortesía de Yolda Initiative.

124 Kavas & Bakır, 2015.

125 Allí prosperan las cabras salvajes, mientras que el interior de Anatolia es más adecuado para las ovejas.

126 Genç & Koyuncu, 2011.

127 Noroozi *et al.*, 2019.



que han estudiado las consecuencias de la trashumancia estacional en el paisaje destacan que esta ayuda a dispersar las semillas de las plantas, contribuye al ciclo de los nutrientes del suelo, previene la contaminación del agua y los incendios forestales destructivos, genera heterogeneidad espacial, aumenta la diversidad de especies vegetales y, en general, aumenta la resiliencia de los ecosistemas.[128] Si bien los propios pastores trashumantes rara vez utilizan estas palabras, su cultura y sus prácticas se basan en la comprensión de que su supervivencia, y la de las generaciones futuras, depende de la naturaleza. Por ello, tienen un profundo **sentido de responsabilidad y conexión** con los paisajes que gestionan. Sus conocimientos, prácticas e instituciones en constante evolución se centran en mantener una interacción duradera con su entorno. Desde hace siglos existen diversos acuerdos, formas de reciprocidad y mecanismos de gestión de conflictos entre las distintas tribus para respetar los derechos tradicionales de acceso y uso de la tierra, el agua y los pastos. Sin embargo, las instituciones gubernamentales no reconocen ni respetan formalmente todo esto.

Desde finales del siglo XVII y con una intensificación en los siglos XIX y XX, los pastores móviles han sufrido muchas formas de **desposesión** de sus derechos consuetudinarios a los pastos, el agua y otros regalos de la naturaleza. A la administración del Imperio otomano tardío no le gustaba el hecho de que no fuera fácil controlar a la población itinerante y le impuso la obligación de establecerse de forma permanente. Esta situación continuó durante la República turca moderna mediante la expropiación y privatización de tierras por parte del Estado, la prohibición del pastoreo en determinados bosques y pastizales y la prohibición de migrar por las rutas tradicionales. Después de los años cincuenta, se añadieron más complicaciones debido a la expansión agrícola a gran escala, el desarrollo de autopistas y nuevas normas legales para el uso de los bosques. Cada vez se veían menos tiendas negras en los pastos de verano. En su lugar, surgieron cada vez más construcciones permanentes, generalmente hechas de cemento de mala calidad, ya que solo se habitan unas pocas semanas al año como casas de vacaciones. Hoy en día, estas construcciones dañan y desfiguran permanentemente muchos entornos *de yaylak*.

128 Engin Yılmaz, presentación en el taller *Territorios de vida en Armenia y más allá* (Ereván, 16-21 de junio de 2019).



En el espacio de solo 80 años, la conversión de pastizales a otros usos de la tierra, en particular la agricultura, ha reducido la superficie total de pastizales en Turquía en un 70% aproximadamente (de 44,5 millones de hectáreas en 1930 a 14,6 millones de hectáreas en 2010).[129] A menudo carentes de acceso al poder institucionalizado, los pastores móviles se han visto marginados política y económicamente, incluso **criminalizados**, simplemente porque mantienen **su voluntad de trasladarse**. Incluso se les ha negado el acceso a sus tierras en nombre de la conservación de la naturaleza. Las continuas dificultades han obligado a muchos pastores tradicionales a abandonar su estilo de vida móvil y establecerse en nuevas zonas y buscar otros medios de sustento. Con estos cambios, inevitablemente han perdido muchas de las habilidades e instituciones que les permitían relacionarse estrechamente con el medio ambiente, ser usuarios flexibles y dinámicos de la tierra y adaptarse a las dificultades naturales. Entre los pocos que han conservado su movilidad, los Yörüks Sarıkeçili son posiblemente los que están más fuertemente apegados a su **identidad como comunidad** y a las instituciones tradicionales que la acompañan. Por ejemplo, la Asociación Yörüks Sarıkeçili ha participado activamente en la defensa de los derechos tradicionales a utilizar los pastizales y bosques públicos para el pastoralismo trashumante, y esto no solo para su tribu, sino para *todos* los pastores móviles en Turquía.

Por improbable que pareciera hasta hace poco, en todos los países de la costa mediterránea se está produciendo actualmente un resurgimiento del interés y la apreciación por el pastoralismo trashumante.[130] Como parte de ello, se está volviendo a valorar al pueblo Yörük de Turquía como descendiente directo de los primeros habitantes de la región. Se están creando museos locales y centros de interpretación y las asociaciones de pastores están trabajando juntas para organizar festivales y ferias *de yayla*. Al parecer, Turquía solicitó incluir la trashumancia de los Yörük Sarıkeçili en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO.[131] Incluso se está preparando una película sobre ellos.[132] Sin embargo, es difícil encontrar el equilibrio adecuado entre romantizar el pastoralismo (p. ej., por identidad y orgullo nacionales, atracción turística, ventajas políticas) y mantener o restaurar las condiciones que salvaguardan su continuidad genuina. Solo **asegurando la gobernanza colectiva de la totalidad de sus territorios** —tierras de invernada y veraneo y corredores migratorios— se pueden ofrecer las condiciones para que los Sarıkeçili y otros pastores móviles consoliden sus funciones como custodios en los años y décadas venideros.

129 Koc *et al.*, 2016.
130 Como se señaló anteriormente, incluso se espera que esta cifra crezca a nivel mundial durante el Año Internacional de los Pastizales y los Pastores.
131 Al momento de escribir el presente documento, esta solicitud aún estaba pendiente de revisión.
132 Algunas tomas previas están disponibles aquí: https://www.youtube.com/watch?v=Vkn5_RLYLUQ accedido en 2024. En 2020, el rodaje de la película se interrumpió debido a la pandemia de COVID, pero se pueden encontrar más filmaciones en YouTube con fecha de 2021 y 2022.

Agricultura itinerante

Otro estilo de vida **móvil** que se ha mantenido durante milenios es la agricultura itinerante (o rotativa).[133] Una de las primeras formas de **agricultura** practicada por los seres humanos, la agricultura itinerante sigue vigente en algunos lugares de los **bosques tropicales cálidos y húmedos**. La agricultura itinerante consiste en talar de forma intermitente el bosque para producir cultivos básicos, seguido de un período de barbecho forestal con el fin de restablecer la productividad de la tierra.[134] La tierra que se va a cultivar se tala primero y luego, si las condiciones son adecuadas, se quema antes de sembrar[135] para mejorar la fertilidad del suelo y eliminar las malas hierbas, las plagas y otros patógenos. Después del desbroce, y durante la regeneración del bosque, la luz solar y las sucesiones naturales contribuyen a la diversidad del hábitat y la riqueza de especies.[136] Los agricultores aprovechan para cazar roedores, aves de presa y animales herbívoros, buenas fuentes de proteína animal que complementan la pesca en los humedales. La variedad de cultivos en los campos puede ser impresionante, incluidos alimentos básicos como la yuca, el arroz o el mijo, intercalados con verduras y otros cultivos útiles. Los «cultivos sagrados» también son relativamente comunes.[137] El período de cultivo es tradicionalmente mucho más corto que el período de barbecho,[138] cerrando un **ciclo de producción agrícola y regeneración de la tierra** que permite a las comunidades humanas reutilizar la misma tierra durante generaciones. Análisis recientes destacan que los barbechos largos no solo agregan **nuevo suelo fértil** a la tierra[139], sino que producen un **secuestro neto de carbono** de la atmósfera.[140]

Así como el pastoralismo móvil se adapta de manera única a las tierras secas, la agricultura itinerante se adapta de manera única a los ecosistemas tropicales húmedos donde se ha desarrollado y continúa hasta el día de hoy.[141] Es importante destacar que adopta características distintivas dependiendo de factores tan diversos como la topografía, las condiciones bióticas y climáticas de la tierra, la disponibilidad de agua, mano de obra, herramientas, implementos técnicos y semillas, posesión de ganado, relaciones con la sociedad en general, etc.[142] Además, la agricultura itinerante generalmente se practica solo en partes propicias de un paisaje,[143] en función de determinados indicadores árbol/suelo y de tipologías de tierras en barbecho,[144] mientras que otras partes se destinan a otros usos, lo que revela un **conocimiento aplicado de los microambientes** transmitido a través de generaciones de planificación del uso de la tierra. En general, los agricultores itinerantes se relacionan al mismo tiempo con **varios sitios en diversas fases de rebrote**. Por lo tanto, pueden estar talando una zona, sembrando otra, pescando y cazando en otra, y vigilando la regeneración de malezas para identificar las zonas aptas para la siguiente quema. Cosechan cultivos, pero también cazan, pescan y recolectan plantas y raíces silvestres, tanto para la subsistencia como para el mercado, e invierten su trabajo de manera variable en respuesta a lo que es más productivo en diferentes momentos.[145] En general, la agricultura itinerante es parte de **un sistema de estrategias de subsistencia complejo, diverso, rico en conocimientos** y **adaptable**,[146] especialmente adecuado para los territorios de vida de los pueblos de los trópicos húmedos, como los Karen de Birmania/Myanmar descritos en el ejemplo de caso 3.

133 Conklin 1961
134 Conklin, 1957; Cramb *et al.*, 2009.
135 En algunos casos, la vegetación cortada se tritura en lugar de quemarse (Conklin, 1961).
136 Incluidas especies que no podrían habitar en bosques cerrados (Margalef, 1968).
137 Conklin, 1961. También se utilizaron sistemas comparables en zonas templadas, como parte de diversas formas de agroforestería.
138 El cultivo puede durar solo un año, mientras que el barbecho puede durar entre 15 y 20 años o más.
139 Rosset, 2021. Otros disputan esto para suelos no volcánicos en áreas tropicales.
140 ...en lugar de la emisión neta que muchos consideran inevitable debido a la vegetación quemada (Trakansuphakon, 2021).
141 Esta práctica también está presente desde hace mucho tiempo en zonas de bosques húmedos del centro y norte de Europa (p. ej., Suecia, Finlandia, Alemania).
142 Conklin, 1961
143 Generalmente a lo largo de los ríos.
144 Novellino, 2007.
145 Conklin, 1957; Dove, 1983; Wamer, 1991; Brookfield & Padoch, 1994; Cairns, 2007; Novellino, 2010.
146 Novellino (2007) utiliza el término 'quema integral'.

Ejemplo de caso 3.

Más de 2000 años de agricultura itinerante por parte de los Karen en la cuenca del río Salween de Birmania/Myanmar[147]

En la historia local, la llegada de las comunidades del pueblo Karen del actual sudeste de Birmania/Myanmar en la cuenca del río Salween,[148] es el punto en el que comienza el calendario karen, en el año 740 a. e. c. Desde la historia antigua, pasando por el periodo de dominación colonial británica y hasta mediados del siglo XX, los medios de subsistencia tradicionales del pueblo Karen y sus relaciones con el territorio no cambiaron significativamente. El modo de vida de los Karen está íntimamente ligado a la naturaleza y se basa en prácticas de cultivo migratorio de tierras altas (*ku*) combinadas con la pesca y el cultivo de huertos en tierras bajas, la agrosilvicultura, la caza de animales pequeños y la recolección de productos forestales no maderables. **Ku** es también el nombre que los Karen usan para sus **parcelas de cultivo rotativo en las tierras altas**, seleccionadas y asignadas a los hogares según la práctica consuetudinaria, y cultivadas durante un tiempo limitado antes de dejar que vuelvan a crecer de forma natural (normalmente entre 7 y 10 años). Los alimentos y otros productos se intercambian por dinero en efectivo, tanto interna como externamente.

Tanto el cultivo *ku* de las tierras altas como la agricultura de las tierras bajas dependen en gran medida de los conocimientos y la experiencia locales, y el uso de la tierra, la flora y la fauna por parte de los Karen se rige por tabúes locales y la estacionalidad. Como lo saben los estudiosos y se ha demostrado en el territorio karen, la agricultura itinerante puede coexistir con una **biodiversidad excepcional**, incluidas las especies raras y amenazadas como los tigres, gibones, pangolines, leopardos, elefantes y los grandes cálaos. Varias comunidades tienen sus propias áreas de conservación de peces y vida silvestre, bosques comunitarios y bosques de plantas medicinales, todos ellos gestionados siguiendo prácticas tradicionales.[149] En los últimos años, los Karen han promovido activamente la conciencia ambiental y las prácticas explícitamente respetuosas con la vida silvestre como parte de su propio Parque de la Paz de Salween, un área protegida que ellos mismos han concebido, desarrollado y acordado y que hoy gobiernan colectivamente… de manera compatible con el régimen militar nacional.

En la lengua karen, otro término importante es **kaw**, que literalmente se puede traducir como 'tierra', pero tiene muchos niveles de significado. Un *kaw* es el hogar ancestral de una comunidad Karen específica, que comprende su tierra, bosque, río, flora, fauna y gente. Algunos *kaw* son pequeños, con solo una aldea ubicada en su interior, otros son grandes y albergan más de diez aldeas. El *kaw* encarna la forma en que la comunidad gobierna y gestiona el medio ambiente local, pero también la cultura que ha desarrollado y la salud social y física de la comunidad, que se sabe que está profundamente conectada con la salud de la tierra, las aguas y el bosque. Un *kaw* es un **territorio que se autoperpetúa**, la **unidad de vida biocultural** donde cada comunidad practica la agricultura itinerante y desarrolla reglas para la pesca, la caza y el uso de los recursos forestales. En el sentido que se acaba de describir, la cuenca local del río Salween ha sido el *kaw* o «territorio de vida» más grande[150] de sus custodios indígenas Karen durante muchos siglos.

En los últimos años, aproximadamente 60 000 residentes Karen de la cuenca del Salween emprendieron un laborioso proceso plurianual de consultas sucesivas, desarrollaron sus propias normas consensuadas y decidieron formalmente que su territorio debía cumplir con sus propias tres aspiraciones fundamentales: 1. paz y autodeterminación; 2. integridad ambiental; y 3. supervivencia cultural. Inicialmente celebraron un referéndum sobre una Carta estatutaria sobre el futuro deseado para su tierra y más del 75% de la población local mayor de 16 años votó a favor de la Carta. Después

147 Ejemplo de caso compilado por Grazia Borrini-Feyerabend basado en información proporcionada por Paul Sein Twa, Caspar Palmano y Julia Fogerite en 2018. La imagen de la agricultura de las tierras altas por parte del pueblo Karen en el Parque de la Paz de Salween en Birmania/Myanmar es cortesía de Ee Tu Hta/ KESAN. Usamos Birmania/Myanmar porque no hay consenso sobre el nombre del país, que fue cambiado por una junta militar que todavía estaba en el poder en el momento de escribir este documento. El pueblo Karen también habita en Tailandia.

148 El río más largo sin represas del sudeste asiático continental, que garantiza el sustento de cerca de 10 millones de personas.

149 Hay abundantes relatos de estos procesos traducidos al birmano y al inglés (p. ej., en *Karen Indigenous Peoples of Kamoethway*, sin fecha).

150 El término es utilizado por las autoridades Karen.



de la Carta, en diciembre de 2018, establecieron formalmente el Parque de la Paz de Salween (Kholo Tamutaku Karer), un territorio que abarca 548 500 ha formalmente dedicadas a generar paz y proteger un bastión de la biodiversidad y la cultura karen (incluyendo la gobernanza y los sistemas de gestión consuetudinarios) de amenazas antiguas y nuevas. El parque cuenta con una institución de gobernanza formada por representantes delegados de las 348 aldeas que están incluidas dentro de este. La agricultura itinerante en secciones específicas del parque se ha concebido como parte integral de su plan de gestión. En general, el Parque de la Paz de Salween es claramente un **área conservada** y, de hecho, una de las más **notables e inspiradoras** del sudeste asiático.[151] Gracias en gran medida a la presencia y la defensa activa del pueblo Karen, el **río Salween** es el **único río importante de Asia que aún fluye libremente**, sin interrupciones por represas.

El pueblo Karen lleva décadas sufriendo a manos de las Fuerzas Armadas de Myanmar (Tatmadaw), que lo enfrentaron en una guerra civil que comenzó poco después de su independencia del dominio británico, en 1948. En la década de 1990 se llevó a cabo una campaña sostenida contra los Karen, dirigida contra la población civil en el marco de una estrategia extremadamente brutal de «cuatro cortes» que comenzó ya en la década de 1960.[152] En su apogeo, la campaña desplazó a cerca del 80% de las 107 000 personas que viven en el distrito de Mutraw. La Unión Nacional Karen y el Tatmadaw firmaron un alto el fuego bilateral en 2012. En 2015 se firmó un Acuerdo Nacional de Alto el Fuego con diversas nacionalidades indígenas, pero la acción militar esporádica siguió victimizando a los Karen incluso después de la firma. La guerra civil ha provocado el desplazamiento de algunas comunidades y la pérdida de personas y de *kaw*, pero los Karen han logrado en gran medida resistirse a las iniciativas destructivas del desarrollo (megacentrales hidroeléctricas, carreteras, minería, tala) y a la caza furtiva y el tráfico de vida silvestre iniciados o permitidos por el Gobierno y sus empresas aliadas dentro y fuera del país. Después de que el Tatmadaw tomara el poder en un golpe militar en febrero de 2021, el territorio karen y el Parque de la Paz de Salween han sido atacados y bombardeados repetidamente desde el aire, en una repetición de la estrategia militar de «cuatro cortes». En el momento de redactar este artículo, esto continúa.

151 Tras el *golpe de estado* del 1 de febrero de 2021 llevado a cabo por el Ejército de Myanmar (Tatmadaw), el enfrentamiento entre el Tatmadaw y el pueblo Karen se ha intensificado de nuevo en el marco de la rebelión nacional contra el golpe. Se han bombardeado aldeas del Parque de la Paz de Salween, se ha aterrorizado a la población y muchos han encontrado refugio en el bosque o han huido como refugiados a Tailandia. Desde entonces, a algunas personas heridas se les ha permitido permanecer en la relativa seguridad de Tailandia, pero la mayoría han sido enviadas de vuelta a sus aldeas destruidas. Hay informes y vídeos disponibles en KESAN y en medios internacionales (p. ej., https://www.youtube.com/watch?v=6C6AAGC_Lv4 accedido en 2024).

152 https://www.ohchr.org/en/press-releases/2023/03/militarys-four-cuts-doctrine-drives-perpetual-human-rights-crisis-myanmar accedido en 2024.

Los agricultores itinerantes de hoy en día son, por lo general, pueblos indígenas y minorías étnicas que conservan lenguas, religiones, valores y cultivos que les son propios, muy diferentes de los de las poblaciones mayoritarias del mismo país. Por ello, y porque a menudo tienen **pocas posesiones materiales**, algunos los consideran **primitivos**.[153] En relación con esto, los agricultores itinerantes comparten con el pastoralismo móvil el hecho de ser el blanco de las críticas por los problemas ambientales, principalmente la deforestación en el caso de los primeros, y la degradación de las tierras, en el segundo. Sin embargo, los paisajes tropicales son ecosistemas dinámicos compuestos por parches que no están en condiciones de equilibrio, que han respondido durante milenios a perturbaciones de carácter natural y antropogénico. Las áreas de barbecho creadas por los agricultores migratorios son una forma de tales perturbaciones, aptas para mejorar la diversidad biológica general del sistema. La condición indispensable que debe respetarse es la duración del período de barbecho, necesario para la regeneración del suelo, y que solo se acorta cuando se reduce el territorio forestal consuetudinario o la comunidad de agricultores migratorios se vuelve demasiado grande para sostenerse.[154]

Los territorios de las comunidades de agricultores itinerantes han sido independientes y dispersos, con traslapes limitados ya que la movilidad de los agricultores itinerantes se ha visto restringida únicamente por los agricultores itinerantes vecinos.[155] En otras palabras, la agricultura itinerante ha seguido siendo viable allí donde la cantidad de tierra forestal disponible por persona no se ha reducido drásticamente. Hoy, en respuesta al aumento de la población y las demandas de tierra, también se están ideando algunas formas de gestión indígena de barbechos para mejorar la productividad de los barbechos (p. ej., incorporando leguminosas herbáceas y otros abonos verdes, cultivos de forrajeras, cultivos útiles para techar, estableciendo cultivos en hileras con árboles, etc.). En algunos casos, esta agricultura itinerante se aproxima a algunas formas de **agroforestería permanente**.[156] Sin embargo, no todas las situaciones son adecuadas, ya que los agricultores itinerantes no siempre pueden defender sus tierras del ganado de los agricultores vecinos, de la fauna y flora silvestres y de los animales que pastan y se alimentan de legumbres, o de otras especies que atacan los cultivos. También pueden mostrarse reacios a invertir en la plantación de árboles, ya que otras personas pueden adquirir títulos de propiedad sobre la tierra y los árboles con mayor facilidad que ellos.[157]

Sorprendentemente, los responsables de políticas y las organizaciones conservacionistas a menudo no distinguen entre las comunidades para las que la agricultura itinerante es un modo de vida tradicional que se practica durante todo el año, en toda la comunidad, en gran medida autónomo y sancionado ritualmente, y los **incipientes colonos** que poseen pocos de los conocimientos y habilidades necesarios y pueden ser ecológicamente destructivos.[158] En la mayoría de los casos, no se puede culpar a los agricultores itinerantes tradicionales por la pérdida de bosques y la degradación de los suelos, ya que los períodos de barbecho cada vez más cortos y la escasa regeneración natural se deben al **acaparamiento de tierras**, la expansión de las zonas urbanas, la infraestructura (p. ej., las centrales hidroeléctricas), las industrias extractivas (incluida la tala de árboles), las granjas ganaderas y la agricultura a gran escala, en particular los monocultivos de palma de aceite. Todos estos factores, impulsados por cambios sociopolíticos de los que los agricultores itinerantes no son en absoluto responsables, consumen y fragmentan los bosques y disminuyen las zonas que tradicionalmente utilizaban. Entre los factores que reducen sus entornos de vida también está el secuestro de bosques para la creación de áreas protegidas, como sucedió con el pueblo Kavet de Camboya (véase el ejemplo de caso 4) o para amplios objetivos de conservación, como está sucediendo con las pequeñas comunidades mayas en México (véase el ejemplo de caso 29). En general, es incorrecto y falso atribuir la deforestación a las prácticas de los agricultores itinerantes *per se*.[159]

153 Warmer, 1991.

154 Véase el excelente cortometraje: https://youtu.be/G9luBhMplEw accedido en 2024. El período de cultivo es tradicionalmente mucho más corto que el período de barbecho; un período de barbecho de 15 a 20 años puede haber sido común en el pasado, pero ahora un barbecho de 7 a 10 años se considera muy bueno: limpiar barbechos de 20 años puede incluso llevar a que se acuse a las comunidades de deforestación (Jeremy Ironside, comunicación personal, 2021).

155 En Ratanakiri (Camboya), los territorios comunitarios tradicionales donde se practica la agricultura itinerante albergaban a unas 30 personas por km², es decir, por cada 100 ha (Jeremy Ironside, comunicación personal, 2021). Véase Ironside *et al.*, 2017.

156 Cairns, 2017.

157 *Ibid.* También, Tom Barton, comunicación personal, 2022.

158 Wamer, 1991. Véase también Dressler & Pulhin, 2010.

159 Angelsen, 1995. Véanse también las numerosas perspectivas recogidas de forma convincente en Cairns (2015). Para un caso específico de agricultores migratorios que se enfrentan directamente a la expansión de la minería y la palma de aceite, véase: https://intercontinentalcry.org/palawan-stop-blaming-indigenous-peoples-farming-practices-kaingin-for-deforestation/ accedido en 2021.

Ejemplo de caso 4.

Las colinas espirituales de Kavet: de la agricultura itinerante sostenible a la minería y la tala en el Parque Nacional Virachey (Camboya)[160]

El pueblo indígena vive a ambos lados de la frontera entre Camboya y Laos. Un subgrupo de los Brao, los Kavet, solía vivir en lo que ahora es el Parque Nacional Virachey, que abarca 337 723 ha de bosques tropicales cerca de la frontera de Laos con Vietnam, en las provincias de Ratanakiri y Stung Treng, en el noreste de Camboya. Durante siglos, los Kavet practicaron la **agricultura itinerante** en los bosques de bambú ribereños a lo largo de los ríos y arroyos Virachey ('Kavet' es el nombre de un arroyo en Virachey; también se les llamaba 'pueblo del bambú'). Los Kavet solían moverse en **patrones cíclicos a lo largo de las orillas de los arroyos**, dejando atrás áreas en barbecho ricas en biodiversidad y eventualmente regresando a las mismas áreas que habían cultivado una o dos décadas antes. La práctica se combinaba con una estricta conservación en las colinas, el hogar de los espíritus y fuente de muchos productos útiles (vides, hongos, plantas medicinales) y de todos los manantiales y lagos sagrados («manantiales de vida»). No necesitaban talar árboles para el cultivo o como madera, ya que utilizaban bambúes para todas sus viviendas y otras necesidades. Y, como su **productividad** era **excelente**, podían vender arroz sobrante a los laosianos y jemeres de las tierras bajas que vivían a lo largo del río Sesan. Guerin (2001) informa que, entre 1905 y 1919, los laosianos y los jemeres se salvaron seis veces gracias al arroz de las tierras altas de los Brao Kavet, mientras que lo contrario solo ocurrió una vez, en 1913. Los rendimientos de 2,3 a 2,4 toneladas por hectárea eran comunes en los cultivos itinerantes de las tierras altas, mientras que eran inferiores a 2 toneladas por hectárea en los arrozales húmedos de las tierras bajas.

Las cosas se complicaron aún más después de que el Jemer Rojo llegó al poder. En 1975, la mayoría de los Brao del distrito de Ta Veng huyeron a Vietnam y luego a Laos.[161] A finales de 1978, después de que los vietnamitas invadieran Camboya para expulsar a los jemeres rojos del poder, algunos miembros del pueblo Kavet también huyeron a Laos. Durante las décadas de 1980 y 1990, el Gobierno camboyano «convenció» a los Kavet para que se mudaran de Virachey, donde había decidido crear un parque nacional, y que se establecieran en algunas aldeas de tierras bajas al sur del parque, incluida la zona de Kok Lak. La idea era que se convirtieran en agricultores sedentarios de tierras bajas, construyeran casas permanentes y recibieran búfalos a través de una iniciativa respaldada por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), una especie de compensación que se esperaba que impulsara su productividad.

Con el paso de los años, los Kavet **reasentados** adoptaron el cultivo de arroz en las tierras bajas, pero tanto la tierra como la cantidad de búfalos proporcionados fueron insuficientes para satisfacer sus necesidades, por lo que atravesaron varios períodos difíciles. Cuando **el hambre** era particularmente severa, algunos contravinieron las reglas gubernamentales y regresaron al bosque de las tierras altas para recolectar tubérculos silvestres solo para sobrevivir. Otros continuaron con la agricultura itinerante en las tierras altas y bajas cercanas. **Los tubérculos** y otros recursos vitales para el sustento, como **el bambú, las vides, los hongos, las verduras y frutas del bosque, las plantas medicinales e incluso las piedras de afilar**, son lo que las comunidades **extrañaban** y pedían repetidamente tener acceso a ellos dentro del parque. También querían poder **acceder a las áreas sagradas** que solían visitar para realizar ceremonias, observando reglas especiales (p. ej., allí solo se puede hablar el idioma kavet) y realizando rituales. Estas áreas sagradas tienen características especiales (p. ej., bambú de diferentes tamaños, rocas, cuevas, cascadas, pastizales, hermosas vistas, etc.) y los

160 Ejemplo de caso compilado por Grazia Borrini-Feyerabend basado en Ironside & Baird, 2003; Borrini-Feyerabend & Ironside, 2013; Baird, 2013; y extensas comunicaciones personales con Jeremy Ironside, 2021. Fotografía de miembros de la comunidad kavet durante un día de celebración en Kok Lak, cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend.

161 Algunas personas del pueblo Brao se unieron a los vietnamitas y formaron un frente en el noreste como parte de la invasión de Camboya contra los jemeres rojos. Esto llevó a que algunos Brao ocuparan puestos gubernamentales de alto nivel (gobernadores provinciales, etc.) porque apoyaron la invasión.



ancianos querían poder volver allí, incluso si sabían que esto los exponía a posibles peligros y enfermedades. Los ancianos kavet enfatizaron que respetar las colinas, las áreas de cuencas hidrográficas y las fuentes de los arroyos era importante para su propio destino y sustento como personas.

Ante las demandas de las comunidades Kavet y la recomendación de un proyecto del Banco Mundial que había promovido y apoyado el Parque Nacional Virachey, el **Gobierno camboyano finalmente cedió** 10 000 ha dentro del parque a cuatro aldeas en la comuna de Kok Lak como un **área protegida comunitaria** (APC) llamada O'Tung.[162] El APC incluía algunas de sus áreas sagradas, pero no todas. A las cuatro aldeas se les concedió permiso para recolectar algunos productos forestales allí. Se suponía que el APC estaría gobernada por un comité comunitario pero, en la práctica, los Kavet tenían poco conocimiento de su papel y, al menos inicialmente, las autoridades del parque mantuvieron el control total. Es importante destacar que, cuando el Gobierno zonificó el parque para crear el APC, **también permitió concesiones mineras y madereras** en otras áreas dentro y fuera del parque. Por ejemplo, a Trey Pheap, la mayor empresa maderera del país, se le otorgaron dos concesiones en 2011 en las llamadas áreas de uso sostenible del Parque Nacional Virachey. Esto terminó permitiendo la explotación maderera en todo Virachey. Se llevó a cabo una tala particularmente masiva en las áreas de concesión, que simplemente se devolvieron al Gobierno una vez que se completó la tala, sin que se vislumbrara una gestión sostenible.

En septiembre de 2009, cuando unas inundaciones sin precedentes asolaron la zona, los ancianos Kavet interpretaron el fenómeno como una consecuencia directa de las perforaciones exploratorias en las concesiones mineras cercanas a las colinas sagradas, que habían irritado a los espíritus. Como

162 Esto se acordó formalmente en 2006 (Ministerio de Agricultura, Silvicultura y Pesca de Camboya, 2006), pero se necesitó tiempo para que el acuerdo entrara en vigor. Se asignaron APC más pequeñas a otras comunidades Kavet y Brao en diferentes partes de Virachey. En total, se asignaron cinco APC.

consecuencia tanto de las concesiones otorgadas como de la dificultad de controlar el acceso incluso desde otros países, **la tala ilegal** de especies madereras valiosas y **el comercio de fauna silvestre** aumentaron considerablemente dentro del parque y en las áreas adyacentes. Incluso se convenció a algunos Kavet para que ayudaran a extraer madera y comerciaran con fauna silvestre, prácticas que hasta entonces les eran completamente ajenas. Se permitió la tala en el APC O'Tung y las autoridades locales alentaron a la gente a trabajar para los madereros. De hecho, las operaciones de tala crearon conflictos comunitarios y devastaron la solidaridad tradicional entre los Kavet. Una evaluación externa realizada en 2015[163] informó que el jefe de la comuna de Kok Lak (que era Kavet) recibió 3500 dólares estadounidenses al mes por permitir la tala ilegal en el APC y el transporte de madera cortada ilegalmente a través de la comuna Kok Lak, incluidos troncos procedentes de otras partes del Parque Nacional Virachey. **Los ancianos** de la comuna estaban resentidos porque **no se les consultó adecuadamente** durante la formulación del acuerdo **ni se los incluyó en la firma del acuerdo** para el APC O'Tung, que fue firmado solo por el jefe. Se informó que un anciano dijo que los Kavet tradicionales son los únicos que se preocupan por la conservación del bosque.

La tala ilegal dentro del parque se ha reducido recientemente, quizás debido a la disminución de la demanda por la pandemia que comenzó en 2020, o porque la madera más valiosa ahora es escasa. También se informa que, durante la estación seca de 2019, los residentes de las cuatro aldeas Kok Lak recolectaron nueces de malva (*Scaphium affine*) por valor de 65 000 dólares estadounidenses en el APC O'Tung. Esto es significativo porque en toda la región se talan los árboles altos que producen las nueces de malva para cosecharlas de forma rápida y sencilla. En O'Tung hay regulaciones contra la tala de los árboles de nueces de malva, por lo que las cosechas que se realizan todos los años y se intensifican cada 4-7 años son realmente considerables. Solo la combinación de algunas fuentes decentes de sustento, derechos claros sobre el APC dentro de Virachey, la prestación de apoyo técnico, pero también—y urgentemente— la **participación de los ancianos tradicionales en la gobernanza del área protegida comunitaria** ofrecería la esperanza de que parte del conocimiento ecológico y el respeto por la tierra de los Kavet puedan permanecer vivos.

163 Nguyen *et al.*, 2015.

Instituciones monásticas

Las comunidades y estilos de vida móviles no son el único ejemplo de instituciones de gobernanza y gestión territorial cuyas raíces se remontan a la Antigüedad. Otra institución que demuestra siglos de vitalidad no se caracteriza por la movilidad, sino por la vida sedentaria a largo plazo y el cuidado del medio ambiente: la vida monástica.[164] Presente tanto en **las tradiciones religiosas occidentales como orientales**, el monacato es mucho más amplio que cualquier fenómeno específico de una cultura o un país, ya que abarca el budismo,[165] el jainismo,[166] el cristianismo,[167] el taoísmo[168] y otras religiones[169] en todos los continentes habitados. En la tradición cristiana, los estilos de vida ascética monástica se desarrollaron en los primeros siglos de nuestra era en lo que hoy es Egipto y Siria, y luego se extendieron por el norte de África, Europa y más allá. Las comunidades monásticas son congregaciones autónomas de hombres (monjes) o mujeres (monjas) que abandonan voluntariamente la vida secular y se someten a la modestia, la castidad, la pobreza, la solidaridad y la obediencia para su propia realización espiritual y el bien común de su comunidad. En la tradición budista, la elección de la pobreza llegaba hasta la obligación de mendigar comida. Mientras que algunos optan por aislarse en estilos de vida eremíticos, muchos más eligen el llamado estilo de vida cenobítico, viviendo juntos como una familia bajo la dirección de un abad o abadesa. En general, estas comunidades monásticas han mantenido un alto grado de **autonomía** y a menudo han aspirado a un cierto grado de autarquía.[170] Algunos han visto su monasterio como un organismo vivo que debería ser **lo más independiente y libre posible** de las presiones mundanas.[171]

En Europa Occidental, a partir del siglo VI, el modelo de comunidades monásticas cristianas fundadas por Benito de Nursia dio un tremendo impulso al movimiento.[172] Las comunidades monásticas siguen **normas** (**o costumbres**) **comunes específicas**,[173] y las diseñadas por Benito son bien conocidas por su equilibrio: cada día, ocho horas de la vida de un monje o monja se dedican a la oración,[174] ocho horas al sueño y ocho horas al trabajo manual y/o actos de caridad. La eficiencia de la disciplina benedictina hizo que los monasterios fueran **estables y productivos**, permitió el **perfeccionamiento de tecnologías** (p. ej., molinos de agua, pequeñas presas, sistemas de purificación, acuicultura) y, como los monasterios vivían en simbiosis con las comunidades cercanas, fomentó **el vigor económico** (excedentes de producción agrícola, productos comercializables) en entornos rurales hasta entonces aislados.[175]

La disciplina monástica benedictina incluía el cuidado de los bienes y tierras colectivas (edificios, bosques, tierras de cultivo, pastizales, manantiales y jardines) mediante un programa obligatorio de trabajo manual. El lema «*ora et labora*» (oración y trabajo) llegó a caracterizar siglos de increíble dedicación a combinar la reflexión ética y el trabajo manual. Y a menudo se percibía que el requisito iba más allá del cuidado y se convertía en **reverencia**: tratar cada elemento de la creación como uno trataría «un cáliz sagrado del altar». El **trabajo colectivo, humilde, disciplinado y bien coordinado** de los monjes, las monjas y las comunidades campesinas asociadas incluía oficios como como la

164 Como ejemplo, el Monasterio de Santa Catalina, fundado en el año 337 e. c. al pie del Monte Sinaí, en Egipto, sigue activo en la actualidad. Está bajo la protección de la ley islámica desde el año 623 e. c. y sus huertos y jardines de montaña están a cargo de la tribu beduina musulmana Gebaliya, que colabora con la comunidad monástica ortodoxa desde hace siglos (Grainger & Gilbert, 2008, citados en Mallarach *et al.*, 2014).

165 En la India, desde aproximadamente el siglo IV a. e. c.

166 En la India, también desde aproximadamente el siglo IV a. e. c.

167 En Asia Occidental y África del Norte, desde aproximadamente el siglo II e. c.

168 En China, desde aproximadamente el siglo XII e. c.

169 En Palestina, algunos creen que la comunidad esenia (una secta separatista judía) formó una comunidad monástica ascética en Qumrán alrededor del siglo II a. e. c. (https://www.loc.gov/exhibits/scrolls/late.html accedido en 2024).

170 Hoy en día muchos preferirían utilizar el término 'soberanía alimentaria'.

171 Mallarach *et al.*, 2014.

172 Las reglas benedictinas fueron reformadas por los cistercienses en el siglo XI. En el siglo XIX, la Iglesia se inclinó hacia una adhesión aún más estricta a las normas sobre el trabajo manual y la autosuficiencia. Otras órdenes, como los franciscanos y los dominicos del siglo XII, que suelen llamarse 'órdenes mendicantes', se centraron menos en la vida monástica y el trabajo en el campo y más en las vocaciones itinerantes para el trabajo caritativo, la enseñanza, la predicación y la supresión de la herejía.

173 Las iglesias sin influencia de la jurisprudencia romana adoptan «costumbres» en lugar de «reglas» (Josep-Maria Mallarach, comunicación personal, 2021).

174 Esto incluye la lectura de los textos sagrados, la oración oral o mental, la meditación y la contemplación.

175 Bruni, 2020.

elaboración de papel, la fabricación de campanas, la copia y decoración de libros sagrados y el canto de alabanza a Dios. Pero lo más singular era el trabajo dedicado a la tierra y al sustento del monasterio, creando gran parte de la enorme diversidad de cultivares, especies domésticas, alimentos (incluidos los silvestres como la miel y las hierbas), bebidas (incluidos el vino, la cerveza y los licores), textiles, remedios a base de plantas medicinales y tradiciones culinarias que aún caracterizan a las regiones europeas y, en particular, a las mediterráneas.

Las comunidades monásticas no solo se centraron en la horticultura y en lo que hoy se denomina agrobiodiversidad. Muchos monasterios cuidaban los bosques[176] y pastos cercanos, mantenían y gestionaban los humedales,[177] regulaban las aguas[178] y, en general, asignaban un valor primordial a la **relación con la tierra** («solo quienes han producido pan y vino conocen la comunión con Dios»).[179] Miles de monasterios en toda Europa se convirtieron en cuidadores de la tierra y en productores y almacenes tanto de conocimiento como de valores económicos.[180] Encontramos aquí el origen de la coincidencia de sitios de gran valor natural con sitios de importancia espiritual y cultural alrededor de antiguos monasterios,[181] una fascinante combinación de **diversidad biológica y cultural** aún muy viva en Europa, como lo muestra la península del Monte Athos en Grecia (ejemplo de caso 5). Menos conocido que su importancia para la historia cultural es el papel de los monasterios en la historia *económica* de Europa. Esto tiene implicaciones tanto prácticas como teóricas, ya que los monasterios han sido centros de educación económica y pioneros de empresas económicas arraigadas en el concepto y la práctica del **bien común**.[182]

En general, la vida monástica es un buen ejemplo de una institución que no solo tiene como objetivo asegurar el sustento, sino también fomentar **valores colectivos inspiradores**. Los monjes y las monjas no comparten progenie, como las comunidades normales o los clanes. A lo largo de los siglos, han compartido aspiraciones comunes, como la estabilidad,[183] la disciplina, la sobriedad, la aceptación de la pobreza material mientras se busca la riqueza espiritual, el sentido de lo sagrado, el silencio, la soledad, la anacoresis,[184] la expresión del amor de Dios y la gratitud por la creación.[185] Estos valores compartidos han unido a las personas que han seguido este estilo de vida y han creado un vínculo entre ellos y la tierra que han cuidado a lo largo de los siglos. Sus valores los impulsaron a reunirse y generar ideas, narrativas, obras de arte y satisfacción espiritual. Es cierto que muchos monasterios también se han hecho famosos por su lujoso estilo de vida, sus excesos y abusos, y por ser centros de riqueza aliados de los poderes políticos de su tiempo.[186] De hecho, todas las instituciones pueden corromperse o ser mal utilizadas por intereses creados. Además, no todos los monjes y monjas ingresaban en los monasterios por voluntad propia, ya que muchos niños eran destinados a la vida monástica por sus padres,[187] a menudo por razones prácticas (p. ej., para poder comer lo suficiente o estudiar, ya que sus familias no podían mantenerlos, o para asegurarse una poderosa conexión con la Iglesia). Pero las razones prácticas no impiden necesariamente la adopción de otros valores.

176 La ermita de Camaldoli, en Italia, fue fundada en el año 1024 e. c. y una de las primeras ocupaciones de los monjes fue la plantación generalizada de árboles para garantizar un suministro constante de madera. Hoy en día, sigue siendo uno de los monasterios que más tiempo lleva ocupado de forma continua en Europa, y la montaña de Camaldoli todavía exhibe prácticas forestales ejemplares. También se pueden encontrar restos raros y muy valiosos de bosques que antaño eran extensos en las montañas Simien de Etiopía, en los alrededores de antiguos monasterios (Tilman Jaeger, observación personal, 2017).

177 Un ejemplo recientemente redescubierto es el de la Abadía de Boudelo en Flandes, Bélgica.

178 Leroux-Dhuys, 1999, citado en Mallarach & Papayannis, 2011.

179 Bruni, 2020.

180 Hoy en día, los monasterios en Europa son menos numerosos, más pequeños y menos poderosos (una excepción es el Parque Natural de Vanatori-Neamt, en Rumania, que incluye más de 2000 monjes y monjas organizados en comunidades autosuficientes). Sin embargo, han iniciado un interesante proceso de redescubrimiento de su vocación ambiental (Mallarach & Papayannis, 2011).

181 Mallarach & Papayannis, 2007.

182 Bruni, 2020. Curiosamente, según la regla de San Agustín (citada por Adubato, 2017), las propiedades de los monjes individuales debían mantenerse en común, no en aras de una igualdad impuesta, sino para que todos los monjes fueran libres de buscar juntos «cosas más nobles».

183 Por ejemplo, los monjes benedictinos se comprometen a permanecer en el mismo monasterio toda su vida.

184 Es decir, retirarse del mundo...

185 Mallarach & Papayannis, 2011.

186 Esto es tan cierto en la Rusia actual (Köllner, 2020) como lo fue en la Sicilia del siglo XIX (De Roberto, 1977).

187 La práctica se denomina *oblatio* y estaba pensada como un acto religioso, un sacrificio a Dios. También era una alternativa a la *expositio*, es decir, el abandono de los niños de los que los padres no podían o no querían hacerse responsables. La esperanza del amor adoptivo y el éxito a pesar de los humildes comienzos contribuyeron a la popularidad de la *oblatio*. La *oblatio* y la *expositio* eran comunes durante la Edad Media, hasta que las órdenes monásticas desalentaron la *oblatio* después del siglo XIII (Eastburn Boswell, 1984).

Como señalan Josep-Maria Mallarach *et al.* (2014), el punto álgido de la expansión de los monasterios cristianos se alcanzó primero en África del Norte (siglos V-VI e. c.), luego en Asia Occidental (siglos X-XIII e. c.), después en Europa (siglos XI-XIV e. c.) y, finalmente, en Rusia (siglos XV-XVI e. c.). Durante la larga historia de las comunidades monásticas, las guerras y el pillaje no dejaron de perturbarlas. La desgracia culminó con la Reforma luterana, que a partir del siglo XVI suprimió activamente el monacato en gran parte del norte y el este de Europa. Los poderes políticos de todo tipo —desde los Tudor de Inglaterra hasta los revolucionarios franceses de finales del siglo XVIII y los revolucionarios comunistas posteriores en Rusia y más allá— confiscaron activamente propiedades, **suprimieron el monacato** o impusieron prohibiciones, persecuciones y otras limitaciones severas. Sin entrar en debates sobre si los monasterios merecían las generosas donaciones que recibían a menudo, es un hecho que las reformas protestantes y los conflictos que siguieron dieron lugar a la destrucción de comunidades monásticas y al saqueo de sus propiedades. Esto tuvo **consecuencias nefastas para el patrimonio cultural y natural** de muchas regiones de Europa. Durante la Reforma en Inglaterra, incluso las valiosas bibliotecas con libros copiados a mano por monjes y monjas fueron destruidas. En España, algunos bosques monásticos que habían sido cuidadosamente gestionados durante siglos fueron talados o gravemente degradados, se perdieron cultivares endógenos de frutas y verduras y se olvidó gran parte del conocimiento ecológico local.[188]

La vida monástica no está exenta de las faltas, transgresiones y crímenes de las sociedades humanas en general. Para los poderes y culturas que se rebelaron contra ella por diversas razones económicas y políticas, incluso representa la culminación del mal. Sin embargo, la vida monástica también ofreció bienestar espiritual y significado a muchas personas a lo largo de los siglos. Con ello, alimentó la devoción, la solidaridad, la disciplina, el trabajo duro y proporcionó la motivación y la capacidad para colaborar por los objetivos más elevados y a más largo plazo de las comunidades monásticas y sus territorios. En este sentido, no hay duda de que la vida monástica ha representado, y sigue representando, una rica y significativa forma de vida comunitaria con consecuencias importantes para los entornos locales.

188 Mallarach *et al.*, 2014. En los antiguos países comunistas de Europa, la recuperación y restitución parcial de edificios y propiedades se ha estado produciendo desde la caída del Muro de Berlín. En Georgia, p. ej., el Gobierno poscomunista ha devuelto todas las antiguas propiedades a la Iglesia ortodoxa georgiana (Josep-Maria Mallarach, comunicación personal, 2021). Cabe preguntarse cuánto de ese cambio se basa en la tolerancia y la piedad sinceras, y cuánto en la conveniencia política.

Ejemplo de caso 5.

El territorio monástico autónomo del Monte Athos, Grecia[189]

En la actualidad, el único territorio monástico autónomo de Europa es la accidentada península del Monte Athos, en el noreste de Grecia, de aproximadamente 50 km de largo y 10 km de ancho. En la punta de la península, el Monte Athos, de forma casi perfectamente cónica,[190] se eleva a una altura de 2033 m sobre el nivel del mar. Como el istmo con el continente está cerrado a todos los movimientos, a las comunidades monásticas solo se puede acceder por mar, lo que mantiene una sensación de aislamiento y un estricto control del acceso. El patrimonio espiritual, cultural y natural asociado al Monte Athos data de finales del primer milenio e. c. Tras más de un milenio de vida monástica ininterrumpida, a principios del tercer milenio **cientos de asentamientos monásticos** distribuidos en los territorios de 20 monasterios cristianos ortodoxos soberanos siguen llevando una vida vibrante en la península athonita. Durante la época bizantina se establecieron comunidades monásticas griegas, rusas, serbias, búlgaras y chipriotas inspiradas en las tradiciones del cristianismo oriental. Se desarrollaron a lo largo de los siglos por caminos paralelos y aún conservan algunas peculiaridades relacionadas con sus diversos orígenes étnicos. La población monástica alcanzó su punto máximo en el siglo XVIII con casi 50 000 monjes, y su punto más bajo en la década de 1970. Desde entonces, el número de monjes ha ido aumentando de forma constante y hoy en día viven en la península athonita más de 2000 monjes.

El patrimonio del Monte Athos tiene múltiples raíces integradas en una **tradición milenaria y viva**. Las comunidades monásticas mantienen cuidadosamente esa tradición y han adoptado solo un número limitado de tecnologías contemporáneas para satisfacer sus necesidades. Por ejemplo, en algunos monasterios se utiliza electricidad y se emplean métodos de vanguardia para restaurar y proteger iconos y manuscritos antiguos. El patrimonio espiritual de la zona tiene su origen en la tradición ortodoxa bizantina, y el Patriarca Ecuménico de Constantinopla mantiene la dirección espiritual general. Desde su fundación, la zona ha estado dedicada a la Virgen María y se la conoce como «el pequeño jardín de Santa María», una dedicación equilibrada por la estricta regla de que ninguna hembra, ya sea humana o animal doméstico, es bienvenida en la península athonita.[191] Se dice que esta regla siempre se respetó y aún hoy sigue formando parte de las costumbres locales. En el corazón del patrimonio cultural del lugar están sus **prácticas espirituales intangibles** (*hesiquia*) y la práctica del **canto** y otras artes litúrgicas sacras. Todo esto está arraigado en la arquitectura bizantina, que funde estilos de otras épocas y países diversos y reúne artefactos, frescos, iconos, manuscritos, objetos de arte religioso y otros obsequios de líderes religiosos y peregrinos. La mayoría de ellos se encuentran en buen estado de conservación, aunque en ocasiones los incendios y las restauraciones poco cuidadosas han causado graves daños.

El patrimonio cultural está integrado en el rico entorno natural de la península del Athos, que destaca por la rápida sucesión de condiciones climáticas y ecosistemas diversos, desde el mediterráneo a lo largo de las costas hasta el alpino en la punta del monte Athos. Los monjes producen localmente parte de su comida, algunos hornean su propio pan, otros cultivan viñedos, huertos frutales y olivares, y otros se dedican a la pesca, a veces con la ayuda de voluntarios y trabajadores externos. La variedad de tipos de clima proporciona hábitats para muchas especies de plantas y animales, muchas de ellas endémicas de la península. La ausencia de pastoreo en toda la península ha permitido la existencia de un denso bosque de caducifolios y coníferas y de maquia, incluyendo algunos de los paisajes litorales más intactos de la región mediterránea. En 1988, toda la república monástica fue reconocida como **Patrimonio de la Humanidad, tanto por su riqueza natural como cultural**, y posteriormente incluida en la red Natura 2000 de la Unión Europea. Ambas

189 Ejemplo de caso compilado por Grazia Borrini-Feyerabend basado en: Mallarach & Papayannis, 2011; Josep-Maria Mallarach, comunicación personal, 2021, y https://www.youtube.com/watch?v=U5pwfLRI-R8 accedido en 2024.
Fotografía de bosques mediterráneos y cultivares tradicionales que rodean la mayoría de los asentamientos monásticos en el territorio autónomo del Monte Athos, cortesía de Josep-Maria Mallarach.

190 Otro nombre para la montaña es Agion Oros (montaña sagrada).

191 Se hace una excepción con las gatas (pastorear gatos, obviamente, no es fácil ¡ni siquiera para los santos varones!) y la fauna silvestre.



designaciones fueron decididas por el Estado griego sin la participación ni el acuerdo de las comunidades monásticas.[192]

Aunque todos los monjes del Monte Athos son reconocidos como ciudadanos de Grecia, el territorio está gobernado por una institución llamada la Santa Comunidad (*Iera Kinotia*), que está formada por representantes de los veinte monasterios soberanos de la zona. Los representantes se renuevan cada año, el 1 de enero. Cada monasterio tiene jurisdicción para la gestión de su territorio, mientras que los asuntos generales (como la apertura de carreteras, la entrada de vehículos y la lucha contra los incendios forestales) se deciden a nivel de la Santa Comunidad. Solo para los asuntos importantes, la Santa Supervisión (*Iera Epistasia*, un consejo de cuatro miembros, cada uno de los cuales representa a un grupo de cinco monasterios autónomos) se reúne con las autoridades griegas. Este sistema ha estado en funcionamiento desde la independencia de la Grecia moderna y ha logrado defenderse de amenazas como el turismo de masas. De hecho, la vitalidad única de la Santa Comunidad podría atribuirse a su **subsidiariedad consuetudinaria**, que permite la máxima autonomía a cada uno de los cientos de asentamientos monásticos de la península, desde el más pequeño hasta el más grande, sin comprometer la unidad de la confederación.

A pesar de los mil años de gobernanza eficaz de su territorio, no es fácil conseguir acuerdos internos sobre iniciativas de gestión del territorio bien concebidas y equilibradas, ni financiación suficiente para sostenerlas. En los últimos años se ha permitido a hombres adultos visitar el Monte Athos en peregrinaciones organizadas, y algunos monasterios han recibido inversiones importantes del extranjero[193] para aumentar su capacidad de alojamiento. Existe el riesgo de que esto acabe afectando la vocación espiritual de la comunidad y su equilibrio de poderes internos. El potencial, en cambio, es que las visitas ofrezcan una experiencia enriquecedora a los peregrinos y que los ingresos derivados se inviertan adecuadamente en el mantenimiento de los monasterios y en la gestión del territorio. Las **amenazas y oportunidades de la modernidad** plantean invariablemente un desafío… incluso para las instituciones de gobernanza de antigüedad y vitalidad demostrables.

192 Josep-Maria Mallarach, comunicación personal, 2021.
193 En particular, de los países donde están afiliadas sus iglesias.

No es demasiado pronto para admitir, con todas sus consecuencias,
que hay tantas «naturalezas» como «culturas»

Jacques Bugnicourt, 1987

Comunidades que gobiernan territorios y bienes comunes

¿Dónde podemos rastrear el origen del concepto de 'territorio'? En algunos casos, los medios de sustento basados en la recolección de alimentos se han practicado durante *50 000 años* en los *mismos* paisajes, a pesar de importantes cambios climáticos y de otro tipo. Este sorprendente hallazgo, destacado por Tobler *et al*. (2017) para los aborígenes australianos, ofrece la base más sólida posible para su apego cultural al país. En otras regiones del mundo, incluso las prácticas consideradas tradicionales para ecosistemas específicos tienen una historia mucho más corta. A medida que el clima se fue calentando y estabilizando durante los últimos 12 000 años (Holoceno), los estilos de vida basados en la recolección de alimentos se combinaron cada vez más con el pastoralismo (tras la domesticación de los herbívoros) y la horticultura (que muy probablemente comenzó en áreas de retroceso de inundaciones de valles fluviales y humedales). Con eso, los grupos humanos[194] comenzaron a moverse con mayor regularidad o a asentarse durante períodos más largos en diversos contextos ecológicos. Algunos levantaron ingeniosas construcciones de piedra para recolectar, canalizar y almacenar agua o atrapar peces y vida silvestre, otros manejaron la tierra mediante terrazas y otros desarrollaron viviendas, defensas y complejas estructuras simbólicas.

En general, se entiende que las primeras comunidades asentadas podían producir alimentos en mayor cantidad que los grupos totalmente móviles. Por lo tanto, las comunidades sedentarias tendían a hacerse más grandes, pero como los alimentos eran de menor variedad y calidad nutricional, lo más probable es que también fueran menos saludables que sus contrapartes totalmente móviles.[195] Las comunidades más grandes, por otro lado, permitieron a sus miembros diversificar sus oficios y profundizar sus capacidades, fomentando el desarrollo de tecnologías. A su vez, esto promovió los intercambios, la colaboración y la adopción de varios tipos de normas sociales.[196] Sin embargo, no debemos asumir que las primeras instituciones fueran estables y bien definidas, ni que hubiera un progreso unidireccional desde la movilidad hasta los asentamientos permanentes. Algunos investigadores han interpretado los hallazgos arqueológicos recientes como evidencia de «patrones oscilantes de organización», posiblemente incluso cambios *estacionales* desde la organización en bandas y tribus móviles hasta el regreso a asentamientos estables con algunas de las características de un Estado.[197]

A través del tiempo, y a pesar de las inestabilidades, postulamos que los grupos de humanos se asentaron en un entorno determinado o se trasladaron repetidamente a lo largo de las mismas rutas migratorias, desarrollando tanto un **sentido de lugar** como un **sentido de sí mismos**, expresado por los distintos términos que en diferentes idiomas significan 'gente' o 'comunidad'.[198] El sentido de lugar implica una conciencia de las características del medio ambiente, con sus estaciones y patrones climáticos, suelos diversos en diferentes áreas, fuentes y cuerpos de agua, refugios y cuevas, piedras y minerales, mareas y vientos, movimientos del sol y sombras, estrellas y nubes. Con ello, los humanos probablemente desarrollaron una conciencia de otros *seres*: plantas e insectos, aves y peces, herbívoros pacíficos, depredadores peligrosos y grupos de personas posiblemente similares pero distintas de las del propio grupo. Y probablemente desarrollaron una conciencia incluso de otras «presencias» en la naturaleza: recuerdos y premoniciones, alegrías y miedos, deidades y monstruos, áreas de peligros y áreas de paz, recuerdos de pérdida y desesperación, visiones y euforia. Si bien tales percepciones solo pueden adivinarse, el

194 Los ecologistas humanos suelen describir la escala de agregación para incluir grupos familiares (25 a 50 personas, presumiblemente los más antiguos), grupos locales (100 a 500 personas, acéfalos o no) y entidades políticas regionales, que posiblemente abarquen miles de personas (Johnson & Earle, 2000).

195 Larsen, 2009.

196 Johnson & Earle, 2000.

197 Graeber & Wengrow, 2021.

198 Seamon (2018) define 'lugar' como «un locus ambiental que reúne experiencias, acciones y significados humanos espacial y temporalmente» o «una región dentro de la cual pueden aparecer, reconocerse, identificarse e interactuar otras personas, cosas, espacios y ubicaciones abstractas, e incluso uno mismo». Los espacios específicos pueden suscitar fuertes sentimientos en las personas.

término **territorio** intenta abarcar tanto las **características físicas** como **los valores económicos de los lugares** así como la variedad de **elementos intangibles de significado** histórico, cultural, espiritual, relacional y psicológico que las personas perciben como parte integral de este.

Un territorio implica la existencia de un grupo humano que lo habita, lo percibe y lo moldea.[199] Estrechamente relacionado, el concepto de **bienes comunes**[200] describe una relación sofisticada entre un grupo humano y una parte o la totalidad de un territorio. Denominar un área como un común revela que el grupo puede hacer una distinción entre lo que se relaciona con todos y lo que se relaciona solo con algunos, lo que se debe compartir y lo que es privado. Además, lo que está fuera de los bienes comunes es responsabilidad de individuos o familias individuales, mientras que los bienes comunes son responsabilidad de todos, **crean una comunidad** al establecer una relación con un grupo de personas de manera colectiva. Cabe destacar que una relación con los bienes comunes no es necesariamente de naturaleza económica, o de naturaleza económica *únicamente*. Implica lenguaje y comprensión, y patrones de toma de decisiones, elaboración de normas, trabajo, cuidado, transformación y valoración de los regalos de la naturaleza[201] que se relacionan con la comunidad.

A lo largo del tiempo, las sucesivas generaciones de grupos humanos que toman decisiones conjuntamente sobre el mismo territorio o los bienes comunes están destinadas a condensar algunas **formas de hacer las cosas aceptadas** y estructurar sus propias **organizaciones, procesos, normas y deberes**. Con ello, también es probable que identifique lo que *no* se debe hacer, posiblemente consagrado como restricciones y tabúes. Mediante el uso de lenguajes y narrativas en evolución,[202] algunas creencias, valores, ceremonias y rituales —parte de visiones del mundo más amplias— se establecen y siguen reproduciendo y profundizando la relación entre comunidades específicas y sus territorios. Los procesos de este tipo crean el fenómeno sistémico y dinámico que denominamos una i**nstitución de gobernanza territorial**: la capacidad de crear, aplicar y garantizar el respeto de las decisiones y normas locales[203] A su vez, una institución acumula, replica, enriquece y transmite experiencia mientras cumple sus funciones y responde al cambio.

La variedad de instituciones de gobernanza territorial refleja la variedad de comunidades y ecologías que las vieron nacer. Muchas se relacionan con una **unidad de paisaje distinguible** —un bosque, un lago, una cuenca hidrográfica, un paisaje costero, un pastizal alpino—, un lugar del que todos los miembros de la comunidad se responsabilizan y del que todos se benefician según unas normas acordadas. A menudo, la comunidad moldea radicalmente la unidad de paisaje con una inversión de trabajo y recursos, que se transmite a los descendientes. En las zonas semiáridas de África, algunas comunidades locales han realizado enormes inversiones de trabajo para construir y mantener cuencas hídricas artificiales (*marres*) que se inundan de forma natural en determinadas estaciones y proporcionan a la comunidad peces y otros organismos de agua dulce durante muchos meses.[204] En las zonas montañosas de Europa, los pastizales se desarrollaron mediante la eliminación colectiva de árboles y la gestión de la tierra para disminuir los peligros naturales, como la canalización del agua y la reparación de caminos (las *Regole*, en Italia, siguen organizando este tipo de trabajo colectivo todos los años, como se describe en el ejemplo de caso 7). En los paisajes marinos costeros, la pesca se mejoró y se sigue mejorando con la colocación y reparación

199 Como señala Giménez (1999), un 'territorio' es un espacio que ha sido *apropiado* (p. ej., mediante un sistema de límites, nodos, relaciones) y valorado por un grupo humano en una variedad de términos y modalidades prácticas y/o simbólicas. Por lo general, varios territorios coexisten de manera anidada, algunos percibidos y conocidos directamente, y otros reconocidos de manera más abstracta. Sin embargo, todos son espacios culturales, con dimensiones simbólicas, instituciones, rituales y relaciones afectivas percibidas por los individuos como parte de su propia identidad socioterritorial. Los territorios son espacios donde una historia colectiva ha dejado signos visibles y monumentos ...una especie de patria microrregional de gran valor identitario.

200 Véase Ciriacy-Wantrup & Bishop, 1975.

201 Utilizamos el término 'regalos de la naturaleza' en lugar de la expresión más común 'recursos naturales' para significar que la naturaleza ofrece a los humanos una variedad de valores que van mucho más allá del valor económico generalmente atribuido a los recursos naturales.

202 Las narrativas son los elementos básicos que utilizamos para construir nuestros procesos cognitivos y marcos explicativos generalmente mientras permanecemos inconscientes de su poder y su capacidad para condicionar nuestra vida y nuestra percepción de todo lo que existe.

203 Para Agrawal & Gibson (1999) esta capacidad es la esencia de ser una comunidad (véase la Parte V de este trabajo). Para Berlain (2021), la libertad no es anomia (ausencia de reglas) sino autonomía (respeto de reglas acordadas colectivamente).

204 A principios de los años noventa, en el norte de Camerún, muchos renunciaron a la obligación de reparar estos *marres* porque «la inversión en tecnología moderna y recursos financieros parecía demasiado importante» (observaciones y discusiones locales del autor). Resulta irónico, ya que sus mayores los habían construido con sus propias manos. Es probable que la verdadera razón del deterioro haya sido la desaparición de las instituciones que gobernaban y gestionaban los *marres* y sus pesquerías como bienes comunes. De hecho, la administración estatal moderna desautorizó activamente a estas instituciones.

periódica de barreras de piedra y estructuras similares a arrecifes.[205] En entornos estuarinos, los diques artificiales que se extienden por kilómetros han protegido las escasas tierras del agua salada.[206]

A raíz de estas **inversiones colectivas en mano de obra y recursos**, muchos bienes comunes y territorios pasaron a encarnar y evidenciar cada vez más la relación con una comunidad, entretejiendo elementos intangibles de conocimiento local y relaciones espirituales con la tierra, pero también elementos económicos («cosechables»), como frutas, madera, leña, minerales e incluso agua, pesca y vida silvestre, que pueden cosecharse localmente pero también fluir dentro y fuera de unidades de paisaje específicas. En particular, las inversiones realizadas por las comunidades que deciden vivir con la vida silvestre pueden ser importantes, ya que puede haber muchos **costos de oportunidad** cuando un territorio se mantiene como hábitat de la vida silvestre y esta interactúa con las personas, los animales domésticos y los cultivos.[207]

Las comunidades que se autodenominan 'pueblos indígenas' o miembros de una 'nación indígena' suelen reconocer también una estrecha relación con un territorio y con una historia, una lengua, una cultura y una cosmovisión específicas de dicho territorio. Muchas **instituciones de gobernanza de los pueblos indígenas** siguen cuidando hoy en día sus territorios y bienes comunes de maneras tan diversas como los ecosistemas con los que se relacionan.[208] En algunos casos, sus instituciones de gobernanza fueron moldeadas por siglos de **resistencia a las fuerzas coloniales**, con valores colectivos codificados y transmitidos en lenguas separadas y costumbres únicas.[209] En otros casos, permanecieron relativamente imperturbables y libres para evolucionar de manera endógena, pero hoy se encuentran integradas en sociedades más grandes que difícilmente encajan con sus cosmovisiones y sus valores.[210] Independientemente de su historia específica, algunos creen que la indigenidad es una *forma de ser* más que un atributo («...convertirse en indígena es hacer crecer el círculo de sanación para incluir a toda la creación...»).[211]

Algunas comunidades que no sufrieron directamente la colonización y no se consideran a sí mismas indígenas también han conservado instituciones colectivas tradicionales y una estrecha conexión con los regalos de la naturaleza.[212] En el sistema de mercado globalizado, **las instituciones comunitarias no indígenas** que gobiernan sus bienes comunes son la excepción y no la regla, ya que la propiedad privada y la propiedad estatal han llegado a dominar las sociedades contemporáneas. Sin embargo, existen,[213] y algunos gobiernos tienen políticas específicas para interactuar con ellas, al igual que otros gobiernos tienen políticas diseñadas específicamente para los pueblos indígenas.[214] En las comunidades rurales y costeras, el término bienes comunes generalmente se aplica al agua, la vida silvestre, los pastos, la pesca y los productos forestales, mientras

205 Algunas, por ejemplo, siguen bien gestionadas en el sur de España. En Hawái se está gestando un movimiento de renovación total de dichas estructuras, encabezado por una organización llamada KUA (www.kuahawaii.org accedido en 2024).

206 En Casamance (Senegal) todavía se pueden ver con claridad impresionantes ejemplos de mecanismos que permiten o impiden el paso del agua de lluvia a las zonas ribereñas. Al permitir el paso del agua de lluvia desde el terreno hasta el río durante la marea baja, se lava la sal que puede haber contaminado el terreno.

207 Barua *et al.*, 2013.

208 Véanse los ejemplos de caso 3, 6, 9, 10, 18, 23 (parte a. y parte b.), 26, 29 y 30 de este trabajo. Se describen más ejemplos de territorios estrechamente conectados con cuidadores que se autoidentifican como pueblos indígenas en Borrini-Feyerabend *et al.*, 2010; Kothari *et al.*, 2012; Farvar *et al.*, 2018; Pimbert & Borrini-Feyerabend, 2019; FAO & FILAC, 2021; Consorcio TICCA, 2021; y en www.iccaconsortium.org.

209 Barkin & Sánchez, 2020.

210 Véase www.iwgia.org accedido en 2024.

211 Wall Kimmerer, 2020.

212 Por ejemplo, desde la época medieval hasta el siglo XIX, las principales unidades de gobernanza en la mayor parte de Europa y Rusia eran comunidades territoriales, incluidas algunas dispersas y basadas en clanes, que progresivamente evolucionaron hacia comunidades basadas en aldeas (Blum, 1971). Volveremos a este tema en la Parte IV, cuando analicemos la desaparición de los bienes comunes como parte del fenómeno de la «modernización».

213 Véanse los ejemplos de caso 1, 7, 15 y 28 de este trabajo.

214 Véanse también los ejemplos de caso 5 y 8, relacionados con situaciones más específicas en las que los Estados asignan privilegios a grupos específicos de individuos (los monjes del Monte Athos, los propietarios de pastizales alpinos) asimilándolos a una comunidad que tiene derechos colectivos. Diversos países han adoptado diferentes definiciones de lo que es un pueblo y lo que es una comunidad, quién es 'indígena' y quién es 'tradicional' (bajo una multiplicidad de términos, desde quilombo hasta afrocolombiano, desde montañés hasta tribal). Esas definiciones son importantes, ya que pueden determinar legalmente quién puede tener derechos colectivos. La variedad de situaciones y formas de reconocimiento legal de las comunidades humanas naturales, o la falta de ellos, es en sí misma ilustrativa. En países como Brasil, India, Colombia y Sudáfrica se han establecido políticas nacionales para regular los derechos colectivos sobre la tierra de las comunidades tradicionales, aunque a menudo son controvertidas y su aplicación es irregular y sorprendentemente fácil de sabotear mediante la supresión de presupuestos, el cambio de los jefes de las organizaciones y el descuido en la aplicación de las normas. Por ejemplo, muchos logros de los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales de Brasil parecieron desaparecer rápidamente bajo el Gobierno de Bolsonaro (2019-2022).

que la tierra a menudo es trabajada y mantenida por familias de campesinos y pescadores en pequeña escala.[215] Bienes comunes también puede referirse a algo intangible, como el conocimiento que se mantiene vivo con referencia a un territorio determinado y sus productos, como lo demuestra la cooperativa de producción de queso de Étivaz en Suiza (ejemplo de caso 8). Es fundamental destacar la **variedad de bienes comunes que** existen entre las distintas comunidades y el hecho de que las comunidades no necesitan *poseer* tierras colectivamente para poseer algunos bienes comunes o ejercer **una gobernanza legítima** sobre ellos.[216] En algunos contextos nacionales, la propiedad legal es necesaria para cualquier tipo de gobernanza territorial pero también se reconoce la existencia de **derechos consuetudinarios**, basados en una multiplicidad de vínculos que les dan fundamento. Sin embargo, hay que reconocer que el reconocimiento consuetudinario puede ser efímero si se descubren intereses sustanciales en el lugar concreto.

Los **lazos** que unen a las comunidades con los territorios y los bienes comunes son numerosos y diversos. Algunas conexiones fácilmente reconocibles son **culturales**, ya que las generaciones desarrollan y transmiten recuerdos, nombres y significados asociados a características específicas de los territorios. En relación con estos, algunos lazos percibidos son **espirituales,** ya que se considera que las divinidades, los valores, los sentimientos y una diversidad de valores simbólicos residen en la tierra o están arraigados en ella. Probablemente la mayoría de las conexiones existen porque es en y desde el territorio específico donde las personas satisfacen sus necesidades: comida, agua, materiales para construir techo, tierra para cultivar, para que los animales pasten, para encontrar refugio y seguridad. Además, existen lazos de **conocimiento local**: la capacidad de comprender los fenómenos en el territorio y cómo estos influyen, y pueden ser influenciados por la presencia y la acción de las personas. Los múltiples lazos que se desarrollan en los ámbitos práctico y simbólico y se entrelazan con el 'lugar' y el 'yo' percibidos pueden dar origen a un sentido de **identidad colectiva** relacionada con el territorio en el que se asienta la identidad... e incluso a un sentimiento de **responsabilidad colectiva** por él. Cuando esto sucede, las comunidades buscan naturalmente respeto y reconocimiento de su papel en la gobernanza y, si es necesario, se implican en **luchas por la autodeterminación.** Todos estos vínculos están generalmente entrelazados y son difíciles de separar,[217] pero analizaremos algunas de sus distintas manifestaciones y dimensiones para explorar cómo dan forma y fuerza a las instituciones de gobernanza.

Lazos culturales y espirituales

Tanto en el caso de los pueblos indígenas como de las comunidades no indígenas vinculadas a territorios y bienes comunes específicos, suele ser posible identificar a una o varias personas u organismos (organizaciones) a cargo de decisiones clave. Pueden ser responsables, por ejemplo, de dividir y asignar las tierras de cultivo, establecer y modificar las normas de acceso a determinadas áreas o las normas para la cosecha y el procesamiento de productos para una marca específica. Pueden decidir cuándo empezar a pescar, recolectar setas y frutas en el bosque, cazar determinadas especies silvestres o partir para la trashumancia estacional. Pueden decidir cómo compartir la cosecha con otras comunidades, por dónde canalizar el agua y en qué proporciones distribuirla. A veces, estas organizaciones son las mismas que las encargadas de las decisiones sociopolíticas de la comunidad.[218] Sin embargo, a menudo las personas u organismos

215 Entre las comunidades del desierto, el agua se gestiona tradicionalmente en común y se subdivide para regar los campos de las distintas familias. Por ejemplo, hasta finales del siglo pasado, la organización social del oasis de Siwa (Marsa Matrouh, Egipto) se basaba en un sistema tribal, en el que cada tribu contaba con un jeque elegido por consenso por todas las familias. Diez *qabilas* (tribus) habían vivido desde tiempos inmemoriales en Siwa y en el pequeño oasis de El Ghara, separado pero socialmente relacionado. En el siglo XX se incorporó una *qabila* más reciente de origen beduino, con lo que el número total de *qabilas* ascendió a once. Con una mayor distinción social entre *butuns* (clanes) dentro de una misma *qabila* y dos agrupaciones principales (orientales y occidentales), la población total del oasis era de unos 20 000 habitantes (la muy tradicional de El Ghara era de solo 350 personas). La mayoría de las *qabilas* no estaban localizadas en un territorio determinado, sino que los hogares de una misma *qabila* poseían parcelas de tierra (huertos) repartidas por todo el oasis. Los habitantes de las distintas *qabilas* se organizaban en sistemas de colaboración (*hatiyyas*) para gestionar el agua de cada pozo, que servía a varios huertos *(karsheef*) que garantizaban una abundante producción de dátiles, aceitunas y alfalfa, con la que se alimentaba el pequeño ganado que las mujeres guardaban en los patios de sus casas. Con el cambio de milenio, este sistema estaba sometido a fuertes presiones (Grazia Borrini-Feyerabend, observaciones personales, 1999). Por un lado, se había creado una industria de agua mineral para aprovechar el acuífero local más profundo y la tierra fue rápidamente comprada por explotadores externos, incluso con el consenso de algunos jeques que vendieron sus derechos tradicionales de *qabila*. Con un crecimiento demográfico natural muy superior al 3% anual, la demanda de tierras agrícolas también aumentaba, pero el mal drenaje estaba creando lagos superficiales de agua salada que invadían progresivamente *los karsheefs* cultivados.

216 Véanse los ejemplos de caso 1 y 5 de este trabajo, y la discusión sobre seguridad de la gobernanza en la Parte V.

217 Zogib (2013) ofrece varios ejemplos de interacción positiva entre las comunidades y la naturaleza en la región mediterránea. Los ejemplos se describen como 'prácticas de conservación cultural', pero en realidad afectan todos los aspectos relativos a los medios de sustento.

218 Véanse, entre otros, los ejemplos de caso 10, 18, 22 y 30 de este trabajo.

encargados de los asuntos relacionados con la tierra y los bienes comunes coinciden con los responsables de los asuntos rituales y espirituales o están más estrechamente relacionados con ellos. Por ejemplo, en muchas aldeas rurales de África Occidental, algunas familias o clanes específicos se dedican a **«mantener los lazos espirituales entre la naturaleza, las entidades sobrenaturales y las personas»**.[219] Se dice que estos clanes —denominados por los diferentes grupos étnicos como Balobero, Tigatu o Tendaana, entre otros términos— son los **descendientes de los habitantes originales del lugar** y siguen estando a cargo de todo lo que pertenece naturalmente al lugar. Solamente entre ellos se encuentran los *chefs des terres*, que distribuyen la tierra para que la gente la cultive según sus necesidades.[220] Y solo ellos son responsables de mantener los bosques sagrados y otras áreas boscosas, a veces denominadas «la piel de la Tierra», y de regular el acceso a los productos silvestres (p. ej., anunciando cuándo los frutos silvestres están maduros y pueden cosecharse). Los miembros de estos clanes originales nunca tienen poder político (p. ej., *no pueden* convertirse en jefes de la aldea), pero tienen un poder espiritual indiscutible. A menudo son pobres en términos materiales, pero muy respetados por la sociedad, por ejemplo, pueden intervenir e imponer el cese de la violencia cuando otros están luchando.

En muchas sociedades tradicionales, **las mujeres** tienen **poderes y funciones especiales en relación con la naturaleza**. Por ejemplo, entre los Djola de Casamance (Senegal), solo las ancianas colocan los fetiches más importantes (puntos de entrada de conexión entre las realidades visibles e invisibles) para señalar las normas de uso local, indicar áreas donde está prohibido el acceso, llamar la atención sobre características naturales, etc. Las sociedades tradicionales en general asignan roles distintos y complementarios a mujeres y hombres en su relación con la naturaleza, incluida la producción agrícola, el procesamiento de alimentos, la crianza de animales, la recolección de agua, la construcción de refugios, la caza, la pesca, etc. En algunas culturas, la imagen simbólica de las mujeres se asocia con la naturaleza como madre nutricia. En otras culturas, las mujeres están más cerca de los seres salvajes, los fenómenos meteorológicos violentos o los impulsos fuertes que necesitan ser dominados.[221]

Algunos investigadores han interpretado estas asociaciones como reflejos de una diferencia fundamental entre los géneros y sus roles naturalmente diferentes y complementarios frente a la naturaleza.[222] Otros rechazan esto y explican la percepción generalizada diferente de las mujeres frente a los hombres como relacionada con dos hechos principales. El primero es que las mujeres dan a luz, amamantan y crían a los niños y, por lo tanto, han tenido, durante milenios, **riesgos y capacidades distintivos** con respecto a los hombres (p. ej., como parte de grupos recolectores). El segundo es que las sociedades imponen **diferentes expectativas y cargas según el género**.[223] Por ejemplo, las mujeres rurales o las mujeres de determinadas clases sociales o castas pueden soportar desproporcionadamente las consecuencias negativas de la degradación ambiental (tales como la pérdida de productos forestales tradicionalmente recolectados por mujeres) o de la introducción de nuevas tecnologías (p. ej., porque pueden favorecer a los hombres más alfabetizados), etc.[224] Estas consecuencias negativas no pueden atribuirse a características *intrínsecas* de género. Más bien, deben investigarse como expresión de economías políticas y realidades materiales específicas.[225] En otras palabras, si bien mucho del género es intrínseco, mucho de los roles de género es construido histórica y socialmente.[226]

En la Amazonía colombiana, los pueblos indígenas poseen diversas formas de simbolismo externo, pero tienden a centrarse en la práctica espiritual interna, como la observancia de los **calendarios ceremoniales** en los que se repiten

219 Información basada en entrevistas de campo y observaciones de Grazia Borrini-Feyerabend a principios de la década de 2000.

220 Al igual que *chefs des terres* (que literalmente significa 'dueños de la tierra'), los términos *chefs de l'eau* ('dueños del agua') y *maîtres de la brousse* ('aquellos que gobiernan el bosque') son bien conocidos en francés, ya que los actores coloniales franceses los han encontrado y descrito en África Occidental. Djiga (2009) compara vívidamente a las autoridades tradicionales descritas por estos términos con un rizoma, que desempeña un papel primordial, a menudo invisible pero esencial, en el enraizamiento y la propagación de una planta. Desde esta perspectiva, las autoridades estatales serían la parte aérea (por encima de la superficie) de la planta, controlada por las raíces tradicionales.

221 Merchant, 1980.

222 Illich (1983) ha hecho exactamente eso, enfatizando la línea divisoria de género en las sociedades tradicionales, lamentando su pérdida en los tiempos modernos y atribuyendo esto al surgimiento de las relaciones de mercado en las sociedades modernas.

223 Sheper-Hughes, 1983.

224 Agarwal, 1992.

225 *Ibid.*

226 Carolyn Merchant citada en Cronan Rose, 1991.



rituales para afirmar una y otra vez cómo interactuar con la naturaleza y las personas (véase la Imagen 1). Estas prácticas coexisten con algunas formas de gestión «inmaterial» de territorios enteros que implican el seguimiento estricto de un calendario de ceremonias, oraciones, danzas e invocaciones basadas en el conocimiento transmitido dentro de los clanes específicos donde nacen los chamanes. Este conocimiento permite a los chamanes —p. ej., los *kumuã* de Puerto Nariño en la región del Vaupés— interpretar[227] las constelaciones y condiciones meteorológicas cambiantes (p. ej., vientos, lluvias, eventos particulares) a través de sueños, visiones mediadas por plantas sagradas, danzas, recreación de eventos míticos, historias, música y visitas a sitios. Se dice que seguir el calendario tradicional e instruir a la gente sobre cómo comportarse en la naturaleza previene enfermedades humanas y garantiza patrones apropiados en la agricultura migratoria y la comunicación con animales, peces, árboles y otros seres invisibles en el territorio de vida. El **calendario, las prácticas y los rituales** son *en sí mismos* el lazo indispensable que une a las personas con la naturaleza, y si no se respetan el calendario y los rituales, la relación no puede sino resentirse.

La atención a los calendarios, celebraciones, procesiones, cantos y danzas y las complejas reciprocidades sociales son comunes a muchos pueblos indígenas que poseen **instituciones encargadas de la vida espiritual**, que también **regulan el acceso a, y el uso de, los regalos de la naturaleza**. En algunos casos, estas instituciones centran su atención en sitios y características específicas, a los que se hace referencia como sagrados,[228] una especie de *corazón* del territorio, capaz de nutrirlo y reponerlo de energía (a menudo también hábitats críticos o sitios de anidación de especies sagradas). Algunos sitios sagrados se visitan regularmente y se les ofrece respeto de manera formal, mientras que otros nunca deben ser traspasados y contaminados.[229] Muchos incorporan presencias divinas, como las colinas de la meseta tibetana que albergan *Numina* específicos en estrecha **reciprocidad** con las aldeas cercanas.[230] Los *Numina* tibetanos, las colinas donde viven y sus aldeas cuidadoras están conectados por un vínculo estrecho: los aldeanos protegen sus colinas, las colinas albergan y mantienen a los *Numina*, y los *Numina* mantienen a las aldeas seguras.[231] Para otros pueblos, es todo el territorio el que está impregnado de espiritualidad, y las autoridades competentes se dedican a mantener valores que tienen la misma validez en todo el territorio: consenso, paz, respeto, reciprocidad, distribución justa de los regalos de la naturaleza... Los Borana de Etiopía ofrecen un ejemplo perfecto de una institución de este tipo (véase el ejemplo de caso 6).

227 Véase ASATRIZY & Riascos, 2008. La organización tradicional ASATRIZY actualmente utiliza el término «territorio de vida» para su propio territorio (véase https://www.iccaregistry.org/es/explore/colombia/ticca-de-la-asociacion-de-autoridades-tradicionales-indigenas-de-la-zona-de-yapu-asatrizy-wiiotory-yepaa)

228 Véase https://sacrednaturalsites.org/ accedido en 2024; Wild & McLeod, 2008; Verschuuren *et al.*, 2021.

229 Un ejemplo es la zona de manglares donde viven los espíritus, constituida como una 'zona roja' inaccesible en el área de conservación comunitaria de Kawawana (Casamance, Senegal) (véase ICCA Consortium, 2021).

230 Véase este breve y revelador video: https://youtu.be/GehFrfhZd0w accedido en 2024. John Studley, que estudió los Numina de la meseta tibetana, estima que en 2016 todavía ocupaban alrededor del 25 % del territorio. Subrayó que los Numina sobrevivían bajo el radar de la gobernanza política, pero se veían amenazados por las poderosas influencias de la secularización y la modernización.

231 Esta creencia animista también recuerda a los *genii locorum* de la antigua Roma: espíritus protectores de la abundancia natural y la productividad de lugares específicos.

Ejemplo de caso 6.

Gobernar las relaciones espirituales y de subsistencia entre las personas y la naturaleza: una institución sofisticada enfrenta la represión, el desarrollo y un posible renacimiento en la Etiopía moderna[232]

Una característica de larga data del pueblo Oromo —el grupo lingüístico más grande de África Oriental— es el *Gadaa*, una institución que se ha debilitado o desaparecido entre la mayoría de los Oromo, pero que se mantiene viva entre los Borana, una sección de pastores nómadas de los Oromo ubicada principalmente en el sur de Etiopía y el norte de Kenia. El *Gadaa* es **un sistema político-ritual basado en clases generacionales** (*luuba*). Al nacer, cada miembro de la sociedad ingresa en una clase generacional ubicada cinco posiciones por debajo de la clase de su padre. Cada ocho años —un período *Gadaa*— todas las clases son promovidas a la siguiente etapa o grado superior. Cada etapa introduce nuevas responsabilidades y nuevos roles en la vida social. La etapa conocida con el nombre de *Gadaa* es la más importante. Cuando una nueva clase generacional llega a esa etapa, un grupo de seis oficiales (*Hayyuu Aduulaa*) seleccionados y entrenados durante las etapas anteriores, asume la responsabilidad de liderar la *yaa'aa gadaa*, una aldea itinerante que participa en las actividades rituales y políticas que son cruciales para todos los Borana. La organización de la *Gumii* Gaayyoo —la Asamblea General y único órgano legislativo de los Borana— es una de esas actividades.[233] Según el efecto estructural del sistema *Gadaa*, **cada ocho años una nueva clase generacional asume el liderazgo político**, y los «hijos» regresan después de cinco períodos *Gadaa*, o 40 años.[234]

Además de los cargos electivos *Gadaa*, los Borana dan mucha importancia al *Qaalluu*, un líder ritual que transmite su poder por descendencia directa al hijo que tiene con la *Qaallittii*, una líder ritual femenina que siempre proviene del mismo linaje. El *Qaalluu* está relacionado con la divinidad y no realiza ningún trabajo manual, no se mueve con los rebaños, reside en un asentamiento ritualístico (*yaa'a qualluu*) y está en una relación permanente con la divinidad. Entre los Borana hay dos *Qaalluu* mayores y tres menores. La relación entre los oficiales *Gadaa* y los *Qaalluu* se rige ritualmente, con el resultado de una **gobernanza dualista** sobre el cual nadie tiene control total. Las personas que pertenecen al mismo clan y linaje que los *Qaalluu* son los *Warra Qaalluu* (**gente de los *Qaalluu***). No pueden ser elegidos en la *Gadaa* pero pueden ser nominados *Hayyuu* prestando servicio en el *yaa'aa qaallu*. Todos los demás son *Warra Bokuu* (**gente del Cetro**). La gente de *Warra Bokuu* y *Warra Qaalluu* se reúne en *Gumii Gaayoo*. De hecho, *Gadaa* y *Qaalluu* son parte de la misma institución y juntos apuntan a mantener el **valor supremo** de los Borana, que es **la paz, con Dios y entre el pueblo**.

Las asambleas (*kora*) son cruciales para la vida social y los procesos de toma de decisiones y se llevan a cabo en varios niveles o por diferentes agrupaciones funcionales, como por ejemplo para una aldea, para un distrito de pastoreo, para todos los usuarios de un pozo, para un clan (*gosa*), etc. La *kora* toma **decisiones** por **consenso**. Todos pueden participar, incluidos los niños y las mujeres, pero por lo general solo los hombres experimentados expresan sus opiniones. Las mujeres participan indirectamente en la toma de decisiones a través de sus maridos, con quienes se espera que discutan todas las decisiones. Pueden sostener directamente el símbolo del poder solo si su marido muere antes de completar un mandato. Las mujeres Borana son muy respetadas y tienen sus propias organizaciones y rituales. Las mujeres casadas

232 Ejemplo de caso compilado por Grazia Borrini-Feyerabend basado en Bassi, 1988a; Bassi, 1988b; Bassi, 2002; Ta'a, 2004; y Marco Bassi, comunicaciones personales, 2021. Imagen de una asamblea del clan Borana en Dambaala Dibaayyuu (entre Melbaana y Megga), 1990, cortesía de Marco Bassi.

233 El ciclo ritual se desarrolla con referencia a un calendario luni-solar elaborado, basado en la intersección de los 27 ciclos de nombres de días (ciclo sideral de la luna) con 12 meses lunares (ciclo sinódico de la luna), con correcciones realizadas mediante la evaluación empírica de las conjunciones de la luna con grupos estelares seleccionados (Bassi, 2002).

234 Los ocho años que una clase generacional permanece en el poder en el *yaa'aa gadaa* toma el nombre personal del primer *Hayyuu Aduulaa*, un oficial conocido con el título de *Abbaa Gadaa* o 'padre' del período *Gadaa*. Todos los oficiales son elegidos respetando la regla de distribución entre los clanes principales de los Borana.



llevan el *Siinqee*, una insignia que simboliza el poder material y espiritual e impone respeto, por ejemplo, para evitar el derramamiento de sangre e imponer la paz en tiempos de conflicto. Las mujeres realizan muchos rituales para lograr la armonía y la reconciliación, incluido un ritual en el que se rompen los granos de café, se fríen en mantequilla y se sirven con leche y sal en un cuenco de madera después de una oración colectiva. En otro ritual, las mujeres llevan ovejas en un círculo alrededor de una aldea con la que han tenido una disputa y con la que desean hacer las paces.[235]

Construir consensos en las asambleas es **responsabilidad de los ancianos y otros funcionarios**, los *Hayyuu*. Un anciano suele ser una persona madura y respetada (de más de 40 años), pero también puede ser una persona más joven que se sabe que tiene experiencia, conocimientos y es socialmente influyente. Los ancianos y los oficiales no promulgan nuevas leyes ni dan principios generales, que son el mandato de los *Gumii Gayoo*, sino que tratan casos individuales basándose en las leyes consuetudinarias. A través de su capacidad para moderar las asambleas e influir en los participantes, los ancianos y los oficiales supervisan juntos que se mantenga la paz internamente y con otros pueblos. Por lo general, ayudan a resolver disputas prescribiendo importantes pagos compensatorios en cabezas de ganado. Los argumentos de los líderes y ancianos se basan en las **reglas consuetudinarias** de los Borana (*aada*) y **decisiones previas** (*seera*) de los líderes y/o de la *Gumii Gaayoo*.

Las normas se refieren al uso de los pastos y los árboles, y especialmente al uso de los pozos, que tienen un cuidador masculino, el padre del pozo. Algunos ejemplos de normas son la prohibición de cortar determinadas especies de árboles o de vender agua en lugar de ofrecerla como regalo a otros clanes Borana, todos los cuales tienen la responsabilidad de cooperar y realizar rituales juntos. De hecho, todos los miembros de la sociedad comparten responsabilidades en formas complejas de **reciprocidad**. Por ejemplo, si una familia se ve afectada por una guerra o una catástrofe natural, la costumbre *de los buusaa gonofaa* implica que tanto sus compañeros de clan como otras familias repondrán su rebaño. Alguien que no respete la norma y no esté dispuesto a aceptar los diversos niveles de juicio tradicional, con el *gumii gaayoo* como autoridad máxima, será marginado socialmente hasta el punto de que otros Borana no lo ayudarán de ninguna manera y se abstendrán incluso de saludarlo. Este es un castigo muy severo si se considera que se *necesita la ayuda de varias personas* para obtener agua de los profundos pozos de *Tulaa* y proporcionársela a los animales. Además de los diversos tipos de asambleas, los *yaa'a gadaa* y *los yaa'a qualluu* funcionan como **consejos permanentes** y desempeñan un importante papel integrador entre los diferentes clanes.

235 Taa, 2004.

La institución tradicional Gadaa que se describe brevemente aquí es un excelente ejemplo de una entidad sistémica que conecta intrincadamente el lenguaje (de importancia crucial, ya que se trata de una **cultura fuertemente oral**), los valores, **los rituales**, las organizaciones, las normas que gobiernan a las personas y las reglas que gobiernan los regalos de la naturaleza en una **cosmovisión general**. Esta institución compleja ha asegurado siglos de vida significativa, si no fácil, para los Borana. Y esto no es sorprendente, ya que el pastoralismo nómada, la agricultura tradicional limitada, la reciprocidad, la solidaridad, la toma de decisiones por consenso, el respeto de las normas y la orientación hacia las relaciones pacíficas son muy adecuadas para el duro entorno de las tierras secas del sur de Etiopía, dominado por grandes áreas de fertilidad limitada y lluvias irregulares. La vida puede ser agradable y abundante allí, pero también extremadamente precaria. La idoneidad e inteligencia de las normas sociales son cruciales para la supervivencia.

Dos procesos trascendentales que se pusieron en marcha durante el siglo pasado —el crecimiento demográfico y la invasión agrícola de las tierras de pastoreo— han generado una crisis profunda y duradera para las instituciones y los medios de vida de los Borana. Desde principios del siglo XX, mientras que los Borana y otros residentes Oromo también aumentaban en número, poderosas **oleadas de inmigración** desde las tierras altas del norte comenzaron a llegar al territorio de los Borana. Ya en la época del Imperio etíope, muchos soldados armados llegaron a establecerse en los lugares más favorables para la agricultura, trayendo consigo sirvientes agricultores de otras partes de Etiopía. Los primeros asentamientos se convirtieron en ciudades progresivamente más grandes, que **ocuparon** todas las áreas **más productivas** tanto para los sitios de asentamiento como de agricultura, tales como las riberas de los ríos y las zonas altas de los bosques húmedos, cruciales para la viabilidad de todo el vasto sistema pastoril. Los pastores permanecieron al margen del proceso de urbanización y en gran medida excluidos de la educación (la educación se impartía en amárico, una de las principales lenguas oficiales que rara vez hablaban los pastores). Mientras la economía estuvo sólidamente controlada por la élite urbana, el número de cabezas de ganado disminuyó por debajo del umbral de supervivencia para la mayoría de las familias de pastores, que progresivamente cayeron en la pobreza y en graves crisis alimentarias.

Durante el período socialista dictatorial (resistencia rebelde, represión violenta, innumerables violaciones de los derechos humanos) y el siguiente período obsesionado por el desarrollo (programas de reasentamiento, proyectos impulsados por donantes), los pastores vieron cómo su capacidad para hacer frente a las crisis ambientales se veía cada vez más atacada y debilitada.[236] Sus problemas de subsistencia afectaron las normas y valores que sostenían la institución tradicional y, con ello, la gobernanza del pueblo, la tierra y la relación con los valores sagrados de los Borana. La institución tradicional *Gadaa*, socavada y suprimida específicamente por varios regímenes, parecía condenada a desaparecer.

Sin embargo, contrariamente a las expectativas, el sistema *Gadaa* se encuentra hoy en una especie de **renacimiento**. Desde 1991, Etiopía ha adoptado un modelo constitucional multinacional. Poco a poco, se ha permitido que diferentes nacionalidades étnicas redescubran sus raíces culturales. Por ejemplo, los Oromo se han basado en las investigaciones de varios académicos e intelectuales sobre el sistema *Gadaa* y han revivido algunos centros *Gadaa* a través del Estado Regional Nacional de Oromia. En 2016, el sistema *Gadaa* logró el reconocimiento oficial como parte de la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO.[237] Hoy, la Universidad de Bule Hora ha lanzado un programa de maestría en estudios *Gadaa*, la Universidad de Jimma ha comenzado la *Revista Gadaa* y varios centros de investigación de las universidades ubicadas en Oromia están explorando cómo se podría utilizar el sistema en el siglo XXI para fomentar la democracia deliberativa para el Estado Regional Nacional de Oromia. Resulta difícil imaginar cómo podría el sistema servir a muchos millones de ciudadanos Oromo, no solo por cuestiones de escala, sino también por los roles igualitarios y generacionales que son la base del sistema. Pero los *Gadaa* pueden seguir gobernando los territorios de vida de las *comunidades pastorales nómadas* de una manera eficaz y significativa. Las unidades sociales viables deberían poder vivir bien en sus territorios siempre que incluyan todos los nichos ecológicos necesarios para una vida sostenible.

236 Esta evolución histórica se revisa de manera útil en Bassi, 2002.
237 https://ich.unesco.org/es/RL/gada-sistema-un-sistema-socio-politico-democratico-indigena-del-oromo-01164 accedido en 2024.

Lazos de subsistencia

Como se muestra en el caso de la institución *Gadaa* de los Borana etíopes (ejemplo de caso 6), es casi imposible separar los lazos culturales y espirituales que conectan a un pueblo y su territorio de los que atañen a sus necesidades materiales de subsistencia, en particular la comida y el agua. Un ejemplo igualmente revelador de la profunda interacción entre la satisfacción de las necesidades espirituales y materiales proviene de Asia, en las condiciones ecológicas notablemente diversas de Bali (Indonesia). En Bali, las **sociedades de irrigación tradicionales** locales (*subak*) trabajan bajo la autoridad trascendente de Dewi Sri, diosa del arroz y la fertilidad. Cada etapa de distribución del agua de una *subak* está marcada por una ceremonia ritual, celebrada en los templos en la parte superior del flujo de agua y en los santuarios intercalados entre las terrazas de arroz. Las ceremonias se programan de acuerdo con uno de los calendarios balineses (el calendario *pawukon* de 210 días al año, exactamente el doble del ciclo local para el cultivo del arroz), y en cada ceremonia se recuerda a los agricultores los tiempos y la secuencia de los flujos de agua.[238] Siglo tras siglo, la gestión del agua y la tierra para producir arroz en Bali—el alimento básico de la dieta y del sustento locales— ha funcionado así integrándose a la vida espiritual. En otros países del sudeste asiático y en toda la región mediterránea, los Andes y el Himalaya se encuentran ceremonias similares y una capacidad demostrada parecida para seguir produciendo de manera sostenible durante milenios en **terrazas** muy bien **cuidadas**. Aunque las familias y los clanes se encargan de mantener las terrazas y los cultivos, que exigen mucho trabajo, toda una comunidad está vinculada a un territorio mediante la gestión colectiva del agua, el mantenimiento de la seguridad (incluida la prevención de catástrofes naturales y ataques de la fauna silvestre), el cumplimiento de obligaciones espirituales, etc.

En la India, los **orans** de Rajastán son territorios naturales de diversos tamaños gobernados, gestionados y utilizados colectivamente para el **pastoreo de** rebaños y la recolección **de agua**, **alimentos silvestres, plantas medicinales** y otros **productos forestales**. Invariablemente, *los orans* son importantes para las prácticas espirituales locales (p. ej., todos incluyen un templo y están dedicados a una deidad específica).[239] Se calcula que hay 25 000 *orans* en Rajastán,[240] y la mayoría incluye uno o más cuerpos de agua (véase la Imagen 2), de importancia crucial para la regeneración de los acuíferos y el funcionamiento ecológico de los ecosistemas de la cordillera de Aravalli y el desierto de Thar, incluyendo la producción de suelo, la polinización de las plantas, la dispersión de semillas y el mantenimiento del clima local. Los *orans* regulan los flujos de agua, mitigan las consecuencias destructivas de las inundaciones y las sequías, y proporcionan hábitats y conectividad paisajística, la base de la biodiversidad vegetal y animal local. Sobre la base de los mismos conocimientos y prácticas tradicionales que mantienen con vida a los *orans*, los **khadeens** son depresiones naturales del suelo donde el agua de lluvia, a menudo canalizada con la ayuda de terraplenes de arena dispuestos por los campesinos, puede permanecer almacenada bajo tierra durante largos períodos. Como los campesinos siembran semillas en los *khadeens fangosos*, se hace posible cultivar incluso en áreas sujetas a sequías prolongadas y severas. *Los khadeens* también son importantes para la vida silvestre y como fuentes de agua potable.

Hoy en día, los *orans*, los *khadeens* y todos los bienes comunes de las comunidades tradicionales de Rajastán siguen siendo el sustento de millones de campesinos, pastores y su ganado.[241] Sin embargo, las instituciones que los gobiernan son **poco visibles**,[242] ya que las conductas y prácticas correctas que los regulan forman **parte de las normas sociales** hasta tal punto que se han diluido en la vida normal. Una consecuencia ominosa de esa escasa visibilidad es que, mientras un frenesí de desarrollo de infraestructuras y empresas de desarrollo recorre la India, muchos habitantes urbanos,

238 Reader, 1990.
239 Singh, 2016.
240 Environmental Education Centre, 2017.
241 En el caso de los *orans*, un ejemplo específico está bien ilustrado en ICCA Consortium, 2021. Para los *khadeens*, véase: https://india.mongabay.com/2023/12/resurrecting-khadeen-the-ancient-water-harvesting-structure-of-rajasthan/
242 La variedad de comportamientos relacionados con los territorios de vida es extrema. Al otro lado del planeta, en las bahías y ensenadas costeras del sudeste de Alaska, los pueblos indígenas solían hacer *visible al máximo su relación con la naturaleza*: tallaban y erigían elaborados tótems para mostrar linajes, reciprocidades, relaciones con los muertos y conexiones con los seres sobrenaturales que se transforman en animales y participan en la vida de las personas. Gran parte de esto, hoy en día, ha sido transformado activamente por las culturas invasoras (Hoagland, 1997).



burócratas y promotores inmobiliarios ven los *orans, los khadeens* y los bienes comunes en general como tierras ociosas, que solo esperan ser ocupadas y convertidas en productivas.[243] Frente a esto, hay informes de comunidades que se rebelan contra las intervenciones de desarrollo que se les imponen.[244]

La mayoría de las instituciones de gobernanza de los bienes comunes consideran que los medios sustento son una preocupación fundamental. En la región del Alto Atlas del Magreb, una institución antigua[245] y muy extendida llamada **agdal** (*azayn* en amazigh) es un sistema mediante el cual las comunidades separan y vigilan activamente áreas y territorios específicos durante ciertos períodos.[246] De este modo, aseguran usos exclusivos y regulan el acceso para optimizar la productividad alimentaria de acuerdo con el ritmo de las estaciones. El sistema es similar en todo el Magreb y se aplica a **los campos y huertos cultivados** (*séguia*), **los bosques comunitarios** y **los pastos comunales**. La *séguia* protege las plantas en el período crucial en el que necesitan madurar completamente antes de la cosecha, como en el caso de los campos de cereales, pero también en los huertos de nogales, arganes o palmeras datileras en los oasis. Los *igdalem* forestales (plural de *agdal*) se protegen durante los meses de verano y se cosechan de formas cuidadosamente reguladas para asegurar la madera, o cuando las familias necesitan leña y forraje adicionales para sus animales durante inviernos particularmente severos.[247] Los *igdalem pastoriles* se ocupan sobre todo de los pastos de gran altitud, donde las tribus trashumantes se reúnen cada verano y celebran algunas de sus festividades más apreciadas. Durante determinados períodos, a finales del invierno y, en ocasiones, incluso en pleno verano, se prohíbe el acceso a todas las rutas de migración hacia los campos de verano para favorecer el desarrollo de los pastos y permitir su resiembra. Otros *igdalem* se ocupan de los pastizales que rodean los cursos de agua o protegen a los pueblos de los corrimientos de tierra y la caída de piedras.

Todos los tipos de *agdal* eran numerosos en el pasado. Hoy en día, se siguen encontrando allí donde un clan o una comunidad residente desde hace mucho tiempo (*douar*), que ha desarrollado un derecho consuetudinario colectivo y posee una organización respetada (*jmaâ, naib, amghar*), todavía es capaz de organizar la vigilancia de las normas

243 La autopista Delhi-Mumbai en construcción y el cinturón industrial que se supone que la rodea son un importante motivo de preocupación. Otro motivo de preocupación es el uso extensivo del terreno para plantas de energía solar (véase: https://india.mongabay.com/2020/07/locals-brace-to-fight-for-their-oran-in-rajasthan/).

244 Rahman, 2020; Veena *et al.*, 2021.

245 Se han encontrado grabados rupestres de la Edad de Bronce que representan a pastores-cazadores en los *igdalem* de pastos de altura más productivos, lo que demuestra el valor histórico y cultural de estos entornos.

246 Auclair & Alifriqui, 2012. El nombre *agdal* significa «jardín» y encierra un doble sentido de 'prohibido' y 'sagrado', que hace referencia a la abundancia de recursos vitales que una comunidad se asegura para su vida actual y futura. El nombre es polisémico, ya que hace referencia tanto a un territorio como a la institución que lo asegura. Y el concepto es simbólico de los numerosos valores de las culturas del Alto Atlas, como 'actuar en pro del bien colectivo' y 'conservar los recursos a largo plazo'. En este sentido, el *agdal* es un lugar que revela honor, que rige las relaciones entre las personas de una comunidad, y un lugar que revela *baraka* (bendiciones), que rige las relaciones entre Dios y las diferentes tribus. En Alifriqui (2016) se puede consultar un análisis resumido de *los igdalem* en Marruecos.

247 Un análisis de los *igdalem* forestales en Marruecos está disponible en Herzenni (2008).

(generalmente por individuos de reconocida honradez y voluntariedad) y de dictar sanciones por infracciones (p. ej., para apoyar festividades u otras necesidades comunes).[248] Lamentablemente, a pesar de su eficacia y de su sabiduría ecológica, la antigua institución del *agdal* no está saliendo bien librada frente a la modernidad. Las causas probablemente incluyen la incertidumbre de la gobernanza debido a la **multiplicación de autoridades territoriales** (antiguas *jmaâ* y autoridades religiosas, así como nuevos municipios y servicios técnicos). A ello se suman los cambios en los patrones de uso de la tierra, las iniciativas destructivas de inversores sin escrúpulos y el menor interés de los jóvenes por la vida rural. La institución *agdal* forma parte de la herencia socioecológica de toda la región, pero hoy en día no está claro cómo se la podría revitalizar, fortalecer y adaptar a las condiciones de vida contemporáneas.[249]

Un ejemplo relativamente reciente de una institución de gobernanza comunitaria de la tierra centrada en los medios de sustento son los **ejidos** de México. Al igual que los *agdals*, están arraigados en los conocimientos y las capacidades locales y en las organizaciones comunitarias pero, a diferencia de los *agdals*, se benefician de un fuerte respaldo legal. Con resultados socioeconómicos variables, los ejidos cubren, en el nuevo milenio, más de dos tercios de los sesenta y cuatro millones de hectáreas de tierras forestales de México,[250] proporcionando medios de sustento a unos tres millones de personas a través de **la agricultura individual y comunal, la ganadería, las operaciones forestales** y, en algunos casos, **las iniciativas turísticas**. Los ejidos cuentan con una gobernanza colectiva segura basada en una reforma agraria fuertemente promovida e implementada por el presidente Lázaro Cárdenas en la década de 1930.[251] Los ejidatarios "aquellos a quienes se les asignó la tierra en conjunto" tenían la opción de cultivar parcelas individualmente, cultivar toda la tierra en común o subdividir su propiedad para dar cabida a ambas opciones. Se tomaron diferentes caminos según los ejidatarios y el valor de la tierra que recibieron. Muchos de los ejidos económica y ecológicamente exitosos coinciden con situaciones en las que los ejidatarios tenían, o lograron desarrollar, cierta **confianza compartida**, incluso por pertenecer a la misma etnia.[252] También parece importante haber tenido un conjunto de conocimientos y experiencia locales (p. ej., en materia forestal) y la capacidad de coordinar el trabajo colectivo.[253] Por otro lado, el sistema no ha funcionado bien en situaciones en las que la tierra era demasiado pobre o el bosque demasiado pequeño para garantizar una vida digna, cuando la comunidad estaba dividida o cuando la infraestructura económica (p. ej., carreteras, apoyo a la producción forestal sostenible) era muy insuficiente.[254] El sistema ejidal no se adapta bien a una economía neoliberal y, en 1992, una enmienda parlamentaria a la Constitución mexicana intentó incluso acabar con él de una vez por todas al permitir la privatización y fragmentación de las tierras ejidales. La enmienda fue aprobada, pero fue en su mayor parte ineficaz. La mayoría de los ejidos siguen siendo hoy como eran antes de la enmienda constitucional.[255] El ejemplo de Xcalot Akal (ejemplo de caso 29) ilustra las nuevas amenazas y oportunidades que enfrentan los ejidos que ingresan a esquemas de pagos por servicios ecosistémicos.

En Europa, las instituciones locales para la gobernanza de los comunes, que durante siglos fueron la norma generalizada, han sido sustituidas en gran medida por municipios rurales gestionados por consejos electos y generalmente basados en afiliaciones a partidos políticos. Solo algunas instituciones especialmente exitosas lograron resistir la presión, conservar sus características originales y obtener reconocimiento y apoyo oficiales. Es el caso, por ejemplo, de las Regole de Cortina d'Ampezzo, en Italia, cuyo proceso de reconocimiento oficial llegó incluso a influir en la legislación de su región y del Estado (véase el ejemplo de caso 7). Otras instituciones consuetudinarias de gobernanza de los bienes comunes siguen activas en Europa, pero muchas de ellas luchan por ser reconocidas por los gobiernos estatales como regímenes valiosos de gobernanza de la tierra.[256]

248 Auclair, 2012.
249 Auclair, *op. cit.*
250 Gaworecki ,2018.
251 Esta fue una medida importante en la *reforma agraria*.
252 DiGiano *et al.*, 2008.
253 Salas, 2018. Algunos se refieren a esto como 'capital social' (Ostrom, 2000), un término no adoptado en este trabajo.
254 Merino & Martínez, 2014. Winters *et al.* (2002) también confirman los resultados ecológicos positivos de la presencia de capital social y público.
255 David Barkin, comunicación personal, 2023. La reforma al artículo 27 de la Constitución se analiza en Olivera Lozano (2005).
256 Véase Vasile (2019) y Iordăchescu *et al.* (2021) para el caso de Rumania. En Francia, las *sections de commune* o *biens sectionaux* comprenden tierras gobernadas directamente por municipios rurales. Una propuesta legislativa reciente intentó eliminarlas e incorporar tierras bajo propiedad estatal, lo que habría equivalido a una apropiación masiva de tierras y una perturbación cultural (Smith, 2020). Sin embargo, la legislación propuesta se volvió nula y sin valor después de años de espera para su discusión en el Senado francés (Gretchen Walters, comunicación personal, 2023).

Ejemplo de caso 7.

De la miseria a la riqueza: mil años de habilidad diplomática y tenacidad de una comunidad de montaña que gobierna un sitio Patrimonio de la Humanidad en Italia[257]

El municipio italiano de Cortina d'Ampezzo, situado en un espectacular valle alto de los Dolomitas alpinos, comprende un amplio territorio de pastos y bosques gestionados por las *Regole* d'Ampezzo, una organización comunitaria que tiene su origen en la lejana Edad Media. Los primeros habitantes se asentaron en el valle tras siglos de frecuentarlo solo durante la temporada de verano, cuando desbrozaron con esmero el bosque del fondo del valle y consiguieron cultivar al menos una parte de la tierra. La mayoría de ellos eran pastores y utilizaban el territorio como pasto para sus rebaños (vacas, cabras y ovejas) y para extraer madera, leña y otros productos de los bosques de coníferas. Desde el primer milenio, los habitantes del valle de Ampezzo desarrollaron sus propias **reglas comunes** ('*regole*' significa reglas) para gestionar los pastos y los bosques. El ejemplo escrito más antiguo que se conserva data de 1225 y es probable que algunas de estas reglas regularan la extracción de madera para la construcción del barco en el que se embarcó el joven Marco Polo para su famoso viaje a China. A partir de 1338, algunos documentos llamados *Laudi*[258] enumeran las reglas acordadas para todo el valle de Ampezzo. Los tiempos no eran pacíficos y los *Laudi* necesitaban **frecuentes ajustes** para adaptarse a este o aquel otro ejército invasor de protectores militares. En 1420, la República de Venecia reconoció formalmente la propiedad común del valle de Ampezzo bajo el gobernanza de varias organizaciones de *Regole*. De este modo, la República se aseguró una fuente fiable de madera, mientras que las *Regole* superaban una importante prueba de sus **capacidades diplomáticas** que les permitiría mantener su propia constitución, privilegios y hábitos bajo muchos y diversos poderes dominantes.

Durante siglos, las *Regole* gestionaron, mantuvieron y vivieron de los pastos y bosques de Ampezzo. Mantuvieron viva su institución con éxito, a pesar de los desacuerdos internos y las consiguientes revisiones registradas en los documentos judiciales locales. En 1885, la propiedad colectiva de las *Regole* d'Ampezzo fue reconfirmada formalmente por los emperadores austriacos de la dinastía de los Habsburgo. Durante la Primera Guerra Mundial el valle estuvo en la línea de fuego y sus bosques fueron dañados por la extracción indiscriminada de madera. Al final de la guerra, el valle pasó al Reino de Italia, cuya legislación rechazó inicialmente cualquier tipo de reconocimiento formal de las *Regole*. Pero las *Regole* no se desanimaron y se lanzaron a **batallas legales**. A través de varias soluciones provisionales, se llegó a un acuerdo entre el nuevo municipio de Ampezzo y las *Regole* solo después del final de la Segunda Guerra Mundial, aclarando los límites de la propiedad de la tierra entre los dos. En 1962, las *Regole* desarrollaron un nuevo *Laudo*. A partir de entonces, continuaron interactuando con la administración y la legislación en evolución de la República italiana, que se volvió cada vez más consciente de la capacidad poco común de las *Regole* **para gestionar el territorio** y **conservar su integridad ecológica**.

El valle de Cortina es amplio y soleado, rodeado de imponentes montañas, de formas abruptas y teñidas de un característico color rosa pálido. En invierno, el valle está cubierto de nieve. Tanto en verano como en invierno, el turismo es un pilar económico.[259] Hoy en día, el municipio cuenta con aproximadamente 6000 habitantes que, en plena temporada turística, comparten el valle con una afluencia masiva de turistas, con lo que el total de habitantes supera ampliamente las 50 000 personas.[260] El desarrollo inicial del turismo vino acompañado de una urbanización rápida y poco regulada. Sin embargo, desde 1972, se han bloqueado los permisos de construcción. Esto ha garantizado

257 Ejemplo de caso elaborado por Grazia Borrini-Feyerabend a partir de Lorenzi y Borrini-Feyerabend (2011). La imagen de los miembros de las Regole gestionando los senderos a principios de la primavera es cortesía de las Regole de Cortina d'Ampezzo.

258 Del latín «*laudamus quod* ...» que puede traducirse como «apreciamos y recomendamos abiertamente que...».

259 En 2026, Cortina d'Ampezzo albergará los segundos Juegos Olímpicos de Invierno de su historia.

260 El número de turistas en Cortina es muy superior al millón de personas/día al año (Lorenzi & Lorenzi, 2022).



la conservación de la mayor parte del territorio, pero ha provocado un aumento desproporcionado del precio de los inmuebles y del coste de la vida, que resienten en particular las parejas jóvenes que buscan formar nuevas familias.

En 1979, las *Regole* se vieron envueltas en una polémica con el ejército italiano que utilizaba sus áreas de pastizales para prácticas militares, perjudicando el territorio y actuando de forma descarnada en detrimento de las actividades tradicionales y del turismo. Una vez más, las *Regole* demostraron su ingenio y su capacidad de innovación: **pidieron** a la Región del Véneto **que estableciera un parque natural** en su propiedad. La idea resultó excelente, ya que repelió tanto los ejercicios militares como la construcción de una autopista que habría desfigurado el territorio. En 1990, tras largas y cuidadosas negociaciones, se creó el Parque Natural de los Dolomitas de Ampezzo, que incluía parte del territorio de las *Regole* y tierras pertenecientes al Estado italiano. El área protegida está gobernada formalmente por las *Regole* bajo un mandato de la Región del Véneto y forma parte de un Parque Nacional más amplio, reconocido como Patrimonio de la Humanidad por sus valores naturales.

El reconocimiento formal de la gobernanza de un área protegida por una institución comunitaria *sui generis* ha requerido modificaciones de la legislación regional y nacional. Basándose en siglos de **experiencia diplomática**, las *Regole* lograron esa hazaña... y más. Obtuvieron **un estatuto libre de impuestos** y ahora reciben **fondos para proyectos** y **apoyo financiero** para la gestión de la zona protegida del Gobierno regional del Véneto, el Estado italiano e, incluso, para proyectos específicos de la Unión Europea. Cabe destacar que las *Regole* han obtenido **reconocimiento** y respeto a pesar de algunas características que llaman la atención, como el hecho de que sus derechos y responsabilidades como miembros hereditarios se transmiten casi exclusivamente por línea

descendiente masculina (en tanto que también han elegido a una mujer como presidenta, muchos subrayan que esto no se debe a la misoginia, sino a mantener la fe en su tradición basada en el territorio). Las *Regole* todavía toman decisiones en su Asamblea General, donde todos los representantes de las familias miembros se reúnen al menos una vez al año[261] y las decisiones se debaten a fondo para obtener un consenso o una mayoría lo más fuerte posible. Los funcionarios elegidos rotan con frecuencia, lo que impide el establecimiento de grupos de poder. De hecho, cada miembro de las *Regole*, tarde o temprano, asume un papel en la administración de la herencia común. Esta forma de **compromiso directo** fomenta un equilibrio entre las decisiones conservadoras y progresistas, así como entre las preocupaciones económicas y ambientales.

¿De dónde procede la vitalidad de la institución que rige *las Regole* d'Ampezzo? Probablemente ha contribuido el hecho de que el valle esté relativamente aislado y de que el entorno exija **un duro trabajo** para mantener los medios de sustento humanos. Pero la historia demuestra que las *Regole* no permanecieron imperturbables. Al contrario, tuvieron que relacionarse con sucesivos poderes invasores y legisladores. Tuvieron que aplacar ambiciones, satisfacer necesidades materiales y ajustarse a las diversas visiones de lo que es propio y legítimo bajo diversos poderes dominantes y hostiles. Las *Regole* han cumplido estos requisitos gracias a una mezcla única de **flexibilidad**, **capacidad diplomática** y **determinación inquebrantable**. Podemos especular con que la propia combinación de unas condiciones de vida históricamente duras —que exigen cooperación y unidad solo para sobrevivir— y los repetidos intentos de potencias externas de hacerse con el control de su territorio estimularon y mantuvieron la vitalidad poco común de las *Regole* como institución de gobernanza. En los últimos tiempos, también es probable que la riqueza relacionada con el turismo haya animado a la población a permanecer en el valle. Por último, es probable que hayan jugado un importante rol los ricos **conocimientos, técnicas y prácticas locales que fueron** transmitidos de generación en generación y que alimentaron el sentido de posesión de una herencia **común**, un territorio gobernado y gestionado en conjunto.[262]

Una herencia común exige mucho de todos. Exige trabajo físico y otras inversiones para responder a las necesidades de la comunidad, al respeto ejemplar de las normas y la disposición para asumir deberes públicos por el bien de todos. Para las *Regole*, los intereses de los individuos siempre han estado subordinados a los de la comunidad y cualquiera que faltara repetidamente a las normas era expulsado, un destino socialmente desastroso que hace siglos podría haber significado la muerte por inanición. Para equilibrar estas duras condiciones, el territorio ha ofrecido madera, leña, pastos, agua y productos de la madera a todas las familias miembros. Lo que sobraba para los usos locales (p. ej., la madera) siempre se vendía para adquirir lo que la comunidad no podía producir por sí misma, como trigo, sal, metales, etc. Los ingresos de la comunidad le permitían mantener a las familias en condiciones difíciles, así como a los enfermos o pobres. Esto se hacía tan bien que, durante siglos, rara vez se encontraron privaciones y desigualdades en el valle.[263] Las *Regole* d'Ampezzo se mantuvieron durante siglos como una **próspera república independiente basada en la solidaridad local**.

Las *Regole* ejercían su propia justicia civil y penal y a menudo negociaban con sus protectores exenciones de impuestos y del servicio militar. Solo el nacimiento de los Estados modernos y las innovaciones aportadas por Napoleón, la Corona de Austria y el Estado de Italia alteraron ese equilibrio. Las leyes e instituciones estatales nunca se mezclaron bien con la naturaleza colectiva de las *Regole*, a medio camino entre una asociación de servicio público y un terrateniente privado. Sin embargo, las *Regole* consiguieron reafirmar su territorio como **herencia colectiva** y lograron que se reconociera como **indivisible**[264] e **inalienable**.[265] Esta lógica contrasta abiertamente con la lógica capitalista de las economías contemporáneas. La extracción de madera

261 Los miembros de la comunidad son unas 1200 personas que representan a unas 1000 familias. El título de *Regoliere* o *Consorte* (este último literalmente significa 'persona que comparte la misma suerte que las demás') lo adquiere cada hijo varón de su padre y abuelo a la edad de 25 años; en caso de no haber hijos varones, los derechos pasan a todas las hijas, siempre que no se casen fuera de la comunidad. Este sistema tiene su lógica histórica, ya que el valle solo podía asegurar el sustento a un número limitado de familias. Si los derechos se hubieran extendido a todos los inmigrantes, no habría sido posible satisfacer las necesidades de la comunidad. Debido a esto, la comunidad se cerró históricamente a todos los extranjeros (personas que no nacieron en el lugar). Sin embargo, la economía contemporánea trajo oportunidades de trabajo no relacionadas con la tierra, y los residentes han crecido en número. Los miembros de las *Regole*, en el tercer milenio, representan solo alrededor del 40% de los residentes del municipio de Cortina.

262 Las *Regole* d'Ampezzo gobiernan un territorio de más de 16 000 ha (160 km2).

263 Merlo *et*, *al*. 1989.

264 El territorio no puede subdividirse entre las familias que poseen colectivamente los derechos, ni una familia puede identificar una parte determinada del territorio donde tendría sus propios derechos específicos, ya que los usos deben ejercerse colectivamente y sin recurrir a cuotas.

265 Los bienes de las *Regole* no pueden transmitirse a terceros, no pueden venderse ni intercambiarse ni reclamarse, y se garantiza que mantendrán su unidad y su carácter silvopastoril a perpetuidad.

y la gestión cuidadosa de una parte del territorio para actividades turísticas (pistas de esquí, refugios alpinos, lugares de almacenamiento, etc.) proporcionan a las *Regole* unos ingresos considerables, pero que ya no son, como en un principio, esenciales para la subsistencia local. Así pues, los **ingresos se reinvierten** íntegramente **en la conservación del territorio** para mantenerlo intacto para las generaciones futuras. Si se puede identificar un beneficio inmediato, es un sentimiento de **orgullo justificado** por el territorio que han conservado tan bien y, para algunos, un fuerte sentimiento de identidad colectiva como resultado. El territorio de las *Regole* no está cercado y puede ser disfrutado por todos, pero solo los miembros de la organización tienen el derecho y la responsabilidad de cuidarlo y mantenerlo como custodios. En este sentido, la responsabilidad de la herencia se percibe **como un privilegio**. Y la responsabilidad es desalentadora. La herencia de las *Regole* tiene un inmenso valor económico, ecológico y cultural y debe gestionarse de forma sostenible y equitativa. La misma institución es un agente privado formal con un presupuesto y una plantilla considerables.

Sobre la base de una impresionante historia milenaria, las *Regole* siguen funcionando y confían el cuidado de su territorio a las nuevas generaciones. Su gobernanza está bien consolidada, pero el hecho de que los medios de sustento locales ya no dependan directamente de los regalos locales de la naturaleza plantea retos sin precedentes a la vitalidad del vínculo entre el territorio y sus gentes. A ello se suman factores demográficos (la natalidad entre los *regolieri* está muy por debajo de la tasa de reemplazo, al igual que entre los ciudadanos italianos y europeos en general) y políticos (la economía local es próspera, pero cada vez está más controlada por no residentes).[266] Algunas de las normas de gobernanza que mantienen a las *Regole* como una comunidad cerrada con escasa capacidad para incorporar nuevos miembros[267] podrían cambiar pronto en respuesta a estos retos. Las nuevas normas, sin embargo, deben preservar el sentido de comunidad que sienten los r*egolieri* y el vínculo que estos tienen con el territorio y el respeto que le aportan, el elemento intangible que ha marcado la diferencia entre la buena gobernanza y la explotación miope de la tierra.[268]

266 Lorenzi & Lorenzi, 2022. Los Juegos Olímpicos de Invierno se celebraron por primera vez en Cortina en 1956, lo que impulsó el auge turístico de la zona. Volverán a celebrarse en Cortina en 2026, con muchas otras posibles repercusiones.

267 Esto es así incluso entre los residentes de larga data que no proceden de los *regolieri* originales o de las familias de las hijas de los *regolieri* originales (*ibid.*).

268 *Ibid.*



Los lazos de subsistencia entre las comunidades y sus bienes comunes abarcan los entornos terrestres, pero también los costeros y marinos. Por ejemplo, en Japón hay muchas **operaciones pesqueras** comunitarias florecientes desde hace mucho tiempo.[269] Para algunos investigadores, esto se debe a las sólidas capacidades tradicionales para gobernar y gestionar **sato-umi** (**paisajes marinos**) entre otras cosas estableciendo normas colectivas de uso de los recursos marinos, llevando a cabo iniciativas de gestión como la plantación de manglares, enriqueciendo los hábitats costeros mediante la colocación y el mantenimiento de patrones específicos de rocas en el mar, y ocupándose de la **vigilancia permanente del cumplimiento de las normas**.[270] En Japón existen más de mil instituciones locales que rigen los *sato-umi*, de las cuales unas dos terceras partes tienen algún reconocimiento oficial a nivel del Gobierno local.[271] Otros comentaristas apuntan a la legislación nacional que favorece y promueve la participación de la comunidad en la pesca a nivel municipal.[272]

Las instituciones comunitarias que regulan la pesca y las áreas costeras —a menudo en función de una combinación favorable de capacidades tradicionales y nichos jurídicos favorables— existen en muchos otros lugares aparte de Japón. Los ejemplos abarcan desde Melanesia y Polinesia[273] hasta España (véase el ejemplo de las mariscadoras de Galicia descrito en el caso 1), desde Madagascar[274] hasta Taiwán. La pequeña isla de Lanyu (Pongso no Tao), frente a la costa sudoriental de Taiwán, es conocida por una importante celebración tradicional: el regreso anual de los peces voladores. En la memoria local siempre ha sido una ocasión para que los ancianos hablen de temas ambientales y den consejos a todo el pueblo Tao. Recientemente, sin embargo, las prácticas pesqueras han cambiado drásticamente, por ejemplo, las barcas de remos decoradas y de propiedad colectiva han sido sustituidas por embarcaciones a motor pertenecientes a familias individuales. Hoy en día, la ceremonia tradicional de devolución del pez volador se celebra

269 Hablamos aquí de la pesca en territorios costeros y marinos consuetudinarios y, sobre todo, en aguas nacionales, no de la pesca industrial realizada por las flotas extractivas operadas por Japón y muchos otros países en todos los océanos.

270 Yanagi, 2013. Véase también Kalland, 1999.

271 Sninikiro Kakuma & Noboyuki Yagi, citados en Borrini-Feyerabend *et al.*, 2010, p. 13.

272 Para Yamamoto (1995), esto se deriva de las reformas democráticas promulgadas por las Fuerzas Aliadas que ocuparon Japón de 1945 a 1952 y promovieron una redistribución de la tierra y los derechos de pesca. Las Asociaciones Cooperativas Pesqueras establecidas en ese momento podían obtener derechos de pesca exclusivos de sus municipios, lo que alimentó un sentido de propiedad y promovió la gestión sostenible de la pesca local.

273 Govan *et al.*, 2009a.

274 Véase: https://mihari-network.org/ accedido en 2024.

más como parte del folclore que como el serio momento de gobernanza pesquera y organización comunitaria que solía ser. Del mismo modo, las embarcaciones colectivas se cuidan con orgullo y se decoran bellamente… pero rara vez se utilizan. Sin embargo, los ancianos de Pongso no Tao siguen insistiendo en los consejos ecológicos, como evitar construir edificios demasiado cerca de las playas (véase la Imagen 3). En Hawái, los sistemas de producción socioecológicos de las llamadas sociedades anteriores al contacto se inspiraron en los ecosistemas naturales para las prácticas locales que algunos denominan 'ecomimetismo'.[275] El resultado final de tales prácticas —un aumento de la riqueza y abundancia de especies (*'āina momona*)— dependía crucialmente de la maximización de la fecundidad de las especies mediante **una regulación estricta de las cosechas**. Solo las sociedades dotadas de una gobernanza local eficaz y de una ética de la gestión son capaces de ello. Sin embargo, las condiciones jurídicas y sociales actuales rara vez favorecen las normas[276] e instituciones tradicionales. Un entorno propicio implicaría servicios sociales adecuados, incentivos económicos, políticas de investigación y conservación, plataformas de debate locales y leyes anticontaminación bien aplicadas, todo lo cual está ausente o escasea. Además, a medida que la pesca industrial y la producción de harina de pescado extienden sus prácticas destructivas, muchas comunidades pesqueras con una historia antigua de gobernanza de sus pesquerías se enfrentan a dificultades verdaderamente duras.[277] La necesidad de **vincular las instituciones de gobernanza local y los territorios pesqueros**[278] y la necesidad de reconocer los conocimientos, prácticas y capacidades ecológicas locales están aflorando con demasiada lentitud.[279]

Lazos de conocimiento y mētis

Las relaciones entre comunidades específicas y sus territorios y bienes comunes se nutren de **recuerdos** compartidos (historia local), **lenguaje** compartido (nombres de distintos lugares y los regalos que ofrecen a la gente) y elementos específicos de conocimientos útiles.[280] Utilizamos el término **conocimiento local** para describir el conocimiento derivado de una secuencia de observaciones históricas en la misma localidad o en localidades similares —que algunos denominan 'experimentos naturales'—[281] acumulado, comparado, reflexionado, refinado y enriquecido a medida que se transmite de una generación a otra. El concepto de mētis[282] —el *saber hacer* que se resiste a cualquier forma de codificación y que solo se adquiere a través de la práctica local comprometida— está claramente asociado al conocimiento local. Los conocimientos locales van mucho más allá de la descripción de determinados entornos, el comportamiento de las especies animales o las propiedades de las plantas, el suelo, los cursos de agua y el clima. Se refiere más bien a diversas formas de *gestión* de los ecosistemas, como lo que ocurre cuando el fuego afecta la tierra, cuando cazamos determinados animales, cuando cosechamos y resembramos determinadas plantas, cuando modelamos físicamente el paisaje terrestre o marino de determinadas maneras… Por lo general, engloba las formas en que **la diversidad biológica** puede **modificarse, restaurarse** e incluso **mejorarse localmente**[283] a través de intervenciones multiusos. Por ejemplo, el conocimiento local inherente a la construcción de terrazas es útil para proteger las laderas, pero también «…repone los suelos y cosecha agua… adquiere un valor estético… [y se aprecia plenamente] dentro de una organización social y un sistema compartido de valores a los que fundamenta».[284]

275 Winter *et al.*, 2020.

276 Por ejemplo: respetar los días de veda; utilizar solo las artes prescritas; respetar los tabúes de pesca en lugares, especies o periodos concretos; promulgar cambios estacionales en la pesca; dedicar ciertos tipos de pescado solo a determinados pueblos u ocasiones; realizar monitoreo biológico; alimentar activamente los peces silvestres; enriquecer los hábitats; y garantizar castigos severos para las infracciones.

277 Sonneveld *et al.*, 2019.

278 Kalland, 1999.

279 Friedlander *et al.*, 2013.

280 Véase la descripción del *tawai*, un concepto importante para los Penan de Malasia, descrito en el ejemplo de caso 19.

281 Gadgil *et al.* (2003) y Berkes (2012) ofrecen excelentes explicaciones al respecto, refiriéndose a los 'conocimientos tradicionales'. En este trabajo, utilizamos el término 'conocimiento local' en lugar de 'conocimiento tradicional' para hacer hincapié en la naturaleza dinámica de los sistemas de conocimiento, que evolucionan constantemente e integran elementos no tradicionales que deben tener un sentido local.

282 Scott, 1998.

283 Gadgil *et al.*, 1993. Por ejemplo, puede enriquecerse localmente la riqueza de especies o restaurarse hábitats poco comunes.

284 Laureano, 2018.

Los bienes comunes de los pueblos indígenas y las comunidades locales de todas las regiones del mundo ofrecen innumerables buenos ejemplos de normativas y aplicación de prácticas de gestión basadas en el conocimiento local del entorno local.[285] Entre los ejemplos citados por Carl Folke *et al.* (2003) se encuentran los cazadores Chisasibi Cree del norte de Quebec que «...rotan las áreas de captura en un ciclo de cuatro años para permitir que las poblaciones de castores se recuperen, y parecen gestionar los peces en una escala de cinco a diez años y el caribú en una escala de 80 a 100 años...»; los descendientes de los Mayas cuyos «...sistemas de cultivo itinerantes, como la milpa del México tropical, secuencian cultivos y no cultivos...»; los indígenas hawaianos que «...gestionan valles fluviales enteros como sistemas agrícolas integrados, desde el bosque de las tierras altas hasta el arrecife de coral...»; los pastores africanos cuyas «...reservas de pastizales proporcionan "bancos de ahorros" de forraje...»; o los campesinos indios cuyas «...arboledas sagradas absorben las perturbaciones como cortafuegos para las áreas cultivadas y las aldeas...».[286] Estas **prácticas de gestión, ricas en conocimientos**, representan a su vez poderosos lazos que unen a comunidades concretas con territorios específicos, bienes comunes y la diversidad biológica que sustentan. De hecho, las comunidades desarrollan mecanismos de **mejora, adaptación y transmisión intergeneracional** de dichos conocimientos,[287] al tiempo que los aplican y utilizan en el mismo contexto de su desarrollo.

Buena parte de los **conocimientos locales** se expresan como «formas aceptadas de hacer las cosas», racionalizadas por diversos beneficios o simplemente transmitidas a través de mitos, historias y creencias culturales o espirituales. Al igual que el conocimiento científico, el conocimiento local solamente tiene pleno sentido cuando se percibe dentro de un sistema más amplio de referencia y significado, una visión del mundo específica.[288] Sin embargo, mientras que el conocimiento científico suele percibirse acríticamente como objetivo e invariable, se acepta que el conocimiento local **no es separable del contexto socioecológico** en el que evolucionó, ya que es «multifuncional, complejo [...], parte integrante de una red consolidada de vínculos y relaciones, signos y significados».[289] Así pues, tiene sentido que el conocimiento local esté eminentemente **basado en el lugar**, ya que encuentra la mayor parte de sus valores predictivos y de otro tipo en el lugar específico en el que se desarrolló, y **basado en la sociedad**, ya que encuentra la mayor parte de su poder normativo y regulador y de sus ideas en la sociedad y la visión del mundo que lo desarrollaron.

Esta importante característica de los conocimientos locales es un elemento de preocupación. De hecho, muchas de las **visiones del mundo** que acompañaron el desarrollo de los conocimientos **han cambiado** a lo largo del tiempo de forma importante. Nos preguntamos por las visiones del mundo del *soñar* original de los pueblos aborígenes de Australia, ya que los elementos de las líneas de canto que quedan hoy en día solo pueden sugerir los inmensos viajes físicos y espirituales de sus antepasados a través de una tierra inmensa.[290] Del mismo modo, nos maravillan los grabados en la dura roca de granito en lugares inaccesibles a lo largo de los rápidos de los ríos de la Amazonía colombiana, dejados atrás por gentes que carecían de herramientas metálicas. Las imágenes de R. E. Schultes[291] transmiten su poder y su posible relación con la fertilidad humana. Sin embargo, incluso los chamanes de hoy en día, los que dibujan *los mismos patrones de diseño* posiblemente sugeridos por las mismas plantas sagradas... ¿mantienen la cosmovisión de sus antepasados? Si no es así, ¿consiguen los *mismos* conocimientos locales?

285 Berkes *et al.*, 2000.
286 Folke *et al.*, 2007, y sus referencias.
287 *Ibid.*
288 El desarrollo de visiones del mundo es un proceso fascinante, que posiblemente surja de la capacidad mental de centrar y desenfocar nuestra atención en relaciones y asociaciones específicas. De este modo, algunos comportamientos animales normales, como imitar y recordar, evolucionan hacia conceptos, jerarquías semánticas y flujos de conceptos relacionados, lo que permite enmarcar las nuevas experiencias en función de las anteriores. Cuando el significado de cada concepto cambia en función del contexto proporcionado por los conceptos evocados simultáneamente por otros, podemos decir que forman una red conceptual que, desde dentro, se experimenta como un modelo integrado del mundo, o «visión del mundo». (Gabora & Aerts, 2009).
289 Laureano, 2018.
290 Chatwin, 1987; Norris & Harney, 2014.
291 Schultes, 1988.

En las visiones del mundo ecocéntricas (más que antropocéntricas), muchas características del mundo natural poseen poderes y responsabilidades totémicos. Algunas visiones del mundo hacen hincapié en los roles de género.[292] Otras hacen caso omiso de las posesiones materiales y no perciben el tiempo como un fenómeno lineal que permite la posibilidad del progreso. Y otras no conciben el poder como algo inherente a la fuerza coercitiva, sino al prestigio, la generosidad, el vigor anárquico de las narraciones, las bromas, la sexualidad abundante y las celebraciones que hacen difícilmente posible el poder despótico.[293] Estas distintas visiones del mundo generan relaciones profundamente diversas con la naturaleza.[294] Solo podemos hacer conjeturas sobre las visiones del mundo y los marcos de significado que evolucionaron en las comunidades humanas a lo largo de milenios y se expresaron en miles de lenguas diversas. La erosión y pérdida de esas **lenguas** en todo el mundo —actualmente rápida e implacable— es un signo ominoso de la pérdida de diversos marcos de significado y de los vínculos que tejen entre las comunidades y sus territorios. Y, con ellos, se van las diversas organizaciones, procesos, normas y valores de las instituciones de gobernanza local que tanto contribuyen a conservar la diversidad biológica.[295]

¿Por qué desaparecen las lenguas? ¿Por qué muchos conocimientos locales ya no se transmiten a los jóvenes? ¿Por qué algunos territorios y bienes comunes se despueblan y están mal gobernados? Hay muchas razones, la mayoría de las cuales requieren análisis detallados de economía política. Los regímenes totalitarios, por ejemplo, imponen la lengua, la cultura y la uniformidad de comportamiento dentro de sus fronteras para reforzar el sentimiento nacional y patriótico.[296] Las prácticas coloniales han desempeñado un papel importante a través de la **sedentarización forzosa, el adoctrinamiento** y el **uso** forzoso **de las lenguas dominantes**.[297] Incluso las políticas y prácticas enmarcadas y diseñadas con la intención de ser beneficiosas —como la provisión de acceso a la **educación escolar** para niños y adolescentes—[298] son factores cruciales de pérdida lingüística y cultural. Los conocimientos y prácticas locales, y la biodiversidad asociada, pueden incluso verse rápidamente alterados por **políticas ambientales** diseñadas para resolver problemas concretos. En 1999, por ejemplo, China adoptó una política para responder a las devastadoras inundaciones: el programa nacional Grain for Green (Programa de Conversión de Tierras Inclinadas), que interrumpía la agricultura en pendientes superiores a 25 grados, donde en su lugar debían plantarse árboles. Si los agricultores plantaban árboles, recibían subvenciones para cereales durante ocho años consecutivos. Entre otros muchos, los agricultores itinerantes Dulong —custodios de sofisticados conocimientos locales que combinan semillas, herramientas y prácticas especiales para cultivar tierras muy inclinadas— se vieron obligados a abandonar sus prácticas habituales de subsistencia. Entre las consecuencias, los niños Dulong dejaron de aprender de sus padres, muchas de las semillas y herramientas únicas que utilizaban los Dulong no se mantuvieron, y la gente se acostumbró cada vez más a los alimentos de las tierras bajas.[299] Al final del programa, ¿cuánto se había perdido de sus conocimientos locales y de su capacidad para conseguir medios de sustento tradicionales? Hoy, cuando el Gobierno chino afirma con orgullo haber erradicado la pobreza entre los Dulong, otros se preguntan si ha merecido la pena el precio de su cultura y su sentido de la identidad.[300]

---

292 En la Confederación Haudenosaunee, las mujeres de las Madres de Clan son responsables del nombramiento, la supervisión y la posible destitución de los Jefes Tribales masculinos, un sistema integrado y eficaz de separación de poderes, posiblemente uno de los más antiguos conocidos entre los seres humanos véase https://www.haudenosauneeconfederacy.com/ accedido en 2024).

293 Clastres, 1974.

294 Para una descripción de algunas «otras formas de ser humano» que podemos reconocer como parte de enfoques más ilustrados de la historia, véase Anderson (2018).

295 La organización Terralingua (www.terralingua.org accedido en 2024) ha elaborado y subido a la red información exhaustiva sobre estos procesos.

296 Shabad & Gunther (1982) analizan un ejemplo español. Véase también el ejemplo chino analizado en el texto.

297 Heyes & Jacobs (2008) ofrecen un ejemplo.

298 Eoin (2016) expone un ejemplo. La promoción del multilingüismo, el multiculturalismo y la educación para el pensamiento crítico también es posible, pero es compleja de aplicar y rara vez se adopta.

299 Wilkes & Shicai, 2007.

300 No se trata de una pregunta retórica ni tiene una respuesta fácil. Para el año 2009, los cambios en el uso de la tierra y la disponibilidad de grano ya habían afectado tan claramente los conocimientos y las prácticas agrícolas locales que se intentaron organizar ferias de semillas, concursos de arte y el resurgimiento del cultivo itinerante en pequeñas zonas (Shicai *et al.*, 2010). A principios de la década de 2010, sin embargo, la dependencia de los Dulong de los programas gubernamentales era extremadamente alta y el excedente de mano de obra rural había generado una bolsa de trabajadores no agrícolas que buscaban trabajo asalariado a merced del mercado. Huérfanos de las actividades sociales y los valores que solían constituir el núcleo de su identidad cultural —incluida la vida en el clan y las creencias espirituales—, la opción de la emigración se convirtió en la más atractiva para los jóvenes dulong (Gros, 2014). En 2021, sin embargo, los Dulong se han convertido en un escaparate del sistema chino. Las noticias oficiales disponibles en Internet informan de que la pobreza entre los Dulong ha sido *erradicada*. Desde 2018, se dice que los Dulong han abandonado la agricultura itinerante, que sus medios de vida locales se centran en la producción de un lucrativo cultivo local para el mercado y que un túnel a través de una montaña conecta las aldeas dulong con la capital del condado en tres horas en lugar de los tres días que se necesitaban antes. La nueva vida próspera de las aldeas (todas las casas con baño, electricidad, radio, televisión y cobertura 4G; carreteras asfaltadas; seguro médico para todos; educación gratuita desde preescolar hasta secundaria) aparece en las series de televisión chinas que narran el camino para superar la pobreza con la ayuda del sistema chino.

Algunos insisten en que los conocimientos y mētis locales y tradicionales podrían conservarse mejor si pudieran valorarse mejor en términos económicos. De hecho, la bibliografía sobre el valor económico de los conocimientos tradicionales es abundante, y buena parte de ella se centra en las formas de reconocer los derechos de propiedad intelectual de los pueblos y comunidades que desarrollaron y mantuvieron esos conocimientos.[301] Algunas iniciativas han ensalzado los posibles beneficios económicos de la bioprospección[302] y han prometido procurar retornos directos a las comunidades y países de origen. Tales iniciativas fueron generalmente controvertidas, y algunas han demostrado ser ineficaces.[303] Por otra parte, son raros los esfuerzos por valorar los conocimientos y mētis locales asegurando y apoyando la capacidad de una comunidad para mantenerlos vivos en los territorios donde se generaron.[304] Para los poseedores de conocimientos y mētis, un componente necesario de esto sería el hecho de **asegurar la gobernanza de sus territorios**[305] donde se desarrollaron dichos conocimientos y mētis, donde aún encuentran su aplicación significativa y donde se les podría permitir evolucionar.

La seguridad de la gobernanza puede lograrse de muchas y diversas maneras. En los países en los que la gobernanza es casi sinónimo de propiedad legal de la tierra, la propiedad colectiva es la primera que viene a la mente, como en el caso de las *Regole* de Italia (ejemplo de caso 7). Pero los arrendamientos a largo plazo también pueden funcionar, al igual que el respeto de los derechos consuetudinarios asegurados en virtud de acuerdos y legislaciones específicas. Incluso la propiedad privada de tierras contiguas por parte de terratenientes individuales puede garantizar la gobernanza colectiva cuando los terratenientes acuerdan colaborar para alcanzar objetivos comunes, por ejemplo, mantener y añadir valor a sus prácticas tradicionales. Esto puede incluso verse respaldado por el establecimiento de un área protegida, como demuestra la cooperativa Étivaz de Suiza (ejemplo de caso 8). Asegurados en los mismos territorios donde se generaron, utilizaron y recrearon, los conocimientos y mētis locales sustentan instituciones de gobernanza ambiental de inesperada innovación y creatividad.

301 Correa (2001) ofrece un documento de discusión sobre algunas de las cuestiones pertinentes. A pesar de la gran importancia que le atribuye el Convenio sobre la Diversidad Biológica, en la bibliografía se describen muy pocos casos exitosos de distribución equitativa de los beneficios de la diversidad genética. También puede considerarse simplemente injusto que los conocimientos tradicionales se extraigan con fines comerciales y que los eventuales beneficios económicos se distribuyan entre personas que poco tienen que ver con la producción de esos conocimientos o con su conservación, recreación y utilización.

302 A través de los derechos de propiedad intelectual transformados en compensaciones monetarias, que algunos ven claramente como una imposición neoliberal (Escobar, 1998).

303 Un ejemplo de ello es el destino de la empresa InBio en Costa Rica, que se asoció con la farmacéutica Merck.

304 Esta opción de valorar la propiedad intelectual se destaca en Oli *et al.*, 2010.

305 La seguridad de la gobernanza se tratará con más detalle en la Parte V.

Ejemplo de caso 8.

El valle del queso: un parque natural regional apoya los valores económicos e identitarios de los conocimientos locales en la región de Gruyère Pays-d'Enhaut (Suiza)[306]

El valle montañoso de Gruyère Pays-d'Enhaut, en Suiza occidental, se extiende a lo largo de unas 18 000 ha (180 km²) de territorio prealpino y alpino entre 800 y 2500 m sobre el nivel del mar. El valle conserva el recuerdo de al menos mil años de ocupación por comunidades que cuidaban los bosques y explotaban los pastos de montaña con sus vacas y otros animales. Un documento escrito que recuerda la capacidad local para fabricar queso data de 1312. Un par de siglos más tarde, la Iglesia y los condes de Gruyère apoyaron la organización de grandiosas fiestas en los pastizales de alta montaña y aceptaron amablemente que parte de sus cuotas les fueran pagadas en forma de queso.

En los siglos XVII y XVIII, la producción de **leche, mantequilla y queso** de los pastos de montaña se intensificó y el valle siguió prosperando gracias al **floreciente comercio** de quesos. La Academia Francesa llegó incluso a establecer la entrada '*gruyère*' para referirse tanto al valle como al queso exportado desde allí. El comercio del queso duro del valle (curado y sazonado) se vio favorecido por la secularización de las tierras como consecuencia de la Reforma protestante y por la fuerte demanda del queso por parte de varios ejércitos durante la Guerra de los 30 años (el queso duro es rico en energía y se conserva bien, propiedades que lo convierte en un excelente alimento para un ejército). La demanda era tan elevada que la mayor parte de los bosques del valle se talaron para convertirlos en pastos y aumentar así la producción de quesos.

A diferencia de lo que ocurre en otros valles de Suiza, muchos pastos de la región de Gruyère Pays-d'Enhaut son propiedad familiar o de los municipios (*las comunas*). A principios y mediados del siglo XX, la producción quesera en Europa adquirió un carácter más industrial para optimizar la producción y satisfacer la demanda del mercado de productos de bajo costo. Sin embargo, los campesinos locales de Gruyère Pays-d'Enhaut siguieron apegados a su tradición quesera familiar en los pastos alpinos, menos apta para la producción a gran escala y la comercialización, y más exigente e intensiva en conocimientos. Esto provocó un círculo vicioso de **empobrecimiento** en el valle. A medida que la mano de obra para la producción de queso se volvía redundante y la crisis económica empeoraba, muchos emigraron de la zona, llevándose a otros valles y países los conocimientos necesarios para producir el excelente queso duro de su patria. A medida que el empleo local caía en picado, también lo hacían los recursos de los municipios. Una medida importante, pero aún insuficiente, para responder a esta crisis fue la **creación de una cooperativa** en la que los pastores agrupaban sus quesos para almacenarlos, curarlos y comercializarlos de forma fiable y económicamente más eficaz.

En 1975, surgió una nueva política federal suiza para ofrecer apoyo especial a los municipios de montaña que se organizaran sobre una base regional. En el valle de Gruyère Pays-d'Enhaut, tres municipios visionarios se agruparon con varios particulares y empresas para dar origen a una organización de desarrollo regional. A su vez, la organización desarrolló el marco necesario para reflexionar sobre los recursos ambientales y económicos de todo el valle. Desde el principio se tuvo claro que había que buscar una **vía endógena y participativa de desarrollo**, arraigada en las capacidades locales en silvicultura y agricultura. Así, el queso producido tradicionalmente en los pastos alpinos fue reconocido como un tesoro local (el «oro de los pastos») y se apoyó a la cooperativa de productores para que creara la etiqueta AOP[307] *Étivaz* para beneficiarse de ella. La conservación del paisaje también figuraba entre los objetivos iniciales de la organización regional, aunque no se mencionaban consideraciones

306 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend a partir de una presentación de François Margot en Ginebra en 2017, y de Zbinden (2008). Véase también: https://youtu.be/YLjrElbQBZA accedido en 2024. La imagen de las tareas diarias de fabricación de queso en el *chalet d'alpage* de Rodomont-Devant es cortesía del Parc Naturel Regional de Gruyère Pays d'Enhaut.

307 AOP es el acrónimo en francés de 'appellation d'origine protégée', es decir, 'denominación de origen protegida'.



ecológicas más amplias, como la producción sostenible y la conservación de la biodiversidad. De hecho, el establecimiento de una primera reserva natural en la región, entre 1945-1960,[308] había creado algunas controversias notables entre los terratenientes locales y los municipios, por un lado, y los defensores de la conservación, por otro.

A pesar de la oposición local, a finales del siglo XX se amplió la reserva natural. Algunas autoridades nacionales y regionales habían realizado estudios en el valle y descubierto biotopos y humedales de importancia nacional, lo que impulsó a una organización conservacionista a comprar más tierras y dedicarlas a la conservación. Mientras tanto, la **oposición a la conservación por** los terratenientes y los municipios locales —que apenas habían participado en la toma de decisiones al respecto— no hacía más que aumentar. Finalmente, en los primeros años del nuevo milenio, surgió la idea de un parque natural regional, con el objetivo explícito de tender un puente entre la conservación de la naturaleza y el desarrollo del valle. Inspirados en la definición de reserva de la biosfera de la UNESCO, los parques naturales regionales de Suiza están concebidos para favorecer la integridad del paisaje, el desarrollo económico sostenible y la concienciación ambiental. En el Valle de Gruyère Pays d'Enhaut, el parque comprometió a todos los municipios interesados mediante la **firma de una Carta estatutaria** que incluye un análisis compartido de la situación, un plan con objetivos a 10 años y varios acuerdos para alcanzarlos. Se respetan los derechos de propiedad de los propietarios y los acuerdos entre ellos y la autoridad coordinadora del parque son ratificados por los municipios. Se fomenta la cooperación, la comunicación y la transparencia, y se establece la subsidiariedad como principio.

El parque natural regional de Gruyère Pays-d'Enhaut ha demostrado su valor para las familias propietarias de los

308 El terreno fue adquirido por particulares y donado al municipio de Château-d'Oex en 1945 con la condición de que se convirtiera en el núcleo de una gran reserva natural. Hubo que esperar hasta 1960 para completar los acuerdos necesarios entre el Cantón, el municipio y la ONG ecologista Pro Natura.

pastizales de montaña que siguen siendo depositarias de los conocimientos locales en materia de producción quesera. El parque pone de relieve, promueve y apoya activamente sus capacidades, y la cooperativa que produce el queso Étivaz ha recibido un enorme impulso publicitario gracias al parque. Por ejemplo, los *chalets d'alpage* (refugios de montaña), donde aún se elabora el queso de forma tradicional, se están convirtiendo en centros donde los turistas pueden conocer tradiciones ancestrales, dormir sobre el heno y comer y comprar productos locales. Hoy en día, hay máquinas para ordeñar las vacas en las cabañas de los pastizales altos, el queso se transporta mayoritariamente en coche en lugar de a lomos de una mula a través de los puertos de montaña, y la cooperativa ha ampliado enormemente su capacidad de almacenamiento y adquirió un robot para voltear, limpiar y añadir sal al queso. Sin embargo, la leche se sigue procesando en los pastizales de montaña sobre un fuego de leña y según las recetas tradicionales.

Durante los meses de verano, los propietarios de los *chalets d'alpage* y sus familias permanecen en los pastizales alpinos y, mañana tras mañana, elaboran queso a mano. Durante el resto del día, están ocupados cuidando sus pastos y sus vacas. Suelen tener también ovejas, cabras, pequeños animales de granja y a veces también cerdos, criados al aire libre y alimentados con la llamada 'leche pequeña' (*petit lait*) derivada de la producción de queso. Es un trabajo exigente, cualificado y satisfactorio para todos los implicados, y sin duda un motivo para sentir un lazo de **identidad con otros compañeros productores**, y alguna forma de **conexión afectiva con la tierra y los animales**. Los lazos con otros miembros de la comunidad en la cooperativa de productores pueden ser, en gran parte, de naturaleza económica, pero los **conocimientos locales** sobre los pastos, el clima, los animales y el complejo proceso de transformación de la leche en queso de excelente sabor y aroma también desempeñan un papel importante. Se puede afirmar que la presencia del parque natural regional ha enriquecido, afianzado y dado valor añadido a la capacidad local de gobernar y gestionar el medio ambiente de forma colectiva.

Lazos de identidad colectiva y luchas por la autodeterminación

Al igual que los territorios y los bienes comunes son moldeados por los pueblos y las instituciones que los gobiernan, los pueblos y las instituciones se adaptan a sus territorios y bienes comunes. Si este tipo de coevolución se prolonga durante décadas o siglos, alimenta de forma natural una especie de «adopción mutua» por la que los territorios sustentan los medios de vida de las comunidades humanas y, a su vez, las comunidades hacen todo lo posible por mantener sus territorios productivos y sanos. Gracias a estos prolongados intercambios, los miembros de la comunidad adquieren el sentimiento de **pertenencia a un lugar**. Esto se suma al sentimiento de seguridad y autoestima por formar parte de un grupo, apreciar las expresiones culturales compartidas, una lengua, una historia común y el mismo conjunto de conocimientos, capacidades y normas que llegan a aplicarse al territorio a lo largo del tiempo.[309] Vemos aquí un posible acto de autocreación comunitaria o, en otras palabras, el desarrollo de una identidad colectiva[310] —que algunos denominan 'etnicidad'— directamente relacionada con un territorio.[311] Puede haber flexibilidad y fluidez en la definición de las fronteras y otras características del territorio —al fin y al cabo, la identidad es un significado simbólico[312] más que una realidad material—, pero el territorio es crucial para cimentar esa identidad en una entidad concreta que conecta a las personas con su pasado y su futuro deseado.

Normalmente, los valores culturales y económicos arraigados en un territorio o en los bienes comunes son disfrutados colectivamente por una comunidad específica y no pueden subdividirse o venderse fácilmente. Contribuir con trabajo a su cuidado puede o no valorarse en un sentido monetario (salario o compensación), pero generalmente se valora como parte de un sentimiento de **pertenencia a la comunidad,** una característica definitoria de la vida social. Esto no significa que los sistemas productivos relacionados con los bienes comunes sean necesariamente anticuados, poco productivos o económicamente menores. Al contrario, las instituciones que gobiernan los bienes comunes pueden hacer un uso excelente de las tecnologías modernas y lograr resultados económicos impresionantes.[313] Su **lógica**, sin embargo, es **más compleja** que la búsqueda de un mero **beneficio económico**,[314] ya que con frecuencia también está motivada por un deseo de **autosuficiencia**, alguna forma de autonomía,[315] y los ricos intercambios locales de **reciprocidad** que generan **solidaridad**[316] y alguna forma de **moral social** dentro de la misma comunidad. De este modo, los bienes comunes pueden estar a la vez fuera del mercado, ya que puede resultar imposible vender la tierra, y ser económicamente importantes, en tanto que pueden ofrecer recursos renovables indispensables. Aunque un debate sobre la moral social nos llevaría demasiado lejos, mencionaremos que por 'moral social' entendemos la capacidad de una comunidad para activar e inspirar respeto a un conjunto de valores que, con el tiempo, unen a la comunidad[317] y se convierten en parte de su identidad.

Ser autónomo significa tener control sobre las decisiones (p. ej., sobre la gestión del territorio de forma flexible y adaptativa) pero también ser autosuficiente, es decir, capaz de satisfacer las necesidades materiales de la comunidad de forma local y autónoma. A su vez, la autosuficiencia está relacionada con el mantenimiento de la capacidad productiva del entorno, lo que antes hemos descrito como 'sostenibilidad' y a lo que nos referiremos en la Parte II como **decisiones orientadas al futuro** adoptadas por las instituciones de gobernanza. Este lazo vital de autosuficiencia,

309 Clifford (1993) habla del «carácter distintivo local».
310 Sajeva *et al.*, 2019.
311 Véase también Ray, 1999.
312 El significado simbólico surge cuando los procesos cognitivos asignan a una determinada situación u objeto una connotación que va más allá de los usos instrumentales que se pueden hacer de ellos.
313 Véanse los ejemplos de caso 5, 7, 8, 18, 20 y 26, entre otros.
314 Barkin & Sánchez, 2020.
315 Del griego *autos* (uno mismo) y *nomos* (normas), 'autonomía' significa poder establecer las reglas de la comunidad con un claro significado político. El término también implica un nivel de independencia para asegurar las condiciones y necesidades de la vida, un claro significado económico. Para algunos, solo un nivel de autonomía a una escala socioecológica adecuada significa liberarse del sistema industrial y de los desastres socioecológicos que lo acompañan. En este sentido, dado que la producción y distribución masivas y la dependencia total del trabajo asalariado implican necesariamente el control político y económico de unos pocos sobre muchos, solo los territorios de vida con un nivel de autonomía a escala local o regional ofrecerían así una oportunidad de gobernanza convivencial por parte de los propios custodios (Berlain, 2021).
316 Molm, 2010.
317 Véase, p. ej., Ellemers (2018).

a menudo relacionado también con un deseo de independencia y **autonomía**,[318] arraiga a una comunidad en la localidad específica de la que obtiene sus alimentos y medios de sustento, vale decir, territorializa su posibilidad de seguir existiendo como una comunidad de un lugar.[319] Aunque el lazo de identidad compartida no puede separarse del de los medios de sustento y los conocimientos locales, les añade la dimensión de la **autoconciencia**[320] y la **conciencia del tiempo** (p. ej. consciente de ser una comunidad, de tener una historia común, de querer existir en el futuro, de necesitar satisfacer necesidades materiales e inmateriales comunes; consciente de si el territorio es capaz de satisfacer esas necesidades, de si el territorio está amenazado; consciente del grado de cohesión de la comunidad, de la vitalidad de la vida social comunitaria, de si es o no satisfactoria para los jóvenes, etc.).

El sentimiento de identidad común y el deseo de autonomía y autosuficiencia ponen sobre el tapete una nueva serie de preguntas, entre ellas: ¿puede gestionarse el territorio como una unidad paisajística con sentido? ¿Posee **coherencia biofísica**, como una cuenca hidrográfica o una isla que puede gestionarse con un buen nivel de independencia del comportamiento de los demás?[321] ¿Posee **coherencia social**, como el dominio ancestral de una nación que puede ser gobernado legítimamente por los descendientes de los colonos originales?[322] ¿Hay alguna **institución de gobernanza en funcionamiento** que se encargue del territorio? ¿Muestra el territorio **integridad ecológica** o signos de deterioro y debilitamiento? ¿Qué intervenciones de gestión necesita? ¿Posee la comunidad los recursos humanos, técnicos y económicos para ello? Preguntas como estas varían enormemente en función de los distintos contextos y de las diversas cosmovisiones. Sin embargo, es notable que el mero hecho de debatirlas pueda reforzar una identidad colectiva y proporcionar una conciencia renovada y poderosa del mismo territorio, como ocurrió con los Manobo del pueblo Soté en Filipinas (ejemplo de caso 9).

Un acto de **reciprocidad** dentro de una comunidad es una prestación de apoyo, ayuda, consejo, trabajo o bienes materiales que **no se negocia** y se **ofrece unilateralmente**. Los estudios han demostrado que la reciprocidad se asocia sistemáticamente con la **confianza**, la percepción de justicia y los **sentimientos afectivos**, y que la reciprocidad generalizada dentro de una comunidad genera fuertes **lazos integradores**.[323] Curiosamente, la reciprocidad puede ser *indirecta*, lo que significa que los intercambios no tienen por qué producirse hacia y desde los mismos individuos (o posiblemente subgrupos), sino que pueden beneficiar a terceros (o subgrupos) ampliando y multiplicando una red de lazos en la comunidad.[324] Una sensación de **reciprocidad** clara, aunque **indirecta**, se aplica al caso de la inversión y el cuidado voluntarios de un territorio o un bien común compartido. Ejemplos de ello pueden ser apresurarse a ayudar a apagar un incendio forestal, invertir tiempo y materiales personales para reparar una cerca contra la fauna silvestre que se ha estropeado, plantar árboles de crecimiento lento o participar activamente en la toma de decisiones y las manifestaciones para proteger el territorio comunitario de cualquier daño. Estos intercambios no negociados y no monetarios dentro de un grupo son de esperar cuando un territorio está gobernado y gestionado por una comunidad, y proporcionan a sus miembros unos beneficios sociales inestimables.

318 Barkin, 2023.
319 Vergunst, 2002.
320 El poeta Gary Snyder se refiere a ella como 'conciencia local profunda' (citado en McGinnis *et al.*, 1999).
321 McGinnis *et al.*, 1999.
322 Murphree (1997) también se preguntaría si puede haber un matrimonio eficaz entre las topografías ecológica y social.
323 Molm, 2010.
324 *Ibid.* Véase también: Nowak & Sigmund, 2005.

Ejemplo de caso 9.

«En nombre de nuestros antepasados y para las generaciones presentes y futuras, nosotros, los Manobo de Soté (Mindanao, Filipinas), conservaremos nuestro territorio de vida»[325]

«Nosotros, los Manobo unificados de Soté, Burboanan, ciudad Bislig, con el apoyo de otros grupos residentes en la zona, atestiguamos que nuestros antepasados han ocupado y utilizado este dominio desde tiempos inmemoriales. Las montañas y los bosques son las fuentes de nuestro sustento. Reconocemos su valor y, por ello, nos esforzamos por proteger y conservar todo lo que se encuentra en ellos, las plantas y animales silvestres que nos proporcionan lo necesario —desde alimentos hasta plantas medicinales y diversos artículos— y la cuenca hidrográfica de la que la comunidad obtiene agua para diversos fines. **En nombre de nuestros antepasados** y **de las generaciones presentes y futuras**, haremos todo lo necesario para alcanzar este fin.

La entrada de la Corporación de la Industria Papelera de Filipinas (PICOP, por sus siglas en inglés) ha allanado el camino para el declive gradual de los regalos de nuestro bosque. Hombres armados de la PICOP trataron de obligarnos a abandonar nuestros dominios ancestrales para poder seguir talando en la zona cercana y circundante a las grandiosas cataratas de Tinuy-an y al lugar de anidación del águila filipina, donde se encontró una cría de águila que más tarde recibió el nombre de las cataratas. Eran implacables con sus vejaciones. Nuestro sufrimiento era insondable. Pero nos mantuvimos firmes, a pesar del miedo y el peligro, y hemos conseguido detener las operaciones de tala en nuestro dominio ancestral, por ahora.

Nos oponemos firmemente a la entrada de los llamados promotores en nuestro dominio ancestral. Estamos seguros de que, en sus manos, la destrucción de nuestros bosques será inevitable. Que se sepa que nos aferraremos a nuestros derechos a **gestionar, preservar, desarrollar y proteger nuestro dominio ancestral** utilizando nuestras propias formas tradicionales y con profundo respeto a nuestras leyes consuetudinarias, tal y como estipula la Ley IPRA.[326]

Deben respetarse nuestros derechos a la autodeterminación y a la gobernanza autónoma. No seremos despojados de nuestros derechos. Como prueba de la autenticidad y sinceridad de esta declaración para la **decidida defensa** del derecho a nuestro dominio ancestral, nosotros, los Manobo de esta comunidad, en armonía con nuestros hermanos migrantes que viven con nosotros desde hace mucho tiempo, estampamos nuestras firmas a continuación. Esperamos fervientemente que esta declaración llegue a los ojos y oídos de los organismos gubernamentales competentes».



325 Declaración elaborada y firmada en Soté, Burboanan, ciudad Bislig, Surigao del Sur (Mindanao, Filipinas) el 16 de noviembre de 2009 (Datu Tinuy-an, comunicación personal, 2010). La foto de Datu Tinuy-an, líder de los Manobo de Soté, es cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend.

326 Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas n.º 8371.

Como la frecuencia de estos actos de cuidado alimenta la reciprocidad, también genera **solidaridad** dentro de la comunidad. El término 'solidaridad' tiene sus raíces en el derecho romano de obligaciones que declaró a los miembros individuales de una familia o comunidad responsables de pagar las deudas contraídas por otros miembros (*obligatio in solidum*). Es otra forma de decir «de muchos hacemos uno», tenemos un sentido de **identidad colectiva** y de **responsabilidad compartida**.[327] Y lo que es más importante, la solidaridad no disminuye el valor de la diversidad dentro de una comunidad, sino que lo potencia, ya que un grupo de personas más diverso tiene más probabilidades de poner en juego capacidades complementarias en aras del bien común.

Una situación típica en la que las comunidades pueden desarrollar rápidamente un sentimiento de solidaridad es cuando se enfrentan a una amenaza externa. Muchas instituciones locales surgidas para gobernar un territorio o un bien común han sido relativamente pequeñas y dotadas de medios limitados. Desde los Estados nacionales hasta el moderno sistema de mercado globalizado, las fuerzas de la **historia imperial** han tenido capacidades formidables y han encontrado pocas dificultades para doblegar a tales instituciones locales de gobernanza. Considerando solo los últimos siglos, encontramos fenómenos históricos como el cercamiento de los bienes comunes,[328] la colonización, las guerras coloniales y las relaciones neocoloniales,[329] la imposición del control por parte de las administraciones estatales modernas sobre los bosques y otros recursos naturales con fines de desarrollo,[330] el acaparamiento verde,[331] la colonización de la naturaleza[332] con fines de conservación, y muchos más. Todos estos fenómenos —a los que volveremos en la Parte IV de este trabajo— han engendrado la **degradación** y, en ocasiones, el colapso **de muchas instituciones de gobernanza** tradicionales, la mayoría de cuyas historias permanecen sin registrar y desconocidas.

Sin embargo, los mismos fenómenos históricos que aplastaron a muchas instituciones locales —y las guerras coloniales en particular— también impulsaron las luchas por la liberación nacional[333] y crearon las condiciones para que se desarrollaran nuevas instituciones, o para que las antiguas se fortalecieran en diversas formas de resistencia y rebelión. En este sentido, la identidad colectiva y la reciprocidad y solidaridad internas alimentan el deseo y las luchas de las comunidades por la autodeterminación:[334] la capacidad de decidir su propio futuro y no estar sometidos a las decisiones e intereses de otros. Muchos acontecimientos históricos estuvieron motivados en buena parte por ese impulso. A pesar de la frustración por el poder militar, la policía, los servicios de inteligencia y los modelos de adoctrinamiento, el impulso de autodeterminación y contra la dominación y el cambio impuestos siempre ha alimentado movimientos políticos, rebeliones y revoluciones en todo el mundo. Los medios han sido a menudo poco convencionales —como **las «armas de los débiles»**[335] tales como el incumplimiento, la ignorancia fingida, la desobediencia civil, el boicot, las huelgas y el sabotaje—, pero en varias ocasiones las comunidades también han utilizado medios violentos para proteger sus territorios y sus medios de sustento.[336]

---

327 Ambos están más relacionados con significados simbólicos y valores morales compartidos que con realidades materiales o incluso elementos específicos del conocimiento o las creencias. Véase Cary, 1993.

328 Polanyi, 1944.

329 La complejidad de estos fenómenos es asombrosa, al igual que las posibles referencias. Algunas entradas pueden proceder de Ferro (1994), Fieldhouse (1981) y Arnold (2010).

330 Incluye plantaciones, monocultivos, producción ganadera, minería, extracción de petróleo y gas, urbanización, infraestructura, represas y otras instalaciones de producción de energía... Véase, por ejemplo, Bromley, 1992 y Scott, 1998.

331 Por 'acaparamiento verde' se entiende «la apropiación de tierras y recursos con fines ambientales», incluidos «la conservación de la biodiversidad, el secuestro de biocarbono, los biocombustibles, los servicios ecosistémicos, el ecoturismo o las compensaciones relacionadas con cualquiera de ellos» (Fairhead *et al.*, 2012).

332 Adams & Mulligan, 2003.

333 Por ejemplo, la conciencia de las trampas del discurso de los colonizadores y de las diversas reacciones posibles ante él, promoviendo la aquiescencia o la rebelión y las luchas de liberación (Fanon, 1968).

334 En este trabajo, véanse los ejemplos de caso 3, 7, 9, 10, 23 (parte a. y parte b.), 26 y 30. Cabe destacar que la autodeterminación también entraña peligros, concretamente cuando va acompañada de un sentimiento de separación respecto de otras comunidades, diversas formas de intolerancia, xenofobia, nativismo fanático, racismo, etc. (véase la Parte III).

335 Scott, 1985.

336 Véase Merlo *et al.*, 1989 o los ejemplos de caso 10 y 30 de este trabajo. Aunque no se mencionan, también se utilizaron armas para proteger el territorio en otros casos mencionados en este trabajo.

Participar en luchas por la autodeterminación[337] nos abre a toda una serie de preguntas colectivas, como la **autonomía y la sostenibilidad**, la diferencia entre 'sobrevivir' y '**vivir bien**',[338] y el significado de la **justicia ambiental**.[339] Refuerza la conexión de la gente con sus territorios y bienes comunes, crea nuevas memorias de los esfuerzos colectivos (incluidos los sacrificios y posiblemente también los mártires) y, en el mejor de los casos, refresca las instituciones tradicionales e inyecta nueva energía en sus modalidades de funcionamiento, como lo demuestra la comunidad mexicana de Cherán (ejemplo de caso 10). En un sentido fundamental, todas las luchas por la autodeterminación también cuestionan las actitudes personales y colectivas hacia la autoafirmación y el ejercicio real o posible de la violencia para defender, liberar o evitar la pérdida de la tierra y comunidad propias.

337 Sobre el respaldo jurídico a la libre determinación de los pueblos indígenas, véase Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (2021a).

338 Fuchs *et al.* (2021) describen persuasivamente la 'buena vida' (eudemonía, buen vivir, *ubuntu*) como la capacidad de satisfacer las necesidades humanas coexistiendo con la autonomía necesaria para perseguir planes de vida individuales dentro de unos límites de consumo mínimo y máximo. Solo esos corredores de consumo nos permitirían respetar nuestros derechos y responsabilidades colectivos. En este sentido, la autonomía y la autosuficiencia son el único camino real hacia la libertad (Berlain, 2021).

339 En lo que respecta a la gobernanza ambiental, suele entenderse que la justicia ambiental comprende las tres dimensiones interrelacionadas de la distribución de costes y beneficios, los *procedimientos* de toma de decisiones y el reconocimiento de la identidad, los valores, los sistemas de conocimiento y las instituciones de los agentes legítimos (Neil Dawson, comunicación personal, 2022). Schlosberg (2007) se refiere a ella como «...distribución equitativa de los riesgos y beneficios ambientales integrada por aspectos procedimentales, incluidos el reconocimiento, las capacidades, la ausencia de opresión y la participación significativa en la toma de decisiones y la acción ambientales». En Coolsaet (2020) se recogen y debaten ideas innovadoras y enriquecedoras sobre la justicia ambiental, y W. Sachs (2023) analiza la justicia ambiental también en términos de asimetrías de poder en el uso del carbono.

Ejemplo de caso 10.

La comunidad de Cherán: un sistema autónomo de gobernanza consuetudinaria conserva su antiguo bosque y mantiene la autodeterminación en Michoacán (México)[340]

Cherán es un pequeño pueblo de montaña rodeado de bosques en el estado mexicano de Michoacán. Está habitado mayoritariamente por personas de la etnia Purépecha que, durante siglos, gobernaron y gestionaron cuidadosamente sus bosques como fuente de agua, leña, madera, plantas medicinales y pastos para sus animales. La comunidad está formada por unos 20 000 individuos y su territorio abarca 270 000 ha. No todos los residentes hablan purépecha con fluidez, pero la gran mayoría son originarios de Cherán y sienten que pertenecen a la comunidad. Comparten un estilo distintivo de vestimenta, comen alimentos tradicionales y siguen un estilo de vida similar: una mezcla de agricultura y prácticas de pastoreo. La pequeña ciudad principal está organizada en cuatro barrios que tienen un significado histórico y social; por ejemplo, siempre han tenido papeles complementarios en las celebraciones religiosas.

Como la mayoría de los municipios mexicanos, a principios de la década de 2000 Cherán estaba dominado por partidos políticos electos que abusaban regularmente de sus poderes y engendraban conflictos, corrupción y delitos. **El crimen organizado** era consciente de la gran riqueza maderera que rodeaba Cherán y —en cuanto obtuvo la protección tácita de los políticos locales— inició su explotación ilícita a gran escala. Más del 50% del territorio de Cherán estaba originalmente cubierto por bosques pero, con la llegada de los madereros, el panorama cambió rápidamente. Las colinas empezaron a resonar con el ruido de las motosierras, el nivel freático descendió, la fauna forestal quedó diezmada y decenas de pequeños camiones cruzaban diariamente el pueblo llevándose la madera. Las amenazas, la extorsión, los secuestros y los asesinatos se convirtieron en moneda corriente. En 2011, más **del 70% del bosque municipal había sido devastado** y los madereros empezaban a llegar a algunos árboles centenarios cercanos a manantiales de agua del bosque, una zona que algunos residentes consideraban sagrada. Esto era demasiado. En la mañana del 15 de abril de 2011 —una fecha ahora bien recordada por todos en la comunidad— un grupo de mujeres que salía de la misa matutina comenzó a lanzar piedras contra los camiones cargados de madera. Llamados por las campanas de la iglesia, muchos otros residentes acudieron a detener los camiones. Juntos, dominaron a los madereros y los encerraron en una capilla, donde permanecieron varios días. El camión fue quemado. La comunidad creó espontáneamente barricadas en todas las entradas del pueblo y restableció sus patrullas tradicionales[341] para vigilar el pueblo y el bosque. Se encendieron más de 200 hogueras (paranguas) por todo el pueblo, que se mantuvieron encendidas día y noche durante meses, señal de la permanente alerta y determinación de la comunidad de no permitir nunca más la destrucción indiscriminada de su bosque ni la entrada de delincuentes a su municipio.

La lucha no se ganó inmediatamente. La gente empezó a carecer de algunos productos de primera necesidad, pues ya no podían salir del pueblo para procurárselos (algunos que se aventuraban a salir eran secuestrados), los residentes que habían emigrado a EE. UU. enviaron recursos financieros para ayudar como podían… Cuando dos personas de la patrulla forestal fueron asesinadas, la comunidad tuvo que pedir la protección del ejército federal (que llegó pero se mantuvo cuidadosamente fuera del pueblo). Siguieron numerosas peticiones, manifestaciones y reuniones hasta que se decidió, en las reuniones de las paranguas, que la comunidad estaba harta de partidos políticos (el presidente municipal había sido destituido por las paranguas al principio del movimiento) y quería convertirse en una comunidad autónoma. Se tardó varios meses en pasar del

340 Ejemplo de caso compilado por Grazia Borrini-Feyerabend con base en Salazar (2015), Escamilla (2016) y Agren (2018); y los videos: https://www.youtube.com/watc h?v=AKVXIplVkU8; https://www.youtube.com/watch?v=DnV_T4c_IKI ambos accedidos en 2024. La foto fue tomada durante una de las cientos de reuniones vespertinas en torno a una fogata (paranguas) que consolidaron la voluntad de la comunidad de Cherán de autogobernarse de manera autónoma. La foto estaba disponible libremente en línea y no tenía autor citado. Para algunos análisis en profundidad del caso de Cherán véanse Gasparello (2021) y Calverio (2019). Agradecemos a David Barkin por recomendar la inclusión de este ejemplo de caso.

341 Estas rondas comunitarias estuvieron activas hasta los años treinta.



consenso básico sobre el deseo de seguridad al **consenso sobre el deseo de autonomía y autodeterminación basadas en las prácticas consuetudinarias**, un tiempo necesario para que la gente madurara sus decisiones y para que los políticos y los forasteros se adaptaran a la conmoción de sus demandas. Las autoridades federales acudieron varias veces y celebraron rondas de debates de confirmación en las reuniones de parangua y en la Asamblea General, pero la comunidad se mantuvo inflexible. Llegado el momento, las reuniones de parangua de los cuatro barrios eligieron —según sus métodos tradicionales— un Consejo Supremo K'eri compuesto por doce sabios, tres de cada *barrio*.

Desde entonces, más gente de Cherán ha sido asesinada. Pero el bosque se ha restaurado en gran medida, se está aplicando un plan de desarrollo comunitario, se han plantado dos millones de árboles en un vivero local, hay nuevas actividades económicas, una carpintería comunitaria, la reactivación de una antigua empresa de recolección de resina e incluso una orquesta infantil. Y lo que es más importante, el hecho de que la comunidad se dirija ahora según sus propias prácticas consuetudinarias significa mucho más que elegir un Consejo Supremo compuesto por sabios ancianos. Significa que todos en los barrios participan en las decisiones y actividades que tienen que ver con la vida social. De hecho, el Consejo Supremo no es la autoridad máxima, sino la Asamblea General. Así, todos en Cherán, hombres y mujeres por igual, discuten asuntos en la parangua, luego en la Asamblea de Barrio, y después en la Asamblea General en la plaza principal del pueblo. La Asamblea General también elige a los miembros de las distintas comisiones encargadas de la tesorería, los bienes comunes, las cuestiones sociales y culturales, la sanidad, la justicia, la infraestructura, la administración, etc.

Las personas que participan en los comités reciben solo una modesta remuneración y son seleccionadas por ser trabajadoras y sobresalir por su participación en los quehaceres del barrio y su contribución a las festividades y actividades cívicas. También tienen que ser ampliamente reconocidos como honorables, respetables, tener experiencia y conocimiento de la cultura purépecha, provenir de una familia honesta y demostrar un fuerte sentido de pertenencia a la comunidad.[342] De hecho, posiblemente sea más difícil decir «no» que «sí» a asumir un papel público en un comité, ya que la presión social para servir puede ser fuerte. Otro asunto que ha sido importante en Cherán desde el principio de la nueva organización es la policía comunitaria, que debe actuar como guardiana mediante patrullas en el pueblo y en el bosque. Está compuesta por miembros de la comunidad de los cuatro barrios, que intervienen en caso de desórdenes e infracciones. Fueron ellos quienes establecieron puntos de control en las cuatro entradas principales del municipio y controlaron la entrada y salida de vehículos del pueblo en la época de la rebelión contra la destrucción del bosque. Hoy tienen una pequeña caseta en los puntos de control y —ahora que la comunidad está bien organizada y tiene seguridad jurídica— también van armados y uniformados.

En 2014, un caso pionero presentado por abogados locales consiguió que la Suprema Corte de Justicia de México reconociera el derecho de la comunidad de Cherán a ser

342 Entrevistas locales recogidas por Escamilla (2016).

consultada cada vez que se propongan cambios legislativos o administrativos.[343] La decisión confirmó implícitamente que **las comunidades indígenas pueden autogobernarse y operar sus propias fuerzas de seguridad en México**, basándose en la Constitución mexicana[344] y en la adopción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.[345] Para 2021, el Consejo Supremo K'eri se había renovado tres veces y la comunidad se ha mantenido firme en la prohibición de que los partidos políticos hagan campaña en el municipio. La **democracia directa** de Cherán ha traído la paz al corazón de uno de los estados más violentos de México (en 2017, el municipio tuvo la tasa de homicidios más baja de Michoacán). Cherán también está restaurando con orgullo su bosque, construyendo el mayor sistema de recolección de aguas lluvias del país y participando en medios de comunicación alternativos (vídeos, programas de radio locales, páginas en redes sociales e incluso una cadena de televisión local). La comunidad de Cherán no es la primera ni la única en declarar su autonomía en México. La comunidad de Ayutla de los Libres, en Guerrero, ha establecido su propio sistema de gobernanza municipal.[346] La comunidad de Capulálpam de Méndez ha logrado liberarse de experiencias desastrosas de concesiones madereras y mineras otorgadas por el Gobierno federal.[347] El pueblo Wixarika/Huichol se ha posicionado frente al Estado para defender su cultura como comunidad indígena.[348] Y la Unión de Cooperativas de los Pueblos Indígenas Masewal y Totonaco del estado de Puebla, con 46 años de existencia, ha reunido a unas 250 000 personas, conscientes de su historia común y capaces de planificar juntas un futuro común.[349]

Un fenómeno más amplio y una referencia para la experiencia de Cherán y otros es el levantamiento de campesinos, en su mayoría mayas, en el estado de Chiapas, espoleado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994. Como reacción al Tratado de Libre Comercio de América del Norte, el movimiento EZLN fusionó elementos de rebelión indígena, reivindicaciones campesinas, organización política de izquierdas y teología de la liberación,[350] consiguiendo la autonomía *de facto* de aproximadamente la mitad de la tierra del estado mexicano de Chiapas.[351] El movimiento[352] rechaza toda ayuda oficial (y no oficial), se niega a participar en los programas del Gobierno federal, ha gestionado su propia reforma agraria (incluidas parcelas para la producción comunal) y prácticas de liberación de género, gestiona un sistema judicial consuetudinario en evolución, hace gala de una creatividad poco común (por ejemplo, decenas de miles de personas organizaron impresionantes marchas silenciosas por el centro de las ciudades chiapanecas) y ha hecho un hábil uso de la comunicación electrónica, ejemplificando una especie de revolución posmoderna con folclore izquierdista asociado. Notablemente, el movimiento también ha tenido un impacto positivo en la agrobiodiversidad local y en la soberanía alimentaria y de semillas.[353]

Aunque la experiencia de Cherán es más negociada y acomodaticia que la de las comunidades zapatistas, todas ellas siguen ejerciendo **una autonomía *de facto*, rehuyendo los partidos políticos** y tomando **decisiones por consenso** en asambleas generales, bajo **un liderazgo rotatorio** dentro de las comunidades.[354] Como todas las demás comunidades, las comunidades autónomas experimentan dificultades de subsistencia y luchan por encontrar soluciones. Sin embargo, la participación activa y la solidaridad que las caracterizan ofrecen ejemplos de cómo se puede gobernar de forma diferente tanto desde la política local como desde los territorios.

343 Véase Aragón Andrade (2020). Este importante artículo, y el libro del que procede, describen prácticas jurídicas militantes que pueden contribuir significativamente a la vitalidad de la gobernanza indígena.

344 El Artículo 20 de la Constitución mexicana reconoce y define a las comunidades integrantes de un pueblo indígena como unidades sociales, económicas y culturales diferenciadas, asentadas en un territorio, que reconocen a sus autoridades de acuerdo con sus usos y costumbres tradicionales. La Constitución señala que la conciencia de la propia identidad indígena es fundamental para poder ejercer la autonomía y la libre determinación como parte de la nación mexicana pluricultural. Afirma que se permite a las comunidades indígenas decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

345 Aragón Andrade, 2013. La comunidad y sus abogados decidieron adoptar un uso instrumental de la ley: en caso de que el Tribunal Supremo hubiera dictado una sentencia desfavorable, el movimiento habría continuado en cualquier caso.

346 Aguilar, 2020.

347 Bartra, 2013.

348 Liffman, 2011. Véase también: https://huicholesfilm.com/en/ accedido en 2024.

349 Cobo *et al.*, 2018.

350 Washbrook, 2020.

351 Stephen, 1995.

352 Véase el reciente y completo análisis de Stahler-Sholk (2019).

353 Hernández *et al.*, 2022.

354 En la temporada electoral mexicana de 2018, los municipios zapatistas se aliaron con el Congreso Nacional Indígena para colocar en la boleta presidencial el nombre de una curandera tradicional, una anciana nahua que no pedía votos sino «que los oprimidos se organicen» (*ibid.*).

...el sentido de lo sagrado, la curiosidad y el miedo a lo desconocido, la conciencia de las limitaciones y la precariedad de todo lo que está vivo, de nuestros deseos e ideales. De todo esto se han hecho los sitios que deberíamos conservar como universalmente valiosos.

Pietro Laureano, 1993

Instituciones que gobiernan áreas protegidas

En comparación con los siglos de experiencia de las instituciones de gobernanza de las áreas conservadas *de facto* por las comunidades, las instituciones encargadas de los parques nacionales y otras áreas protegidas oficiales[355] suelen tener relaciones más cortas y menos únicas[356] con los territorios que gobiernan. Sin embargo, las analizamos aquí por varias razones. En primer lugar, las áreas protegidas son la **institución más común en la que confían los gobiernos estatales en su búsqueda de la vitalidad** de la gobernanza de territorios y áreas de valor ambiental, sociocultural y económico. Esto es así independientemente de la gran variedad de motivaciones declaradas y no declaradas que subyacen a su establecimiento y justificación en la sociedad (muchas de las cuales, sorprendentemente, tienen poco que ver con la conservación de la biodiversidad). En segundo lugar, la enorme **expansión** de las áreas protegidas **oficiales en prácticamente todos los rincones del mundo** es un claro indicador de su gran atractivo, ya que el concepto y la práctica se adaptan a las necesidades de diversas culturas y circunstancias sociopolíticas. Algunos de los sistemas de áreas protegidas actuales son grandes, poderosos y enormemente apreciados, un **terreno para la identidad nacional** que goza del consenso desde el punto de vista político y proporciona a algunos países importantes ingresos. Otras áreas protegidas están mal gestionadas y apoyadas, y desordenadas... pero el mero hecho de que sigan existiendo indica que están desempeñando *algún* papel.

Los distintos gobiernos estatales han codificado[357] y apoyado[358] de diversas formas las instituciones que se espera que gobiernen las áreas protegidas oficiales (p. ej., las que figuran como parte del sistema nacional). A continuación repasaremos brevemente algunas de las motivaciones declaradas o implícitas y los principales modelos adoptados para establecer y gestionar áreas protegidas oficiales, y consideraremos algunos de los costes, beneficios, oportunidades y riesgos relacionados. También repasaremos cómo se llegó a apreciar que las áreas protegidas requieren —además y como requisito previo para **una gestión eficaz**— de una **gobernanza** que funcione, que sea **adecuada y buena**. El descubrimiento de la importancia de la dimensión de la gobernanza para las áreas protegidas ha puesto de relieve el valor de aclarar sus objetivos y su significado social. También está suscitando el interés por los factores que pueden aumentar el reconocimiento y el respeto que la sociedad podría ofrecer a sus instituciones de gobernanza.

Orígenes diversos

En 1864, el valle californiano de Yosemite fue el primer territorio declarado parque estatal en los Estados Unidos de América (EE. UU.). En 1890, las cuencas hidrográficas que rodean el valle también fueron designadas parque nacional y, en 1906, el propio valle se añadió a las cuencas hidrográficas, reconociendo el papel emblemático para el país de todo

355 Seguimos a la UICN en el uso de 'áreas protegidas' para incluir los parques nacionales, pero también las otras cinco categorías de gestión (Dudley, 2008). Las definiciones de área protegida de la UICN y el CDB se ofrecen y comentan en la Parte IV de este trabajo. Las áreas protegidas oficiales incluyen las áreas legalmente registradas por los gobiernos estatales como parte de su patrimonio protegido.

356 Esto se aplica a la estructura de la institución, las normas de funcionamiento, la financiación, etc. Incluso las personas que dirigen las áreas protegidas —independientemente de su gran dedicación y competencia— son empleados del Estado que realizan un trabajo. Rara vez sienten que su supervivencia dependa de lo bien que gestionen el territorio en cuestión.

357 Esto suele hacerse en la legislación específica de áreas protegidas, que se aplica a nivel nacional y rara vez permite excepciones para que las instituciones locales se adapten a los territorios que hay que proteger.

358 El apoyo generalmente prestado ha sido en gran medida insuficiente para alcanzar los ambiciosos objetivos que suelen establecerse. Algunos gobiernos estatales se han limitado a trazar líneas en un mapa.

el ecosistema. En 1872, los géiseres, lagos, bosques, praderas y cascadas de Yellowstone, en Wyoming, ya lo habían conseguido.[359] En aquellos años, algunas personas y organizaciones defendieron la protección del paisaje y la fauna frente al desarrollo industrial extractivo (minería, tala de árboles, pastoreo comercial a gran escala) y los nuevos asentamientos.[360] Sin embargo, la conservación de la naturaleza no fue la única razón para la creación de los primeros parques estatales y nacionales, y posiblemente tampoco la más importante. Por ejemplo, había importantes **razones económicas** en juego (los parques ofrecían atracciones visibles para **el turismo**, y los nuevos **ferrocarriles** necesitaban el turismo para su propio desarrollo)[361] y por motivos de **rivalidad con Europa** (en los jóvenes Estados Unidos, solo la magnificencia de los paisajes naturales podía compararse con la arquitectura y las obras de arte de Europa).[362]

La creación de parques fue también un poderoso proyecto de **ingeniería social**. Los territorios habían estado habitados durante milenios por pueblos nativos («Indios») que habían dado forma a los paisajes, pero los responsables de los parques hicieron todo lo posible por borrar tanto la historia antigua como el recuerdo de los conflictos recientes.[363] Como los Indios fueron trasladados a la fuerza a reservas lejanas, los jóvenes parques pudieron publicitarse como espacios naturales no tocados por el hombre.[364] Esto, combinado con el hecho de que las áreas de los parques fueron penetradas primero por los militares y Yellowstone fue gestionado directamente por el ejército estadounidense durante décadas, ejerció una fuerte influencia en todas las futuras prácticas de gobernanza y gestión de los parques. En palabras de Adams «...el Servicio de Parques que tomó el control de Yellowstone en 1918 copió los uniformes militares para los suyos y contrató a antiguos soldados como guardabosques. El oso Smokey tenía una fuerte **herencia militar**».[365] Siguiendo modelos y prácticas similares, pronto se declararon otros parques nacionales en Australia,[366] Canadá,[367] Nueva Zelanda[368] y otros estados de EE. UU. Poco después les siguieron Europa, África y Asia.

En muchos países europeos, la naturaleza lleva una fuerte impronta de la relación con las personas. A principios del siglo XX, apenas había grandes extensiones de tierra europea en las que no se hubiera asentado ya mucha gente o de las que fuera fácil expulsarla. Algunas asociaciones privadas empezaron a recaudar fondos y a adquirir lugares de interés histórico y estético, o de valor natural, en diversos países. Intentaron seguir el modelo estadounidense de parques nacionales —naturaleza sin población residente—, pero tuvieron que identificar lugares emblemáticos mucho más pequeños que en Estados Unidos.[369] Los primeros parques estatales europeos se inspiraron en estas tempranas compras de terrenos. Tanto en Suecia, que estableció sus primeros parques nacionales en 1909, como en Suiza, que creó su primero y todavía

359 En Grant (2021) se ofrece un rico relato de la presencia multimilenaria de las tribus indias en la zona de Yellowstone y de los problemas, preocupaciones y conflictos que surgieron tras la declaración del parque nacional. Grant analiza la posibilidad de curación que pueden experimentar los descendientes de los residentes originales a partir de un reconocimiento adecuado de la presencia de sus antepasados en la tierra y de su papel como custodios originales.

360 Stan Stevens (comunicación personal, 2021).

361 Colchester, 2003. Dicho esto, los primeros parques soportaron costes de oportunidad en términos de pastoreo y extracción de madera, por lo que algunos intereses económicos primaron sobre otros.

362 Adams, 2004. Gran parte del resto de la información sobre las primeras áreas protegidas de esta sección procede también de esta fuente.

363 En palabras de Grant (2021): «Para fomentar el turismo, los responsables del parque y los promotores locales restaron importancia a la presencia de los nativos americanos y difundieron la falsedad de que tenían miedo de los géiseres [...] los conflictos con los nativos americanos eran constantes en el Oeste en aquella época [...] Crear un parque masivo en tierras tribales fue un acto político distinto [...] que representaba la idea de que las personas están separadas de la naturaleza. [...] Para contrarrestar la mala publicidad generada por las guerras indias, los responsables del parque lanzaron campañas de marketing que pretendían borrar la historia de la presencia de nativos americanos en el parque [...]. A partir de 1886, la caballería estadounidense patrulló el parque durante 32 años, para que los turistas se sintieran más seguros y disuadir a los nativos americanos de cazar y recolectar en sus antiguos refugios.»

364 Incluso las fotografías que hicieron famosos a muchos de los parques en Estados Unidos (por ejemplo, las de Ansel Adams en la década de 1920) muestran paisajes gloriosos desprovistos de gente. Sin embargo, la mayoría de las tribus habían sido desplazadas por los tratados, las guerras y la dinámica fronteriza de las áreas que más tarde fueron declaradas parques. No obstante, en el caso de Yellowstone, Yosemite y el Gran Cañón, el desplazamiento se produjo años o décadas después de la creación del parque (Stan Stevens, comunicación personal, 2021).

365 Adams, 2004, p. 80.

366 El Parque Nacional Real, creado en 1879. En Australia, sin embargo, nunca se expulsó a los aborígenes de una zona con el fin específico de crear un parque nacional (Poirier & Ostergren, 2002).

367 El Parque Nacional de Banff se creó en 1885. Tras la creación del parque, se prohibió a los residentes indígenas (Stoney Nakoda First Nation) practicar la caza y recolección tradicionales. Posteriormente fueron trasladados a una reserva, pero se les volvió a llamar al parque para el carnaval de invierno y los «Días Indios», una importante atracción turística (véase: https://www.whyte.org/ accedido en 2024).

368 El Parque Nacional de Tongariro se creó en 1894: «Te Heuheu Tukino IV, jefe de los Ngati Tuwharetoa, temía que su tierra sagrada fuera dividida y parcelada. Pero tenía una solución: el 23 de septiembre de 1887, cedió los picos de Tongariro, Ruapehu y Ngauruhoe a la Corona y al pueblo de Nueva Zelanda, con la condición de que la tierra se convirtiera en un área protegida». (Sacred Land Film Project, https://sacredland.org/tongariro-national-park-new-zealand/ accedido en 2024). Es más que notable que esta idea de área protegida fuera descubierta por un jefe maorí *justo a tiempo* para permitir la creación del primer parque nacional en Nueva Zelanda.

369 European Environment Agency, 2012.

único parque nacional en 1914, los terrenos destinados a los parques eran propiedad del Estado. Entre las motivaciones para crear parques en estos países figuraba la conservación de la naturaleza en general y de las poblaciones animales en particular, incluso para **repoblar las áreas de caza** vecinas.[370] Con motivaciones similares, algunas zonas de alta montaña fueron declaradas parques nacionales en España en 1918[371] y en Italia en 1922.

En Alemania e Italia, algunos asocian el impulso de crear áreas protegidas a los regímenes nacionalsocialista y fascista. Landry (2010) recuerda cómo, a principios del siglo XX, Alemania había generado un movimiento naturista juvenil que percibía la naturaleza como un **antídoto** necesario **contra los excesos de la modernidad**, se oponía a la transformación industrial del paisaje y alimentaba la pasión por el senderismo, el nudismo en el campo y los estilos de vida saludables frente a la alienación laboral en las ciudades. Este movimiento *Wandervogel* fue inicialmente prohibido por el régimen nacionalsocialista, pero más tarde asimilado hábilmente implantándole una visión «limpia» de la naturaleza que incluía **la eugenesia** y la **masculinidad** y un concepto de **patria** como **paisajes racialmente homogéneos,** donde las comunidades debían fusionar un pasado supuestamente armonioso con un futuro mejorado por la tecnología. Sorprendentemente, el régimen nacionalsocialista abrazó una visión de la conservación que se centraba, además de en monumentos naturales concretos, en el paisaje más amplio.[372] También se ganaron el favor de los defensores de la naturaleza expropiando tierras para crear reservas naturales: en 1936 se habían establecido 98 sitios como áreas de conservación de la naturaleza.[373] Sin embargo, cuando el desarrollo económico se vio seriamente afectado, el régimen demostró que su devoción por la conservación del paisaje era, más que nada, palabrería.

Como los describen Armiero y von Hardenberg (2013), el régimen fascista italiano hizo hincapié en la capacidad de remodelar la relación entre las personas y la naturaleza combinando el ruralismo, la raza y las políticas autárquicas con intervenciones de reforestación y reclamación de tierras.[374] El fascismo se propuso seriamente **mejorar la naturaleza** *amansándola* y redimiéndola de los pantanos, la malaria y la improductividad. La conservación debía conciliarse con la modernidad, diseñando paisajes no para resaltar y preservar la naturaleza improductiva, sino para sacar a la luz el verdadero «espíritu/raza italianos», preservando los recuerdos históricos arraigados en la naturaleza y vinculando a la gente con el espíritu recio de la tierra (y de las montañas en particular). Una visión antropocéntrica de la naturaleza era común en toda Europa, pero el **ruralismo** activo abrazado por el régimen de Mussolini subrayaba que las familias rurales italianas son familias numerosas que trabajan duro y son productoras primarias, y constituyen una base sólida para el régimen. *El régimen cultivó* así el ruralismo y, con ello, una tríada de **memoria nacional, paisaje y raza**. Esto incluía una visión de la mujer como parte de la naturaleza, que debía ser *amansada* y *mejorada* mediante la maternidad y la rehabilitación para el uso productivo. La narrativa era poderosa y convincente y, a diferencia de la narrativa romántica utilizada inicialmente por los nacionalsocialistas alemanes, comprometía la identidad y la naturaleza, pero también **la modernidad**. Desde este punto de vista, los dos primeros parques nacionales creados por Italia entre 1922 y 1923 (al principio del periodo fascista, incorporando previas reservas de caza de la realeza) seguían teniendo como objetivo la conservación de las especies (sobre todo para la cacería[375]) y el turismo. Pero los dos parques nacionales siguientes, creados entre 1934 y 1935, cuando el fascismo era más dominante, encajaban bien con la retórica fascista de las áreas protegidas como símbolos de una nación, destacando **los recuerdos de la guerra** y la **reclamación de tierras**[376] en lugar de los valores naturales exclusivamente.

370 Adams, 2004, p. 82. Curiosamente, la zonificación del suelo y los objetivos de repoblación cinegética también son habituales en las áreas de conservación comunitaria.

371 Casado y EUROPARC España (2009) señalan que la creación del Parque Nacional de Covadonga respondía al nacionalismo español, pero también a preocupaciones elitistas, utópicas, románticas y estéticas. Sin embargo, el lago situado en el corazón de esta primera área protegida pudo ser utilizado por una empresa minera británica para la producción de energía hidroeléctrica y para eliminar la contaminación mineral.

372 Landry, 2010.

373 Un ministro obsesionado por la caza desempeñó aquí un papel importante, al querer mantener hábitats para la fauna endógena e introducida. Véase también Lozada (2021).

374 En su mayor parte, drenaje de humedales con el doble objetivo de luchar contra la malaria (azote de la época) y crear nuevas tierras agrícolas que pudieran sustentar una economía minifundista.

375 Una razón importante fue la protección y repoblación de la *Capra ibex*, cuyo número estaba disminuyendo en una reserva real de caza (sitio web del Parco Nazionale Gran Paradiso https://www.pngp.it/ accedido en 2024).

376 El tercer parque nacional de Italia, el Parco del Circeo, protege la última porción de las llamadas marismas Pontinas, por lo demás totalmente ganadas al mar en aquella época. Como tal, puso de relieve la recuperación... al tiempo que se estableció para proteger el ecosistema natural.

Las áreas protegidas del Reino Unido (R. U.) se concibieron a principios del siglo XX como reservorios de vida silvestre capaces de **repoblar** las áreas de caza. Sin embargo, en la década de 1950, cuando se crearon los primeros parques nacionales, el principal objetivo y justificación era ofrecer **solaz y recreo** en el campo a los trabajadores y soldados fuera de servicio («tierra apta para héroes»).[377] Aunque también se estableció un sistema de reservas naturales basado en consideraciones ecológicas, los parques nacionales británicos incluyeron desde el principio importantes asentamientos y usos humanos del suelo, como lo siguen haciendo hoy en día. Además, los terrenos siguen siendo en gran parte de propiedad privada. En lugar de excluir la habitación y las actividades comerciales, la administración de los parques nacionales establece normas para ellas, haciendo hincapié en la mezcla de herencia cultural y natural del Reino Unido y en la belleza de sus paisajes terrestres y marinos moldeados por el hombre. Desde 1995, cada parque está gobernado por una autoridad especial, dirigida por personas nombradas en parte a nivel local y en parte a nivel nacional, y de la que se espera que logre un equilibrio entre los valores locales de uso sostenible y los objetivos generales de conservación.[378]

La experiencia del Reino Unido, seguida en los años siguientes por otros países europeos, ofrece un **modelo de áreas protegidas** alejado del promovido por Estados Unidos, pero también del promovido por algunos colonizadores y conservacionistas europeos en países del Sur global. Ofrece un ejemplo no de rehuir sino de **valorar las interacciones entre las personas y la naturaleza** que dieron forma a los paisajes terrestres y marinos a lo largo de los siglos. El Convenio Europeo del Paisaje[379] y el mismo concepto de áreas protegidas de categoría V de la UICN (**paisajes terrestres y marinos protegidos**)[380] se basan en esta apreciación y en la comprensión de los múltiples valores de la *calidad* de los entornos vitales de las personas. Mientras tanto, a medida que aumenta el número de personas que viven en ciudades, la recreación en áreas protegidas —tanto en EE. UU. como en el Reino Unido— se ha convertido en un escape esencial de la alienación de la modernidad. Para muchos, ofrece una de las pocas experiencias disponibles de contacto con la naturaleza. La naturaleza en las áreas protegidas puede estar empaquetada, limitada a pequeños periodos del año, relativamente domesticada y, a veces, incluso «disneyficada»... pero hoy ofrece **experiencias saludables e insustituibles a millones de personas**.

En África, las primeras áreas protegidas y parques nacionales se crearon incluso antes que en la mayor parte de Europa, tomando el relevo de las reservas de caza[381] de las que la población había sido a menudo excluida por las políticas de división[382] impuestas por el colonialismo. En la época poscolonial (y neocolonial), los políticos autóctonos siguieron apoyando las áreas protegidas porque se beneficiaban de los ingresos del turismo y reponían los animales para la caza, incluida la caza de trofeos... pero también porque las áreas protegidas espectaculares constituían una fuente de **orgullo para los nuevos Estados nacionales** y un posible apoyo para las **identidades nacionales que había que crear.**[383] En general, sin embargo, las áreas protegidas africanas han sufrido por flujos de recursos financieros escasos o poco fiables, una eficacia de gestión limitada[384] y una aplicación deficiente de las normas.[385] En Asia (p. ej., en la India,[386] Nepal,[387]

377 Adams, 2004.

378 El Gobierno británico ha destacado recientemente la restauración, entre esos objetivos (Adrian Phillips, comunicación personal, 2022).

379 https://www.coe.int/en/web/landscape accedido en 2024.

380 Phillips, 2002.

381 La reserva, más pequeña que el actual Parque del Humedal de iSimangaliso que la incorporó, se estableció por primera vez en 1895 en la región sudafricana de Hluhluwe-iMfolozi. La Reserva de Caza de Selous (Tanzania) fue creada por los británicos en 1922, basándose en algunas de las reservas de caza para cazadores blancos creadas en 1906-1915 por los colonialistas alemanes. Posteriormente se amplió con nuevas expulsiones de los pueblos residentes (Meroka & Haller, 2008). El Parque Nacional de Krueger, en Sudáfrica, se creó en 1926. Las reservas de caza solían seguir una narrativa conveniente que presentaba a los blancos urbanos como deportistas y guardianes de la naturaleza salvaje, incluso como cazadores (Adams, 2004; Galvin & Haller, 2008).

382 Murombedzi (2003) cita el trabajo de MacKenzie y se refiere a la división tripartita del uso de la tierra en el África colonial: tierra para los blancos, tierra para los negros y tierra para la cacería.

383 Cabe recordar aquí el Manifiesto de Arusha de Nyerere.

384 En algunos casos, como en Tanzania, se hicieron grandes esfuerzos para crear un cuadro de administradores de áreas protegidas.

385 Un fenómeno nefasto es la sustitución de la gobernanza tradicional local por una gobernanza de los parques ineficaz o no aplicada. En estos regímenes de acceso abierto *de facto*, se introducen nuevos tipos de usos destructivos tan pronto como los custodios originales se vuelven ilegales e incapaces de contrarrestar a los usuarios externos. De hecho, socavar a los custodios locales es intrínsecamente destructivo, ya que la aplicación de la ley casi nunca es capaz de sustituirlos eficazmente, tal y como comentan Bromley & Cernea (1989) y Colchester (2003). También se han observado repercusiones ecológicas negativas de las áreas protegidas debido a nuevas normas inadecuadas, como la exclusión del fuego o la prohibición de la caza de determinadas especies (West & Brechin, 1991).

386 El Parque Nacional de Hailey fue creado por los colonizadores británicos en 1936 y se superponía parcialmente a una reserva real de caza.

387 Durante mucho tiempo, Chitwan había sido un lugar de recreo para la caza de la aristocracia y fue declarado parque en 1970 para frenar la caza furtiva de especies raras que siguió a la apertura de la zona a los asentamientos agrícolas. Antes y después de la creación del parque se produjeron violentas expulsiones de las comunidades asentadas, con graves abusos de los derechos humanos (Stan Stevens, comunicación personal, 2021).

Indonesia[388]) se siguió una pauta posterior pero similar de establecer áreas protegidas **excluyendo y desplazando a las poblaciones** residentes, a menudo como parte de historias locales de colonialismo y desplazamiento impuesto. Aunque de este modo se han preservado algunos hábitats para la vida silvestre, es imposible decir si era la única forma de lograr ese objetivo. Lo que es seguro es que los desplazamientos forzosos provocaron graves consecuencias socioeconómicas. Mientras tanto, hay ejemplos de excelentes hábitats para la vida silvestre fuera o dentro de áreas protegidas oficiales que se han mantenido de forma compatible con la presencia de comunidades residentes, las que han seguido obteniendo su sustento de la tierra. El Parque de la Paz de Salween en Birmania/Myanmar (ejemplo de caso 3) y la Reserva de Tigres de Sariska (Rajastán, India) son ejemplos de ello.[389]

En la Unión Soviética, un decreto de Lenin de 1921 puso en marcha un sistema de áreas protegidas que incluía muchas reservas estrictas grandes (*zapovedniks*) dedicadas a la **investigación en beneficio de la revolución**.[390] Posteriormente, su tamaño se redujo considerablemente debido a diversos intereses en juego. Los parques nacionales también estaban previstos, pero se establecieron mucho más tarde y, en general, siguen cubriendo hoy una superficie mucho menor que las reservas estrictas. La legislación original **no** contenía **ninguna referencia a los derechos a la autodeterminación** de los pueblos indígenas, que se vieron obligados a abandonar su estilo de vida nómada y sedentarizarse en pueblos y ciudades, donde supuestamente iban a recibir mejores servicios, y las mujeres indígenas podrían tener un acceso equitativo a dichos servicios. Solo se permitían visitas limitadas a zonas de valor cultural y espiritual dentro de *los zapovedniks*. Las cosas cambiaron cuando Rusia estableció la legislación posterior a la Unión Soviética. En 1995, *los zapovedniks* se abrieron al turismo y a la educación ambiental y, en 2001, se reconocieron los derechos y usos tradicionales de la tierra por parte de los pueblos indígenas —como el pastoreo de renos, la pesca y la caza— también dentro de ciertas áreas protegidas bajo el control de sus administradores. Un ejemplo de ello es el Parque Nacional de Bikin donde, tras años de defensa y lucha por parte de los pueblos indígenas Udege, Nanai y Orochi, el marco legislativo que regula el parque evolucionó para proteger explícitamente los derechos consuetudinarios a la caza, la recolección y el uso de los recursos naturales.[391] Hoy en día se pueden practicar actividades económicas tradicionales en casi el 60% del Parque Nacional de Bikin, que fue inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial en 2018.

En China se desarrolló un sistema de áreas protegidas a partir de 1956, teniendo que lidiar al principio con problemas de autoridad administrativa, financiación y capacidades profesionales.[392] Las primeras áreas protegidas, como la Gran Muralla Ba Da Ling y Ming Shi San Ling, no se declararon hasta 1982, pero desde entonces su número no ha dejado de crecer. Hoy hay unas 12 000 áreas protegidas, que cubren más del 18% de la superficie terrestre de China y comprenden reservas naturales estrictas y parques nacionales multiusos.[393] Las reservas naturales locales se administran a nivel provincial, municipal y de condado, mientras que las áreas protegidas nacionales tienen su administración independiente y suelen gozar de mejor financiación y personal permanente.[394] Si en los primeros tiempos los objetivos de gestión tendían a equilibrar la conservación de la biodiversidad y la recreación, pronto se entendió que las áreas protegidas eran también **nodos de crecimiento económico**. De hecho, han desempeñado un papel importante en los planes explícitos de fomento del turismo interno como parte del objetivo central de generación de ingresos y empleo para

388 En Indonesia, la potencia colonial holandesa empezó a establecer reservas naturales en los años veinte, el inicio de lo que más tarde se convirtió en un sistema de áreas protegidas. Gustave y Hidayat (2008) relatan el doloroso impacto de esta política de conservación desde la base.

389 Véase POH KAO, 2018. En el tercer milenio, la concienciación sobre los múltiples beneficios de integrar los conocimientos y las prácticas de gestión locales en las áreas protegidas oficiales ha ido en aumento. Por ejemplo, en el Santuario de Vida Silvestre de Manas—Patrimonio de la Humanidad y Reserva de la Biosfera de la India— se aprecia ahora plenamente el conocimiento tradicional centenario de las comunidades indígenas. Las comunidades canalizan los ríos estacionales del Himalaya construyendo micropresas y pequeños canales, una práctica que reduce la erosión del suelo, evita las graves inundaciones que se producen fácilmente en el entorno rocoso local y garantiza la disponibilidad de agua de riego y potable en una región que, de otro modo, carecería de agua (Dudley *et al.*, 2015).

390 Poirier & Ostergren, 2002. Las siguientes afirmaciones sobre *los zapovedniks* proceden de esta misma referencia.

391 Informe del Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas a la Asamblea de la ONU, 2022.

392 Zhou & Grumbine, 2011.

393 Mientras que ya en 2017 las áreas protegidas cubrían más del 15% de la superficie terrestre china y el 3% de las áreas marítimas (Xu *et al.*, 2017) en 2020, ya habían superado el 18% de las áreas terrestres (Binbin & Pimm, 2020).

394 *Ibid*.

sacar a millones de personas de la pobreza.[395] Más recientemente, el énfasis de la gestión parece estar desplazándose hacia la **preservación de las funciones de los ecosistemas**.[396]

En América Latina, las áreas protegidas presentan condiciones peculiares, entre ellas el hecho de que en la mayoría de ellas viven **pueblos indígenas** que aspiran a conservar sus roles en la gobernanza y la gestión de sus territorios ancestrales. Algunos podrían estar dispuestos a colaborar en la gobernanza y la gestión con los gobiernos estatales… pero a menudo se enfrentan a las múltiples contradicciones de las visiones e instituciones impuestas por el Estado.[397] El primer parque nacional de Sudamérica fue el Parque Nacional del Sur, en Argentina, creado en 1922 a partir de una gran donación de tierras por parte de un científico, y ampliado en 1934 como Parque Nacional Nahuel Huapi.[398] El parque sirvió para delimitar y pacificar una zona que **marca la frontera** con Chile, recientemente acordada sumariamente. También creó un **polo de desarrollo turístico**, atrayendo localmente a más inmigrantes de Europa. Se dice que el científico que inició el proceso que llevó a la creación del parque tenía buenas relaciones con los pueblos indígenas Mapuches y Tehuelches. Esto es admirable ya que, hasta principios del siglo XX, los encuentros entre los residentes indígenas de la Patagonia y los marineros y colonos que pasaban por allí habían sido poco menos que espantosos, llevando a la extinción de grupos étnicos enteros.[399] Sin embargo, incluso con las buenas intenciones de conservación, el resultado final de los encuentros entre los pueblos indígenas y los colonos europeos fue que incluso aquellos indígenas que escaparon al genocidio… perdieron gran parte de sus tierras.[400]

Posiblemente los primeros esfuerzos oficiales de conservación en Brasil se remontan a 1861, cuando se decidió que el Macizo de la Tijuca, que domina Río de Janeiro, debía reforestarse en su totalidad con especies arbóreas autóctonas para evitar la erosión y **devolver el agua a la ciudad**. En 1961 se creó el Parque Nacional de la Tijuca para conmemorar el centenario de la decisión.[401] Posteriormente se desarrollaron en Brasil muchos otros tipos de áreas protegidas, como las reservas extractivas, donde los recolectores de caucho obtienen su sustento al tiempo que protegen los bosques, uno de los primeros ejemplos de áreas conservadas por la comunidad reconocidas por el Estado.[402] En 1940, México tenía más parques nacionales que ningún otro país del mundo, ya que un Gobierno socialista los creó como parte de una política diseñada para **ofrecer a los trabajadores pobres mexicanos lugares de descanso** y nuevos medios de sustento basados en el turismo.[403] Esto coincidió con el periodo de la llamada Revolución Mexicana (1910-1940), que buscaba potenciar a los mexicanos pobres en general y, coherentemente, **estableció parques «enfáticamente diseñados para la gente»** y «al servicio de los vulnerables».[404] En las décadas de 1960 y 1970, la mayoría de los países de América Latina y el Caribe —generalmente con el estímulo de poderosos defensores de la conservación—[405] iniciaron o ampliaron sus programas de áreas protegidas. El proceso se prolongó durante décadas, con un impulso especial en los años posteriores a la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro en 1992, cuando los organismos de cooperación bilaterales y multilaterales, las fundaciones y las ONG conservacionistas se convirtieron en los principales impulsores.

---

395 Xiao-Long *et al.*, 2009.

396 Xu *et al.*, 2017

397 Galvin & Haller, 2008. Véanse también los primeros trabajos de Amend & Amend (1995).

398 Miniconi & Guyot, 2010.

399 Holdgate, sin fecha.

400 Esa pérdida sigue siendo muy discutida hoy en día, como analizan Miniconi & Guyot (*ibid.*). La falta de respeto generalizada de los derechos humanos de los pueblos indígenas en el Cono Sur ha sido un problema mucho mayor que el establecimiento de cualquier área protegida.

401 En el siglo XVIII se talaron los bosques de Tijuca para plantar cafetales. Como consecuencia, los ríos y arroyos se encenagaron y, en los años siguientes, la ciudad sufrió graves sequías. En 1861, la situación era tan grave que el emperador Pedro II ordenó la expropiación de todas las fincas de Tijuca y la reforestación completa de la zona. Manuel Gomes Archer, encargado de la tarea, era un botánico aficionado y utilizó especies autóctonas para la reforestación (Dudley & Stolton, 2003). Varios otros bosques habían sido declarados parques nacionales antes que Tijuca, algunos posiblemente siguiendo ideas nacionalistas e intentando imitar lo que estaba ocurriendo en Estados Unidos (Howkins *et al.*, 2016).

402 Las primeras reservas extractivas fueron ideadas por cooperativas de recolectores de caucho de la región amazónica y sus aliados, entre ellos antropólogos y ecologistas. La primera que se estableció, en 1990, recibió el nombre de Chico Mendes, un activista recolector de caucho que fue asesinado por su labor de conservación (más información sobre él y la región amazónica brasileña en la Parte IV). En sentido amplio, una reserva extractiva es una zona de tierra, generalmente de propiedad estatal, en la que los derechos de acceso y uso sostenible se asignan a grupos o comunidades locales. Hoy en día existen reservas extractivas en tierra y mar en diversas regiones de Brasil.

403 La información sobre áreas protegidas en América Latina que aquí se recoge también procede de Wakild (2015).

404 *Ibid.*

405 Desempeñaron un papel importante los defensores de los parques procedentes de universidades estadounidenses que fomentaron redes de entusiastas de los parques latinos y estadounidenses y crearon programas de formación para administradores (Adrian Phillips, comunicación personal, 2022).

Ejemplo de caso 11.

Alto Fragua Indi-Wasi: gobernar un parque nacional en medio de conflictos violentos en la región amazónica de Colombia[406]

El Parque Nacional Alto Fragua Indi-Wasi —que debe su nombre a la cabecera del río Fragua y al término ingano *Indiwasi* (Casa del Sol)— se creó oficialmente en 2002 en el piedemonte meridional de la Amazonía colombiana, una región que alberga altos niveles de **biodiversidad** y la rica **cultura** del pueblo Ingano. Buena parte del territorio que hoy goza de protección oficial es considerada por los indígenas residentes como «territorio sagrado». La zona está también en el corazón de una región afectada por **violentos conflictos desde la década de 1980**, cuando se introdujeron por primera vez los cultivos de **coca**.[407] Desde entonces, muchos campesinos empobrecidos fueron atraídos a esta remota región desde otras partes de Colombia y se asentaron en la selva, cerca o dentro de lo que se convertiría en el área protegida. Los campesinos desbrozaron la tierra para plantar coca y **la producción y el tráfico de cocaína** se establecieron rápidamente, junto con **disputas armadas** por el control de las actividades relacionadas con la droga. A la zona llegaron guerrillas armadas de izquierda como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), pero también organizaciones paramilitares de derecha vinculadas a las fuerzas armadas colombianas y a las élites políticas y económicas regionales y nacionales. Las organizaciones paramilitares se enfocaron en expulsar a las FARC imponiendo toques de queda locales, asesinando a líderes sociales, desapareciendo a supuestos simpatizantes de la guerrilla y forzando el desplazamiento de comunidades enteras.

El parque se creó bajo el impulso del etnobiólogo colombiano Germán Zuluaga, quien promovió negociaciones en las que participaron el Gobierno colombiano, la Asociación de Cabildos Indígenas Inganos y ONG colombianas e internacionales. En 1999 se firmó un Memorando de Entendimiento y se celebró **una primera reunión de chamanes tradicionales** (taitas) de siete grupos indígenas del piedemonte amazónico, con la participación de 40 chamanes y sus cónyuges e hijos. Se construyó una maloca tradicional, la casa ancestral utilizada por las comunidades indígenas del Amazonas, para el propósito especial de la reunión. Los taitas tenían en mente un diálogo intercultural hacia la plena reapropiación del patrimonio ancestral del pueblo Ingano, y la discusión sacó a la luz la idea de que el parque podría crearse como una estrategia innovadora para hacer exactamente eso. El entonces director de Áreas Protegidas de Colombia, Juan Carlos Riascos, participó plenamente en el diálogo intercultural y en las ceremonias rituales.

El trabajo de identificación del territorio del Parque Nacional siguió este proceso biocultural e incluyó una nueva comprensión de que los verdaderos antepasados de los Inganos eran los Andaquíes (y no los Incas, como se señala en los relatos oficiales). Realmente parecía que sería posible un nuevo comienzo respetuoso para los pueblos indígenas con antiguas raíces locales, ya que el área protegida iba a reconocer los derechos tradicionales de los Inganos sobre el territorio designado como parte de un **régimen de gestión conjunta**. Junto con la declaración del parque, se firmó también un acuerdo entre el equipo de Parques Nacionales y los Inganos, por el que se establecía un Comité Directivo con cuatro representantes Inganos y cuatro representantes de la agencia de Parques Nacionales. El Comité Directivo debía acordar un Régimen Especial de Manejo y un plan de acción para el parque, supervisar la situación, resolver conflictos, etc. Los trabajos comenzaron seriamente con un estudio de diagnóstico, el reconocimiento de posibles objetivos de conservación y una propuesta de zonificación. La intención era formalizar para 2007un plan de gestión acordado conjuntamente. Sin embargo, desde la década de 1980, la región y sus centros urbanos, Belén de los Andaquíes y San José del Fragua, venían sufriendo la intimidación de civiles y funcionarios públicos mediante **asesinatos selectivos** y **secuestros**, restricciones de la movilidad y toques de queda.

406 Ejemplo de caso compilado por Grazia Borrini-Feyerabend basado ampliamente (y en parte *textualmente*) en Gorricho (2018) y Gorricho & Schultze-Kraft (2021), así como en comunicaciones personales de Germán Zuluaga y Carolina Amaya, 2021. La foto fue tomada durante una de las reuniones que dieron origen a la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana (Umiyac), conformada por hombres y mujeres de los pueblos Ingano, Siona, Cofán, Kamentzá, Coreguaje, Carijona y Tukano. Solo los taitas inganos participaron posteriormente en el diálogo que estableció el Parque Nacional Alto-Fragua-Indi-Wasi. La foto es cortesía del Archivo del Instituto de Etnobiología de Colombia.

407 Gorricho & Schultze-Kraft, 2021.



Incluso se utilizaron minas antipersona en el territorio. Tanto las FARC como los paramilitares pretendían implantar sus propias reglas, que la población local debía obedecer. Los frecuentes enfrentamientos armados entre la guerrilla, los paramilitares y el ejército habían destruido aldeas indígenas (incluidas las escuelas tradicionales revitalizadas en el marco de las actividades del parque) y acelerado **la pérdida de la cultura tradicional ingana.** Muchos pueblos indígenas habían sido desplazados o habían perdido la conexión con sus tradiciones y su territorio. Algunos se habían unido a la guerrilla, otros cultivaban coca. Para situar el Parque Nacional Alto Fragua-Indi-Wasi en este contexto basta señalar que, solo cuatro días después de su creación, el presidente colombiano puso fin a las negociaciones de paz con las FARC y dictó órdenes militares de reapropiación de territorios.

Apenas en 2006, un acuerdo con el Gobierno llevó a muchas de las organizaciones paramilitares colombianas a desmovilizarse. Después de eso, la seguridad mejoró ligeramente, pero pronto se reanudaron nuevas luchas de poder por el control de las actividades del narcotráfico entre las FARC y las nuevas bandas criminales surgidas a raíz de la desmovilización de los paramilitares. La autoridad del equipo de Parques Nacionales también se vio seriamente cuestionada, ya que tenía una capacidad limitada para gestionar el parque e incluso para acceder a determinadas zonas. Con el apoyo de Estados Unidos, el Gobierno colombiano promovió duras medidas antidroga, incluida **la fumigación aérea** en el marco del llamado Plan Colombia, que alimentó controversias y causó impactos ecológicos y sanitarios,[408] pero no frenó la industria de la cocaína impulsada por la demanda.

En 2007, casi todos los agricultores de la vertiente sur del Parque Nacional cultivaban coca, lo que implicaba una deforestación continua, la fragmentación del ecosistema y disputas armadas. Fue entonces cuando Tandachiridu Inganokuna —la Asociación de Autoridades Inganas de la región— **decidió retirarse de todas las actividades del parque**. Las razones se centraban en algunos graves **malentendidos legales y burocráticos** con el equipo del parque, que impedían cualquier diálogo y acuerdo efectivos (y habían plagado las negociaciones durante algún tiempo).

408 El herbicida tóxico glifosato se utilizaba habitualmente.

El equipo del parque no había conseguido llevar a cabo la modificación de la normativa ambiental nacional que había prometido en su memorando original y **perdió la confianza** de los Inganos. El equipo acabó incluso adoptando unilateralmente directrices de gestión que ilegalizaban las actividades esenciales para la vida de las comunidades indígenas, fracturando el espíritu de colaboración que había estado en la raíz del área protegida.

Sin embargo, a partir de este punto abismal, la situación pareció mejorar. Los Inganos se habían sentido motivados por la recuperación de su cultura tradicional que se fomentó en la fase inicial de la constitución del parque. Recuperaron el valor de sus conocimientos locales, el uso de plantas medicinales y la práctica de ceremonias tradicionales. **Desde entonces han surgido jóvenes líderes indígenas y los chamanes tradicionales han vuelto a guiar la vida espiritual de la comunidad**. Tras retirarse de cualquier forma de gobernanza y gestión del parque, los Inganos han seguido trabajando en la aplicación de su propio Plan de Vida, priorizando el trabajo en el currículo escolar indígena, comprando tierras para ampliar su territorio y valorando dicho territorio por ser sagrado y no por estar protegido por el Estado. Abandonado por los Inganos, el **equipo del Parque Nacional buscó nuevos aliados en los agricultores locales.** Los agricultores locales del parque y sus alrededores tuvieron que empezar sus actividades desde cero en 2009, después de que algunos esfuerzos del Gobierno dieron finalmente resultados hacia la erradicación de los cultivos de coca. El equipo del parque decidió trabajar con las familias de agricultores que permanecían en la zona, ayudándoles a poner en marcha iniciativas sostenibles **que supusieran una barrera a la deforestación en el parque**. Las 300 familias que aceptaron participar recibieron insumos para mejorar sus prácticas agrícolas (p, ej., cercas eléctricas para el ganado, suministros para la construcción) y aceptaron un plan local que designaba áreas clave dentro de cada finca para proteger los ecosistemas autóctonos. Todo ello ha tenido éxito en cuanto a la reducción de la deforestación en el parque y el mantenimiento de las fuentes de agua.

El equipo del Parque Nacional se inspiró para este programa en lo ocurrido durante la guerra civil en el municipio de Belén, donde **las comunidades locales habían mantenido sus tierras libres de cultivos de coca** porque querían conservarlas para obtener beneficios locales directos (retención de agua para el riego de los cultivos locales). La ONG local Tierra Viva, fundada en los años noventa por la población local, se dedicó a mantener los ríos del municipio caudalosos y limpios, y tuvo éxito incluso durante las fases agudas del conflicto armado. Cuando se creó el Parque Nacional Alto Fragua-Indi-Wasi, Tierra Viva ya administraba **nueve áreas protegidas** municipales. Estas no eran adyacentes al parque (solo una estaba en las inmediaciones), pero la extensión que protegían era casi equivalente a las más de 72 000 ha cubiertas por el parque. Esto supuso una gran lección para el equipo del Parque Nacional.

En resumen, el Parque Nacional Alto Fragua Indi-Wasi no lo ha tenido fácil en su corta vida… pero ahora está viendo cómo sus comunidades locales —indígenas y no indígenas— vuelven a estar activas y llenas de energía. La agencia de Parques Nacionales también ha vuelto a entender que la gobernanza del área protegida debe *contar con la participación* de las comunidades. Resulta sorprendente que, incluso en circunstancias extremadamente adversas, **un mínimo de apoyo por parte de personas y organizaciones con visión de futuro pueda ayudar a las comunidades a empoderarse**. Puede reavivar su capacidad para convivir con el entorno local y cuidarlo, ser creativas, resistirse a la violencia y, con suerte, construir la paz.

Beneficios, costos, oportunidades y riesgos

A lo largo del siglo XX y en las primeras décadas del siglo XXI, las áreas protegidas se han multiplicado en todo el mundo, promovidas y apoyadas en el Norte y en el Sur por democracias y dictaduras, en países ricos y pobres por igual. Como se ha visto brevemente en la sección anterior, su creación obedecía a motivaciones muy diversas: desde la caza hasta la exaltación nacionalista o romántica; desde el turismo y otros intereses económicos hasta la conservación de la biodiversidad; desde la pacificación de las fronteras hasta la protección del agua para las zonas urbanas y las funciones de los ecosistemas en general. La evolución de las áreas protegidas hacia su enfoque actual como **núcleo visible del movimiento moderno para la conservación de la naturaleza** se basó en todo esto, entre otras cosas.[409] Además de los parques nacionales pioneros, la expansión de la cobertura de las áreas protegidas comenzó tras el final de la Segunda Guerra Mundial y se mantuvo firme durante décadas, con un impulso renovado tras la Cumbre de Río de 1992. La expansión fue fomentada por ministerios y organismos nacionales, organizaciones no gubernamentales, alianzas de conservación, donantes bilaterales y multilaterales y convenios internacionales. Su desarrollo abarcó diversos enfoques —algunos utilizaron el término 'paradigmas'—[410] respecto a la interacción de las áreas protegidas con la sociedad, desde una clara separación hasta una integración positiva. Entre los avances recientes, las áreas marinas protegidas, durante mucho tiempo relativamente desatendidas en comparación con las terrestres, han aumentado su cobertura a más del 8% de la superficie marina mundial.[411] Tanto la cobertura terrestre como la marina recibieron un nuevo impulso en el Marco Mundial de Biodiversidad de Kunming-Montreal del CDB de 2022.[412]

Los beneficios derivados de las áreas protegidas son **muchos e importantes**. Además de **la conservación de la naturaleza *per se*** (p. ej., para salvaguardar hábitats, especies, paisajes terrestres y marinos) y de apoyar la recreación y el **turismo**, que son un factor económico importante en muchos países,[413] las áreas protegidas modernas se establecen para asegurar el **agua** para ciudades e industrias,[414] **prevenir catástrofes**, garantizar el uso sostenible de **productos forestales** y **pesquerías**, promover la atención sanitaria preventiva y primaria, y para mitigar **el cambio climático** y adaptarse a **él**.[415] Aunque todos estos beneficios están bien reconocidos, un incentivo menos discutido para que los gobiernos estatales establezcan áreas protegidas es la **seguridad nacional** y la contrainsurgencia, una motivación que solo se ha hecho patente recientemente.[416] Hoy en día, algunas áreas protegidas están integradas en planteamientos estratégicos de lucha contra el terrorismo (por ejemplo, para acabar con el «marfil como oro blanco de la Yihad») y para asegurar el acceso a recursos estratégicos. Naturalmente, todo esto tiene importantes implicaciones para las prácticas de conservación.[417] Además, muchas áreas protegidas se encuentran cerca de las fronteras nacionales, que suelen estar alejadas de las principales ciudades y de la infraestructura y menos desarrolladas que otras regiones. Su presencia tiende a minimizar los contactos y conflictos transfronterizos y puede servir para apaciguar disputas fronterizas, incluso en situaciones posteriores a conflictos (parques de paz y diplomacia de la conservación). Dado

409 Véanse Holdgate (1999), en particular en relación con la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN); West & Brechin (1991), centrado en la relación entre las áreas protegidas y los pueblos residentes; Adams (2004); y Stevens (2014), centrado en el impacto sobre los pueblos indígenas. La Secretaría del CDB ha elaborado volúmenes que resumen cuestiones globales relativas a las áreas protegidas (véase, por ejemplo, SCDB, 2004a). La UICN y otras organizaciones conservacionistas cuentan con series de publicaciones centradas en aspectos técnicos de las áreas protegidas. Justo después del Congreso Mundial de Parques de la UICN, celebrado en Sídney en 2014, se publicó un volumen principal sobre la gobernanza y la gestión de las áreas protegidas (Worboys *et al*., 2015). Véase también: https://www.iccaconsortium.org/2016/03/01/the-heart-of-a-stream/ accedido en 2024.

410 Phillips, 2003. Phillips describió un cambio de paradigma que se quedó sobre todo en el papel... pero su artículo es fundamental para distinguir distintos enfoques a la hora de establecer y gobernar áreas protegidas.

411 Véase https://www.protectedplanet.net/en/thematic-areas/marine-protected-areas accedido en 2024. Los recientes aumentos se deben en buena parte a la creación de unas pocas áreas marinas protegidas muy extensas (más de 10 millones de hectáreas).

412 La meta 3 del Marco establece que, para 2030, un sistema de áreas protegidas y otras medidas eficaces de conservación basadas en áreas deberán «extenderse a por lo menos el 30% de las áreas terrestres y de aguas continentales y de las áreas marinas y costeras» (CDB, 2022).

413 Debido a su singular atractivo turístico, países como Ruanda y Ecuador ven en sus parques nacionales algunas de sus mayores fuentes de ingresos.

414 Dudley & Stolton, 2003.

415 Dudley & Stolton, 2010.

416 Duffy, 2016.

417 *Ibid*. Duffy analiza cómo se proporciona formación militar y armas a los guardas forestales, se despliegan ejércitos nacionales en las áreas protegidas y las políticas de disparar a matar están siendo legitimadas por la «comunidad conservacionista transnacional» que insiste en la vinculación de los delitos relacionados con el marfil con el terrorismo. Por otro lado, las milicias pueden instalarse en áreas protegidas para obtener su sustento de la naturaleza y poder asaltar, saquear, difundir sus mensajes y esconderse, como se ha observado en Kivu, en la región oriental de la República Democrática del Congo (RDC) (Rainer, 2013).

que muchas fronteras nacionales no se trazaron basándose en consideraciones ecológicas o socioculturales, también existe la posibilidad de establecer áreas protegidas transfronterizas[418] y gestionarlas de forma colaborativa, con beneficios tanto ecológicos como sociopolíticos.[419]

Único en cuanto a beneficios sociopolíticos es el continente antártico, donde sí existe una red de áreas protegidas[420] que ofrece ejemplos de tierras y océanos dedicados a la vida silvestre, la paz y la cooperación científica. En el polo opuesto del globo, la zona ártica solo cuenta con unas pocas áreas protegidas, pero realmente enormes, entre las que destacan la mayor área marina protegida del mundo en el norte de Groenlandia (97,2 millones de ha, principalmente de hielo interior y fiordos) y Tuvaijuittuq («el lugar donde el hielo nunca se derrite» en lengua inuktut, que abarca 31,9 millones de ha), también catalogada oficialmente como área marina protegida en Nunavut/Canadá. Como ya se ha dicho, la concienciación sobre la importancia de las áreas marinas protegidas para la conservación de la biodiversidad ha tardado en crecer. Y el debate sigue siendo acalorado sobre el valor y la eficacia de las enormes áreas marinas protegidas donde está prohibida la pesca frente a áreas más pequeñas de uso sostenible, como los cientos de Áreas Marinas Gestionadas Localmente (LMMA, por sus siglas en inglés) que existen en el Océano Pacífico.[421] En general, se reconoce que determinados ecosistemas, como las praderas marinas, las marismas intermareales y los manglares, son esenciales para la pesca y los medios de sustento humanos, incluida la protección costera, pero también como sumideros de carbono (a veces denominado **carbono azul**) que contribuyen a mitigar el cambio climático.[422]

En la prisa por establecer la primera oleada de áreas protegidas, fue habitual ignorar los derechos consuetudinarios preexistentes sobre la tierra o los modelos tradicionales de custodia y cuidado, especialmente cuando las áreas eran remotas y los residentes indígenas poseían y disfrutaban colectivamente los derechos de forma consuetudinaria. En estos casos, los paisajes y valores ecológicos valiosos simplemente **se superpusieron con nuevas instituciones de gobernanza y objetivos de gestión**, destinados a proteger las características valiosas y/o crear nuevos valores. Los costes para las comunidades indígenas y locales en términos de medios de sustento y valores culturales[423] se consideraron aceptables y rara vez se compensaron. Peor aún fue el tratamiento de otras dimensiones de la justicia ambiental, como la inclusión equitativa en la toma de decisiones y la debida consideración de los conocimientos, valores e instituciones locales. Sin embargo, como ya se ha mencionado, este no fue el único modelo para el establecimiento de áreas protegidas. Se aplicó un modelo diferente en las zonas rurales del Reino Unido y en algunos otros países europeos, donde las estructuras de gobernanza y las prácticas de gestión se desarrollaron de forma que, al menos en parte, respetaban la propiedad de la tierra, las actividades económicas y las aspiraciones sociales existentes. Sin embargo, incluso en esos casos, el enfoque seguía centrado en los conocimientos profesionales más que en las capacidades y aspiraciones de los residentes. O al menos así fue hasta principios del nuevo milenio,[424] cuando podemos rastrear lo que vamos a describir como «descubrir la gobernanza».

En diversos continentes y modelos, una característica común de la primera oleada de áreas protegidas oficiales ha sido la **habilitación del control estatal sobre la naturaleza** —mediante cartografía, inventarios, desalojos, restricción del acceso e imposición de planes, normas, programas de vigilancia y administradores profesionales (independientemente de su conocimiento del territorio concreto)—. Todo ello se acompaña de imágenes, conceptos y narrativas específicas sobre valores y prioridades, puntos de vista que en muchas situaciones se han impuesto como hegemónicos. En muchos países, aunque no en todos, los políticos y tecnócratas consideraron que estas prioridades han justificado **el desplazamiento de los residentes originales** de las áreas que se iban a proteger («había que crear espacios naturales antes de poder

418 Sandwith *et al.*, 2001.

419 La conservación transfronteriza también puede contrarrestar las actividades informales y delictivas (contrabando, caza furtiva, inmigración ilegal, tráfico de drogas), que suelen beneficiarse de la permeabilidad de las fronteras (Duffy, 2001).

420 En virtud del Tratado Antártico, algunos consideran que toda la Antártida es un área protegida. Sin embargo, la mayoría considera que las áreas protegidas son solo aquellos lugares concretos declarados y mantenidos bajo la vigilancia de Estados concretos.

421 Govan *et al.*, 2009b.

422 Simard *et al.*, 2016.

423 Véanse más abajo las referencias al respecto. Estos costes no pertenecen al pasado y siguen sintiéndose hoy en día (véase el Informe del Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas ante la Asamblea de la ONU, 2022).

424 Véase Phillips, 2003.

protegerlos»[425]) o la **limitación de sus derechos de acceso y recolección.**[426] Estas prácticas de desalojo han tenido graves repercusiones socioculturales y económicas, han privado a millones de personas del acceso a sus tierras nativas, a la fauna y la flora silvestres y a sus medios de sustento, y han creado muchos enemigos de los esfuerzos de conservación de los gobiernos.[427] En ocasiones, estos sacrificios fueron incluso inútiles, o negativos, para los territorios afectados,[428] en particular cuando los regímenes de gobernanza preexistentes se transformaron en una gobernanza no respetada, como el acceso libre *de facto*. Es importante señalar que la creación de áreas protegidas nunca ha sido la única vía, ni la más destructiva, por la que los Estados se han hecho con el control de la tierra y la naturaleza, ya que el desarrollo económico y la seguridad nacional suelen llevarse la mejor tajada.

Para algunos comentaristas, la magnitud del desalojo humano y del sufrimiento causado por los objetivos de conservación es comparable al causado por los megaproyectos de desarrollo, las intervenciones estatales altamente modernistas y las guerras civiles.[429] De hecho, la misma *presencia* de áreas protegidas puede haber contribuido a la perturbación social y la violencia.[430] Como ya se ha mencionado, a la luz del desproporcionado aprovechamiento en todo el mundo de la tierra, el agua y otros regalos de la naturaleza para fines de desarrollo y la seguridad, esta comparación parece exagerada. Sin embargo, no se han calculado realmente el dolor[431] y la pérdida de sentido relacionados con el establecimiento de áreas protegidas. Algunos consideran que el desplazamiento ocasionado por las áreas protegidas ha sido un factor importante en la generación de las **desigualdades** y **contradicciones** que caracterizan a las sociedades modernas.[432] Dicho esto, el impacto de las áreas protegidas debe considerarse en el contexto más amplio de los inmensos costes ambientales y humanos impuestos por la modernización, el desarrollo extractivo e industrial, las guerras y las operaciones de seguridad, y el poder económico y político centralizado. Además, si bien el discurso de *la conservación* está tomando conciencia, de forma lenta pero segura, de las diversas dimensiones de la justicia ambiental,[433] el cálculo del dolor en el discurso del *desarrollo* se ha mantenido al margen de la corriente principal, a pesar de la existencia de perspicaces análisis críticos.[434]

Sorprendentemente, la relación entre el mundo de la conservación de la naturaleza y el mundo de **los negocios**, la **industria extractiva** y el **desarrollo** en general ha evolucionado hasta convertirse en algo mucho menos conflictivo de lo que los primeros conservacionistas podrían haber imaginado o deseado. En las décadas transcurridas desde el cambio de milenio, la producción económica mundial, el uso de los recursos naturales y la alteración de los hábitats naturales y las causas antropogénicas del cambio climático no han dejado de crecer. También han aumentado los **recursos financieros** destinados a la conservación,[435] el número de **asociaciones público-privadas** para la conservación[436] y la **cobertura de las áreas protegidas oficiales.** En el momento de escribir estas líneas, esa cobertura apenas alcanza

425 Neumann, 1996 y la referencia original a partir de ahí.
426 Véase Cernea, 2006.
427 Véase Ghimire & Pimbert, 1997; Chatty & Colchester, 2002; Brockington & Igoe, 2006. Los evocadores términos de 'refugiados de la conservación' (Geisler, 2003; Dowie, 2011) y 'conservación fortaleza' (Brockington, 2002) han venido a popularizar estas cuestiones.
428 Bromley & Cernea (1989, p. 25) describen ejemplos de «degradación continuada de los recursos bajo la mirada tolerante de los organismos gubernamentales» creados por «la apariencia de gestión ambiental mediante el establecimiento de organismos gubernamentales, y el aura de política coherente mediante la promulgación de decretos que prohíben la entrada y la recolección en las propiedades del Estado».
429 Redford & Fearn, 2007.
430 Rainer, 2013.
431 Berger, 1976.
432 West & Brechin, 1991; Brockington *et al.*, 2010.
433 Véase Martin *et al.*, 2016 y Coolsaet, 2020.
434 Véase Berger, 1980. Aparte de los autores citados y analizados en la Parte IV, son muchas las voces que han abogado con fuerza por un cambio importante en los modelos de gobernanza de la naturaleza y la economía mundial, y por garantizar la seguridad global (véase Raskin *et al.*, 2002; Sachs, J. D., 2020).
435 La financiación de la conservación se ha convertido en una disciplina que abarca una gran variedad de mecanismos y estrategias (Meyers *et al.*, 2020).
436 Brockington *et al.*, 2010.

el 16% de la superficie planetaria terrestre y supera el 8% de la superficie marina.[437] Si *de facto* las empresas y la conservación persiguen agendas opuestas, desde la década de 1980 **las corporaciones empresariales** se han convertido en **patrocinadoras** de organizaciones e iniciativas **de conservación**, entre otras cosas mediante el establecimiento de **compensaciones** territoriales[438] y la inversión en la gestión de áreas protegidas.[439] No es de extrañar que algunos vean en el establecimiento de áreas protegidas una de las caras del neoliberalismo, un proceso que ha evolucionado hacia el **control** y la **mercantilización de la naturaleza** a gran escala,[440] y que ahora está dando pasos hacia su plena financiarización.[441]

Hoy en día, la traducción de los valores ambientales en valores económicos suele debatirse y presentarse como una de las vías cruciales que hay que adoptar para salvar el planeta. El Informe Dasgupta 2020[442] afirma: «La naturaleza debe tenerse en cuenta en la toma de decisiones económicas y financieras del mismo modo que los edificios, las máquinas, las carreteras y las habilidades. [...] Introducir el capital natural en los sistemas nacionales de contabilidad sería un paso fundamental para hacer de la riqueza inclusiva nuestra medida del progreso». El informe también afirma que: «Ampliar y mejorar la gestión de las áreas protegidas tiene un rol esencial que desempeñar...» y que «... debería explorarse un sistema de pagos a las naciones por proteger los ecosistemas de los que todos dependemos».[443] Sin dudar de las excelentes intenciones de estos esfuerzos y sin entrar en la complejidad de poner en práctica estas ideas, vemos que está en marcha un proceso para **evaluar toda la herencia natural —y específicamente las áreas protegidas— en estrechos términos económicos**.[444] Esto va a tener enormes implicaciones en términos de toma de decisiones, acceso, usufructo, intercambios, compensaciones y visiones del mundo.

437 Véanse los datos actualizados aquí: https://www.protectedplanet.net/en accedido en 2024, Recientemente, esa ampliación de la cobertura se destacó como uno de los pocos componentes exitosos del Plan de Acción del Convenio sobre la Diversidad Biológica en la década 2010-2020 (SCDB, 2020). Desde que se acordó dicho Plan de Acción, en 2010, es habitual considerar las áreas protegidas junto con otras áreas eficazmente conservadas. La Meta 11 de Aichi del Convenio sobre la Diversidad Biológica (*ibid.*) utiliza «áreas protegidas y otras medidas eficaces de conservación basadas en áreas». La expresión «áreas protegidas y conservadas» apareció por primera vez en las declaraciones finales del Congreso Mundial de Parques de la UICN celebrado en 2014 en Sídney (Australia). Desde entonces, se han intensificado los llamamientos para ampliar la cobertura al 30%, si no al 50%, de la superficie terrestre del planeta (véase la propuesta de Avaaz https://www.cbd.int/doc/strategic-plan/Post2020/postsbi/avaaz.pdf y el Manifiesto de Marsella https://www.iucncongress2020.org/programme/marseille-manifesto ambos accedidos en 2024. Existen contundentes refutaciones a estas propuestas (véase, por ejemplo: https://www.resilience.org/stories/2021-01-12/an-open-letter-to-the-lead-authors-of-protecting-30-of-the-planet-for-nature-costs-benefits-and-implications/ accedido en 2024).

438 Las compensaciones pueden constituir la última ofensa para las comunidades custodias, ya que se supone que sus relaciones con la tierra y los dones de la naturaleza no tienen ningún valor, aunque la biodiversidad se compense en otro lugar. Véase, por ejemplo, Tupala *et al.* (2022).

439 Holdgate, 1999, pp. 221-222. Véase también SCBD, 2004a; OCDE, 2016.

440 Igoe & Brockington, 2007.

441 Véase la Parte IV de esta obra.

442 Citas de los mensajes de cabecera de Dasgupta (2021).

443 La Revisión continúa: «Para los ecosistemas que se encuentran fuera de las fronteras nacionales (p. ej., los océanos), debería instituirse la imposición de tasas, o alquileres, por su uso (por ejemplo, el tráfico oceánico y la pesca oceánica) y prohibir su uso en áreas ecológicamente sensibles».

444 Como muy bien expresó Christine von Weizsäcker (comunicación personal, 2021): «... el Informe Dasgupta sobre la Biodiversidad es visto por muchos como el correlato en biodiversidad del Informe Stern sobre el Cambio Climático, que [...] tomado como una advertencia contra el *business-as-usual,* fue generalmente considerado muy útil [pero no igualmente aceptable] cuando se tomó como la invitación a una mercantilización completa del clima y de la compensación de CO2. Tomado como una advertencia contra el *business-as-usual*, [el Informe Dasgupta] tiene sus cualidades. [Pero] someter los ecosistemas a enfoques económicos puede ser incluso más controvertido. En el cambio climático tenemos moléculas de CO_2, impulsadas por los vientos de todo el planeta [...] no contextualizadas histórica, geográfica y culturalmente. No han coevolucionado en ecosistemas. Pero la biodiversidad sí lo está y lo ha estado. Los ecosistemas son contextualizados, únicos e irremplazables. Por tanto, aún menos apropiados para la mercantilización, que se basa en la compensación y la intercambiabilidad. De nuevo, [el informe Dasgupta] es una gran advertencia, pero aún menos apropiado para las soluciones».

Ejemplo de caso 12.

¿Durante cuánto tiempo volará la libélula? ¿Impedirá la inclusión en la Lista Verde de la UICN que el desarrollo acabe con una reserva natural en Vietnam?[445]

La Reserva Natural de Van Long está situada en el distrito de Gia Vien, abarcando siete municipios en el corazón del densamente poblado noreste de Vietnam. La reserva cubre unas modestas 3000 hectáreas, que comprenden un humedal y un sistema de agua dulce con canales, lagos y arroyos que serpentean alrededor de un paisaje insular de piedra caliza cárstica, y una colina escarpada que alberga la **única población viable de langures de Delacour** (*Trachypithecus delacouri*) que queda en el mundo, catalogada **en peligro crítico** por la UICN. En la reserva viven unas 1700 personas, en su mayoría Kinh (el grupo étnico más numeroso de Vietnam), cuya subsistencia se basa en el arroz paddy (o arroz con cáscara) y la piscicultura, y que tradicionalmente también dependían de los bosques cercanos para obtener alimentos, carbón vegetal y plantas medicinales. El nombre Van Long significa 'dragón que vuela en las nubes' y se remonta a siglos atrás, lo que indica la **importancia cultural del lugar**.

Al final de la brutal guerra que devastó el país en la segunda mitad del siglo XX, Vietnam era pobre y caótico. El régimen socialista de partido único que había ganado la guerra aplicó una serie de reformas que, con el tiempo, consiguieron mejorar la tasa nacional de alfabetización y los indicadores sanitarios. Pero la destrozada economía tenía pocas posibilidades de sobrevivir a la hostilidad internacional a la que seguía enfrentándose incluso después del final de la guerra. Por ello, el Gobierno decidió poner en marcha una serie de reformas del mercado denominadas *doi moi* (renovación) que permitían las ganancias de capital y las inversiones extranjeras. Las reformas propiciaron un crecimiento considerable de la economía, pero también permitieron el enriquecimiento personal y la corrupción.[446] En general, la población ha visto favorablemente las reformas[447] pero desde entonces ha aumentado la desigualdad, se ha debilitado la legislación laboral y se han acumulado los problemas ecológicos.

A principios de la década de 1990, cuando los investigadores de la Sociedad Zoológica de Fráncfort descubrieron a los langures de Delacour, la demanda de productos forestales y de agua dulce —en particular pescado, madera y vida silvestre— aumentaba exponencialmente en Vietnam y empezaba a afectar a Van Long. Además, la demanda de cemento era enorme, lo que estimuló el auge de las canteras de piedra caliza. En pocos años, las colinas cercanas de la provincia de Ninh Binh se estaban convirtiendo en un paisaje irreconocible. Van Long estaba entonces bajo una forma de gobernanza local por parte de las siete comunas afectadas por el humedal, que intentaban protegerlo para conservar su valor turístico. De hecho, la atención externa había generado un flujo de visitantes que no dejaba de crecer. Para proteger el humedal, el Gobierno vietnamita introdujo un sistema de pagos basado en contratos de protección de cuencas hidrográficas y bosques, que evolucionó hasta convertirse en un mecanismo de restauración forestal. Se asignaron determinadas áreas de Van Long a hogares individuales para que las protegieran a cambio de un pago anual por hectárea. Este fue un momento clave en el proceso de **monetización de la relación entre los residentes y el humedal**. Paralelamente, se financiaron varios pequeños proyectos de capacitación, equipamiento, asesoramiento técnico e infraestructura para mejorar las capacidades turísticas locales.

En 2001, el Gobierno declaró Van Long reserva natural, regida por una institución de múltiples partes interesadas: un Consejo de Administración con representantes de los siete municipios. Estos representantes acogieron con satisfacción el reconocimiento oficial del área, y el Consejo de

445 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend a partir de Kelleher (2021) y Nguyen (2008). La imagen de las prácticas tradicionales en Van Long es cortesía de James Hardcastle.

446 https://www.theguardian.com/news/2015/apr/22/vietnam-40-years-on-how-communist-victory-gave-way-to-capitalist-corruption accedido en 2024.

447 https://asiapacificcurriculum.ca/learning-module/vietnam-after-war accedido en 2024.



Administración acordó un plan de gestión quinquenal negociado, que incluía un programa de guardas, que pagaba un estipendio a personas de la zona para que patrullaran y ayudaran en las actividades administrativas. En general, el Consejo de Administración formalizó la labor de gestión local y añadió un marco jurídico que faltaba en la situación anterior como área de conservación comunitaria *de facto* (por ejemplo, ahora se podía detener legalmente a los infractores de las normas). Sin embargo, estaba claro que gran parte del poder de decisión sobre la reserva estaba en manos del Departamento Provincial de Protección Forestal.

Con el tiempo, la presencia del langur de Delacour ha hecho de Van Long un **destino muy popular entre los ecoturistas**, sobre todo por la cercanía de la capital, Hanói (a hora y media en coche). Al principio, el Consejo de Administración de la reserva consiguió controlar el impacto del turismo (por ejemplo, se hicieron senderos y rutas para evitar las áreas de restauración sensibles y los hábitats centrales, y solo se cogían barcas a última hora de la tarde para ver a los langures cuando regresaban por los acantilados a sus cuevas de descanso en los riscos superiores). Las comunas locales —encabezadas por Gia Vien, que es el principal punto de llegada de turistas— apreciaron tener cierto control sobre las operaciones turísticas y se beneficiaron de sus ingresos, capacitaciones, etc. Sin embargo, el Consejo de Administración pronto se dio cuenta de que gran parte de los ingresos del turismo los recaudaba y controlaba el Departamento de Turismo de la provincia. Además, aparte de los hoteles que surgieron en Gia Vien, había muchas empresas turísticas marginales en las que participaban compañías no locales e inversores externos. Los precios de la tierra también se encarecieron, los aldeanos vendían parcelas agrícolas a los promotores y empezaban a trabajar a tiempo completo para los servicios turísticos. En definitiva, el éxito del turismo en Van Long ha traído mejoras económicas, pero también **nuevos conflictos**. Y lo que es más importante, ha **modificado profundamente los modos de vida y los valores** que habían conservado Van Long durante siglos.

Una de las principales amenazas para la reserva de Van Long es la **proliferación de fábricas de cemento** situadas junto a la reserva. Estas fábricas utilizan la piedra caliza de la cordillera cárstica vecina y trabajan sin parar, desfigurando

el paisaje. Las pintorescas colinas rodeadas de arrozales húmedos que solían servir de telón de fondo a Van Long están casi totalmente destruidas. Las explosiones diarias de dinamita en las colinas han ahuyentado al langur de Delacour de la zona oriental de su hábitat. El polvo vertido y el ruido de las fábricas afectan gravemente la salud de los residentes y a la reserva natural en general. Hay días en que el humo de las fábricas cubre completamente la reserva, la visibilidad es casi nula y resulta difícil respirar. Las especies invasoras y los pesticidas son también una amenaza para el ecosistema del humedal cuyo impacto aún no se ha evaluado por completo.

Aunque Van Long parece ser un **buen ejemplo de unión entre el desarrollo turístico y la conservación de especies y hábitats** —y por ello ha sido incluida en la Lista Verde de Áreas Conservadas y Protegidas de la UICN—, las comunas que evolucionaron con Van Long durante siglos están siendo cercadas por **las fuerzas destructivas del desarrollo** y también están experimentando **desilusión y conflictos**. Puede que los conflictos no afloren abiertamente en el entorno político vietnamita, pero pueden enconarse y destruir la capacidad a largo plazo de cuidar el humedal y conservar su hábitat único. Frente a todo esto, un hecho positivo es la reciente creación de una Cooperativa Van Long que incluye a residentes de las siete comunas, grupos de mujeres y de agricultores y se centra específicamente en la promoción de la equidad en la distribución de los beneficios de las operaciones turísticas.

Los miembros de la Cooperativa Van Long se reúnen todos los meses y se mantienen en contacto tanto con el Consejo de Administración de Van Long como con las autoridades de Turismo y Bosques a nivel provincial. También mantienen abundantes intercambios informales con los residentes de las diversas comunas, para mantenerse informados de la rápida evolución de la situación. La cooperativa podría desempeñar un papel crucial a la hora de evaluar continuamente el equilibrio entre intereses contrapuestos y promover una distribución justa y equitativa de los beneficios económicos entre todas las partes implicadas. De hecho, de la eficacia de esta cooperativa depende en gran medida la viabilidad de mantener el estatus en la Lista Verde de la UICN. ¿Conseguirá influir en el Consejo de Administración y las autoridades provinciales? **¿Diversificarán** las siete comunas **sus medios de sustento** y evitarán la dependencia total del turismo, que está llamada a hacer frágil e insostenible la reserva? **¿Controlará** la gobernanza de la reserva **las iniciativas de desarrollo** del paisaje en general, que afectan negativamente los esfuerzos y esperanzas ambientales locales? **¿Alimentarán** algunos valores culturales inspiradores **un sentido de custodia** en las comunidades locales, más allá del valor monetario de la reserva? Las respuestas a estas preguntas determinarán el futuro del área protegida y del langur de Delacour, pero también de los medios de sustento y el bienestar de todos los habitantes de Van Long.

Descubrir la gobernanza

Mientras que los esfuerzos por profesionalizar *la gestión de las* áreas **protegidas** se desarrollaron en serio en la segunda mitad del siglo XX,[448] el interés por la **gobernanza de las áreas protegidas** no surgió hasta principios de la década de 2000.[449] En 2003, el Congreso Mundial de Parques de la UICN celebrado en Durban (Sudáfrica) fue testigo de la primera definición del concepto de gobernanza[450] y del primer debate sobre la calidad de la gobernanza, es decir, lo que puede significar una 'buena gobernanza' para las áreas protegidas. El Congreso también permitió comprender los cuatro 'tipos' principales de gobernanza que podían identificarse en la práctica, uno de los cuales —la gobernanza por parte de los pueblos indígenas y las comunidades locales— fue inicialmente rechazado por algunos por considerarlo no científico[451] y requirió una defensa especial antes de ser aceptado.[452] También se destacó la gobernanza privada, tras la gran expansión de tierras compradas por ONG conservacionistas o designadas por terratenientes con el fin de conservar la naturaleza y/o beneficiarse del turismo.[453] La mayor parte de las áreas protegidas —especialmente en Asia, África y Norteamérica— seguían estando gobernadas por organismos gubernamentales, pero también se identificaron casos de acuerdos de gobernanza compartida (denominados inicialmente gestión colaborativa[454] o cogestión[455]) en Europa continental, Latinoamérica y Australia.[456]

En 2004, pocos meses después del Congreso Mundial de Parques de la UICN celebrado en Durban, el Convenio sobre la Diversidad Biológica aprobó su Programa de Trabajo sobre Áreas Protegidas, que promueve «la diversidad y la equidad de la gobernanza».[457] En 2008, cuando la UICN adoptó formalmente una nueva definición de 'área protegida', hizo referencia explícita a criterios de calidad (para la 'equidad') y a cuatro tipos de gobernanza (para la 'diversidad').[458] Para entonces, las áreas protegidas oficiales se habían ido extendiendo por todo el mundo bajo autoridades de gobernanza en distintos niveles.[459] Así pues, la gobernanza ejercida por las comunidades locales y los pueblos indígenas, por propietarios privados y por diversos consejos mixtos supuso un nuevo impulso para su expansión. Esto fue ciertamente apreciado,[460] aunque la gobernanza comunitaria de las áreas protegidas sigue siendo, incluso en el momento de escribir estas líneas, una opción poco reconocida y raramente promovida en los círculos conservacionistas. Una tabla que llegó a denominarse Matriz de la UICN para áreas protegidas sintetiza las posibles combinaciones de categorías de gestión (I a VI) y tipos de gobernanza (A a D) y se reproduce en la Parte VI de este trabajo (Tabla 8).

Una de las diferencias cruciales entre la gobernanza de las áreas protegidas de tipo A (por parte de agencias gubernamentales en varios niveles) y B (compartida por agencias gubernamentales y otros actores) y la gobernanza de las áreas protegidas de tipo C (privada, por parte de propietarios de tierras) y D (por parte de pueblos indígenas y comunidades locales interesados) es el hecho de que mientras que las primeras (tipos A y B) deben ser **establecidas** por los gobiernos, las segundas (tipos C y D) existen por sí solas como áreas conservadas más o menos eficaces[461] y

448 Hockings *et al.*, 2000; Bruner *et al.*, 2001.
449 Para la distinción entre gestión y gobernanza y la Matriz de la UICN, véase la Parte VI de este trabajo.
450 Borrini-Feyerabend *et al.*, 2002; Graham *et al.*, 2003; UICN, 2005.
451 Terborgh, 2004.
452 Borrini-Feyerabend *et al.*, 2004a.
453 En Sudáfrica, por ejemplo, las tierras de conservación privada representan alrededor del 35 % de la superficie total dedicada a la conservación (Mitchell *et al.*, 2018). Hoy en día, los incentivos a la conservación privada incluyen créditos de carbono.
454 Borrini-Feyerabend, 1996.
455 Borrini-Feyerabend *et al.*, 2004a y 2004b.
456 Véase Ross *et al.*, 2009; De Pourcq *et al.*, 2015. África y Asia siguieron siendo menos capaces de innovar eficazmente sus prácticas de gobernanza de áreas protegidas, a pesar de algunas notables excepciones (Borrini-Feyerabend y Sandwith, 2003; Chowdhury *et al.*, 2009).
457 Las Partes en el CDB tardaron más de diez años en llegar a un acuerdo sobre un tema tan delicado como las áreas protegidas (https://www.cbd.int/protected/pow/learnmore/intro/) accedido en 2024). Tanto más llamativo es, por tanto, que el Elemento 2 —ausente en la formulación inicial del Programa de Trabajo sobre Áreas Protegidas— se añadiera con el título «Gobernanza, participación, equidad y distribución de beneficios» como respuesta directa al Congreso de Durban.
458 Véase el capítulo sobre gobernanza (pp. 25-32) de Dudley (2008), desarrollado en Borrini-Feyerabend *et al.* (2013).
459 Véanse algunos ejemplos en Lausche (2011).
460 En Madagascar, por ejemplo, solo la posibilidad de diversificar el tipo de gobernanza y la categoría de gestión permitió alcanzar la visión presidencial de una ambiciosa expansión de las áreas protegidas (triplicando la cobertura original, hasta 6 millones de ha). Además de una gran cantidad de trabajo de campo, esto requirió una reforma del Código Nacional de Áreas Protegidas (véase Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013, pp. 94-95).
461 Véase la definición de 'área conservada' en la Parte VI de esta obra.

acaban **siendo reconocidas** por los gobiernos como parte de sus áreas protegidas oficiales. Algunos gobiernos consideran que esa diferencia pone en peligro su autoridad, ya que permitiría a otros agentes tomar decisiones originales sobre la asignación de tierras a los fines de la conservación. Tales decisiones podrían aceptarse en principio para los propietarios privados, pero se consideran delicadas para los pueblos indígenas y las comunidades que poseen derechos consuetudinarios, ya que pueden ofrecer motivos para rechazar iniciativas decididas por el Estado y contrarias a la conservación, como el desarrollo de grandes infraestructuras,[462] las actividades militares o las concesiones para la minería o la extracción de madera. Se trata de un riesgo en el que pocos gobiernos están dispuestos a incurrir.

De hecho, las áreas protegidas de tipo C y D no suelen estar contempladas en muchas legislaciones nacionales y, cuando lo están, siguen siendo una excepción *de facto*. Llama la atención el escaso número de países que han reformado sustancialmente su legislación en materia de gobernanza de áreas protegidas tras el Programa de Trabajo que acordaron aplicar como Partes del CDB. Solo un puñado de países, por ejemplo, son capaces de reconocer plenamente las áreas protegidas bajo el tipo de gobernanza D.[463] Y, mientras que varios países han cambiado la gobernanza de algunas áreas protegidas del tipo A al tipo B, muy pocos pasaron del tipo A al tipo D.[464] Los pueblos indígenas y las comunidades locales han señalado sistemáticamente que incluso las áreas protegidas de tipo B a menudo no comparten el poder *de forma efectiva* ni integran sus conocimientos y cosmovisiones en las prácticas de gobernanza y gestión.[465]

La toma de decisiones en las áreas protegidas bajo el tipo de gobernanza B (gobernanza compartida) suele correr a cargo de consejos de administración que incluyen, entre otros, a representantes locales. Muchos de estos representantes son políticos profesionales (por ejemplo, alcaldes de los municipios afectados) que tienden a depender de perspectivas partidistas y/o personales a corto y mediano plazo más que de relaciones a largo plazo con el territorio (véanse los ejemplos de corrupción en Camboya descritos en el ejemplo de caso 4 y en México, descrito en el ejemplo de caso 10, antes de la rebelión de Cherán). Las juntas suelen contar con la ayuda de administradores profesionales, pero incluso su perspectiva temporal suele coincidir con la duración de su contrato. Las decisiones pueden negociarse, pero los representantes políticos y los administradores profesionales rara vez tienen como objetivo principal la idea de tejer lazos sólidos entre las áreas protegidas y las comunidades afectadas o la sociedad en general. Lo más habitual es que persigan resultados en términos de desarrollo socioeconómico o de gestión ecológica.[466] Esto es especialmente evidente cuando las áreas protegidas adoptan un modelo basado en la asunción de **la incompatibilidad de los medios de sustento tradicionales** (pastoralismo, cultivos itinerantes, agrosilvicultura, agricultura y pesca a pequeña escala, artesanía local) **con la conservación de la naturaleza**.

Un modelo tan moderno supone un alejamiento radical de la historia de las relaciones entre las comunidades y sus entornos naturales, un hecho que ha puesto en peligro muchas de estas relaciones, incluso en lugares ecológicamente bien conservados como el Parque Nacional Virachey de Camboya (ejemplo de caso 4). La comprensión del valor para la conservación de la gobernanza por parte de los pueblos indígenas y las comunidades locales (tipo D, también denominados TICCA o territorios de vida, como los describiremos más adelante) es sorprendentemente reciente,[467]

462 Promoviendo la declaración de su tierra como área protegida es exactamente como la comunidad de las Regole de Italia (ejemplo de caso 7 en esta obra) evitó una gran autopista y ejercicios militares en sus tierras. En el momento de escribir estas líneas, los guardianes de los pastos de montaña de Sinjajevina (Montenegro) están intentando el mismo camino para impedir el uso de sus tierras como terreno para maniobras militares de la OTAN (veanse la nota 600).

463 Madagascar e Italia, mencionados en las notas anteriores, ofrecen dos ejemplos. Otros países que incluyen algún tipo de reconocimiento del tipo D en su legislación o sus políticas son México (véase Camacho *et al.*, 2007), Namibia (áreas de conservación comunitaria), Etiopía (se ha redactado legislación sobre áreas de conservación comunitaria y se están llevando a cabo iniciativas sobre el terreno), y Filipinas y Ecuador (legislación en proceso de elaboración mientras las comunidades autorreconocen sus áreas conservadas). Canadá está en proceso de reconocer las Áreas Protegidas de Conservación Indígena (véase también más adelante en este trabajo). Varios países (por ejemplo, India y Senegal) reconocen la posibilidad de que los gobiernos locales reconozcan los bosques de las aldeas, las reservas comunitarias, etc. Un paso no automático tras el reconocimiento formal es la *aplicación efectiva*, con coordinación y apoyo como parte de un sistema nacional de áreas protegidas.

464 Stan Stevens, comunicación personal, 2021.

465 Véase Stevens, 2014.

466 Véanse, por ejemplo, las páginas web de los Parques Nacionales franceses http://www.parcsnationaux.fr/en accedidas en 2022.

467 Corrigan *et al.*, 2018; Garnett *et al.*, 2018; Kyle *et al.*, 2019; Fa *et al.*, 2020; Tran *et al.*, 2020; RRI, 2020; ICCA Consortium, 2021; WWF International *et al.*, 2021; Asia Indigenous Peoples Pact *et al.*, 2022.

y su pleno reconocimiento y consecuencias solo están empezando a hacerse realidad.[468] Mientras tanto, muchas áreas protegidas han **debilitado** los **vínculos** entre las comunidades y sus territorios, cuando no han impuesto una separación total entre ambos, acompañada de la desaparición de las instituciones tradicionales de gobernanza.

El hecho de que muchas áreas protegidas hayan ocupado territorios preexistentes ricos en biodiversidad y gobernados por instituciones tradicionales locales,[469] y que la naturaleza se vea a menudo más afectada negativamente por las actividades de desarrollo de los ricos no residentes que por las actividades de subsistencia de los pobres residentes,[470] sigue siendo raramente reconocido. Una excepción, probablemente impulsada por la creciente toma de conciencia de la pérdida de diversidad biológica mundial a principios del tercer milenio,[471] ha sido el Congreso Mundial de Parques de la UICN celebrado en 2014 en Sídney (Australia). El Congreso acogió la idea de considerar tanto las **áreas protegidas** como las **áreas conservadas**, hizo un llamamiento a la acción renovada sobre la diversidad y la calidad de la gobernanza, e inició el proceso de comprensión de la vitalidad de la gobernanza que continúa y al que este trabajo espera contribuir.[472] En pocas palabras, el reconocimiento del valor de las *áreas conservadas* rompió con los cuellos de botella que limitan las áreas protegidas y, siguiendo directamente la nueva visión de la conservación de la COP 10 del CDB,[473] impulsó la idea de que **la conservación basada en áreas ocurre, y debe ser apoyada**, también por *fuera* de las propiedades nacionales protegidas, incluyendo **los territorios y áreas gobernados y gestionados por la gente**. A su debido tiempo, las Partes del CDB volverían a tratar cuestiones de gobernanza de las áreas protegidas y conservadas. En 2018, revisaron un documento de orientación voluntaria (CDB, 2018a) que recomienda mejorar la diversidad de la gobernanza («una vía clave para una gobernanza adecuada») y la calidad de la gobernanza («una vía clave para una buena gobernanza eficaz y equitativa»). En la misma orientación voluntaria, la 'equidad' está bien descrita, ya que abarca las tres dimensiones de la justicia ambiental: reconocimiento, procedimiento y distribución, con importantes implicaciones para la gobernanza. Aunque las Partes del CDB acogieron formalmente con satisfacción la orientación voluntaria (CDB, 2018b), en general han tratado las cuestiones de equidad como si se refirieran *únicamente* a la distribución de los beneficios económicos.[474]

A partir de nuestra rápida e inevitablemente simplificada revisión de sus diversos orígenes, motivaciones y desarrollo, ¿podemos extraer alguna idea sobre la vitalidad de las instituciones de gobernanza encargadas de las áreas protegidas oficiales? Aunque existe un espectro realmente amplio de experiencias en diversos países, pueden derivarse algunas observaciones generales. Por un lado, la mayoría de los ejemplos son relativamente **recientes**, y muy pocos abarcan más de un siglo. Esperamos que todos ellos resistan las crisis actuales y las que probablemente se produzcan en un futuro no muy lejano, pero todo está por demostrarse. Por otro lado, el concepto de área protegida es **políticamente atractivo** y muy adaptable**:** se ha adoptado en todo el mundo y, como hemos visto, su cobertura sigue ampliándose. Además, la mayoría de las áreas protegidas hoy forman parte de sistemas **bien consolidados**. Los administradores, investigadores, empresarios turísticos y muchos otros profesionales y empresas relacionados con las áreas protegidas han creado agencias, operaciones de capacitación, programas y estructuras universitarias, asociaciones y redes. Todo ello se ha traducido en importantes asignaciones presupuestarias y está generando, sobre todo a través de las empresas turísticas y del agua, grandes flujos financieros, incluso procedentes del exterior de los países correspondientes. En conjunto, las áreas protegidas representan **nichos considerables de capacidades e intereses en la sociedad**, con pocas probabilidades de desaparecer salvo que se produzcan grandes acontecimientos mundiales como epidemias, catástrofes y guerras.

468 Orihuela, 2020; Kothari, 2021. Véase también la sección «El descubrimiento de la conservación comunitaria» en la Parte IV de este trabajo y la Tabla 1 en particular.

469 Stevens *et al.*, 2016a; Stevens *et al.*, 2016b; Stevens *et al.*, 2024b.

470 IUCN CEESP, 2006. Véase también Berkes & Farvar, 1989.

471 SCBD, 2010.

472 Andersen & Enkerlin Hoeflich, 2015. Véase también Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013 y la Parte VI para la definición de 'área protegida' y 'área conservada'. Tres cortometrajes producidos poco después del Congreso de Sídney exploran el significado de la 'gobernanza para la conservación de la naturaleza' y las percepciones de la corriente de gobernanza del Congreso: https://www.iccaconsortium.org/2016/03/01/the-heart-of-a-stream/ accedido en 2024.

473 El Congreso Mundial de Parques de la UICN celebrado en Sídney fue el primero que tuvo lugar tras la aprobación de las Metas de Aichi del CDB (CBD, 2010). La Meta 11 de Aichi para la Diversidad Biológica incluye la expresión 'otras medidas eficaces de conservación basadas en áreas', que encontró un eco y una interpretación adecuados en las 'áreas conservadas' del Congreso de Sídney.

474 Neil Dawson, comunicación personal, 2022.

Sin embargo, las áreas protegidas requieren inversiones considerables, lo que las hace depender de la voluntad política de los tomadores de decisiones y competir con otras prioridades. Unas pocas se pagan a sí mismas gracias al turismo, la venta de derechos de agua y los impuestos sobre la caza de trofeos u otras actividades.[475] Pero la mayoría sigue **dependiendo del apoyo financiero** del gobierno y/o de patrocinadores y mecenas,[476] una desventaja relativa en comparación con el apoyo de las comunidades custodias a sus áreas conservadas, ya que el apoyo externo puede ser efímero y estar sujeto a cambios bruscos. Sin embargo, como ya se ha mencionado, incluso los residentes de las áreas protegidas, aquellos que tradicionalmente prosperaban y dependían de la salud de su entorno local, se relacionan cada vez más con economías no locales y ven cómo los **lazos con sus territorios se reducen** progresivamente. A medida que los jóvenes emigran para buscarse la vida lejos de su tierra natal —por muy preciosa y protegida que sea—, se erosionan y disminuyen sus conocimientos y mētis locales, así como las cosmovisiones, lenguas, conceptos, ceremonias e instituciones que han gobernado y gestionado con éxito los ecosistemas correspondientes. Es cierto que existe una **clase profesional de administradores y tomadores de decisiones locales del medio ambiente** cada vez más sofisticada y poderosa. Pero, ¿son capaces de mostrar el mismo apego profundo y afectivo al territorio que caracterizó a muchos de sus predecesores?

Es mucho lo que se puede ganar en situaciones de gobernanza compartida en las que una diversidad de actores sociales e instituciones aúnan diversas perspectivas y capacidades para alcanzar objetivos ampliamente compartidos. Como se describe exhaustivamente en otro lugar, se ha acumulado mucha experiencia a través de procesos, instituciones y políticas que pretenden compartir el poder a la hora de gobernar áreas protegidas u otros territorios y regalos de la naturaleza.[477] Esto puede llegar a ser crucial para la viabilidad y el funcionamiento de las mismas áreas protegidas.[478] Sin embargo, la actual **especialización, estandarización y mercantilización de todas las relaciones entre las personas y la naturaleza** plantea serias preocupaciones. ¿Conseguirán los valores económicos y las decisiones profesionales garantizar *por sí solos* el futuro a largo plazo de la diversidad biocultural, las funciones ecológicas y los múltiples regalos de la naturaleza? ¿Qué tipo de reparto del poder y de valores sociales promoverán en última instancia? ¿Conseguirán frenar las injusticias sociales y ambientales[479] que son causa y consecuencia de muchas de las crisis planetarias actuales?

475 Esto es menos sencillo de lo que cabe imaginar, ya que las autoridades nacionales responsables de las áreas protegidas suelen exigir que los rendimientos generados por las áreas protegidas individuales se redistribuyan para sostener todo el sistema.

476 Algunos son organismos bilaterales y multilaterales, otros son bancos, ONG conservacionistas y organizaciones filantrópicas... Véanse también las fuentes calculadas de ingresos de la conservación en Meyers *et al.* (2020, p. 7).

477 Borrini-Feyerabend, 1996; Borrini-Feyerabend *et al.*, 2004b.

478 Oldekop *et al.* (2016) ofrecen una revisión exhaustiva. Por ejemplo, las autoridades ambientales regionales tuvieron que integrar los conocimientos ecológicos de los pescadores tradicionales para crear nuevas áreas protegidas viables en la región brasileña del Pantanal. Como relata Chiaravalloti (2016), las autoridades regionales querían establecer nuevas áreas protegidas para conservar la biodiversidad local y ya estaban fijando los límites de dichas áreas. Pronto, sin embargo, los pescadores tradicionales les hicieron saber que esto era incompatible tanto con la naturaleza siempre cambiante del Pantanal como con las necesidades de los pescadores locales, que deben adaptarse continuamente a los pulsos de inundación y a los movimientos de los peces. Trabajando juntas, las instituciones modernas y tradicionales alcanzaron más tarde una mejor comprensión ecológica y un mejor sistema de protección que cualquiera de las dos por separado. En 2019, sin embargo, las comunidades de pescadores seguían buscando el reconocimiento oficial (Chiaravalloti, 2019).

479 Véase Burger *et al.*, 2020

Ejemplo de caso 13.

Parque Nacional Riding Mountain (Canadá): hacia la integración eficaz de un parque nacional en el paisaje más amplio[480]

Descrito como una «isla de vida silvestre» en medio de un mar de tierras de cultivo, el Parque Nacional de Riding Mountain, en Manitoba, es uno de los primeros creados en Canadá. Relativamente pequeño para los estándares canadienses,[481] y con una elevación modesta (600 m sobre el nivel del mar), ha sido sin embargo reconocido durante mucho tiempo por los pueblos indígenas por sus ricos bosques, praderas y lagos, todos ellos abundantes en caza y pesca. Las pruebas arqueológicas sugieren que la zona ha estado habitada desde hace unos seis mil años. En el siglo XVIII, la Primera Nación Cree vivía en las tierras altas, y sus aliados Assiniboine recorrían las praderas circundantes en busca del bisonte. Cuando se trasladaron al oeste, siguiendo las manadas de bisontes, fueron sustituidos por los Ojibway (Keeseekoowenin), que aún hoy viven en la zona. Los Ojibway mantenían un estilo de vida tradicional de pesca y caza y consideraban sagrada la montaña por su abundante agua. La montaña también solía ser un coto de caza excepcionalmente rico.

Durante 150 años, los mamíferos de Riding Mountain fueron severamente explotados por su piel (especies como la nutria y la garduña fueron llevadas a la extinción local). Los descendientes de europeos colaboraron con los Ojibway en el comercio de pieles. Con el desarrollo de los ferrocarriles del Pacífico canadiense, más gente se asentó en las llanuras circundantes y utilizó las tierras altas como fuente de madera para la construcción, ferrocarriles, leña y carne salvaje. Los Ojibway habían firmado un tratado con el Gobierno de Canadá en la década de 1870 y se acordó una pequeña reserva de pesca para ellos a orillas del lago Clear, en lo que hoy es el parque nacional (esta reserva fue revocada posteriormente por el parque y luego devuelta de nuevo; otras reclamaciones siguen activas). Los Ojibway y otras comunidades de las Primeras Naciones se encuentran hoy en los alrededores del parque.

La necesidad de algún tipo de gestión del Riding Mountain se reconoció a finales del siglo XIX, cuando se estableció una reserva forestal para regular el suministro de madera y leña a las granjas y comunidades de los alrededores. En aquella época funcionaban algunos aserraderos portátiles y se estableció un sistema de permisos para arrendar tierras y construir casas de campo. El parque nacional no se concibió hasta finales de la década de 1920 y se inauguró oficialmente en 1933. Es justo decir que la decisión fue el resultado de presiones contrapuestas de políticos, burócratas, grupos de interés, grupos aborígenes, científicos, autoridades legales y el público en general... y tuvo poco que ver con los objetivos de conservación. Según se declaró oficialmente, el parque era para «beneficio, educación y disfrute del pueblo de Canadá», un deseo pragmático de hacer el mejor uso posible de los «recursos naturales». En cualquier caso, el parque también contribuyó a alimentar algunos de los mitos que aún forjan la identidad canadiense (p. ej., los 'espacios naturales', los ferrocarriles canadienses, etc.).[482]

Para Riding Mountain, **los fines recreativos, los** recursos **madereros y pesqueros** y el **agua para las zonas urbanas cercanas** eran preocupaciones primordiales. Sandlos (2008) subraya que el desalojo en 1936 de los Ojibway de la reserva situada dentro de los límites del parque fue una respuesta destinada a impulsar el turismo local y departamental por parte de quienes esperaban crear un atractivo para los viajeros en automóvil procedentes de la provincia y de Estados Unidos. El Departamento de Asuntos Indígenas también apoyó la expulsión de los Ojibway de un rico coto de caza y pesca porque tal medida contribuiría a asimilar a los pueblos nativos mediante su inmersión en la ocupación más civilizada de la agricultura. La expulsión de los Ojibway del Parque Nacional de Riding Mountain se llevó a cabo casi sin hacer referencia a la protección de los valores de los espacios naturales. Lo más probable es que estuviera relacionada con las concepciones populares e impulsadas por el Estado de

480 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend a partir del sitio web oficial de Parks Canada https://www.pc.gc.ca/en/pn-np/mb/riding accedido en 2021, y Fay, 1981; Lothian, 1987; Edge & McAllister, 2009. La imagen de un lago en el Parque Nacional de Riding Mountain es cortesía de Melanie Robinson.

481 Casi 300 000 ha, una superficie relativamente pequeña en comparación con muchas otras áreas protegidas de Canadá.

482 Francis, 1997.



jerarquía racial, progreso social y **desarrollo económico** dentro de la región más amplia de Riding Mountain.[483]

Durante la Gran Depresión de los años 30, el parque mantuvo un gran campo de trabajo, y muchas de sus instalaciones recreativas se construyeron en esa época. Aún era posible talar madera para usos domésticos, cortar heno y poner a pastar ganado en el parque. Durante la Segunda Guerra Mundial, en Riding Mountain se talaron muchos árboles para obtener leña, incluso para contribuir al esfuerzo bélico. La mano de obra provino en parte de prisioneros alemanes, miles de los cuales fueron internados en un campo de mínima seguridad dentro del parque, entre 1943 y 1945. Los prisioneros trabajaban (al parecer no muy eficazmente) bajo la supervisión de los guardas del parque. El desarrollo ulterior de las instalaciones recreativas, las limitaciones a la tala de árboles y la ampliación de los límites del parque para mejorar las propiedades de captación de agua tuvieron que esperar hasta el final de la guerra. Con ello, quedó claro que era crucial mejorar la cooperación entre Parks Canada y los diversos agentes del entorno para fomentar la integración regional. La eliminación progresiva de muchas actividades de consumo en el parque no ayudó, pero fueron un factor positivo la decisión de limitar el desarrollo dentro del parque junto con un aumento general de la demanda de instalaciones recreativas y servicios de apoyo.

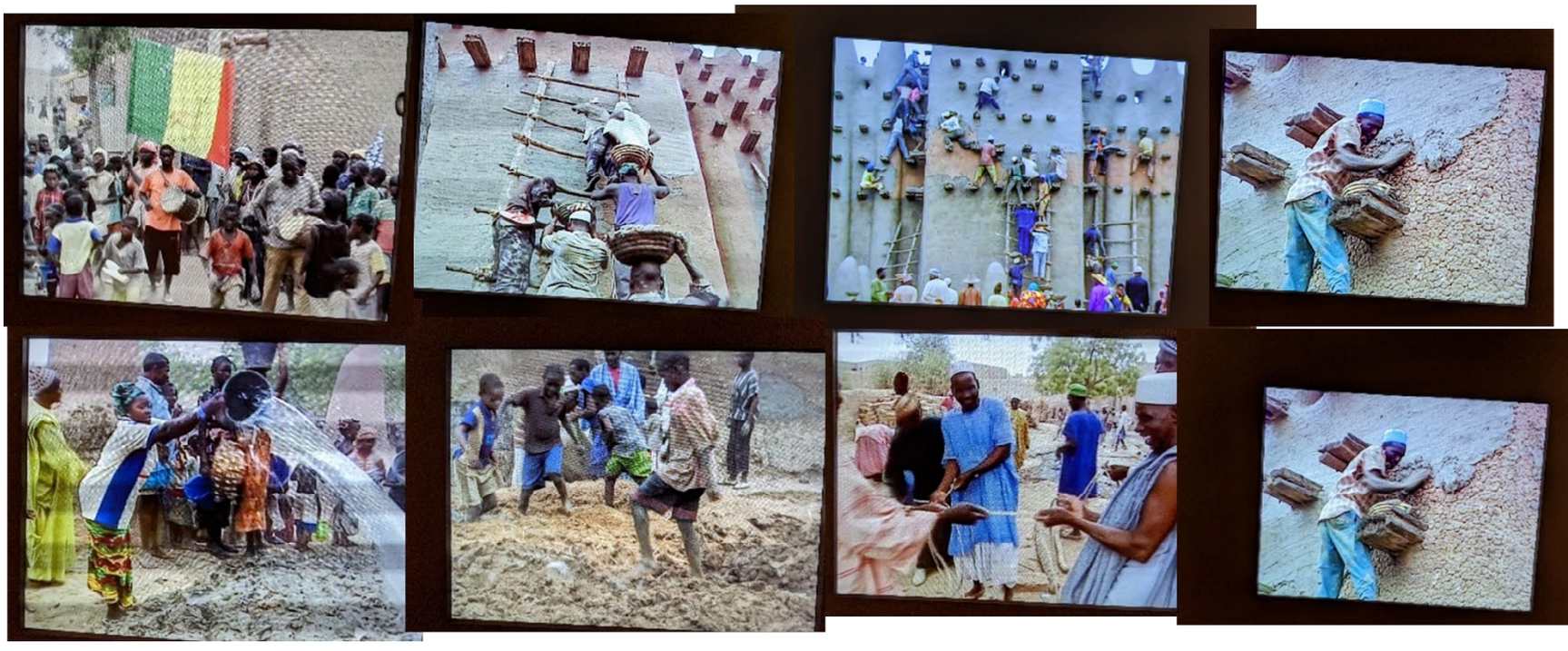
La deseada integración regional se desarrolló de forma reactiva y poco sistemática. Cabe destacar la creación, en 1968, del Comité de la Periferia del Parque Nacional de Riding Mountain, formado por representantes de Parks Canada y de los departamentos gubernamentales provinciales. El comité participó activamente en los debates... pero no pasó a la acción. Posiblemente se debiera a que no incluía

483 Sandlos, 2008.

a representantes de los municipios de los alrededores del parque. En los años sesenta y setenta era demasiado pronto para desear una cultura de la planificación paisajística, tanto desde el punto de vista de los planificadores regionales como de Parks Canada.[484] No había expectativas de participación pública en la gobernanza del parque y el modelo de compromiso público seguía siendo el de la mera consulta. Sin embargo, en 1986 los ayuntamientos municipales, el Gobierno provincial y la agencia del parque presentaron juntos una solicitud a la UNESCO para designar Riding Mountain **como reserva de la biosfera**.[485] El núcleo de la reserva era el parque nacional y el área de cooperación circundante, mucho más amplia, comprendía los 11 municipios rurales, cuatro reservas indígenas y varias jurisdicciones que mantienen una economía agrícola rural complementada por el turismo asociado al parque. Por ello, se hizo necesaria una coordinación y negociación considerables entre los agentes de los sectores público, privado y voluntario. El Comité de Enlace preexistente se amplió para incluir a representantes de los municipios adyacentes al parque y se creó un subcomité para la reserva de la biosfera. Debido a la división de las jurisdicciones y a la propiedad privada de las tierras, no se elaboró un plan general de gestión del territorio de la reserva, pero se definieron algunas prioridades, como la mejora de la producción agrícola y los beneficios socioeconómicos fuera del parque, manteniendo al mismo tiempo la integridad ecológica de la región, dentro y fuera del parque.

La integridad ecológica requiere el apoyo de todos, en particular debido a los movimientos del agua y la fauna silvestre. Muchas zonas más allá de los límites del parque son útiles como hábitat y corredores para la fauna, pero hay problemas con los terratenientes por la depredación de los cultivos por la fauna silvestre, la transmisión de enfermedades entre animales domésticos y salvajes,[486] y las inundaciones causadas por los castores. La integridad ecológica se ve amenazada por la introducción de especies y contaminantes en las parcelas de agricultura intensiva. Y los animales salvajes que se aventuran más allá de los límites del parque pueden ser cazados y atrapados. Resolver problemas como los que acabamos de mencionar exige **una cooperación continua** entre funcionarios, administradores, propietarios privados y ciudadanos. Los comités existentes ofrecen un foro para tratar los problemas, prestan servicios de divulgación, información y educación a los residentes y tomadores de decisiones, organizan conferencias y programas de seguimiento, forjan alianzas, identifican intereses colectivos y promueven algunas iniciativas de cooperación. Sin embargo, la financiación es limitada y se depende en gran medida de un **pequeño número de participantes dedicados**, entre los que se encuentran funcionarios locales que pueden encajar de forma variable en[487] las circunstancias ecológicas y socioeconómicas en las que operan. **El nombramiento por parte de los ayuntamientos** es la única manera de que un individuo participe formalmente en los comités, y ello implica fuertes vínculos con los gobiernos municipales y los intereses políticos representados en su seno. Algunos subrayan que esto no es del todo justo, y que los miembros menos poderosos de la sociedad y las comunidades de las Primeras Naciones deberían estar mejor representados.[488]

484 Fay, 1981.
485 Edge & McAllister, 2009.
486 Por ejemplo, la tuberculosis bovina, como ocurrió en las décadas cercanas al cambio de milenio.
487 Véase Reed *et al.*, 2013.
488 Edge & McAllister, 2009.



Interludio de vitalidad

«…En Malí, la arquitectura tradicional está hecha de barro o revocada con barro, como es el caso de la Gran Mezquita de Djenné, un edificio grande e imponente. Una vez al año, los habitantes de Djenné (hombres, mujeres, niños, jóvenes y ancianos) recogen barro del río Níger, lo transportan en cestos y revocan a mano la gran mezquita. Toda la comunidad trabaja junta, nadie manda a nadie, no hay nadie al mando… simplemente lo hacen juntos. Y esto es tan hermoso como increíblemente disciplinado y alegre. Trabajan juntos como una colmena… escalan la superficie como suaves insectos humanos… [Me conmovió] la sensualidad y el modo táctil en que utilizan sus manos como únicas herramientas, el hecho de que la mezquita esté viva para ellos, y la cuiden como a un miembro de la familia, con sus manos…»[489]

489 Las imágenes pertenecen a una película proyectada en el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York (NY, EE. UU.) con motivo de la exposición de otoño de 2020 «Sahel: arte e imperios a orillas del Sahara». Las palabras y las imágenes son cortesía de Alessandro Cassin. Se desconoce la fecha real de construcción de la Gran Mezquita de Djenné, pero se estima que oscila entre los años 1200 y 1330 e. c.

Parte II:
¿Qué marca la diferencia?

...para lectores intrigados por correlaciones y analogías, patrones y posibles explicaciones...

Todo arte incluye vitalidad: se trata de dar forma a lo que es imposible de comprender.

Peter Stamm, 2021

Cinco características asociadas a la vitalidad

Algunas instituciones de gobernanza tienen una larga vida y funcionan durante periodos que abarcan muchas generaciones. ¿Qué les permite perdurar, seguir respondiendo adecuadamente a los inevitables cambios que las afectan? ¿Podemos identificar alguna propiedad que posean y que pueda revelar, o posiblemente explicar, su notable capacidad? Nos disponemos a explorar más ejemplos de instituciones de gobernanza de áreas conservadas y protegidas e identificar cinco características que parecen estar asociadas al *mantenimiento* de su funcionamiento y a su *evolución* positiva a lo largo del tiempo. Para facilitar la descripción, trataremos dichas características una por una, pero a menudo están conectadas y son interdependientes, y se funden unas en otras. También deben entenderse como **atributos frecuentes** y no como ingredientes necesarios para la vitalidad de una institución, que no lo son, ya que importan en distinta medida según las épocas y los contextos.[490] Además, como nuestra definición de trabajo de la vitalidad de la gobernanza se basa en la capacidad de seguir funcionando a *lo largo del tiempo*, el mismo tiempo puede convertirse en un factor generador de las características que, a su vez, sostienen la vitalidad (por ejemplo, la sabiduría desde la experiencia local solo se desarrolla con el tiempo...).

Las tres primeras características que describiremos están en analogía directa con las propiedades de los seres vivos, mientras que las dos últimas se relacionan directamente con el funcionamiento *pleno* e *inspirador*, es decir, con el *buen* funcionamiento, de forma que se alcancen los objetivos asociados a las áreas conservadas o protegidas y se genere *respeto social* y *adhesión voluntaria* a las normas.

Adaptabilidad estratégica

«La vida en la Tierra es más bien un verbo. Se repara, se mantiene, se recrea y se supera a sí misma. [...] es una maravilla de inventos, para enfriar y calentar, recoger y dispersar, comer y evadirse, cortejar y engañar [...] un nexo de sensibilidad y complejidad crecientes».

Margulis y Sagan, 1995.

Al igual que una bacteria, una planta o un vertebrado, una institución de gobernanza que funciona a lo largo del tiempo cambia, se mantiene y se reproduce con **capacidad de respuesta** a un entorno determinado, que tampoco es nunca estático.[491] Solamente para mantener el funcionamiento básico, la vitalidad implica **estar alerta** a las condiciones del entorno, incluidas las amenazas emergentes, las perturbaciones y las oportunidades, un requisito previo para cualquier tipo de respuesta. Para una institución de gobernanza, esto empieza por comprender los peligros potenciales. ¿Qué amenazas son imposibles de afrontar y deben evitarse? ¿Cuáles pueden abordarse y superarse? ¿Cuándo y cómo es importante doblarse para no romperse? ¿Cuándo y cómo debe aceptarse el cambio, y cuándo necesita la gobernanza nuevas ideas, actividades y personas? Una institución de gobernanza que funcione bien debe ser **oportuna** y **flexible**.

490 El contexto desempeña un papel crucial no solo para garantizar la supervivencia de las instituciones de gobernanza (véase la Parte III), sino también para determinar qué características institucionales intrínsecas son importantes.

491 Los vínculos a pequeña escala entre pueblos y lugares a lo largo de milenios pueden expresarse como 'coevolución' de la diversidad biocultural (Rosemary Hill, comunicación personal, 2020).

Ejemplo de caso 14.

La gobernanza tradicional del Bosque de Enguserosambu en Tanzania: afrontar múltiples retos tomando decisiones allí donde se sienten las consecuencias[492]

Situado cerca del pueblo homónimo, en el distrito de Ngorongoro, el bosque montano de Enguserosambu[493] constituye una importante cuenca hidrográfica y es la fuente de los ríos que fluyen hacia el lago Natron, el Área de Conservación del Ngorongoro, el Parque Nacional del Serengeti y su ecosistema transfronterizo más amplio, que abarca el sur de Kenia y el norte de Tanzania. El bosque, incluidos los claros para el pastoreo, cubre más de 7000 ha. La zona es montañosa, con manchas de bosque intercaladas por pastizales, campos de cultivo, asentamientos, fuentes de agua, arroyos y senderos para el ganado.

El pueblo Masái que habita el Bosque de Enguserosambu está ligado a él por sus medios de sustento (agua, leña, miel, plantas comestibles...), pero también por razones culturales. El bosque es también su iglesia y hospital. Se refieren a él como *endim ang' nanyorr* (nuestro querido bosque), ya que incluye lugares sagrados donde celebran rituales y es fuente de las plantas medicinales que todas las mujeres toman después del parto. La conexión entre el bosque y los Masái comienza en el nacimiento, ya que los niños y niñas recién nacidos son lavados en agua en la que se han hervido hojas de distintos árboles del bosque. En el bosque se celebran muchas ceremonias, como la circuncisión de los niños, la transición de guerreros a ancianos y la *reunión Olpul*, donde se comparte sopa con carne y medicinas del bosque para fortalecerse y aumentar la resistencia contra las enfermedades. *El alamal* —un tratamiento para las mujeres estériles— también se ofrece ceremonialmente en el bosque.

Los usos de la tierra en el Bosque de Enguserosambu y zonas afines han sido decididos por varias instituciones y actores, que han ido evolucionando en sus funciones y relaciones a lo largo del tiempo. En la actualidad, los actores tradicionales —las mujeres que recogen leña, los ancianos que recolectan plantas medicinales, los líderes tradicionales, los guerreros y la milicia local— siguen estando presentes. Pero también lo están los políticos elegidos en el Consejo de la Aldea, la Asamblea de la Aldea (formada por todos los hombres y mujeres mayores de 18 años y creada bajo el liderazgo del expresidente Nyerere a principios de la década de 1970),[494] un Fideicomiso Forestal de creación más reciente, y otros.

Los *Ilaigwanak* (líderes consuetudinarios) y los *Morani* (guerreros) son líderes comunitarios a los que se encomiendan importantes tareas sociales. Por ejemplo, los *Ilaigwanak* se ocupan de las decisiones entre pares (relacionadas con la edad). Los ancianos eligen a un miembro de *los Ilaigwanak* entre tres hombres más jóvenes con un estatus intachable dentro de la comunidad. Los *Morani* son hombres jóvenes que, tras la circuncisión, actúan como *Jeshi* (fuerza comunitaria). Son responsables de proteger a sus comunidades de las amenazas externas, pero también de cuidar los regalos de la naturaleza. Patrullan el bosque y, si encuentran algún daño, informan a los *Ilaigwanak*, que deciden los castigos apropiados. Si algunos culpables se obstinan, envían a los *Mgambo* (milicia local) para que los lleven ante la justicia. El trabajo de los grupos tradicionales es voluntario y no remunerado. La relación entre los grupos es estrecha, ya que, **para funcionar correctamente, cada grupo debe implicar a otro**. Por ejemplo, los *Morani* no pueden castigar a nadie por su cuenta y deben informar a los *Ilaigwanak* de cualquier cosa que requiera castigo.

La larga tradición de uso sabio de los regalos de la naturaleza y los **amplios debates** que tienen lugar en una **multiplicidad**

492 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend a partir de información facilitada por Emmanuel Sulle, Robert Kamakia y Cassian Sianga en 2020. Para más información sobre este caso, véase Mittal y Fraser (2018)

493 En este cortometraje informativo se ofrece una descripción visual del Bosque de Enguserosambu en swahili: https://www.youtube.com/watch?v=vJY4vePQ-0Y accedido en 2024.

494 Los procesos de conformación de aldeas en la década de 1970, bajo la presidencia de Nyerere, fueron un importante factor de cambio institucional local que, en muchos aspectos, afectó los estilos de vida y sistemas de autogobierno tradicionales de los Masái.

de instituciones tradicionales y modernas han podido garantizar, hasta ahora, el respeto de las decisiones de gestión. Estas decisiones suelen comunicarse oralmente, aunque existen mapas de los bosques y las aldeas, y algunas decisiones clave se escriben durante las reuniones de las asambleas de las aldeas. Los líderes responsables —incluidos los representantes de los *Ilaigwanak*, *Morani* y *Mgambo*, y el Consejo de la Aldea— se reúnen dos o tres veces al mes para revisar los asuntos conjuntamente. El Consejo de la Aldea consta de 25 miembros (un tercio deben ser mujeres) y está formado por representantes de los partidos políticos. Aunque existe cierta tensión entre las estructuras tradicionales y las modernas, las instituciones tradicionales masái mantienen una influencia inusualmente significativa en la gobernanza local, en particular en todo lo que concierne al entorno natural.

Una vez que los líderes toman una decisión, una delegación designada (*Okiaama*) informa a la población del área afectada y deja un tiempo para su aplicación. Al cabo de unos meses, las comunidades revisan la decisión para ver si puede mantenerse o necesita ajustes. De este modo, el bosque y otros usos de la tierra, especialmente el pastoreo de ganado, que es la principal actividad de subsistencia de los Masái, se basan en prácticas tradicionales de toma de decisiones y gestión que se apoyan en **conocimientos comunes, desarrollados, probados e intercambiados continuamente entre las comunidades y sus líderes**. De hecho, incluso cuando existen planes de gestión, se utilizan para reforzar y no para frustrar lo que parece correcto *en la práctica*. En definitiva, este **sistema de gestión forestal inclusivo y rápidamente adaptable**[495] ha superado la prueba del tiempo y ha demostrado su eficacia.

Tras siglos de vivir en y con el bosque, los Masái necesitan hoy responder a la creciente demanda de tierras agrícolas, madera y carbón vegetal.[496] Antes de la década de 1990, el cultivo en la zona era limitado, pero la agricultura se ha convertido recientemente en una actividad dominante. La tierra es, y siempre ha sido, fértil y con precipitaciones suficientes. Sin embargo, las políticas gubernamentales a nivel de distrito han fomentado el cultivo del maíz, lo que ha aumentado la competencia por las tierras que actualmente se utilizan para pastos y bosques, y ha multiplicado los conflictos entre el hombre y la fauna. La necesidad de madera para las casas modernas promovida por el Gobierno nacional en los últimos veinte años también está teniendo un impacto significativo. Posiblemente relacionado con estos cambios locales en el uso de la tierra, el bosque, que solía estar húmedo la mayor parte del año, está hoy sometido a cambios en el régimen de lluvias, disminución del nivel del agua en los arroyos y largos periodos de sequía.[497] Su vulnerabilidad a los incendios forestales ha aumentado.

En las áreas donde el bosque se está agotando, la gobernanza tradicional y los Consejos de las Aldeas han decidido separar los usos de la tierra lo más claramente posible; por ejemplo, los cultivos y los asentamientos están a un lado de la carretera principal, y solo se permite el pastoreo del ganado al otro lado. Durante la estación seca y en épocas de sequía grave, también se permite que el ganado se desplace a los claros entre las áreas forestales y a las áreas de pastoreo de la estación seca limítrofes con el Parque Nacional del Serengeti. Sin embargo, la decisión del Gobierno de asignar 150 000 ha[498] a Ortello Business Corporation "una empresa de caza de trofeos de los Emiratos Árabes Unidos" ha reducido drásticamente las tierras de pastoreo de los Masái adyacentes al Parque Nacional del Serengeti. Los conflictos entre la empresa y los residentes se han prolongado durante casi 30 años, durante los cuales los Consejos de las Aldeas, los ancianos tradicionales y el Consejo de Mujeres Pastoras han emprendido diversas acciones para defender sus derechos sobre la tierra y los recursos, incluso mediante demandas judiciales y diversas iniciativas de defensa. Hasta ahora, las comunidades Masái han permanecido unidas para conservar su bosque, y su **sistema de gobernanza** se ha mantenido **cerca de donde se prueban y adoptan las decisiones de gestión** y ha demostrado **una adaptabilidad** estratégica para resistir a múltiples desafíos. Sin embargo, puede que sea necesario reforzarlo aún más para que la diversidad biológica y cultural del Bosque de Enguserosambu siga viva y prospere en el futuro.

495 Silisyene, 2018.
496 *Ibid.*
497 *Ibid.*
498 Mittal & Fraser (2018) informan que en 1992 se concedió a Ortello Business Corporation una licencia de caza sobre 400 000 ha, hogar de más de 50 000 Masáis. La resistencia de la comunidad durante más de 20 años llevó al Gobierno a reducir la superficie a 150 000 ha (todavía bastante más de 20 veces mayor que el Bosque de Enguserosambu). Al parecer, el Gobierno revocó la licencia en 2017 pero, desde entonces, la situación no está clara y el conflicto abierto resurgió en 2022 (véase: https://www.iccaconsortium.org/index.php/2022/06/12/tanzania-maasai-loliondo-ngorongoro-conservation-eviction/ accedido en 2024).



Esto es especialmente importante para los tipos de sistemas socioecológicos en los que hay poco margen de error, abundan las incertidumbres y están implicadas múltiples instituciones, como el pastoralismo móvil en las zonas áridas. En tales casos, parece que una gobernanza eficaz es compleja, difusa, permite muchos traslapes y garantiza de forma continua la flexibilidad de negociar los plazos, el acceso parcial y una variedad de soluciones híbridas.[499] En tales condiciones, como se observa en el caso de los Borana de Etiopía (ejemplo de caso 6) y los Abolhassani de Irán (ejemplo de caso 18), la capacidad de adaptación estratégica es crucial.

La oportunidad y la flexibilidad pueden lograrse de varias maneras. En algunas situaciones, las decisiones, costumbres y normas de gestión pueden ajustarse rápidamente a las condiciones cambiantes porque los **responsables de la toma de decisiones** están **directamente en contacto con el lugar donde operan y repercuten los retos**. En tales casos, las consultas se realizan con la rapidez y frecuencia necesarias —una condición relacionada con la **subsidiariedad—**, como se ejemplifica en la gobernanza tradicional del bosque Enguserosambu de Tanzania (ejemplo de caso 14) y se analiza con más detalle en la Parte V de este trabajo.

Cuando los ecosistemas son muy extensos y es necesario involucrar a muchas más personas en las decisiones de gestión, el tipo de consultas directas y continuadas descritas para el Bosque de Enguserosambu en Tanzania (ejemplo de caso 14) se vuelve engorroso y lento. Por ello, las decisiones suelen **delegarse** en una institución en la que los pueblos y comunidades cercanos a la naturaleza tienen **representantes**. Lo ideal es que los representantes sean percibidos como legítimos y merecedores de confianza, y que se mantenga una combinación de enfoques, como que los representantes delegados informen periódicamente a sus comunidades, revisen sus posiciones y se fortalezcan en **consulta directa** con ellas, como en el *Maha Gram Sabha* de la India descrito en el ejemplo de caso 15.[500]

La capacidad de respuesta, la oportunidad y la flexibilidad son más beneficiosas cuando van acompañadas de **aprendizaje**, en concreto, la capacidad de atesorar e interiorizar la experiencia para estar mejor preparados para responder a futuros problemas o aprovechar futuras oportunidades. Es combinando aprendizaje y adaptación[501] como una institución desarrolla sus capacidades estratégicas, sopesando diversas opciones basadas en la experiencia. Esto puede formar parte del aprendizaje cultural,[502] que implica cambios en las visiones del mundo, actitudes, valores, creencias y normas de conducta de la sociedad en general. Describimos como **adaptabilidad estratégica** la capacidad de cambiar de forma que mejore el funcionamiento, reduzca los conflictos y aumente la eficacia —y posiblemente también la eficiencia y la equidad— en la resolución de problemas.

499 Robinson (2019) utiliza el término «regímenes de mosaico complejo» para caracterizar estos sistemas de recursos e intereses heterogéneos con un alto potencial de cambios rápidos y críticos. Estos sistemas distan mucho de ser los sistemas ideales de propiedad común que pueden seguir los principios identificados por Ostrom (1990). Los «límites acordados y estables de territorios y grupos de usuarios bien definidos» se sustituyen, en estos casos, por patrones estratégicamente flexibles de «autoorganización emergente entre grupos». Véase también Mehta *et al.*, 1999.

500 Por ejemplo, esto ocurre en aquellos sistemas políticos, como Suiza, donde los referendos de actualidad se llevan a cabo con relativa facilidad y regularidad.

501 Pahl-Wostl, 2009.

502 Lautensach, 2021.

Ejemplo de caso 15.

Lecciones sobre adaptabilidad estratégica del Maha Gram Sabha que gobierna territorios tribales en Maharashtra (India)[503]

Durante siglos, los bosques de la India central han estado en el centro de los conflictos. Sus habitantes tribales han tenido que resistir a gobernantes y gobiernos precoloniales, coloniales y poscoloniales que han intentado hacerse con el control de sus territorios de vida para obtener tierras, agua, madera y minerales de formas percibidas como violentas e injustas desde el punto de vista social y ambiental. En Korchi Taluka, en el distrito de Gadchiroli, **la resistencia** se ha aglutinado en torno a la **oposición a las represas y las explotaciones mineras**, pero, sorprendentemente, ha logrado **evitar la conexión con la política partidista**.[504] En Korchi ha surgido una federación de 90 asambleas de aldeas (*gram sabhas*) que, junto con un colectivo de grupos locales de autoayuda para mujeres llamado *Mahila Parisar Sangh*, apuesta por la democracia directa en la gobernanza territorial local.

En la raíz de esta transformación se encuentran los procesos de revitalización y fortalecimiento de los *gram sabhas*, que obtuvieron autonomía jurídica en virtud de la Ley de Panchayat (Extensión a las Áreas Programadas, PESA por sus siglas en inglés) de 1996 (que entró en vigor en 2014) y la Ley de Derechos Forestales (FRA, por sus siglas en inglés) de 2006. La FRA permitió a la federación de *gram sabha* de Korchi (llamada *Maha Gram Sabha*, abreviado MGS) presentar, en 2009, una petición de derechos colectivos sobre la tierra y los bosques, que prosperó. Además de la importante nueva legislación, el empoderamiento y la conquista de derechos colectivos fueron posibles gracias a una historia local de resistencia y círculos de estudio de base y a la presencia de organizaciones de la sociedad civil y líderes independientes (es decir, no afiliados a ningún partido) que les brindaron su apoyo. Puede que ninguno de estos factores hubiera sido decisivo por sí solo pero, juntos, generaron una amplia transformación que ha **fusionado elementos de la gobernanza consuetudinaria** (toma de decisiones por consenso, acciones inclusivas y comunitarias, solidaridad de la comunidad) **con ideas más modernas y contemporáneas** (análisis de la situación a partir de la economía política y la ecología humana, búsqueda de la justicia social y ambiental, búsqueda de la equidad de género y de casta en la toma de decisiones, etc.).

Como en cualquier sociedad, en Korchi existen visiones y concepciones diversas y a veces contradictorias sobre lo que constituye el bienestar y un futuro deseable. Mientras unos adhieren a un modelo económico capitalista y extractivo, otros creen en la interconexión de todos los seres, la ética del compartir, la democracia directa, las economías locales que alimentan la diversidad, la reciprocidad, el respeto por todos (incluida la naturaleza), la no violencia y la valoración de la satisfacción (sensación de tener suficiente). Algunos de estos valores se articulan en las normas y reglamentos de la MGS, pero la mayoría son inherentes a su funcionamiento. Por ejemplo, los *gram sabhas* de cada aldea y pueblo se aseguran de que todas las mujeres y hombres adultos participen en la toma de decisiones y estén plenamente informados. A continuación, los *gram sabhas* eligen a hombres y mujeres para que los representen en las reuniones de grupo y en la MGS, pero estos representantes no pueden tomar decisiones en nombre de los *gram sabhas*: su función es únicamente transmitir las preocupaciones de los aldeanos y transmitir los mensajes de la MGS. Para aumentar la inclusividad, la MGS se asegura de que se celebren reuniones mensuales en los distintos grupos.

En todo el funcionamiento de la *Maha Gram Sabha* se propugna **la adaptabilidad estratégica**, ya que **los valores y principios no están escritos** y siguen dependiendo de la **sabiduría** de los actores implicados y de los **valores** arraigados en la cultura local. Sus miembros **cambian a intervalos regulares, pero se pide a los líderes** que permanezcan **asociados en calidad de asesores** para guiar el proceso y

503 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend a partir de: una entrevista de Jessica Campese con Neema Pathak Broome; Neema Pathak-Broome, comunicación personal, 2020, y Pathak Broome *et al.*, 2022. Puede obtenerse más información en https://beyonddevelopment.net/on-the-cusp-reframing-democracy-and-well-being-in-korchi-india/ accedido en 2024. La foto de una de las muchas reuniones en Korchi, en 2018, es cortesía de Neema Pathak Broome.

504 La larga resistencia local a las prácticas y políticas del Estado ha incluido medios tanto ruidosos y visibles como silenciosos y apenas visibles. Algunos se han centrado en el cambio reformista. Otros se han visto envueltos en luchas armadas.



compartir la responsabilidad a largo plazo. Además, **no se articula ninguna teoría del cambio específica**. Para cualquier decisión, la asamblea revisa y evalúa las consecuencias y efectos de las decisiones anteriores y redacta una línea de actuación nueva y específica. La gobernanza de *jal, jungal aur jameen* (agua, bosque y tierra) nunca es una situación fija; en ningún momento puede decirse que las comunidades hayan superado todos los obstáculos y se haya logrado completamente la transformación.

Entre las muchas lecciones extraídas de Korchi se encuentra la de que el **proceso de gobernanza debe permanecer conscientemente activo, ágil y receptivo a las cuestiones emergentes**. Los procesos de toma de decisiones deben adaptarse constantemente y responder a los problemas internos y a las amenazas externas. Y las amenazas locales actuales son muchas: una educación que aleja a los jóvenes de sus comunidades y su entorno; las luchas constantes entre ideologías políticas; el acoso continuo y las intervenciones del Estado contra los «extremistas», y la dependencia de la economía monetaria y los mercados exteriores para muchos insumos. Aunque **la experimentación en materia de gobernanza** ha llevado a la creación del *Maha Gram Sabha* y a su relativa estabilidad y éxito, el propio MGS parece vulnerable. Por ejemplo, la *percepción* local del bienestar de las personas y los bosques resulta crucial. Además, las sociedades de las aldeas se sustentan de muchas maneras en el comercio de productos forestales no maderables (p. ej., hojas de *tendu* y bambú), que son el pilar económico de la región. Los fallos del mercado podrían tener graves repercusiones sociales, y no solamente económicas. Es de esperar que la adaptabilidad estratégica del *Maha Gram Sabha* le permita responder a los numerosos retos que se avecinan.



La adaptabilidad estratégica de una institución de gobernanza implica cambios oportunos en las prácticas de gestión en respuesta a cambios en las condiciones ambientales, es decir, **una gestión adaptativa**. Por ejemplo, en el caso del Bosque de Enguserosambu en Tanzania (ejemplo de caso 14), la institución consuetudinaria ha ideado nuevas normas para responder a las crecientes demandas de tierras y ha explorado las demandas judiciales y otras formas de resistencia y defensa política como nuevos enfoques para mantener el control sobre el territorio. Dado que el cambio climático está alterando rápidamente las condiciones ecológicas, todas las instituciones de gobernanza ambiental —desde las empresas agrícolas hasta los municipios, desde los administradores de áreas protegidas hasta los pastores móviles— deben adaptar sus prácticas de gestión a las nuevas condiciones. Por ejemplo, como respuesta de gestión adaptativa al cambio climático, algunas comunidades de pastores están cambiando el ganado vacuno por camellos (véase la Imagen 5). Los camellos necesitan menos agua, se alimentan de una mayor variedad de vegetación (incluidas especies invasoras y nocivas como *Prosopis juliflora*) y producen hasta seis veces más leche que algunas especies bovinas, lo que aumenta los medios de sustento y la seguridad alimentaria. En otros casos, sin embargo, no basta con cambiar las prácticas de gestión, sino que es necesario que la institución de gobernanza se adapte mejor a su contexto, sea más apreciada y respetada y, en general, más eficaz. Para ello, puede ser necesario un cambio en la *forma* de tomar e implementar las decisiones (calidad de la gobernanza) o en *quién* las toma y las implementa (diversidad de la gobernanza). Este cambio puede denominarse **gobernanza adaptativa**, y un ejemplo de ello es el *Maha Gram Sabha* de la India (ejemplo de caso 15), que se estableció y sigue desarrollando sus propias normas de funcionamiento a lo largo del tiempo.

Si los cambios de gobernanza son relativamente modestos, pueden ensayarse **de forma reversible y experimental** y adoptarse de forma más permanente solo después de demostrar su valor. Si los cambios son exigentes y afectan la cultura organizativa, pueden requerir ayuda y apoyo externos para superar la inercia del *statu quo*. Muchas instituciones consuetudinarias crean un «tejido de prácticas vivo y en constante negociación» cuya «plasticidad es fuente de microajustes»,[505] que no pueden restringirse sin acabar con el propio sistema. Esta observación explica una de las principales diferencias entre las instituciones consuetudinarias adaptativas y las administraciones estatales formales, ya que estas últimas adoptan normas, indicadores y sistemas de aplicación de las normas y de castigo raramente diseñados para adaptarse al contexto específico de adopción y uso.[506] La rigidez de los sistemas estatales

505 Scott, 1996.
506 *Ibid*.

se ve agravada por el hecho de imponer normas por legalidad (autoridad legal) en lugar de buscar que las normas se adopten voluntariamente por su utilidad y **legitimidad** reconocidas.

Los cambios que suponen un reto especial para las instituciones de gobernanza tradicionales implican exigencias *repentinas* y en gran medida *nuevas*. Un ejemplo pueden ser las situaciones que exigen representación, delegación de poderes e interacciones con autoridades distantes por parte de sociedades que evolucionaron durante milenios como grupos pequeños, en gran medida no estratificados, en interacción directa unos con otros. Las sociedades que toman decisiones por consenso basándose en extensas discusiones cara a cara pueden resentirse ante cualquier petición de representantes que necesariamente ataje o deje de lado sus procesos internos.[507] Otro ejemplo con muchas probabilidades de generar resentimientos es la imposición de un área protegida, independientemente de los incentivos económicos que pueda conllevar. En estos casos de grandes cambios solicitados a las sociedades tradicionales, o incluso impuestos sobre ellas, las mismas instituciones de gobernanza que demuestran una extraordinaria capacidad de adaptación a condiciones ambientales desafiantes pueden tener verdaderas dificultades para transformar comportamientos arraigados en sus conocimientos, experiencia y valores históricos. Un ejemplo elocuente es el del pueblo Ju/'hoan San de Namibia (ejemplo de caso 16), que suscita la reflexión sobre diversos choques culturales entre tradiciones dotadas de distintos niveles de poder político y económico.

Casi invariablemente, los más poderosos intentan convencer o coaccionar a los menos poderosos para que acepten los términos de cualquier eventual cooperación, pidiendo a los menos poderosos que se transformen y adopten algunos rasgos, comportamientos, actitudes y valores de los otros, incluso «por su propio bien». Cuando los menos poderosos **se resisten firmemente a un cambio no deseado**, cabe preguntarse si se trata de un signo de debilidad institucional... o más bien de una vitalidad más profunda e inflexiblemente estratégica.

507 Brian Jones, comunicación personal, 2020.

Ejemplo de caso 16.

¿Podría ser la resistencia al cambio un signo de profunda vitalidad? El caso del pueblo Ju/'hoan San de Namibia[508]

El pueblo Ju/'hoan San, de lo que hoy es el noreste de Namibia, es una **sociedad fuertemente igualitaria** que evolucionó sin ninguna jerarquía de jefes y está estructurada en clanes.[509] Cada clan **tiene una institución de toma de decisiones a nivel del n!ore** (**territorio del clan**), pero los clanes nunca se adhirieron a una estructura de liderazgo más allá de ese nivel. Esto ha planteado problemas a los Ju/'hoansi en sus relaciones con el Gobierno y otros forasteros, que exigen algún tipo de autoridad representativa que los incluya en las negociaciones, la toma de decisiones y el asesoramiento político.[510] Como esta falta de representación se ha utilizado a menudo para aprovecharse de ellos, una ONG fundada para apoyar a los Ju/'hoansi "la Bushman Foundation"[511] los animó a formar una organización.[512] En 1986 se creó la Unión de Agricultores Ju/Wa. Sus objetivos no se limitaban a cuestiones agrícolas. La visión general de la Unión era influir en el futuro político, social y económico de los Ju/'hoansi; desarrollar una economía mixta de subsistencia, y adquirir voz en los foros nacionales de importancia para la tierra y otras cuestiones políticas. A finales de la década de 1980, la Unión de Agricultores se formalizó en unos estatutos y ofreció la afiliación a todos los hablantes de ju/'hoan, a todos los que se autodenominaran ju/'hoansi y a todos los que hubieran vivido en su territorio (unas 900 000 ha) durante más de diez años.

El órgano principal de la unión era un Consejo Representativo, formado por dos representantes (conocidos por razones históricas como *rada*) de cada comunidad de los clanes de Bushmanland oriental,[513] pero también de grandes asentamientos como Tsumkwe. El Consejo debía reunirse al menos una vez cada seis meses. A su vez, el Consejo elegía un Comité Ejecutivo que incluía a personas de cada distrito. En la década de 1990, la Unión pasó a denominarse Cooperativa de Agricultores de Nyae Nyae (CANN), tomando el nombre de la zona geográfica de Nyae Nyae, que antes abarcaba el territorio Ju/'hoan. Su estructura de gobernanza siguió evolucionando y se añadieron los cargos de gerente, subgerente y presidente al Comité Ejecutivo o de Gestión. Los representantes de los distritos se suprimieron en un principio, pero luego se reinstituyeron para reforzar la participación local. También se restablecieron reuniones más frecuentes de los comités de gestión. Con el tiempo, surgió una Junta Directiva con dos representantes por distrito, una especie de brazo ejecutivo de la *rada*, que seguía reuniéndose una vez al año para debatir asuntos que afectaban a toda la zona y requerían acuerdos amplios.

A lo largo de su historia, la CANN se debatió entre las necesidades contrapuestas de los forasteros que exigían líderes que pudieran hablar en nombre de sus comunidades y las de esas mismas comunidades que criticaban las ambiciones personales, la menor capacidad de respuesta a las necesidades locales y el menor número de consultas y retroalimentaciones directas.[514] El **papel** inicial **de facilitación y gestión** de la Junta Directiva **se difuminó** en un papel de representación, y de formas que no fueron apreciadas por todos.[515] Con el tiempo, los miembros de la *rada* también proporcionaron **menos retroalimentación** a sus aldeas y **realizaron menos consultas** antes de asistir a las reuniones del Consejo, lo que hizo que los Ju/'hoan estuvieran cada vez menos dispuestos a reconocer que hablaban en su nombre.[516] En 1994, un observador comprensivo señaló que el diseño institucional de la Cooperativa Nyae Nyae había llegado en

508 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend a partir de material proporcionado por Brian Jones en 2020. La foto muestra a algunos miembros de Nyae Nyae Conservancy escuchando atentamente la presentación del nuevo presupuesto en una Asamblea General Anual de la Conservancy, en septiembre de 2009. La foto es cortesía de Brian Jones.
509 Biesele, 1994; Hitchcock, 1992.
510 Jones, 1996.
511 Más tarde, la Nyae Nyae Development Foundation de Namibia.
512 Cole, 2020.
513 Bushmanland se creó a finales de la década de 1940 como uno de los bantustanes del *apartheid* de Sudáfrica y África Sudoccidental (actual Namibia).
514 Hitchcock, 1992.
515 Wyckoff-Baird, 1995.
516 *Ibid.*

cierto modo en paracaídas desde el exterior y no se parecía en nada a algo intrínseco a la cultura ju/'hoan san y, en particular, a sus procesos de toma de decisiones por consenso.[517] Además, los asesores occidentales añadieron complejidad a las cuestiones, ya que los derechos individuales y de género que defendían no se acercaban a las preocupaciones clave de la sociedad ju/'hoan san. [518]

Los Ju/'hoansi tuvieron que pasar muy rápidamente de la toma de decisiones a nivel de clan local a una representación a varios niveles. El proceso de toma de decisiones más importante seguía siendo el de los clanes, donde *los n!ore kxaosi* de cada clan "hombres y mujeres ancianos encargados de sus áreas naturales y asentadas" se coordinaban con los *n!ore kxaosi* de otros clanes mediante una concesión y denegación equilibradas y estratégicas del acceso a las áreas ambientales. Además, los representantes de las *radas* y los distritos debatían cuestiones más amplias y no necesariamente bien coordinadas, sobre las que también interactuaban con ONG lejanas, donantes, el Gobierno y poderosos forasteros, así como con un Comité de Planificación Ambiental que incluía a muchos de ellos.[519] Por un lado, la CANN contaba con la confianza de la población; por otro, las propias exigencias de la nueva institución no podían ser compatibles con la cultura ju/'hoan, ya que existía una **brecha profundamente arraigada en los procesos aceptables de toma de decisiones y rendición de cuentas**.

La tensión entre la toma de decisiones participativa y la representativa continuó cuando los Ju/'hoansi decidieron acogerse a la legislación gubernamental que les permitía formar una área comunal de conservación, lo que les daba derechos sobre la fauna y el turismo en sus tierras. Para ello, tuvieron que cumplir el requisito legal de crear un comité representativo y, tras un largo debate, crearon un comité formado por hombres y mujeres, algunos con estudios y otros sin ellos, y varias personas con experiencia en la CANN.[520] Las palabras de /'Angn!ao /'un, el primer presidente de la Nyae Nyae Conservancy, son elocuentes al respecto: «Si vas a hacer planes de futuro, es muy importante saber de dónde vienes, para no perder nuestra cultura... El cambio es lento, hay que saber de dónde vienes para saber adónde ir».[521]

En la actualidad, los Ju/'hoansi San siguen tratando de encontrar un enfoque de gobernanza que satisfaga sus necesidades de toma de decisiones por consenso y, al mismo tiempo, se adapte a las presiones externas en favor de un órgano que respete la igualdad de género, incluya titulares de cargos con conocimientos de matemáticas y lectoescritura, y pueda hablar rápidamente en su nombre. En un mundo propenso a cambios socioambientales catastróficos, ¿serán más útiles, a largo plazo, las primeras o las segundas características para su institución de gobernanza territorial? Está claro que la cuestión no está resuelta. De hecho, la **resistencia al cambio** del pueblo Ju/'hoan San puede ser incluso un signo de vitalidad más profunda que una fácil capacidad de acomodarse a formatos y sistemas histórica y culturalmente ajenos a ellos.[522]



517 Biesele, 1994.
518 *Ibid.*, p. 16.
519 *Ibid.*
520 Biesele & Hitchcock, 2011.
521 Cole, 2020.
522 También existe la posibilidad concreta de que el nivel de toma de decisiones más importante para los medios de vida deseados por los Ju/'hoansi San sea de hecho el nivel del clan en lugar de cualquier nivel más grande y menos directamente pertinente.

El contexto sociocultural y ecológico de una institución de gobernanza puede, en ocasiones, cambiar tan sustancialmente que solo un cambio igualmente sustancial en la propia institución puede mantenerla en funcionamiento. En tales situaciones, algunas instituciones se ven superadas y aplastadas. Otras consiguen adaptarse parcialmente ampliando sus comportamientos y recursos. Y otras se recuperan de la adversidad y los choques y se encuentran profundamente transformadas —podríamos decir que evolucionadas— en el proceso. Esta capacidad de adaptación y recuperación institucional es un signo de **resiliencia**.[523] Sin embargo, la adaptabilidad estratégica puede ir más allá de la resiliencia y alcanzar la **metamorfosis**,[524] la capacidad de convertirse en una institución diferente, posiblemente irreconocible en términos de estructuras y normas o incluso de intereses, valores y narrativas, pero que sigue funcionando y manteniendo relaciones significativas entre la población y con el territorio. Esta profunda capacidad de cambio, y los dilemas abiertos que la acompañan, quedan ilustrados por la situación actual del pueblo Mijikenda de Kenia (ejemplo de caso 27).

Durante eones, los seres vivos de nuestro planeta se han dedicado a evolucionar, y algunos también a metamorfosearse institucionalmente. Esta capacidad describe muy bien a las instituciones humanas,[525] y está destinada a contribuir a su vitalidad. Como veremos en la Parte V, la adaptabilidad estratégica también encaja en nuestra interpretación *sistémica y dinámica* de la vitalidad de la gobernanza de un área conservada o protegida: un proceso de mantenimiento de la salud de la naturaleza y de los medios de sustento y el bienestar de las personas, independientemente de la organización y las normas específicas vigentes en un momento dado.

Creatividad y empoderamiento

> *«La vida produce autopoiéticamente526 y se reproduce [...] [pero] todos los seres autopoiéticos tienen dos vidas, como dice la canción country, la vida que nos dan y la que hacemos. [...] Incluso en el nivel más primordial, vivir parece implicar sensación, elección, mente.»*
>
> Margulis y Sagan, 1995.

Más allá de la capacidad de reaccionar ante fenómenos externos —que hemos decidido denominar adaptabilidad estratégica— está la capacidad de los seres vivos de ser autónomamente activos, de elegir y aprovechar, e incluso crear, nuevas oportunidades hacia metas significativas. Esta propiedad tan apasionante e intrigante de la vida ha generado todo tipo de teorías del vitalismo[527] pero también la comprensión de los organismos como seres caracterizados por la **autoorganización y la automotivación**.[528] La autoorganización puede concebirse en múltiples niveles, incluido el

523 Para tratar este punto, véase el apartado «¿Está la vitalidad relacionada con otros conceptos?» en la Parte V de esta obra.

524 Aquí entendemos el término como una «alteración llamativa de la apariencia o el carácter». Curiosamente, cuando un insecto o un anfibio sufre una metamorfosis, conserva su ADN. Una institución de gobernanza debe conservar su capacidad de organizar una relación floreciente (vital) entre las personas y la naturaleza.

525 Graeber & Wengrow (2021) señalan que la flexibilidad institucional está en el corazón de la vitalidad política, ya que trae consigo la «capacidad de salirse de los límites de cualquier estructura dada y reflejar, hacer y deshacer los mundos políticos en los que vivimos». Describen cómo, en muchas culturas, la estacionalidad traía consigo festividades (por ejemplo, la época de la cosecha, los festivales de mitad del invierno, los carnavales, las fiestas del Primero de Mayo, el caos de las bacanales) en las que «los valores y las formas de organización se invierten y disuelven las normas de jerarquía y propiedad del gobierno». Estas épocas especiales «mantenían viva alguna forma de autoconciencia política, permitían a la gente imaginar que otras disposiciones sociales son posibles».

526 El término autopoiesis se refiere a la capacidad innata de una entidad/sistema para mantenerse a sí misma y reproducir continuamente sus propios elementos (Maturana & Varela, 1980). Todos los sistemas dependen de un intercambio de energía y materia con su entorno, pero los sistemas autopoiéticos determinan cuándo, qué y a través de qué canales se intercambia la energía o la materia. La autopoiesis depende de las relaciones entre los elementos del sistema (su organización) y de que el sistema se distinga del fondo: el sistema es una unidad, una entidad o un ser. Para esa distinción, debe existir alguna forma de frontera (por ejemplo, una membrana celular) y delimitar el sistema a la vez que forma parte de él. Maturana & Varela (*ibid.*) se refieren a esta capacidad de apertura (interaccional) y cierre (operativo) simultáneos de los sistemas autopoiéticos como un proceso de cognición, responsable en cierto modo de la autonomía de lo vivo.

527 Las teorías vitalistas suponen que los seres vivos están imbuidos de algún elemento no físico/metafísico que crea las propiedades de la vida.

528 Bateson, 1972.



planeta vivo del que formamos parte.[529] En el caso de los individuos, la automotivación suele describirse como esencial para la felicidad, el bienestar y el sentido de la vida.[530] En el caso de una institución de gobernanza, podemos expresar esta característica fundamental como la demostración de capacidad de actuar de manera consciente y autónoma, la posesión de una **motivación autoadoptada** para guiar el funcionamiento y, en el mejor de los casos, la atribución de un **significado autodefinido** a la propia acción y a los resultados deseados. Un excelente ejemplo de ello es la Nación Wampís de Perú que, en 2015, se autoproclamó con derechos de gobernanza y responsabilidad sobre su territorio consuetudinario (véase el ejemplo de caso 30).

La acción autónoma puede partir de la **curiosidad y el espíritu lúdico**,[531] un deseo espontáneo de tomar conciencia de los problemas y, de este modo, identificar amenazas y oportunidades y experimentar nuevas formas de interactuar con contextos cambiantes. La capacidad autónoma y la motivación para jugar, probar algo nuevo, hacer más, hacer diferente, distinguirse y sobresalir tienen paralelismos evidentes en el ámbito biológico, donde animales, insectos, hongos y plantas muestran una increíble capacidad para conseguir los colores, perfumes o patrones danzantes más llamativos para resultar atractivos a sus parejas y polinizadores, así como los aspectos más imponentes y amenazadores, o camuflados de bajo perfil, para ahuyentar o confundir a competidores y depredadores. Vemos vitalidad en esta **capacidad de probar algo nuevo** —mezclarse en el trasfondo o emerger y destacar, unirse a otros para parecer más imponente o encontrar la supervivencia en un nicho oscuro e inhóspito— reconociendo al mismo tiempo los riesgos inherentes y la necesidad de equilibrar la curiosidad y las novedades con la prudencia y el juicio.[532]

En el ámbito de las instituciones de gobernanza, se puede encontrar un paralelismo con la curiosidad biológica, el espíritu lúdico y la capacidad de probar algo nuevo en los comportamientos que van más allá de lo que normalmente se exige y se espera, buscando **nuevas respuestas** a las preguntas y nuevas soluciones a los problemas. A través de comportamientos creativos, las instituciones buscan y desarrollan **nuevos conocimientos**. La historia de la ciencia demuestra que muchos descubrimientos afortunados dependieron de los ensayos, la curiosidad y la creatividad, entre otras cosas para poder aprovechar las incertidumbres de la investigación: los resultados imprevistos, las sorpresas y novedades, las innovaciones que surgen cuando los experimentos fracasan inesperadamente. Demuestra que los

529 «...poco después de que comenzara la vida, esta adquirió el control del entorno planetario y esta homeostasis por y para la biosfera ha persistido desde entonces». (Lovelock & Margulis, 1974*)*.
530 Chirkov *et al.*, 2011.
531 Graeber, 2014.
532 La evolución se encarga de ofrecer tanto recompensas como sanciones.

descubrimientos pueden basarse en la capacidad de reconocer detalles sugerentes fuera de contexto y aprovechar la serendipia. Utilizamos el término 'creatividad' para describir comportamientos que ponen en juego nuestra capacidad para resistirnos a la tentación de lo simplista,[533] reconocer las contingencias,[534] y **abrazar las complejidades de la práctica científica**.[535]

Desde este punto de vista, un valor asociado naturalmente a la creatividad parece ser el **pluralismo:** la apreciación abierta y el fomento de una **multiplicidad de perspectivas, métodos, fuentes de conocimiento y soluciones** para abordar una misma situación o problema.[536] Puede adoptarse intencionadamente para contrarrestar el conformismo de grupo y la tendencia del poder a atrincherarse y esclerotizarse, que surge de forma casi fisiológica en las instituciones. Una institución de gobernanza pluralista sería consciente de los múltiples niveles y tipos de acción y de culturas organizativas. Apreciaría múltiples fuentes y sistemas de conocimiento. Comprendería los valores de la separación de poderes. Además, seguiría acogiendo nuevas ideas y contribuciones, estaría dispuesta a investigar nuevos fenómenos que pudieran afectar el futuro del entorno y las comunidades locales y vería los cambios también como oportunidades. Esto también significa dar la bienvenida a **nuevas personas en roles de gobernanza**: invitar a todas las partes interesadas a expresar su opinión sobre las decisiones, ofrecer a muchos la oportunidad de servir y asegurarse de que los puestos formales de poder rotan con la frecuencia adecuada.

La rotación relativamente frecuente de los individuos en los puestos de poder se ejemplifica en instituciones tradicionales tan diversas como los *Gadaa* de Etiopía, las *Regole* de Italia y la gobernanza comunitaria de Cherán en México (ejemplos de caso 6, 7 y 10). Algunas instituciones contemporáneas fomentan intencionadamente la innovación y la creatividad en el núcleo mismo de sus prácticas de gestión y gobernanza (véase la Tasmanian Land Conservancy, ejemplo de caso 17), pero las organizaciones consuetudinarias también pueden ser adalides de la innovación en la resolución de problemas y el uso de recursos escasos[537] (véase la Confederación Tribal Abolhassani de Irán, ejemplo 18). Para algunos estudiosos, la falta de una perspectiva pluralista de la conservación es el factor crucial responsable de la actual falta de avances en la inversión de la tendencia mundial a la disminución de la biodiversidad.[538]

533 Dupré, 2002.
534 Es decir, incertidumbres, fenómenos interdependientes con otros fenómenos...
535 Feyerabend, 1987.
536 Algunos se refieren aquí a la justicia epistémica, es decir, la capacidad y voluntad de reconocer diversos sistemas de conocimiento, formas de saber, ser, hacer y ser sabio (Neil Dawson, comunicación personal, 2022). La redundancia de procesos y soluciones también está implícita en la pluralidad, lo que ayuda a afrontar los riesgos ambientales y a mejorar las opciones institucionales (Low *et al.*, 2003).
537 Barkin & Lemus, 2016.
538 Pascual *et al.*, 2021.

Ejemplo de caso 17.

Fomento de la creatividad y la innovación en la Tasmanian Land Conservancy (Australia)[539]

Tasmanian Land Conservancy (TLC, por sus siglas en inglés) es una organización no gubernamental que recauda fondos del público para comprar o asegurar de otro modo terrenos de alto valor en biodiversidad y gestionarlos para su conservación. A veces, las tierras no se compran directamente, sino que se establecen acuerdos específicos para su custodia a largo plazo aprovechando fondos y políticas concretas. Y la TLC también vende tierras, cuando los nuevos propietarios aceptan firmar un acuerdo jurídicamente vinculante en virtud de la *Ley de Conservación de la Naturaleza de Tasmania*. En 2022, la TLC poseía y/o gestionaba una red de 26 reservas en Tasmania, que cubrían más de 65 000 hectáreas. La organización empezó en 2001 con una junta de voluntarios dedicados que probaban y ajustaban sus propias normas. A partir de entonces, evolucionó hasta convertirse en una organización formal basada en sus miembros. Sigue tomando decisiones por consenso en su Asamblea General, pero también tiene una junta de gobernanza que se reúne seis veces al año y un director general que gestiona todos los asuntos rutinarios y contrata al personal de oficina y de campo.

Con el tiempo, la organización ha ido adaptando sus estatutos y su estructura para responder a las prioridades y oportunidades cambiantes, manteniendo al mismo tiempo los valores básicos de respeto mutuo, tolerancia, creatividad e innovación. Notablemente, la organización ha progresado "lenta pero claramente" separando la gobernanza (decisiones estratégicas tomadas por la junta) de la gestión (ejecución de las decisiones del programa de trabajo bajo la supervisión del director general). También ha creado un Consejo Científico, que asesora en materia de conservación, y un Comité de Propiedad, que asesora en relación con las adquisiciones y ventas de terrenos, y otras cuestiones similares.

La TLC ha desarrollado una declaración de valores básicos a la que se adhieren todos sus miembros y, como parte de ella, hay un enfoque explícito en la **creatividad y la innovación**, reflejado en el plan estratégico y apoyado por la dirección. La organización anima a la gente a «**ser valiente y tener ideas...** experimentar con **libertad de pensamiento e innovación**... y [alimentar] el **entusiasmo**». Se pide a todo el personal que **sea inquisitivo** y pregunte por qué se hacen las cosas como se hacen. Todos tienen libertad para probar cosas nuevas y **permiso para fracasar**. Sin embargo, cuando se decide adoptar una innovación, se proporcionan orientaciones para garantizar que la experimentación sea razonable, productiva y positiva. No existe un proceso establecido rígido para la innovación ni una forma fija de medirla dentro de la organización. Más bien, el aprendizaje se facilita mediante un alto grado de **transparencia** y un **intercambio de información detallado** en toda la organización, incluido el debate frecuente sobre lo que se está probando. Por ejemplo, en cada reunión de personal (cada dos semanas) se dedica un breve espacio de tiempo a compartir innovaciones o ideas nuevas. Si una idea despierta interés, un pequeño grupo de personas la lleva adelante, posiblemente con el personal trabajando conjuntamente o en comunicación con asesores y miembros de la junta. Estos grupos de reflexión gozan de gran libertad para decidir la mejor manera de aplicar las nuevas ideas y otros elementos del plan estratégico.

La fluidez con la que la TLC toma decisiones de gestión se equilibra con una **total transparencia** y la práctica de un **buen mantenimiento de registros**. Por ejemplo, se toman notas de todas las innovaciones de gobernanza y gestión que entran en vigor y especificando si cada una de ellas tiene éxito y cómo. Las notas se complementan con una evaluación de si la práctica muestra resultados positivos en general y debe continuar. Sin embargo, la mayoría de las veces no es la lectura de las notas, sino el debate abierto de ideas y experiencias lo que ayuda a la organización a dar sentido a las innovaciones.

539 Ejemplo de caso recopilado inicialmente por Jessica Campese a partir de una entrevista en profundidad realizada por Michael Lockwood en 2017. Más información en el sitio web de Tasmanian Land Conservancy https://tasland.org.au/ accedido en 2024.

La innovación y la creatividad son propiedades cruciales de las instituciones vitales, pero pueden llegar a ser destructivas cuando no se equilibran con un **sentido** respetuoso **de la historia** —una comprensión plena de dónde viene la institución y hacia dónde quiere la sociedad que vaya— y formas adecuadas de **transparencia** y **disciplina**. Como bien expresan Carl Folke y sus colegas «la creatividad necesita un marco» y «el marco es la historia, la experiencia acumulada y la memoria de los sistemas».[540] Una institución puede buscar y adoptar cambios en las prácticas de gestión, como en el caso del Bosque de Enguserosambu en Tanzania (ejemplo de caso 14), o cambios en la estructura y las normas para anticipar y prevenir problemas de gobernanza, como hizo el *Maha Gram Sabha* de la India (ejemplo de caso 15), pero tales cambios deben ser siempre *apropiados*, es decir, estar arraigados en el conocimiento y la experiencia locales. Para las personas implicadas, cualidades como **la reflexión**, la **humildad**, la autocontención y el sentido de los propios límites también son importantes para fundamentar la innovación y enmarcar la creatividad.

¿Cuándo podríamos decir que una institución de gobernanza de un área conservada o protegida está **empoderada**? Posiblemente cuando es consciente, autónoma, capaz de un saludable nivel de **autodeterminación** a la hora de decidir asuntos y avanzar en sus objetivos de conservación y bienestar. Desde este punto de vista, algunos ejemplos de comportamientos que demuestran empoderamiento son: adaptar las antiguas normas que ya no son útiles para el territorio o el área en cuestión; crear nuevos conjuntos de normas que se ajusten a las perspectivas y los valores locales; perseguir objetivos locales al tiempo que, en caso necesario, se aceptan o rechazan las intervenciones encaminadas a objetivos de desarrollo y conservación definidos externamente; aceptar la tolerancia y el pluralismo, y reconocer que la incertidumbre es la norma... al tiempo que se es capaz de actuar con decisión, según surjan las necesidades.

Una auténtica autodeterminación debe ir acompañada de un fuerte sentido de responsabilidad para ejercer la **gobernanza**, demostrada por la voluntad de **hacer todo lo posible para lograr los resultados deseados**, cumplir los compromisos y rendir cuentas por las consecuencias de las decisiones y acciones. La responsabilidad para ejercer la gobernanza es una característica madura asociada a una institución de gobernanza. Es la característica que alimenta y revela la vitalidad en condiciones difíciles.[541] Sin embargo, la capacidad de autodeterminación es controvertida, ya que lo que es autodeterminación para algunos, puede ser interpretado por otros como obstinación, ignorancia o comportamiento destructivo e indebido. Muchas instituciones ven limitada su capacidad y su deseo de ejercer la autodeterminación por otras organizaciones que no reconocen su voluntad, sus derechos y su capacidad para decidir sobre la tierra, el agua y otros regalos de la naturaleza.[542] Por ejemplo, en la isla tropical de Palawan, en Filipinas, el gobernador ordenó arrestar y encarcelar a algunos indígenas que habían empezado a quemar sus campos para preparar la siembra en 2016. Este tipo de obstáculos son muy eficaces para impedir la autodeterminación. El gobernador dictó los arrestos aparentemente para evitar la deforestación,[543] pero no consiguió impedir que los empresarios recién llegados deforestaran tierras para la minería y las plantaciones de palma de aceite.

Toda institución de gobernanza interactúa con otras instituciones y debe enfrentarse a su poder en la forma de organizaciones, políticas y normas en diversos niveles. Una condición clave que respalda la autodeterminación de una institución de gobernanza local es el respeto de su **Consentimiento Libre, Previo e Informado** (**CLPI**) a cualquier intervención que afecte el territorio o área que gobierna y gestiona, o al bienestar de sus habitantes. Hasta ahora, el CLPI se ha articulado en detalle y se ha reconocido internacionalmente (aunque rara vez se respeta) para los territorios consuetudinarios de los pueblos indígenas.[544] Los instrumentos nacionales pertinentes incluyen: códigos legales que

540 Folke *et al.*, 2003.

541 Las condiciones ambientales especialmente duras tienden a alimentar un fuerte sentido de la responsabilidad y el honor en la realización de tareas de enormes proporciones. Por ejemplo, un concepto muy importante para el pueblo Inuit se expresa con una palabra en inuktitut: *ajuinnata*, que significa 'promesa de no rendirse nunca', ofreciendo un compromiso inquebrantable con la acción. Véanse también los ejemplos de caso 3, 7, 9, 10, 23 (parte a. y parte b.), 26 y 30 de esta obra.

542 Aquí nos referimos explícitamente al derecho a gobernar y no a los derechos de propiedad de la tierra, ya que ambos no coinciden y el segundo no es necesario para que sea posible la autodeterminación.

543 Dario Novellino, comunicación personal, 2016. Las detenciones se produjeron a pesar de que los cultivos rotativos son esenciales para el sustento de los pueblos indígenas y, en las condiciones adecuadas, se sabe que favorecen el aumento de la riqueza de especies (véase Cairns, 2015).

544 Véase: ILO, 1989; United Nations, 2007; Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples, 2018. La aplicación práctica del CLPI es compleja, y un proceso de CLPI puede ser más equitativo y apropiado que las decisiones del CLPI, especialmente cuando las consecuencias de las diferentes opciones apenas pueden preverse.

definen los derechos y deberes de los propietarios de tierras (privados, colectivos y corporativos); códigos que reconocen los derechos territoriales y culturales de los pueblos indígenas,[545] y políticas que reconocen las diversas formas de gobernanza consuetudinaria de los pueblos indígenas y las comunidades locales y/o apoyan adecuadamente su capacidad para conservar la biodiversidad.[546] Las políticas de descentralización administrativa también definen los espacios y los límites de la autodeterminación de las distintas organizaciones locales.

En resumen, la capacidad de empoderamiento de una institución depende tanto del sentido de motivación autodeterminada, la energía y la determinación de la misma institución como del margen de maniobra que ofrezca el contexto político. Como ya se ha mencionado en el apartado anterior, algunas instituciones también se empoderan utilizando las **armas de los débiles**:[547] pasando desapercibidas, no accediendo cuando se les pide que identifiquen a sus representantes, como los Ju/'hoan San de Namibia en el ejemplo de caso 16, e incluso permaneciendo inactivas bajo diversas formas de poderes represivos, a la espera de que resurjan condiciones más propicias. Este último caso lo ilustra la Confederación Tribal Abolhassani de Irán (ejemplo de caso 18).

545 Véase: United Nations, 2007.
546 Véase: Stevens, 1997; Sajeva *et al.*, 2019.
547 Scott, 1985.

Ejemplo de caso 18.

La gobernanza consuetudinaria restablecida de la Confederación Tribal Abolhassani (Irán) se restablece y asume la responsabilidad de rediseñar los medios de sustento de su comunidad[548]

Durante siglos, las tribus indígenas móviles Abolhassani han vivido y migrado estacionalmente con sus rebaños en una zona que rodea el desierto central de Turán, en Irán. A pesar de la dureza del clima, la zona presenta una diversidad animal y vegetal notable. Se calcula que se han identificado 800 especies de plantas, de las cuales más del 20% son endémicas. También hay una excepcional diversidad de vida silvestre, como el guepardo asiático, en peligro crítico de extinción, el leopardo persa, la hubara y las gacelas persas, entre otros. Como la mayoría de los pastores tradicionales del mundo, los Abohassani rara vez cazan animales silvestres y respetan la división de las fuentes de agua entre animales silvestres y ganado. Su territorio ancestral tiene forma de anillo y abarca unas 74 000 hectáreas de tierras áridas, un ecosistema especialmente adecuado (y probablemente el *único* adecuado) para el pastoralismo móvil. En 1963, en el marco de una amplia campaña de nacionalización de la tierra por parte del régimen del sah, el territorio abolhassani fue declarado propiedad del Estado. Paralelamente, las organizaciones tribales —y especialmente las de los pueblos indígenas móviles, conocidos por no ser fácilmente controlables" fueron declaradas ilegales y brutalmente reprimidas. Muchos jefes tribales fueron encarcelados, algunos ejecutados y muchos otros forzados al exilio. Los sucesivos regímenes pusieron en marcha campañas para sedentarizar a los pastores móviles. Las doce tribus Abholassani **se empobrecieron** gravemente y solo **sobrevivieron pasando desapercibidas**.

El clima político del cambio de milenio no marcó ningún cambio importante de actitud respecto a los estilos de vida móviles de los pastores indígenas. Sin embargo, con el apoyo de una visionaria organización de la sociedad civil que la asistió durante todo el proceso,[549] la Confederación Tribal Abolhassani pudo reconstituirse y **reafirmar su responsabilidad de gobernar su territorio**. En la actualidad, cada una de las doce tribus de la Confederación está representada por dos ancianos de confianza en el Consejo de Ancianos, encargado de la gobernanza del territorio (por ejemplo, decidir cuándo se inicia la migración y cuántos deben ir). El Consejo de Ancianos y su Comité de Mujeres son la voz y la institución de gobernanza de la Confederación Tribal. Todas las decisiones importantes que afectan el territorio se debaten en el Consejo de Ancianos y solo se aprueban tras consultar con cada una de las doce tribus. **La restauración, el fortalecimiento y el registro oficial del sistema tribal consuetudinario** han sido claves para su reempoderamiento y para sentar las bases de un sistema de democracia participativa y deliberativa.

Desde principios del nuevo milenio, el territorio de las tribus Abholassani ha estado sometido a frecuentes y graves sequías, un signo que muchos han interpretado como parte del cambio climático global. La poesía y la tradición oral recientes dan testimonio de la emigración casi total de la población, desesperada por verse privada de su modo de vida normal y de sus fuentes de sustento. La pequeña Confederación Tribal, sin embargo, ha encontrado una forma de reaccionar. Basándose en sus propios conocimientos colectivos y en su ingenio tradicional, ha desarrollado y puesto en práctica una estrategia de adaptación mixta y notablemente exitosa. Lo ha hecho confiando plenamente en la capacidad y la voluntad de su sistema de gobernanza consuetudinaria para concebir y aplicar **las innovaciones** necesarias **en el modelo tribal de subsistencia**.

Las innovaciones incluyen la reinstauración de una tradición pastoril llamada *hanar*, que consiste en abrevar a los animales una vez cada dos días, en lugar de todos los días, durante las estaciones más frías de otoño e invierno. Esto también ha requerido la reintroducción en los rebaños de algunas

548 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend a partir de una presentación de 2014 de M. Taghi Farvar y comunicaciones personales de Ghanimat Azhdari y Ali Razmkhah en 2019. La imagen de la cartografía participativa de los usos del suelo en el territorio de vida de los Abolhassani es cortesía de CENESTA (véase la nota 549).

549 Centro para el Desarrollo Sostenible y el Medio Ambiente (CENESTA), www.cenesta.org



razas autóctonas tolerantes a la sequía, lo que permite a los animales alejarse el doble de las fuentes de agua, aliviando la presión sobre los pastizales naturales gracias a una mejor distribución del pastoreo (por cierto, esto también ha facilitado la distribución de las fuentes de agua disponibles entre el ganado y la fauna silvestre). *El hanar* se ha combinado con una agricultura local reinventada, ya que los Abholassani adoptaron nuevos cultivos o los reasignaron para complementar la alimentación de los rebaños. Con la ayuda del Gobierno, también han desarrollado el riego *mediante* el sistema tradicional de gestión de aguas subterráneas *(qanats)* y han construido nuevas unidades de almacenamiento de agua. En lugar de depender únicamente del trigo y la cebada de secano, esto les permitió cultivar también pistachos, algodón, sandía y semillas de girasol, todo ello utilizado tanto para la venta directa como para mejorar la alimentación de ovejas, cabras y animales de tiro. Los nuevos huertos de hortalizas y árboles frutales también contribuyen a mejorar la nutrición y la seguridad alimentaria de la comunidad.

Los Abolhassani siguen migrando según sus pautas estacionales tradicionales, pero el *hanar* y los cultivos suplementarios han reducido la presión del pastoreo sobre los pastizales naturales. Mientras decidían y aplicaban estos cambios en los medios de sustento, la Confederación Tribal también adoptó un programa de microcréditos y restableció el tradicional **acuerdo** intertribal **de ayuda mutua y solidaridad** para compartir los pastizales entre las tribus afectadas por la sequía, una práctica que había sido prohibida por los organismos gubernamentales. El programa de microcréditos está demostrando ser un sólido elemento de apoyo al sistema de gobernanza consuetudinario. El fondo de medios de vida sostenibles *(sanduq)* garantiza la propiedad colectiva de todos los bienes e iniciativas tribales. Hombres y mujeres se benefician de créditos para actividades de subsistencia diversificadas (por ejemplo, recolección sostenible de productos no maderables de bosques y pastizales, artesanía, producción lechera). La comunidad "ahora más fuerte porque vuelve a estar bien organizada" también ha conseguido presionar al Gobierno para que mejore los servicios de educación y sanidad, y ha obtenido agua potable canalizada a pequeña escala, electricidad pública y cobertura telefónica.

Es posible que los Abolhassani hayan logrado empoderarse, ya que sus tierras son relativamente marginales y, al parecer, no atrajeron los poderosos apetitos de agua, petróleo y otros minerales preciosos que han destruido a muchos otros territorios. Afirman, sin embargo, que la condición crucial para su proceso de autofortalecimiento ha sido su relativamente reciente **reorganización siguiendo líneas tradicionales** y, con ello, la **capacidad de gobernar y gestionar su territorio de vida** como mejor les parezca. Comparten su experiencia con otras tribus y las animan a unirse a la Federación de Tribus Nómadas Indígenas de Irán (UNINOMAD) para asumir el control de sus propios asuntos y gobernar sus territorios de migración según sus propios conocimientos y habilidades.

Conectividad y colaboración

> *«Todos los seres vivos intercambian continuamente materia y energía con su entorno en un proceso llamado metabolismo [que es] la manifestación cotidiana de la autopoiesis, una propiedad de la vida desde que comenzó.»*
>
> Margulis y Sagan, 1995.

Al igual que todos los seres vivos, puede considerarse que las instituciones de gobernanza de las áreas conservadas y protegidas poseen un metabolismo natural: se ven obligadas a **adquirir, generar, hacer circular y utilizar bienes** e **información** en función de su contexto.[550] Por ejemplo, las instituciones de gobernanza necesitan **recursos materiales y económicos**[551] (p. ej., para organizar reuniones e intercambios, adquirir los insumos necesarios para las actividades de gestión, llevar a cabo la vigilancia del territorio correspondiente, etc.).[552] También necesitan **apoyo técnico** y diversas formas de **respaldo político**[553] para garantizar el respeto de las normas. Y requieren una enorme cantidad de **información** sobre la situación sociocultural y ecológica *local*, desde tiempos históricos hasta la actualidad, pero también datos *no locales* a varios niveles, desde el clima planetario hasta los precios de los mercados regionales. De hecho, al menos tres tipos de información parecen primordiales para las instituciones que gobiernan las áreas conservadas y protegidas: la información derivada de **los conocimientos locales**, acumulada a lo largo del tiempo y transmitida de generación en generación; la información sobre **fenómenos** que pueden tener repercusiones locales significativas (incluidas fuerzas lejanas **que actúan a través de** procesos de **teleacoplamiento**[554]) y la información procedente de **investigaciones** e **innovaciones tecnológicas**[555] pertinentes (incluso a través de medios sofisticados, como la investigación del ADN, las observaciones por satélite de los cambios geoespaciales, los efectos climáticos, la extracción de recursos en zonas remotas revelada por drones, etc.).

¿Cómo hacer que estos recursos e información fluyan libremente y se aprovechen al máximo? Podemos imaginar fácilmente que un metabolismo institucional sólido exige una excelente **conectividad**, es decir, **interacciones** significativas y frecuentes entre actores, instituciones y sectores que actúan en diversos espacios y en diversos niveles de la sociedad. En este sentido, una institución de gobernanza vital se conecta con otras y encuentra su papel como parte de **redes y sistemas anidados** más amplios.[556] En tales sistemas, cada actor se comunica, ofrece y recibe reconocimiento y apoyo en múltiples niveles, y mantiene vivo el flujo de información y apoyo político, técnico y material necesario para el metabolismo individual y general. Es cierto que una fuerte conectividad hace posible que los acontecimientos negativos —como una crisis financiera o una enfermedad infecciosa— se propaguen a un ritmo más rápido y peligroso. Pero también permite un flujo rápido de ayuda cuando esta puede ser necesaria, evitando enfoques fragmentados y sectoriales de los problemas de gestión. La conectividad también facilita compartir la autoridad y la responsabilidad

550 Fuente-Carrasco *et al.* (2019) describen un fenómeno de 'metabolismo social', un concepto más complejo y articulado que el simple intercambio de recursos e información que estamos describiendo aquí.

551 Como señala acertadamente Ashish Kothari (comunicación personal, 2022) esto no significa necesariamente recursos financieros, ya que los recursos financieros pueden sustituirse por equivalentes físicos y sociales.

552 Una cuestión más amplia se refiere a los recursos materiales necesarios para la vida de los custodios rurales de los entornos naturales. Este debate más amplio lo aborda muy bien Barkin (2000) centrándose en la diversidad, la autosuficiencia alimentaria y la participación directa de los pobres rurales en la concepción y realización de iniciativas productivas.

553 Por ejemplo, un sistema judicial que no va en contra de las normas de la institución de gobernanza en cuestión; véase también la sección «Cultura y política» en la Parte III de esta obra.

554 Los conceptos de teleacoplamiento (*telecoupling*) y metaacoplamiento (*metacoupling*) describen aquellos fenómenos que, en un mundo globalizado, producen poderosos impactos en lugares específicos distantes de donde se originan los fenómenos (Liu *et al.*, 2013; Liu, 2017; Hull & Liu, 2018). Algunos ejemplos son las especulaciones comerciales y del mercado, las demandas de mano de obra, la invasión de especies, la transferencia de contaminantes y residuos, las inversiones extranjeras y las concesiones para industrias extractivas, industrias agrícolas, desarrollo energético y de infraestructura, etc.

555 Esto es claramente fundamental en relación con el cambio climático y otros impactos del cambio global.

556 Algunos hablan de sistemas policéntricos (Ostrom, 2010; Aligica & Tarko, 2011) y de instituciones anidadas (Ostrom, 1990).

de las áreas conservadas o protegidas[557] y es de esperar que fomente la confianza mutua y diversas formas positivas de colaboración.[558] Los líderes y las figuras carismáticas desempeñan un papel fundamental en este sentido.[559]

La conectividad es especialmente importante en el momento de la creación de una institución (las condiciones de su establecimiento), ya que puede generar un **sentimiento** ampliamente difundido **de apropiación y legitimidad** en la sociedad, también denominado **constitucionalidad**.[560] A su vez, es probable que el sentimiento de legitimidad se relacione con la finalidad de la institución de gobernanza, reforzando su **motivación y energía** para funcionar. Una institución de gobernanza suele recibir un fuerte impulso de motivación y energía cuando su establecimiento cuenta con el decidido respaldo y apoyo de la sociedad... pero ese respaldo debe permanecer durante su funcionamiento normal, más allá del momento de su establecimiento. En un sistema que funciona bien, la conectividad, la legitimidad y la confianza se renuevan continuamente, ya que el metabolismo nunca se detiene. Por ejemplo, una importante revisión multinacional de las condiciones que favorecen la gestión comunitaria de la vida silvestre[561] señaló como importantes tanto la confianza en uno mismo para coordinarse y negociar con vecinos, funcionarios gubernamentales e instituciones externas como la capacidad para crear alianzas a varios niveles. Todo esto resulta crucial cuando se necesitan aliados para hacer frente a nuevos retos, como les ha ocurrido a los Penan de Sarawak en las últimas décadas (ejemplo de caso 19).

557 Pahl-Wostl, 2009.

558 Algunos científicos han destacado los valores éticos y de supervivencia de la colaboración (Kropotkin, 1902). Otros han destacado cómo la colaboración promueve el desarrollo del capital social (Brondízio *et al.*, 2009) y cómo una cultura cooperativa institucionalizada fomenta la felicidad (Bruni *et al.*, 2019).

559 Folke *et al.*, 2007.

560 Para más información al respecto, véase el apartado «¿Está la vitalidad relacionada con otros conceptos?» en la Parte V de esta obra.

561 Roe *et al.*, 2000.

Ejemplo de caso 19.

Los Penan encuentran muchos aliados para proteger su territorio de vida en los bosques de Sarawak (Malasia)[562]

Pocos pueblos en el mundo están hoy tan amenazados en su modo de vida como los Penan, cazadores-recolectores tradicionales de los antaño profundos bosques de Sarawak, el mayor de los trece estados de la Federación Malaya y uno de los dos estados malayos de la isla de Borneo. Sus medios de sustento y modos de vida, que dependen directamente de los bosques donde han prosperado durante generaciones, están en grave peligro en un país donde las plantaciones de palma de aceite y la extracción de maderas preciosas proporcionan dos de las tres principales industrias básicas del país. De hecho, menos del 10% de los bosques originales de Sarawak siguen en pie hoy en día y durante algunas décadas los Penan han luchado valientemente para defender todo lo que han podido de su territorio de vida. En 2008, se reveló que el Gobierno malasio, apoyado por poderosos actores nacionales e internacionales, tenía planes para construir varias represas. Las represas inundarían el territorio de los Penan igual que antes se habían inundado los territorios de otros pueblos indígenas. Sin embargo, inesperadamente, los Penan consiguieron recuperar la esperanza. Hoy, la represa de 1200 MW prevista en el río Baram ha sido «suspendida indefinidamente [...] debido a la fuerte oposición de las comunidades locales»[563] y los Penan pretenden asegurar su territorio como parte de un Parque de la Paz de Baram más amplio. ¿Cómo han logrado esta hazaña inesperada? Por sí solos, su resistencia y su voz no habrían bastado para impedir que fuerzas externas invadieran y destruyeran sus bosques. Pero se fortalecieron **desarrollando alianzas de todas las formas posibles**.

En primer lugar, y lo más importante, estas alianzas se habían desarrollado durante mucho tiempo **entre ellos**, es decir, entre todas las comunidades Penan. Los líderes Penan visitaron repetidamente las aldeas para desarrollar un entendimiento y un compromiso comunes, que tenían que ser fuertes, ya que la lucha empezó con bloqueos de carreteras en los años ochenta que pusieron en peligro la vida de todos los implicados. La toma de conciencia inicial sobre las amenazas inminentes para los Penan se vio facilitada por la presencia de un ciudadano suizo llamado Bruno Manser que había venido a vivir con ellos y a compartir su modo de vida. Bruno Manser conocía las formas de los procesos de desarrollo y podía utilizar ese conocimiento para defender a los Penan. A continuación se establecieron alianzas **con otros grupos étnicos** locales, para apoyarse mutuamente, y **con organizaciones y medios de comunicación de defensa del medio ambiente, el desarrollo y los derechos humanos, tanto nacionales como de otros países**. Como parte de este proceso ampliado, los Penan también fundaron una asociación, llamada Keruan, para hacer oír su voz fuera de la selva.

A lo largo del tiempo, muchos aliados han apoyado a los Penan y les han prestado distintos tipos de ayuda en su lucha por la supervivencia. Un esfuerzo práctico y concertado ha sido la propuesta de crear un Parque de la Paz Penan. La idea original fue concebida por los Penan en 2009, derivada de su fuerte sentimiento de apego al paisaje natural, llamado *tawai*. La palabra *tawai* expresa cariño y añoranza basados en recuerdos que pueden ser positivos o negativos, importantes o intrascendentes, sobre actividades de grupo o la vida en general, sobre tiempos de abundancia o de hambre y dolor. Independientemente de los detalles, el *tawai* vincula al individuo con el grupo, con el paisaje y con un antiguo origen colectivo. El *tawai* se cuenta y se vuelve a contar en narraciones y canciones de generación en generación. La idea del Parque de la Paz Penan fue rechazada inicialmente por el Gobierno. Pero los Penan y otros no la abandonaron. Por el contrario, la propuesta se amplió para incluir a muchos pueblos Penan y a los pueblos Kenyah, Sa'ban y Kelabit como parte de un **Parque de la Paz de Baram** mucho mayor, con una superficie total de 280 000 ha. En 2015, el Gobierno

562 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend a partir de: el sitio web del Fondo Bruno Manser (https://bmf.ch/en accedido en 2024); la película *Bruno Manser— the Voice of the Rainforest* (aparentemente disponible solo en Suiza); Annina Aaberli, comunicación personal, 2020; Cristina Eghenter, comunicación personal, 2020 (citando intercambios personales con Jayl Langub, 2012). El término 'territorio de vida' se utiliza porque el pueblo Penan y sus aliados han aunado esfuerzos con el Consorcio TICCA.

563 https://www.theborneopost.com/2015/11/19/baram-dam-project-halted-indefinitely/ accedido en 2024.

de Sarawak manifestó su interés por la idea y, a principios de la década de 2020, se obtuvo apoyo financiero para su puesta en marcha.

Un recurso importante a la hora de concebir y defender el Parque de la Paz ha sido un conjunto de 23 mapas muy detallados, basados en **15 años de trabajo cartográfico** con el apoyo técnico del Fondo Bruno Manser de Suiza. Los mapas incluyen los territorios de 63 aldeas penan, casi un millón de hectáreas de selva tropical, 7000 cuerpos de agua y 1800 colinas. Muestran la ubicación de sitios culturales, manantiales de sal y una variedad de tipos de plantas utilizadas, incluida la ubicación precisa de 800 árboles de veneno de flecha. Todos estos elementos y regalos de la naturaleza se enumeran con sus nombres indígenas. Tras la muerte de Bruno Manser en el año 2000, sin resolver al día de hoy, el Fondo Bruno Manser ha apoyado activamente a los Penan durante décadas, entre otras cosas para su autoorganización, sus negociaciones con el Gobierno, para iniciativas locales, como un vivero de árboles para actividades de restauración, y para negociar y obtener financiación para el Parque de la Paz de Baram. Más recientemente, otra organización llamada El Proyecto Borneo ha formado a individuos Penan en la realización de estudios socioecológicos y los ha apoyado en la recopilación de información para llevar los mapas al siguiente nivel. Sus datos de monitoreo de los bosques se están utilizando para la planificación del uso de la tierra y la defensa también relacionada con el Parque de la Paz de Baram.

SAVE Rivers, una ONG local surgida de la lucha contra las represas propuestas por el Gobierno, ha sido otro poderoso aliado, entre otras cosas ayudando a apoyar a la organización local y los estudios concretamente sobre el **impacto ambiental** de las represas propuestas, **los estudios independientes** sobre el valor de la energía que producirán las represas y los intereses creados de las empresas consultoras que elaboraron los estudios originales. El apoyo ha sido crucial para promover **visitas de intercambio locales** (por ejemplo, a los pueblos de Sarawak reubicados a causa de las represas construidas en el pasado) e informar a las comunidades sobre las estrategias que suelen emplear las empresas interesadas en sus tierras y recursos, como tratar de generar divisiones internas además de incurrir en prácticas abiertamente corruptas. Diversas organizaciones movilizaron **la solidaridad internacional** (incluso mediante **huelgas de hambre** y reportajes en los medios de comunicación) y promovieron criterios sociales y ambientales para regular las prácticas de exportación de madera. **Programas de radio** específicos en Malasia y en el extranjero aumentaron la visibilidad internacional de la corrupción política en Sarawak y la falta de respeto por los derechos colectivos de los pueblos indígenas. **El apoyo jurídico** también ha sido útil para casi 300 casos judiciales en los que las comunidades locales han impugnado las prácticas gubernamentales de uso de la tierra en Sarawak.

Durante décadas, muchos aliados han trabajado junto a los Penan y otros pueblos, amplificando sus historias y apoyándolos en su resistencia frente a la destrucción de su territorio de vida. Y siguen llegando nuevos aliados. En 2019, el Consorcio TICCA vinculó a las comunidades promotoras del Parque de la Paz de Baram con comunidades en situaciones similares en otros países, como las comunidades Karen birmanas, que establecieron y gobiernan su Parque de la Paz de Salween. Los problemas de los Penan están lejos de resolverse y el Parque de la Paz de Baram sigue siendo una iniciativa en ciernes.[564] Pero los Penan han aprendido que los aliados aportan apoyo de muchas maneras, ¡y que cada aliado cuenta!

564 Actualizaciones disponibles aquí: https://borneoproject.org/baram-peace-park/ accedido en 2024.

Los actores de un sistema se enfrentan a importantes elecciones en materia de conectividad, y ninguna es más importante que la de **competir o colaborar**[565] con otros actores del mismo ecosistema cuando la opción de «vivir y dejar vivir» no es fácilmente practicable. A modo de ejemplo, dos comunidades pueden enfrentarse a esta elección en relación con una fuente de agua necesaria para regar sus campos. Es fácil imaginar que el éxito de la competencia por el agua limitada podría considerarse como algo beneficioso, si no esencial, para una u otra comunidad.[566] A largo plazo, sin embargo, y en situaciones de escasez de recursos, una victoria en la competición puede ser menos positiva y beneficiosa que la colaboración. La unión de fuerzas entre las comunidades puede generar capacidades que ninguna de ellas, por sí sola, podría poseer (sinergia).[567] De hecho, las comunidades que han unido fuerzas para **asegurar** el **suministro de agua** han desarrollado formas extremadamente ingeniosas de obtener agua abundante para todos. Por separado, casi ninguna comunidad habría sido capaz de recoger agua, a veces de la misma boca de los glaciares, transportarla a lo largo y ancho de valles y acantilados rocosos, en cuevas subterráneas y a través de desiertos, dividirla en partes justas y suministrarla, año tras año, a los numerosos usuarios que la necesitaban. Las comunidades con capacidad para colaborar, sin embargo, han hecho exactamente eso, generación tras generación... y, en el proceso, también han tejido muchas otras relaciones beneficiosas.[568]

Se sabe incluso que pautas de cooperación similares crearon oasis en zonas desérticas. Algunos pueblos empezaron a captar agua mediante sofisticadas técnicas de recolección, como construcciones de piedra levantadas de cara al viento en islas sin agua, o depresiones y túneles excavados y sombreados en el desierto, que creaban microambientes y condensaban el vapor del aire. Otros aprovecharon el agua para plantar palmeras datileras o vides, que generan frutos azucarados y atraen los insectos. Otros aprendieron a podar y polinizar a mano las palmeras, para que sus troncos crecieran, produciendo sombra y frutos más abundantes. Más plantas, sombra, frutos e insectos crearon humus, favorecieron la fertilidad del suelo y atrajeron a otras personas, que trajeron las semillas de más especies vegetales y más insectos. Con el tiempo, llegaron muchos grupos humanos móviles y animales que aumentaron la fertilidad y la diversidad de la tierra. Cuando los árboles llegaron a ser lo bastante numerosos, absorbieron más agua del aire y fueron capaces de producir su propia lluvia. En definitiva, la gente **creó los oasis** cooperando con la naturaleza y entre sí a través del tiempo.[569]

Del mismo modo, las comunidades que ocupan diversos nichos ecológicos a diferentes altitudes en la misma montaña han establecido tradicionalmente sistemas de cooperación e **intercambio** que han aportado dietas más equilibradas y seguras para todos.[570] Incluso pastores y agricultores —en situaciones no dominadas por las fuerzas del mercado y la escasez inducida— son conocidos por colaborar, intercambiar productos y enriquecerse mutuamente.[571] Y los intercambios se convierten fácilmente en **comercio**... Durante siglos, el guano de las islas cercanas a la costa se ha utilizado para fertilizar los campos andinos, mientras que la sal del Himalaya ha dado sabor a los alimentos en toda la India, y los minerales, granos, vino, aceites, especias, lana, textiles, animales y una variedad de productos de lujo siempre han fomentado las relaciones de cooperación a través de las montañas y entre costas lejanas.

565 Sorprendentemente, Ridley (1997, p. 264) subraya que «...las raíces del orden social están en nuestras cabezas, donde poseemos la capacidad instintiva de crear [...] una sociedad mejor que la actual.»

566 Volvemos a recordar la «lucha por la existencia» de Darwin, la necesidad de luchar «con uñas y dientes» para asegurarse un nicho de recursos entre especies o dentro de la misma especie, llevada a consecuencias extremas por T. H. Huxley (1888) en su mesiánica defensa del «negocio de la vida industrial». Y sin embargo, a pesar de la «autoafirmación de los individuos glorificada desde tiempos inmemoriales», Peter Kropotkin (1902, reimpreso en 1955, p. 300) encuentra sólidas pruebas biológicas e históricas de que «en el progreso ético del hombre, el apoyo mutuo —no la lucha mutua— ha tenido el papel principal». La biología evolutiva moderna se hace eco de esta primera idea, ya que los fenómenos naturales que se basan en la cooperación son omnipresentes entre genes, bacterias, hongos, plantas y animales (Silvertown, 2024).

567 De nuevo, según Kropotkin (*op. cit.*), la tendencia a la colaboración interna dentro de una especie es más necesaria cuando las condiciones ambientales son duras y extremas. En tales casos, las organizaciones (o los seres humanos individualmente) pueden considerar más apropiado aprender unos de otros y hacerse más fuertes juntos, reservando la competencia para campos no hostiles, como la belleza, la generosidad o el ingenio.

568 La colaboración intra e intercomunitaria para la captación, la gestión y la distribución equitativa del agua es una característica muy común de las culturas humanas, desde los canales de agua de los Andes hasta los *bisses et rus* de los Alpes occidentales, desde los *subak* de Bali hasta las *zanjeras* de Filipinas y los *qanat* de Asia Central. Véanse Laureano, 2013 y Megdiche-Kharrat *et al.*, 2020.

569 Laureano, 2018.

570 Sánchez Parga *et al.*, 1984.

571 Davidheiser & Luna, 2008.

Las instituciones oficiales modernas también tienen que decidir si compiten o colaboran. Por ejemplo, las instituciones de gobernanza de áreas conservadas y protegidas vecinas pueden decidir competir por la visibilidad turística o la financiación de donantes, y más aún cuando se encuentran en una situación transfronteriza. Sin embargo, si deciden colaborar, pueden ofrecer experiencias turísticas más ricas y diversas y asegurar la conectividad ecológica del paisaje terrestre o marino (según sea el caso)... y ser más eficaces y conseguir más a largo plazo. Es cierto que la capacidad de competir y dominar a los demás puede garantizar algunas victorias inmediatas. Pero proponemos que la gobernanza vital a largo plazo se asocie más a menudo con la **colaboración y la reciprocidad** que con la competencia entre instituciones... o al menos con la capacidad de competir *pero también de* colaborar, según sea necesario.

La hostilidad abierta y la competencia violenta son parte importante del arsenal de herramientas empleadas por las instituciones para asegurar su supervivencia y protagonismo.[572] Pero la competición no hostil también puede ser beneficiosa y conducir a la curiosidad, la imitación inteligente, el aprendizaje y la superación personal. En cierto modo cercana al comportamiento cooperativo, **la competición lúdica** —a veces claramente ritualizada— es más segura que la competición hostil y violenta para todos los actores implicados.[573] Evita los daños derivados de una pelea y estimula a las instituciones a ser más capaces y a encontrar formas de lograr resultados excelentes.[574] Todo esto se comprende mejor cuando los actores comparten un entorno local y disfrutan o sufren juntos las consecuencias de su acción. Sin embargo, una de las consecuencias de la globalización actual[575] es el hecho de que actores distantes y anónimos pueden competir por recursos que están tan lejos del entorno en el que viven como de su conciencia, lo que les proporciona ventajas indebidas e inmerecidas.

La analogía de la conectividad entre instituciones y seres vivos va más allá del metabolismo básico. Uno de los descubrimientos más trascendentales de la biología es el papel esencial de **la simbiosis** en la evolución de la vida en la Tierra.[576] No hay un solo ser en nuestro planeta que exista sin asociarse simbióticamente con otros. Incluso cuando los beneficios no son directos u obvios para los individuos (por ejemplo, en el caso de una relación depredador-presa) pueden ser importantes a nivel de la población y la comunidad de la especie. Ninguna planta, animal o ser humano estaría vivo sin sus inseparables e indispensables compañeros, bacterias, hongos y otros seres, que viven sobre él, en él y con él. De hecho, incluso los seres humanos se consideran cada vez más holobiontes que organismos individuales.[577] A nivel macroscópico, los seres humanos necesitan continuamente plantas, y posiblemente animales, para alimentarse, y oxígeno de la atmósfera. A su vez, la atmósfera contiene oxígeno porque las plantas absorben, transforman y emiten continuamente sustancias químicas. Y las plantas no pueden hacerlo sin la ayuda indispensable de los hongos y microorganismos del suelo...

572 El colonialismo en todas sus manifestaciones proporciona aquí la referencia clave (Veracini, 2022), incluso cuando la violencia no es ejercida directamente por las instituciones del Estado. Como argumenta convincentemente Brett (2015), los procesos y la mentalidad coloniales desempeñaron un papel incluso en casos emblemáticos de violencia genocida entre pueblos indígenas. Por ejemplo, a principios del siglo XIX, la tribu Moriori que habitaba las islas Rēkohu (Chatham) —para la que la no violencia era un imperativo cultural— fue prácticamente aniquilada por las violentas tribus invasoras del continente Aotearoa (Nueva Zelanda). Para Brett (*ibid.*), «el contexto de guerra y movimiento poblacional y las ideas y el lenguaje introducidos de jerarquía racial» fueron determinantes para permitir el genocidio Moriori.

573 Los Juegos Olímpicos son un ejemplo evidente.

574 Nos recuerda a los gremios de Florencia en el Renacimiento. Una corporación determinada, pongamos por caso los tejedores de seda, solía acordar las reglas básicas de su oficio y fijar el precio en el mercado del metro de tela. Solo los miembros del gremio podían vender seda tejida en Florencia, por lo que podían controlar el mercado y decidir el precio para garantizarse una vida digna. Sin embargo, competían por fabricar el brocado de seda de *mejor calidad*, que se vendería primero. De este modo, todos los tejedores de seda recibían estímulos e incentivos para convertirse en excelentes artesanos. Esto es lo contrario de la competencia de precios en los llamados mercados libres actuales, donde la competencia consiste sobre todo en bajar el precio (incluso mediante la competencia desleal). Esto fomenta necesariamente productos de baja calidad y malas condiciones de trabajo para los productores.

575 Un enorme campo de indagación e investigación, rico en escuelas de pensamiento diversas, conceptos matizados e interpretaciones.

576 Margulis, 1981. El término 'simbiosis' ('vivir juntos') describe una interacción a largo plazo entre organismos de la misma especie o de especies diferentes. La relación puede ser obligatoria u opcional y abarca desde el *mutualismo* (beneficioso para todos) hasta el *comensalismo* (beneficioso para algunos) y el *parasitismo* (negativo para algunos, beneficioso para otros). Las relaciones simbióticas existen en todos los organismos vivos y son necesarias para la vida.

577 Un *holobionte* comprende un organismo huésped y sus comunidades asociadas de microorganismos en toda su gama de interacciones. Aunque los tipos de relaciones entre ellos (p. ej., entre ciertas algas y hongos o ciertas bacterias y plantas) pueden seguir siendo los mismos, cada holobionte involucra un número enorme de microorganismos diversos, es decir, cada holobionte es único. Los holobiontes (y sus *hologenomas* asociados) se entienden cada vez más —en biología, ecología y evolución— como cruciales y ubicuos (Simon *et al.*, 2019). En este sentido, pueden considerarse componentes esenciales de la vida.

Por analogía, las instituciones de gobernanza existen en un mundo donde son inevitables las interacciones múltiples y únicas con otras instituciones. Pueden verse amenazadas y perjudicadas por estas, pero también pueden beneficiarse de la colaboración y el establecimiento de alianzas. Dos de los casos descritos en este documento lo demuestran especialmente bien: el de los Penan que luchan por conservar su territorio de vida en Sarawak, Malasia (ejemplo de caso 19) y el caso presentado a continuación que describe las comunidades que cuidan de la Reserva de los Cedros de Al-Shoulf en Líbano (ejemplo de caso 20). Los estudiosos también han descrito sistemas institucionales bien integrados, policéntricos y anidados,[578] que consideran más eficaces para abordar problemas de acción colectiva a múltiples escalas.

578 Ostrom, 2000 y 2010.

Ejemplo de caso 20.

La Reserva de los Cedros de Al-Shouf (Líbano): un laboratorio de colaboración entre culturas y pueblos diversos[579]

La Reserva de los Cedros de Al-Shouf ocupa el antiguo paisaje calcáreo en el extremo sur del Monte Líbano, donde crecen los últimos bosques de cedros (*Cedrus libani*) que se regeneran de forma natural. Protagonistas en la historia, estos bosques figuran entre los más antiguos documentados de la Tierra, se mencionan en escritos bíblicos, se utilizaron para construir templos y barcos comerciales fenicios, atrajeron a generaciones de ocupantes que se ganaron la vida con su uso e incluso figuran hoy en la bandera nacional del Líbano. A lo largo de los siglos, diversos pueblos y religiones han estado vinculados a la tierra de los cedros, a menudo enfrentados violentamente, como ocurrió entre las comunidades drusa y cristiana maronita en el siglo XIX y durante la guerra civil libanesa de los años ochenta. En 2001, un proceso de reconciliación, centrado en la creación de la Reserva Natural de los Cedros de Al Shouf, dio paso a una paz renovada en el corazón de una de las regiones con mayor diversidad religiosa del Líbano, en la que participan comunidades drusas, musulmanas suníes y cristianas maronitas y griegas.

Antes de su proclamación legal, la zona que ahora forma la reserva estaba bajo el control *de facto* de los municipios que la rodean, y su protección corría a cargo de dirigentes locales, entre los que recientemente se encontraba Walid Jumblatt, descendiente del emir druso Shakib Arslan. En 1996, Walid Jumblatt era también el líder del Partido Socialista Progresista nacional. Una vez establecida, la reserva iba a ser gobernada por la Sociedad Al Shouf Cedar, una ONG que respondería directamente ante el Ministerio libanés de Medio Ambiente, entonces recién creado. Walid Jumblatt fue el primer presidente de la Sociedad.

El comité encargado de las decisiones de gestión de la reserva incluye a los alcaldes de los nueve municipios, así como a asesores estratégicos. Lo nombra la Sociedad del Cedro de Al Shouf, pero también responde cada vez más al Ministerio de Medio Ambiente. De hecho, la **gobernanza compartida de la reserva** es una peculiar mezcla de **autoridades nacionales y locales**, así como de **líderes comunitarios tradicionales** y una **ONG**. No se puede descartar la fuerte y comprometida implicación personal que ha persistido desde su creación y que ha permitido que la gobernanza sea resolutiva, adaptable y acomodaticia a las realidades políticas más amplias del Líbano. Cabe destacar, por ejemplo, que los alcaldes locales han conseguido frenar el poder de los terratenientes individuales mediante planes urbanísticos y esquemas de zonificación. Han podido hacerlo gracias al flujo de beneficios derivados de las oportunidades de desarrollo y empleo promovidas por la reserva. En la actualidad, la Reserva de la Biosfera de Al Shouf ampliada abarca 22 pueblos. Aunque relativamente joven, la reserva define un paisaje antiguo, ocupado desde hace milenios. El hecho de tener que colaborar en la gobernanza de la reserva —un proceso complejo y no siempre armonioso— ha alimentado, no obstante, un **sentimiento de identidad colectiva** entre los pueblos de la Reserva. En muchos sentidos, esto ha renovado los vínculos entre los residentes y sus antepasados y el sentido de responsabilidad colectiva por su territorio y sus regalos, los cedros.

La colaboración entre los diversos actores de la reserva ha sido puesta a prueba por la larga crisis provocada por la guerra civil siria, cuando una **gran afluencia de refugiados sirios** entró en Líbano y algunos de ellos se instalaron en los pueblos de la reserva. Para la institución de gobernanza de la reserva esto ha representado un reto sin precedentes, pero también una ocasión importante para colaborar en la búsqueda de soluciones colectivas. Los refugiados sirios que se instalaron en los 22 pueblos de la reserva pudieron trabajar en la **restauración de las antiguas terrazas agrícolas** gracias a una iniciativa financiada por el Programa Mundial de Alimentos. La proporción de libaneses empleados (70%) respecto a los sirios (30%) mitigó las críticas y permitió una mayor integración, mientras que los conocimientos empresariales y técnicos recién adquiridos permitieron a muchos sirios regresar a sus hogares y continuar con sus

579 Ejemplo de caso recopilado originalmente en 2020 por Trevor Sandwith a partir de experiencias personales y comunicaciones de Nizar Youssef Hani, Imen Meliane y Faisal Abu-Izzedin. La imagen de la luz solar en la Reserva de los Cedros de Al-Shouf es cortesía de Ashraf Khunduqji.



vidas. También se contrató a profesores sirios y libaneses para gestionar programas educativos conjuntos, en los que también se llevaba a los niños sirios y libaneses desde una edad temprana a pasear por la reserva para **compartir experiencias de naturaleza** y amistad. La restauración de las terrazas agrícolas tradicionales y los hábitats seminaturales conexos ha mejorado la regulación del agua y la fertilidad del suelo y ha mantenido cultivos diversificados y de alto valor de plantas culinarias silvestres y variedades frutales locales. A su vez, la promoción de la agricultura sostenible y de un conjunto de alimentos de la Reserva de la Biosfera de Shouf en restaurantes y productos turísticos ha permitido la expansión de la economía local, amortiguando a la comunidad frente a los recientes desafíos económicos y financieros.

La epidemia de COVID-19 impidió el acceso a la reserva en 2020, pero las comunidades siguieron en contacto en línea y continuaron supervisando la recuperación de la biodiversidad promovida por proyectos específicos de la reserva. La Reserva de los Cedros de Al-Shouf está ofreciendo a muchos titulares de derechos y partes interesadas locales la oportunidad de explorar una identidad compartida como socios gobernantes de un paisaje de inmenso significado cultural y simbólico para el Líbano. Los actores privados, comunales, no gubernamentales y gubernamentales nacionales y locales que participan en la institución de gobernanza se enfrentan constantemente a nuevos retos, ninguno de los cuales puede resolverse sin sus capacidades colectivas y su voluntad de colaboración. No queda más remedio que explorar cómo los intereses, poderes y esperanzas de futuro de todos pueden coexistir en **formas de colaboración inteligentes y creativas**. Desde este punto de vista, la institución de gobernanza de la zona protegida parece nada menos que un **laboratorio excepcional**, un centro de investigación que saca a la luz los ingredientes y las ideas de la vitalidad de la gobernanza para todos los libaneses, sus vecinos y sus ricas y múltiples culturas.

Sabiduría desde la experiencia local

> *«Narrativa profunda y rituales antiguos. […] nuestro complejo ser-en-el-mundo se compone (como la música) de capas de formas antiguas e invenciones imaginativas.»*
>
> Stephen Muecke, 2004.

Mētis es el término elegido por James Scott para describir un conjunto de **conocimientos prácticos** desarrollados a través de la experiencia en un entorno local, y acumulados a lo largo del tiempo.[580] Tales conocimientos y saber hacer son especialmente pertinentes en situaciones que son similares —pero nunca exactamente idénticas— a situaciones experimentadas con anterioridad. Estas situaciones requieren respuestas que, a través de la práctica, se convierten en una especie de segunda naturaleza para quienes responden… pero se resisten a cualquier forma de simplificación y codificación. Mētis, en otras palabras, no puede aprenderse ni transmitirse a través de libros y debates abstractos, sino solo mediante la práctica local comprometida. Las decisiones sobre las interacciones humanas con la naturaleza —por ejemplo, las normas de conducta hacia entornos alejados de las condiciones de equilibrio y sujetos a todo tipo de fenómenos dinámicos— son un terreno excelente para la aplicación del mētis. A través del mētis, una institución interpreta implícitamente la historia socioecológica que influye en las decisiones y la acción. Yendo más allá[581] de analogías directas con los sistemas vivos, ¿cómo podríamos caracterizar este rasgo de la gobernanza que solamente se hace visible como conocimiento local aplicado y perspicaz? Proponemos decir que las instituciones que lo exhiben ejemplifican **la sabiduría[582] arraigada en la experiencia local**.

¿Cuándo podríamos decir que una institución de gobernanza es, en el sentido que acabamos de describir, *sabia*? Veamos algunos ejemplos concretos. Los conflictos evitables y las tristes pérdidas humanas que tuvieron lugar en el Parque Nacional Keoladeo de Rajastán (India) (ejemplo de caso 21) demuestran que existe un problema evidente cuando una organización elabora normas y reglamentos para un ecosistema determinado sin tener plenamente en cuenta su **historia socioecológica local**. Esa misma historia debe ser la base de todas las decisiones, costumbres y normas para que sean eficaces y respetuosas tanto con la naturaleza como con las personas. Una parte de esa valiosa historia puede estar arraigada en la misma institución de gobernanza o en la memoria colectiva de las personas afectadas. Gran parte puede ser parte inconsciente de la cultura local o conservarse en el folclore y la narración de historias[583] (p. ej., «…bueno, cuando pasan este tipo de cosas, así es como respondemos»). Se podría documentar más en registros y estudios formales. Algunos creen que la historia y el conocimiento también están integrados en la propia naturaleza y son intrínsecos a ella.[584] Independientemente de dónde y cómo se guarde esa historia socioecológica, las instituciones de gobernanza sabias la valoran conscientemente, la buscan, la mantienen, la utilizan, la enriquecen y la transmiten a otros.

---

580 Scott, 1998. Véase también Scott (1996, p. 75, énfasis añadido): «Los fracasos, tanto humanos como técnicos, de muchos experimentos modernistas de ingeniería social se producen no solo porque son burocráticos e inflexibles, sino porque *ignoran o violan los conocimientos arraigados en la práctica local*.»

581 Es posible que algunos biólogos no estén totalmente de acuerdo con esta afirmación, ya que consideran que toda la vida es de algún modo consciente. Véase también Graeber, 2014.

582 Aristóteles describe la sabiduría práctica (*phronesis*) como el conocimiento adquirido mediante la tutoría y a través de la experiencia, la capacidad de elegir la acción correcta en el contexto adecuado, equilibrando las opciones hacia la justicia y el bienestar. Como la acción correcta no puede determinarse mediante un conjunto rígido de reglas, Aristóteles da a entender que solo las personas mayores, que han cultivado el aprendizaje y acumulado experiencia, pueden alcanzar la *phronesis* (Sachs, 2021).

583 Fernández-Llamazares & Cabeza, 2018.

584 Los polinizadores tienen conocimiento y autoridad y la misma tierra habla a los aborígenes de Australia (Rosemary Hill, comunicación personal, 2020; véase también Hill *et al.,* 2019) como las plantas hablan a los curanderos indígenas de la región amazónica (Germán Zuluaga, comunicación personal, 2009).

Ejemplo de caso 21.

¿Por qué debería importarnos la historia socioecológica local? Lecciones del Parque Nacional Keoladeo (Rajastán, India)[585]

El Parque Nacional Keoladeo es una depresión natural rediseñada hace unos 250 años por los maharajás locales (por ejemplo, mediante pequeñas represas) para mejorar su riqueza de humedales y atraer el mayor número posible de aves. Mediante una larga y cuidadosa gestión del agua, el lugar —que debe su nombre a un templo local dedicado a Keoladeo (Shiva)— se convirtió en un mosaico de praderas secas, bosques, pantanos arbolados y humedales. Miles de aves acuáticas migratorias lo visitan cada año para pasar el invierno y reproducirse. Durante la estación seca, el agua solo permanece en algunas depresiones y esta alternancia de humedad y sequía crea un hábitat perfecto para las aves acuáticas. Durante siglos, los lugareños también utilizaron la zona para el pastoreo de búfalos y ganado.

En Keoladeo se pueden encontrar más de 230 especies de aves, y fue alabado y amado por los príncipes y sus visitantes coloniales que lo utilizaban como excepcional coto de caza (una sola partida de caza podía abatir miles de aves). Tras la última gran cacería del maharajá de Bharatpur, en 1964, la depresión fue declarada santuario de aves. El pastoreo de ganado podía continuar y, de hecho, era crucial para los campesinos locales que no podían acceder a otras tierras para su producción de leche, importante desde el punto de vista económico, y que aceptaban pagar una cantidad simbólica por su uso.[586] Sin embargo, en 1981 se elevó el estatus del santuario a parque nacional y, de acuerdo con la normativa del parque, se prohibieron con efecto inmediato el pastoreo y todos los demás usos locales en la depresión de Keoladeo.[587] Esto se decidió y aplicó sin tener en cuenta la historia del lugar y sin consultar ni compensar a las comunidades locales, que vieron cómo sus antiguas pautas de acceso y uso eran repentinamente prohibidas por considerarlas perjudiciales e ilegales. Se produjeron violentos enfrentamientos entre los agricultores locales y los guardaparques y, en los peores incidentes del 7 de noviembre de 1982, siete aldeanos que protestaban contra la prohibición fueron asesinados y muchos otros heridos, golpeados y encarcelados.[588] A este violento comienzo siguieron años de conflictos, falta de cooperación y resistencia pasiva.

Pronto el parque adquirió fama internacional y empezó a atraer cada vez más turistas. Para favorecer aún más el turismo, el Gobierno indio construyó un muro rematado con alambre de espino alrededor de todo el parque para impedir el pastoreo y otros tipos de acceso y usos por parte de la población local. El perjuicio a los medios de sustento locales fue real y suscitó fuertes resistencia y resentimiento. Con el tiempo, sin embargo, también se observó que el número y la variedad de aves dentro del parque parecían disminuir. Un ejemplo era la grulla siberiana, una especie en peligro crítico de extinción que solía invernar en gran número en el santuario y que comenzó a disminuir constantemente hasta desaparecer.[589] Por ello se encargó un estudio en profundidad para investigar el fenómeno. El estudio reveló que el pastoreo de búfalos y ganado había sido parte integrante del ecosistema, ayudando a contrarrestar la tendencia de los humedales a convertirse en praderas,[590] y la **prohibición del pastoreo** en la zona protegida había **afectado negativamente al hábitat de las aves**, incluida la grulla siberiana. En lo que respecta a las grullas siberianas, la prohibición del pastoreo no fue la *única* causa de la disminución de su número, ya que también hubo problemas para la cacería a lo largo de la ruta migratoria en Asia Central y la disminución del suministro de agua y la modificación del caudal en el ecosistema debido a la represa de Panchna, aguas arriba, en funcionamiento desde 2004. Pero fue una causa coadyuvante.

585 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend a partir de Pimbert & Gujja (1997) y comunicaciones personales de Biksham Gujja en 2000 y de Ashish Kothari, Vishaish Uppal y Aman Singh en 2020.
586 Prasad & Dhawan, 1982.
587 Kothari *et al.*, 1995.
588 Prasad & Dhawan, 1982.
589 Ashish Kothari, comunicación personal, 2020.
590 Vijayan, 1991.

Lo más importante es que la decisión de prohibir el pastoreo se tomó porque se asumió que este *debía* estar dañando el ecosistema y porque la legislación india sencillamente *no permite* el pastoreo dentro de los parques nacionales. Una institución de gobernanza **más sensata** restringiría o detendría las actividades humanas en las áreas protegidas solo después de **considerar detenidamente la historia socioecológica del lugar**. Esto implica la evaluación participativa de las consecuencias de modificar o eliminar las prácticas tradicionales. En otras palabras, un amplio debate sobre los objetivos de conservación deseados con los titulares de derechos y las partes interesadas locales habría ofrecido valiosas perspectivas sobre las repercusiones de ciertas medidas específicas.[591] En el caso de Keoladeo, podría haber disminuido el daño ecológico y evitado la tragedia humana de 1982 y el prolongado sufrimiento que le siguió.

A lo largo del nuevo milenio, se promovió algún tipo de diálogo entre la administración del parque y las comunidades locales con la ayuda y mediación de WWF India. Se establecieron acuerdos para regular la recolección de forraje y el acceso a los templos dentro del parque. Las autoridades del parque también pusieron en marcha medidas de bienestar social, con recursos procedentes de las tasas turísticas. En 2000, se informó que las autoridades del parque estaban dispuestas a permitir el pastoreo controlado dentro de este, la distribución de los ingresos turísticos con las comunidades locales y el establecimiento de sistemas eficaces de la llamada gestión conjunta.[592] En 2020, sin embargo, la situación de la gobernanza local no había cambiado sustancialmente. La política india de parques nacionales no prevé una distribución formal de la autoridad con los representantes locales, ni siquiera acuerdos formales de gestión con las partes interesadas locales.

Como todos los demás parques nacionales y santuarios de la India, Keoladeo tiene gobernanza por el Gobierno». Sin embargo, también es un sitio Ramsar y Patrimonio de la Humanidad, y estas designaciones internacionales presuponen unas relaciones equitativas y de colaboración con los titulares de derechos y las partes interesadas locales. Posiblemente en reconocimiento de ello, las autoridades del parque *permiten* hoy a los residentes vecinos eliminar las especies invasoras de maleza *Prosopis* dentro del área[593] y *permiten* a los residentes de las aldeas cercanas cosechar hierba para su ganado en parcelas específicas dentro del parque.[594] Los residentes también obtienen algunos ingresos como guías turísticos o tiradores de *rickshaw* y se benefician de las iniciativas de ecodesarrollo. Son pasos útiles. Sin embargo, la sabia participación de los residentes en la gobernanza del parque puede ser aún más útil para establecer las relaciones que permitan integrar a largo plazo un área conservada en un entorno social favorable.

591 Puede que los campesinos locales no supieran por qué era así, pero sabían que las aves siempre habían coexistido con su ganado.
592 Biksham Gujja, comunicación personal, 2000. En aquella época aún no se concebía la gobernanza compartida, y mucho menos se utilizaba como término.
593 Vishaish Uppal y Aman Singh, comunicaciones personales, 2020.
594 Aman Singh, comunicación personal, 2020.

Comprender y aprovechar la historia y los mētis locales puede ser necesario, pero no es condición suficiente para respaldar la vitalidad de una institución de gobernanza. También es importante combinar la comprensión de fenómenos que posiblemente nunca se hayan observado antes a nivel local, pero que es probable que adquieran relevancia en el futuro. Al hablar de la adquisición de información necesaria para el metabolismo de una institución, mencionamos fenómenos que se originan lejos pero que tienen importantes repercusiones locales a través del **teleacoplamiento**, así como los nuevos resultados de la investigación y la innovación tecnológica. A partir de una gran cantidad de información de distintos tipos y orígenes, las instituciones de gobernanza deben **discernir** lo que es valioso para la naturaleza y las personas y deducir lo que es significativo para la situación en cuestión. La combinación de mētis, historia y análisis sistemáticos y comparativos puede ayudar a una institución a reconocer la importancia estratégica de **nuevos conocimientos pertinentes**, por ejemplo sobre nuevos fenómenos que pueden tener repercusiones significativas, o sobre desigualdades relacionadas con el género, la edad, la etnia o la casta, que pueden haber sido invisibles durante mucho tiempo y haber desfavorecido a las comunidades y sociedades afectadas.

Algunos investigadores subrayan que el conocimiento debe ir acompañado de conciencia plena y respeto,[595] no muy lejos de la auténtica humildad. **La conciencia plena** exige que los órganos decisorios sean conscientes de su saber y su *no saber*, de su hacer y *no hacer*, de su acción y su *inacción*. Esto es especialmente importante cuando se trata de pueblos indígenas y comunidades locales cuyas visiones del mundo, lenguas, culturas, estilos de vida y prácticas han evolucionado a lo largo de los siglos en entornos específicos y no deben tratarse de forma precipitada o desconsiderada. **El respeto** exige consideración y **aprecio por la herencia biocultural** integrada en la naturaleza y las comunidades humanas. La conciencia plena, la consideración y el respeto reducen la probabilidad de desperdiciar los numerosos valores de esa herencia. Es difícil codificar esto en comportamientos prescritos, pero es bueno que las instituciones de gobernanza expliciten las razones, los resultados previstos y el horizonte esperado de sus decisiones y normativas específicas. Además, las instituciones pueden divulgar los elementos de experiencia y el entramado de relaciones que sustentan cualquier línea de actuación elegida. Las instituciones sensatas invierten en este tipo de compromisos duraderos, garantizando **la transparencia** respecto de los motivos por los que se toman las decisiones y alimentando relaciones de respeto, **reciprocidad** y **solidaridad**,[596] fundamentales tanto para las sociedades humanas como para las instituciones que gobiernan territorios y áreas preciosas para la naturaleza, los medios de sustento y el bienestar humanos.

Otros comportamientos naturales de las instituciones sabias son evitar el despilfarro y valorar lo que está disponible, teniendo en cuenta las necesidades de las generaciones futuras. Podemos expresarlo subrayando que las instituciones sabias buscan un **uso eficaz y eficiente de los regalos de la naturaleza**. Esto incluye a menudo idear el **mejor ajuste**[597] entre los territorios a gobernar y sus instituciones de gobernanza. Como subraya Murphree,[598] **la topografía socioecológica** de las instituciones de gobernanza es de crucial importancia. La cohesión social, la cooperación y el cumplimiento de las normas que son necesarios para una gobernanza eficaz suelen lograrse mejor en regímenes de pequeña escala, por ejemplo, regímenes en los que las interacciones locales son bastante frecuentes y no especialmente costosas. Por otro lado, las consideraciones ecológicas y económicas tienden a sugerir regímenes a gran escala, por ejemplo a nivel del hábitat de una especie animal, concretamente el tamaño del territorio en el que debe gestionarse, o a un nivel en el que los factores de mercado lo hagan deseable. Las instituciones de gobernanza sensatas encuentran por sí mismas un **equilibrio aceptable** entre esas topografías sociales y ecológicas. Por ejemplo, se aseguran de que los territorios y áreas gobernados sean lo bastante pequeños como para que la gente se reúna con relativa facilidad y tenga experiencia directa sobre las decisiones que toman, pero también lo bastante grandes como para que las unidades de gestión tengan una economía de escala y puedan negociar decisiones a distintos niveles. La búsqueda de ese **tamaño óptimo** para las unidades territoriales que se van a gobernar y gestionar forma parte de los procesos sabios de creación de

595 International Society of Ethnobiology, 2006.
596 Corntassel, 2008; Corntassel, 2012.
597 Véase el debate sobre el ajuste socioecológico en la Parte V y las referencias allí incluidas.
598 Murphree, 2004a.

instituciones, como se discute abiertamente en el *Maha Gram Sabha* de la India (ejemplo de caso 15).[599] En general, el tamaño es esencial para comprender la forma de democracia posible en un sistema determinado, y resulta crucial en las economías globalizadas.

Internamente para sí mismas y para las comunidades a las que sirven, las instituciones sabias también encuentran un equilibrio entre los **diversos puntos de vista** de mujeres, hombres y personas que se definen a sí mismas como de otro **género** y entre las voces de la experiencia y la autoridad —a menudo transmitidas por los **mayores**— y la energía de las nuevas ideas, la información y la tecnología —a menudo aportadas por los **jóvenes"**. A nivel interno, pero también externo, las instituciones sabias aprecian las **complejidades** pero evitan los conflictos inútiles ejerciendo sus **habilidades diplomáticas**, teniendo presentes sus valores y su visión y decidiendo el curso de acción que con mayor probabilidad traerá resultados positivos. En la mayoría de los casos, las habilidades diplomáticas implican utilizar y suscitar la **capacidad de acomodarse**, encontrar puntos de consenso, averiguar cuándo el nivel de acuerdo sobre una decisión es suficientemente bueno en tanto que más discusión sería perjudicial en vez de útil. En algunos casos, sin embargo, puede ser necesario adoptar una **postura de defensa**, que puede hacer uso de diversos medios no violentos —desde el incumplimiento y el engaño, pasando por los grafitis, las obras de arte y las canciones populares de protesta, hasta la desobediencia civil, las ocupaciones,[600] los bloqueos y las huelgas, e incluso **hasta la resistencia abierta**.[601] En general, podemos afirmar que las decisiones sabias siempre buscan minimizar las posibles pérdidas para las personas y la naturaleza. Cuando está en juego la vida de un territorio, su comunidad correspondiente y su institución de gobernanza… solo las decisiones *sabias* pueden salvar la situación (pero incluso las decisiones sabias pueden fracasar cuando los poderes en juego son abrumadores).

Hoy en día, las decisiones también tienen que hacer frente a las nuevas dimensiones que permiten (y a veces imponen) las tecnologías modernas. Las instituciones de gobernanza a todos los niveles, desde el local hasta el de las Naciones Unidas, deben hacer frente al enorme poder que resulta de acumular información, vigilar y controlar a las personas, modificar, adaptar y manipular diversas formas de vida, modelar y alterar físicamente paisajes terrestres y marinos, y afectar profundamente el medio ambiente desde la escala local hasta la mundial. Aprovechar las poderosas tecnologías es un reto moral, ya que el uso de los medios tecnológicos está ineludiblemente entrelazado con los valores.[602] En este sentido, una institución de gobernanza sabia debería utilizar la tecnología respetando sus propios principios y valores, entre los que posiblemente se incluyan **la precaución, la decencia, la empatía, el respeto de los derechos humanos…** Una institución sabia debería explicitar sus principios y valores, aplicarlos de forma coherente en la toma de decisiones y ejercerlos también para **hacer frente y restar poder** a lo que algunos llaman **«las múltiples caras del mal».**[603]

599 El programa CAMPFIRE de gestión de la fauna silvestre de Zimbabue también brindó la oportunidad de estudiar este aspecto (Murphree, *ibid.*). El tamaño y las proporciones adecuadas es también una de las preocupaciones clave descritas por Rahnema (1997).

600 Un ejemplo reciente en el corazón de Europa se encuentra en los pastos de montaña de Sinjajevina (Montenegro), un entorno en gran parte virgen que la OTAN destinó en 2019 a campo de entrenamiento militar. En 2020, un grupo de unos 150 agricultores locales y activistas ambientales y sociales acamparon en el corazón de los pastizales y permanecieron allí durante semanas en condiciones gélidas para servir de escudos humanos contra los usos militares de la zona. Esta es solo una de las muchas iniciativas emprendidas por el movimiento Salvemos Sinjajevina, creado en respuesta a la ocupación arbitraria de un antiguo territorio de vida (véase https://sinjajevina.org/ accedido en 2024). En el momento de escribir estas líneas, en 2023, la movilización popular sigue siendo alta y las maniobras de la OTAN no se han reanudado. En su lugar, se está celebrando una conferencia internacional en los pastizales de montaña, centrada en las formas de conservar la herencia natural y cultural local.

601 En varios casos, la resistencia exitosa ha sido armada. Los ejemplos son innumerables, desde la resistencia en el siglo XIX de las comunidades pobres de las tierras altas a la expropiación estatal de los bosques en el noreste de Italia (Merlo *et al.*, 1989) hasta la resistencia del siglo XXI de los custodios indígenas Matsés contra los madereros ilegales y narcotraficantes que invaden sus territorios de vida en Perú (Thomas Moore, comunicación personal, 2018). Los ejemplos que acabamos de citar tuvieron éxito en gran medida, pero muchos otros no.

602 Elliott & Resnik, 2014.

603 A este respecto, véase también Dror (2001), que subraya el potencial de la maldad humana en sociedades traumatizadas, combinada con el poderío y la eficacia técnicos, como muestra ominosamente la historia de la Europa del siglo XX. Aunque las instituciones de gobernanza de los territorios naturales se enfrentan a retos menores, deben evitar que las decisiones que se tomen hoy reduzcan irremediablemente las posibilidades de las generaciones futuras.

Hemos utilizado con cierto temor el concepto de 'sabiduría' para referirnos a una institución y no a una persona... pero ¿de qué otro modo podríamos describir los enfoques de gobernanza que *tienen en cuenta* la historia socioecológica, *disciernen* sobre los nuevos conocimientos y tecnologías pertinentes y son *conscientes* y *respetuosos* con los demás? ¿Qué otra expresión podría caracterizar el compromiso con la reciprocidad y la solidaridad, el uso eficaz y eficiente de los dones de la vida, la optimización del encaje socioecológico, la apreciación de las complejidades y el ser diplomático, complaciente, perspicaz, moral, valiente y prudente según las necesidades? Por supuesto, las distintas culturas describen la 'sabiduría' de maneras diferentes. Por lo general, el concepto se refiere a una **combinación de cualidades** que han contribuido a la supervivencia y la prosperidad humanas, basadas en una larga experiencia en entornos específicos, como en el caso de los líderes Dayak Kenyah de Kalimantan del Norte, en Indonesia (ejemplo de caso 22). Con el tiempo, estas instituciones desarrollan y enriquecen la sabiduría desde la experiencia local que intentamos describir aquí, fuente de **decisiones meditadas basadas en valores, conocimientos y mētis locales.**

Ejemplo de caso 22.

Los líderes Dayak Kenyah encarnan la sabiduría en Kalimantan (Indonesia)[604]

El término Dayak designa a los pueblos indígenas de la isla de Borneo, la mayoría de los cuales vivían tradicionalmente a orillas de los grandes ríos. En uno de sus subgrupos más importantes, los Kenyah de Kalimantan del Norte, los líderes tradicionales son muy respetados en sus comunidades. A su vez, se espera que los líderes Kenyah[605] encarnen diversos atributos encomiables que se combinan para caracterizar el liderazgo sabio. He aquí lo que se supone que debe ser un líder sabio:

- *making* (valiente y fuerte);
- *dena' kimet* (sagaz y prudente) y *'un sahe* (servicial);
- *'un lesau* (tener sentido de la compasión y responsabilidad social);
- *tiga tira' ngan kenep* (educado al hablar y responsable al pensar);
- *mencam pebeka' ngan mencam pekatok dulu ngeleppo'* (eficaz para unir y aconsejar al pueblo);
- *abe' uba' lemalo, ngan bang pisiu iya lan* (decir la verdad y no querer mentir);
- *'un kenep iya dado'* (tener una perspectiva amplia y una mente abierta);
- *'un sae'* (tener vergüenza);
- *abe' uba' basuk kenep* (no precipitarse en la acción);
- *abe' uba' pejaat dulu* (abstenerse de vilipendiar a los demás), y por último,
- *bawa'* (tener gran determinación y sentido de la responsabilidad en el liderazgo).

Un papel crucial de los líderes aristocráticos tradicionales Kenyah ha sido **establecer, cuidar y decidir sobre el tana' ulen.** Se trata de una zona preciosa del territorio comunitario donde los regalos de la naturaleza no deben utilizarse para las fincas familiares, sino que deben permanecer cuidadosamente protegidos y utilizarse únicamente para fines colectivos y especialmente regulados. *El tana' ulen* es una especie de **núcleo protegido del territorio más amplio** de cada comunidad Kenyah. Tradicionalmente, en el momento de establecer una nueva aldea, el líder identifica la ubicación del *tana' ulen*. Ha de ser un lugar especial, pero no demasiado alejado del nuevo asentamiento. Por lo general, el líder elige la cuenca de un arroyo o un río, o un antiguo bosque con abundantes productos no maderables, buena pesca y caza o buena madera para los proyectos de construcción de la comunidad, como una casa comunal.

El papel del líder era antes, y sigue siendo hoy, el de establecer las normas para el uso sostenible y la protección del *tana' ulen* y asegurarse de que dichas normas se respetan. Puede conceder privilegios a determinadas personas o familias, pero el *tana' ulen* debe beneficiar a toda la aldea y se usa sobre todo para celebraciones de toda la aldea: bodas, rituales, ceremonias, acogida de visitantes importantes, etc. En el *tana' ulen* no es posible abrir nuevos arrozales ni realizar actividades perjudiciales, pero no todo está prohibido. Al contrario, con el permiso del líder y del consejo consuetudinario, los miembros de la comunidad pueden ir juntos al *tana'* ulen a pescar suficiente carne o pescado para compartir con invitados importantes. Pero esto solo ocurre en las grandes ocasiones. Gracias a estas normas, los *tana'* ulen siguen siendo entornos saludables y bien conservados.

El sistema tradicional de castas de las comunidades kenyah es estricto (solo se puede pertenecer a la aristocracia por nacimiento, y un plebeyo no puede convertirse en aristócrata, ni siquiera por matrimonio). Pero no todos los miembros de la aristocracia son capaces de identificar o asumir la responsabilidad de un *tana' ulen*. Por ejemplo, normalmente, el

604 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend a partir de una entrevista de Jessica Campese con Cristina Eghenter y de comunicaciones personales con Cristina Eghenter en 2021. La lista original que se señala en este ejemplo de caso procede del trabajo de Liman Lawai, un Kenyah de Apo Kayan que estuvo realizando trabajos etnohistóricos entre los Dayak Kenyah entre 1991-1993. La lista fue discutida y confirmada con Anye Apui, el difunto jefe consuetudinario de los Dayak Kenyah en Bahau Hulu (Anye Apuy, comunicación personal con Cristina Eghenter, 2009). Véase también Eghenter, 1999. La imagen muestra el vínculo intergeneracional entre Lewi G. Paru, jefe consuetudinario de Dayak Lundayeh, y dos niños Dayak Iban (Bario, Tierras Altas de Borneo, Indonesia, 2016). La foto es cortesía de Edwin Meru. Para más información sobre los *tana' ulen* véase: Eghenter, 2000 y 2003.

605 En muchas culturas, a los líderes se les exigen cualidades específicas. En muchas sociedades amazónicas, por ejemplo, se les ofrece prestigio y poder siempre que demuestren sabiduría, generosidad y capacidad para unir a la gente, y siempre que mantengan la paz (Clastres, 1974).



nuevo líder es el hijo del anterior. Pero solo un hombre sabio que se haya distinguido y haya asumido una gran responsabilidad por la comunidad puede tener el poder y el prestigio de gobernar un territorio y a su gente, decidir alianzas (en el pasado también ir a la guerra), tomar decisiones políticas y económicas para el futuro de todos y cuidar de un *tana' ulen*. Así, si ningún hijo del líder tiene las cualidades deseadas y es apreciado por la comunidad, se elige a un sobrino u otro pariente. **La sabiduría del líder es esencial**. A su vez, se podría decir que la sabiduría del líder **se refleja en la salud de su pueblo, territorio y *tana' ulen*.**

El sistema de gobernanza de los *tana' ulen*, con plena autoridad conferida a un líder aristocrático, ha persistido durante siglos. En las últimas décadas, sin embargo, el contexto sociopolítico, económico y ecológico ha cambiado profundamente. Los procesos de desarrollo, la educación formal, las nuevas religiones y la política partidista han afectado enormemente el sistema jerárquico, casi feudal, de las comunidades Kenyah. El concepto y la práctica del *tana' ulen* siguen muy vivos, pero se han producido cambios importantes en su sistema de gobernanza. Se sigue respetando la autoridad del líder aristocrático, pero las decisiones sobre el uso del *tana' ulen* ya no las toma un líder en solitario. Más a menudo se toman de forma amplia, a través del consejo consuetudinario de la aldea. Aun así, sigue siendo necesario un liderazgo sabio para sostener el sistema, garantizar que se respeten las normas y mantener la unidad y la solidaridad en la comunidad.

Valores colectivos inspiradores

«Juzga a una polilla por la belleza de su vela»
Jelaluddin Balkhi, conocido como Rumi (1207-1273 e. c.)[606]

Las instituciones de gobernanza se enfrentan eventualmente a la tentación de maximizar los beneficios a corto plazo a costa del largo plazo, tomando decisiones fáciles y cediendo a la corrupción, la pereza, la irreflexión y la codicia personal. Cualquier institución que haya funcionado bien y prosperado a lo largo del tiempo debe haber tenido, en general, la capacidad de resistir[607] esas tentaciones, defender algo más que el interés personal inmediato de unos pocos y **mantenerse firme frente a fuerzas que a largo plazo supondrían un desastre**. Debe haber desarrollado una cultura institucional que persiga objetivos **orientados al futuro** y esté motivada por **valores** muy distintos del beneficio personal y la codicia. ¿De dónde pueden proceder estos valores? ¿Y en qué pueden consistir?

El biólogo Peter Kropotkin ha subrayado que las actitudes de ayuda mutua y solidaridad de grupo deben ser producto de la evolución de las especies, incluida la humana, tanto en las sociedades antiguas como en las contemporáneas.[608] A partir de ahí, no parece un gran paso extender **la solidaridad hacia la propia progenie y las generaciones futuras**.[609] Hoy en día, los estudios experimentales demuestran la propensión innata de los humanos a colaborar,[610] respetar las normas sociales (por ejemplo, entender y cumplir lo prohibido, lo obligado o lo permitido)[611] y experimentar angustia y vergüenza cuando no lo hacen.[612] También se ha confirmado empíricamente que las normas sociales se valoran y respetan cuando se conciben internamente para un grupo y responden a su concepto compartido de justicia.[613] Todo esto no significa que las tendencias proactivas y reactivo-agresivas no formen parte de las capacidades de nuestra especie, pues de hecho así es.[614] Consideramos, sin embargo, que la dimensión de las relaciones cooperativas en las comunidades —grupos relativamente pequeños donde los individuos pueden tener encuentros diarios cara a cara, acostumbrarse los unos a los otros, procurarse comida juntos y proteger a los jóvenes y a los débiles— es común y natural para los humanos. Esto es lo que ayudó a los humanos cooperativos a tener más descendencia (eficiencia biológica)[615] pero también a interactuar eficazmente con los entornos naturales y a darse sentido a sí mismos.

Existen innumerables representaciones y relatos de la **solidaridad de grupo** y la orientación hacia el futuro, incluso en un amplio abanico de obras de arte y poemas épicos, teorías morales y tratados jurídicos. Algunos señalan que la capacidad humana de seguir el ritmo en grandes grupos, bailar y cantar juntos tiene probablemente su origen en la necesidad de sincronizar las actividades neuronales y alcanzar un estado de trance de identidad colectiva. Esta polifonía vocal sincronizada sería un sistema de defensa frente a los depredadores, un componente importante de las estrategias aposemáticas de supervivencia de los homínidos.[616] Igualmente evocadores e impresionantes son los esfuerzos colectivos que tantos individuos han aportado a alimentar y forjar el bienestar a largo plazo de las personas

606 Traducción al inglés de Barks, 1995.
607 ...o el control social eficaz para prevenir...
608 Kropotkin, 1902.
609 Algunos se refieren a esto como un sentido de justicia intergeneracional.
610 Tomasello, 2009.
611 Ostrom, 2000.
612 Posner & Rasmusen, 1999.
613 Ostrom, 2000.
614 Wrangham, 2018. Dentro de unos límites, las tendencias agresivas pueden haber prestado algún servicio evolutivo a los grupos de homínidos. Sin embargo, también pueden fusionarse con rasgos psicopatológicos hacia la crueldad (Baron-Cohen, 2011). Pruebas experimentales recientes han puesto de relieve la heterogeneidad conductual entre grupos —probablemente relacionada con diferencias en la estructura social y la cultura—, pero también dentro de los grupos, sugiriendo disposiciones mentales distintas por las que algunas personas se comportan de forma egoísta, pero otras responden a «un sentido de justicia, una devoción por la reciprocidad, una aversión a la desigualdad, una preocupación por las compensaciones relativas y un gusto por el castigo» (Henrich *et al.*, 2005).
615 Bernal, 2012.
616 Jordania, 2015. Esto también puede haber facilitado la coordinación en la caza.

en la naturaleza, trabajando más de lo que necesitaban para sí mismos y de lo que necesitaban para su presente inmediato. Las terrazas, las obras hidráulicas y los bosques plantados y cuidados por generaciones de nuestros antepasados —de los que tenemos vestigios desde mucho antes del 5000 a.C.— dan fe de todo ello.[617]

Sostenemos que actuar juntos para asegurar el sustento, percibiendo juntos sentimientos similares en esas acciones —miedo, esperanza, regocijo, dolor, empatía— ha ayudado a las comunidades a desarrollar recuerdos colectivos de acontecimientos y lugares y a concebir un **sentido de un yo más amplio**. Algunas comunidades africanas encuentran el núcleo de su identidad en una frase como: «*Yo soy porque nosotros somos; y como nosotros somos, por lo tanto yo soy*».[618] Un término expresivo que ilustra la misma idea es también *Ibuanyidanda*.[619] Se trata de un concepto igbo[620] que compone las palabras *Ibu* (carga o tarea), *anyi* (no insuperable) y *danda* (una especie de hormigas) e ilustra la capacidad de las hormigas para realizar tareas aparentemente superiores a ellas apoyándose en la fuerza de su interdependencia. Por inferencia, el concepto se utiliza entre los Igbo para describir cómo una comunidad puede lograr lo que sería imposible para cualquier individuo. Creemos que esta autopercepción más amplia —formar parte de una comunidad y percibir que la comunidad tiene un presente y un pasado compartidos— es la fuente de los valores que impulsan a las personas a actuar también de forma orientada hacia el futuro. De este modo, una mezcla de procesos dialécticos internos y externos[621] podría construir un sentimiento de **identidad colectiva intergeneracional**.[622]

Las comunidades acumulan y almacenan infinitos fragmentos de experiencia en sus entornos de vida. Esos fragmentos de experiencia se repiten, se reflexiona sobre ellos, se consolidan, se utilizan, se perfeccionan y se transmiten a otros como un cuerpo evolutivo de mētis y conocimientos. La misma noción de 'territorio', que recibe diversos nombres en función de las distintas culturas, engloba este conjunto de experiencias y reflexiones constantes. En el mismo territorio, los individuos también reconocen conexiones con otros miembros de su comunidad y, a través de las generaciones, con su pasado común («somos la gente que viene de este lugar», «nuestra supervivencia como pueblo siempre ha dependido de este lugar»). En este sentido, sentirse parte de una comunidad intergeneracional más amplia puede configurar buena parte de las relaciones con el entorno natural. Esto, entrelazado con el cuidado de los jóvenes, puede generar la mencionada orientación hacia el futuro de las decisiones humanas. Puede someter los intereses inmediatos de algunos individuos y elevar los intereses colectivos de la comunidad. Si esto es cierto, las dimensiones de **territorio y comunidad están entrelazadas y son fundamentales** para nuestras propias relaciones en/con/como parte de la naturaleza, como bien lo ilustra el caso del pueblo indígena Kichwa de Sarayaku, en Ecuador (ejemplo de caso 23, parte a. y parte b.).

617 Véase Laureano, 2013.

618 A. Mbiti citado en Jimoh, 2017.

619 Jimoh, 2017.

620 Los Igbo son varios grupos étnicos emparentados de África Central, principalmente de las zonas situadas a caballo del río Níger. Son uno de los grupos étnicos más numerosos de África y desarrollaron un fuerte sentimiento de identidad nacional en el contexto de la descolonización.

621 Nagel, 1994.

622 Según van Stekelenburg (2013, y sus referencias), la identidad colectiva se refiere a «la definición compartida de un grupo que se deriva de los intereses comunes, las experiencias y la solidaridad de sus miembros», mejor concebido como un «proceso construido y negociado mediante la activación repetida de las relaciones que vinculan a los individuos con los grupos», es decir, mediante alguna forma de «acción colectiva». Por lo general, las personas «luchan por conseguir identidades sociales positivas asociadas a sus grupos y se benefician de ellas». A su vez, la acción colectiva depende de «verse a sí mismo como parte de un grupo, poseer cierta identidad o conciencia colectiva».

Ejemplo de caso 23, parte a.

«Para nosotros, el pueblo indígena Kichwa de Sarayaku (Ecuador), ¡el territorio es más importante que el dinero!»[623]

«Nosotros, los Kichwas de Sarayaku, siempre hemos defendido enérgicamente nuestro territorio. Sí, lo hemos hecho porque nuestro territorio es el suelo de nuestra vida física y espiritual. Pero también lo hemos defendido porque es portador de nuestros valores, es donde cobra vida el Plan de Vida que hemos desarrollado como comunidad. Por eso no hemos permitido que se altere o dañe la naturaleza en nuestra tierra. Por eso hemos actuado para defenderla nosotros mismos. Por eso, para proteger nuestra tierra, hicimos incluso algo que antes era desconocido e impensable para nosotros, como demandar ante los tribunales al Gobierno de nuestro país.

Sí, necesitamos dinero para comprar diversas cosas, sobre todo cuando interactuamos con el mundo exterior. Nos parece bien. No tenemos ningún problema con el dinero. En nuestra gobernanza tribal tenemos incluso un Ministerio de Asuntos Económicos. Pero el dinero no debe interferir ni dañar el corazón de nuestro sustento —nuestro territorio—, que es esencial para todos nosotros.

Queremos reforzar la sabiduría y los conocimientos ancestrales para que nuestra historia y nuestra identidad pervivan y se fortalezcan. Queremos conservar nuestra humanidad y solidaridad, nuestra cultura y nuestra identidad como pueblo. Y queremos conservar nuestro territorio.

No hay que sacrificar nuestro territorio en aras de la modernidad y el dinero. Debe ser lo primero, y luego se pueden perseguir otros valores. Nuestro pueblo debe mantener el sentido de lo que es fundamental. Los dirigentes tienen la responsabilidad de mostrarlo a sus pueblos. Esto es lo que ha ocurrido aquí, y seguimos prosperando».



623 José Gualingua, líder del pueblo indígena Kichwa de Sarayaku, notas inéditas de una entrevista realizada por Grazia Borrini-Feyerabend (2018). La imagen de mujeres recogiendo arcilla para alfarería en Sarayaku es cortesía de Wachachik y el pueblo indígena Kichwa de Sarayaku.

Muchas sociedades contemporáneas que se describen a sí mismas como 'indígenas' siguen estando estrechamente vinculadas a sus territorios y a un sentimiento de identidad intergeneracional más amplio. Siguen apreciando y agradeciendo lo que hicieron sus antepasados, y practican la reciprocidad **planificando para las generaciones futuras** «*...incluso aquellas cuyos rostros están aún bajo la superficie de la tierra, los no nacidos de la futura Nación*».[624] En cambio, no se puede decir lo mismo de las sociedades no indígenas. Junto con el enriquecimiento de las capacidades técnicas e intelectuales de *los individuos*, muchas sociedades que se describen a sí mismas como modernas se han atomizado. Hay excepciones notables,[625] por supuesto, pero el sentido de ser una comunidad o de poseer una identidad colectiva y un vínculo único con un territorio puede erosionarse con demasiada rapidez. En las zonas urbanas, los individuos se reúnen como accionistas, consumidores de una marca, trabajadores de un sindicato, miembros de un partido, aficionados al deporte o veraneantes de corta duración... Solo con raras excepciones,[626] interactúan en la naturaleza de forma colectiva y autodirigida, conscientes de lo que ocurrió en el entorno local en el pasado y de lo que desean que ocurra en el futuro. Los grupos dominantes de la sociedad toman las decisiones importantes sobre la naturaleza, y a menudo lo hacen de forma rentable y productiva, empezando por la privatización de la tierra. Incluso los bienes comunes locales, cuando aún existen, suelen ser gestionados por profesionales con mandato del ayuntamiento correspondiente. Si la gente tiene inclinaciones y esperanzas de futuro para la conservación de paisajes, biodiversidad única o valores culturales, estas suelen canalizarse y confinarse en las áreas protegidas.[627]

De hecho, muchas de las áreas protegidas oficiales actuales —establecidas y gobernadas por organismos gubernamentales de diversos niveles— desempeñan un papel crucial en la preservación de ecosistemas y hábitats de los daños y la contaminación asociados a las prácticas modernas del desarrollo. Sin embargo, como se ha visto anteriormente en este trabajo, las áreas protegidas suelen estar gestionadas por instituciones especializadas, dependientes de flujos externos de recursos y, con demasiada frecuencia, mal conectadas con las comunidades de sus inmediaciones. Pueden encarnar un sentido de sí mismos más amplio y una orientación de futuro para una serie de ciudadanos individuales del país en cuestión, entre los que posiblemente se encuentren algunos residentes locales, pero probablemente no la mayoría de ellos. Si las personas para las que el área tiene una importancia crucial están muy dispersas y no están en contacto entre sí, les resultaría difícil conocerla íntimamente y, en caso necesario, organizarse y actuar juntas para defenderla. Sin embargo, todavía hay casos en los que un área protegida declarada por el Estado encierra **fuertes valores culturales y espirituales**, habla de un pasado común y ofrece una visión de un futuro común deseado para la población local que comparte un **sentimiento de identidad común** y está **dispuesta a actuar unida**. Un ejemplo es el Monumento Nacional Bears Ears, en EE. UU., que comprende las tierras ancestrales de varias tribus indígenas americanas, como se describe en el ejemplo 24. En tales situaciones, parece más valioso incorporar esos valores a la institución de gobernanza. Volveremos sobre este tema en la Parte V.

624 Constitución de la Nación Iroquesa http://www.indigenouspeople.net/iroqcon.htm accedido en 2024.

625 Algunos ejemplos se describen en https://vikalpsangam.org/ accedido en 2024. La ola de reacciones a la pandemia de COVID ha reavivado poderosamente nuevas formas de solidaridad social, incluso en entornos urbanos.

626 Algunas de estas excepciones pueden afectar a comunidades de chabolas, que pueden compartir una historia común de desplazamiento y/u ocupación de tierras.

627 ...y posiblemente algunos terrenos privados.

Ejemplo de caso 24.

La Coalición Intertribal Bears Ears se enfrenta a los cambios de poder político en EE. UU.[628]

Bears Ears —o Hoon'Naqvut, Shash Jáa, Kwiyagatu Nukavachi, Ansh An Lashokdiwe en las lenguas indígenas correspondientes— es un vasto paisaje que fue el hogar de los nativos americanos durante muchas generaciones. Sagrado para la tribu Ute Mountain Ute, la nación Navajo, la tribu india Ute de los Uintah Ouray, la nación Hopi y la tribu Zuni, contiene más de 100 000 sitios culturales y arqueológicos que se remontan a miles de años, como imágenes rupestres, antiguas viviendas en acantilados y lugares ceremoniales. Al igual que en gran parte del país, **los colonos europeos despojaron a los nativos americanos de estas tierras** en el siglo XIX, a menudo como parte de tratados injustos y otras políticas gubernamentales discriminatorias. Como terreno público federal, Bears Ears ha sido durante mucho tiempo un paisaje de usos múltiples, gestionado principalmente por la Agencia de Gestión de Tierras. La tierra ha estado en gran medida desprotegida y se han concedido permisos para el pastoreo y la minería. Las escasas patrullas han hecho que la zona sea vulnerable al vandalismo y el saqueo.

Durante unos 80 años, los esfuerzos por proteger Bears Ears se han topado con fuertes barreras políticas. En 2015, se estancó un proceso de varios años en el que colaboraron los dos principales partidos políticos estadounidenses para proteger parte de Bears Ears. Los representantes de las tribus nativas americanas que habían participado en las negociaciones se habían retirado de la mesa al considerar que su voz no había sido escuchada de forma sustancial.[629] En julio de 2015, representantes de la nación Hopi, la nación Navajo, la tribu Ute Mountain Ute, el pueblo Zuni y la tribu india Ute formaron la **Coalición Intertribal Bears Ears** y tomaron medidas decisivas e innovadoras. Prepararon una propuesta para **proteger los valores culturales y espirituales de Bears Ears** como monumento nacional y abogaron directamente por ello ante la administración del presidente Barack Obama. Tras una negociación que duró unos dos años, el presidente Obama estableció Bears Ears como **monumento nacional** de más de medio millón de ha. Era diciembre **de 2016**, un mes antes de que dejara el cargo.

Muchos habían **imaginado** que el nuevo Monumento Nacional Bears Ears podría gobernarse mediante **un acuerdo histórico de gobernanza compartida** entre las agencias federales estadounidenses y las cinco tribus de la Coalición Intertribal, cada una de las cuales tiene una relación cultural de larga data con la tierra. **Lo que surgió** de las negociaciones en 2016 y se refleja en la Proclamación de Bears Ears **no llega tan lejos** en el reparto real de poder... pero es un buen paso en esa dirección. Establece funciones formales para que los representantes de cada una de las cinco tribus ofrezcan orientación y recomendaciones para la gestión del monumento[630] y reconoce explícitamente la importancia de sus conocimientos tradicionales en esa gestión. También garantiza el acceso de los nativos americanos al monumento para usos culturales, como la recolección de medicinas y la celebración de ceremonias. Tras la creación del monumento nacional, la Coalición declaró: «*...estas tierras se gestionarán de una forma totalmente nueva, incorporando el conocimiento tradicional de los nativos americanos como socio intelectual de la ciencia occidental, donde la tierra y todos sus componentes son el mentor, el maestro, el sanador, y donde todos nuestros parientes no humanos son honrados y respetados en una danza de reciprocidad. Ahora, todos los estadounidenses que aprecian y respetan el paisaje de Bears*

628 Ejemplo de caso propuesto por Jessica Campese en 2020, recopilado y actualizado posteriormente a partir de fuentes citadas y de: https://bearsearscoalition.org/ y https://earthjustice.org/features/defending-bears-ears, ambos accedidos en 2024.

629 https://www.theatlantic.com/science/archive/2016/12/obamas-environmental-legacy-in-two-buttes/511889/ accedido en 2024.

630 El acuerdo propuesto en 2015 por la Coalición Intertribal Bears Ears consistía en que la junta de gobernanza estuviera formado por ocho miembros: cinco en representación de las tribus y tres en representación de las agencias gubernamentales federales. Esta Comisión debía tener poderes de contratación y despido y de toma de decisiones sobre el plan de gestión. Sin embargo, el monumento nacional proclamado por el Presidente Obama estableció en su lugar dos comités consultivos: uno integrado únicamente por representantes de las tribus (Comisión Bears Ears) y otro integrado por numerosas y diversas partes interesadas (estados y gobiernos locales, tribus, usuarios recreativos, propietarios de negocios y terratenientes), El Departamento de Agricultura (Servicio Forestal Nacional de EE. UU.) y el Departamento del Interior (Agencia de Gestión de Tierras) tienen autoridad de gobernanza (https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2016/12/28/proclamation-establishment-bears-ears-national-monument accedido en 2024).

Ears tienen la seguridad de que estas tierras y la cultura e historia que contienen estarán protegidas, para siempre.»

En EE. UU., el presidente puede proclamar monumento nacional cualquier hito histórico, estructura histórica y prehistórica u otro objeto de interés histórico o científico situado en terrenos de propiedad del Gobierno federal o bajo su control. La proclamación proporciona una protección permanente, que impide nuevos permisos de pastoreo, extracción de minerales o petróleo y carreteras para el acceso de vehículos motorizados, al tiempo que permite algunos usos (con nuevas restricciones potenciales, que pueden ser fuente de conflictos políticos).[631] Algunos monumentos nacionales anteriores se habían declarado para proteger tesoros culturales de los nativos americanos... pero a expensas de que los propios nativos siguieran teniendo acceso a ellos. Se consideró que algunos habían «eliminado la presencia indígena para preservar los paisajes para los no indígenas».[632] La Coalición Intertribal desarrolló y exigió una visión diferente para la gobernanza del Monumento Nacional Bears Ears... y el acuerdo resultante fue un paso hacia una gobernanza compartida sustantiva, y como tal, un progreso largamente esperado. En palabras de Krakoff (2018): «*Bears Ears y otros monumentos recientes [...] reflejan las conexiones humanas con la tierra y dan prioridad a las comunidades tradicionalmente marginadas. Los aspectos protectores de la designación de monumentos se logran a través de la administración participativa en lugar de la exclusión. Bears Ears demuestra que las leyes de conservación y de tierras públicas pueden ser vehículos para la igualdad y la justicia, incluso si inicialmente sirvieron a los intereses de los política y económicamente poderosos*.»

Las proclamaciones presidenciales no implican un proceso de negociación... pero pueden enfrentarse a una feroz oposición política en caso de cambio administrativo. Para los conservadores, simbolizan una especie de extralimitación federal en la gestión de la tierra y el medio ambiente.[633]

Poco después de que el presidente Donald Trump asumiera el cargo en **2017**, su Administración declaró la **intención de reducir el tamaño de Bears Ears en un 85%.**[634] Esto formaba parte de un retroceso mayor en la protección federal de la tierra, volviendo a una situación en la que el paisaje era vulnerable a los intereses del petróleo y el uranio[635] y a las personas que pudieran saquear o destruir lugares sagrados.[636] Más allá de negar la herencia natural y cultural de este paisaje, muchos alegaron que esta decisión de la Administración Trump violaba la legislación nacional, ya que no existe un fundamento claro para tal revocación de decisiones presidenciales anteriores. Ante esto, las tribus y organizaciones ecologistas presentaron **múltiples demandas para bloquear este retroceso** inmediatamente después de que la Administración Trump anunciara su decisión. La Coalición Intertribal Bears Ears luchó en varios frentes.

Debido a los diversos procedimientos legales en curso, cuando Joseph Biden fue elegido presidente, en noviembre de 2020, apenas se habían producido cambios sustanciales sobre el terreno como consecuencia de la declaración del monumento o de los retrocesos previstos.[637] Antes de su elección, el presidente Biden había prometido restaurar el Monumento Nacional Bears Ears, y una de sus acciones en su primer día en el cargo, en enero de 2021, fue emitir una orden ejecutiva para reexaminar los límites del monumento. Su secretaria del Interior,[638] la primera persona nativa americana que ocupaba el cargo de secretaria del Gabinete de EE. UU., revisó entonces la situación y formuló las recomendaciones pertinentes al presidente Biden. En **2022**, el **monumento nacional recuperó su tamaño original**[639] y se empezó a elaborar un nuevo plan de gestión con la participación de dos agencias federales y las tribus reconocidas a nivel federal. En marzo de 2024, se publicó un borrador de plan de gestión y se abrió a comentarios públicos sobre varias opciones, incluida una centrada en los conocimientos y prioridades tradicionales descrita como un ejemplo de acuerdo de custodia conjunta.[640]

631 Robinson, R., 2018.
632 Krakoff, 2018.
633 Meyer, 2016.
634 https://www.nytimes.com/interactive/2017/12/08/climate/bears-ears-monument-trump.html accedido en 2024.
635 https://www.americanprogress.org/issues/green/news/2017/05/08/432011/industry-interests-behind-president-trumps-attack-national-monuments/ accedido en 2024.
636 https://earthjustice.org/features/defending-bears-ears accedido en 2024.
637 Nortdhaus, 2021.
638 Deb Haaland, pertenece al pueblo indígena de Laguna.
639 Proclamación del Presidente 10285 del 8 de octubre de 2021 (US Federal Register vol. 86, nº 197) https://www.govinfo.gov/content/pkg/FR-2021-10-15/pdf/2021-22672.pdf accedido en 2024.
640 https://www.hcn.org/articles/as-national-monuments-multiply-bears-ears-forges-forward/ accedido en 2024.

Queda por ver el destino a largo plazo del disputado Bears Ears. Los engranajes del Gobierno federal estadounidense y de los tribunales giran lentamente, y el Gobierno de Utah ha amenazado con demandar al Gobierno federal en caso de que el monumento nacional sea restablecido en toda su extensión. Además, aunque muchos esperan que el monumento nacional se restablezca finalmente en su totalidad, la cuestión de cómo se gobernará mediante una auténtica distribución de poderes con la Coalición Intertribal sigue abierta. A pesar de esta agitación, en palabras de la Coalición Bears Ears: «*Las cinco Tribus de la Coalición siguen defendiendo y protegiendo las tierras y los recursos naturales, culturales y sagrados del paisaje original de Bears Ears*». En cierto sentido, este caso ejemplifica la vulnerabilidad a la que puede enfrentarse incluso una gobernanza vital cuando los derechos plenos no están asegurados, actores poderosos tratan de socavarlos y los vientos políticos pueden cambiar de forma drástica. Sin embargo, independientemente del resultado en cuanto al estatus de protección, no se trata de un ejemplo de pérdida de gobernanza vital, sino de **innovación y determinación** de los pueblos custodios a la hora de mantener y restablecer sus funciones y relaciones con su territorio contra viento y marea política. Como dijo James Adakai, presidente del Capítulo Oljato de los Navajo y miembro de la Comisión Bears Ears: «*Algo que es sagrado no se puede revertir*».[641]

641 https://player.vimeo.com/video/204067469 accedido en 2024.

Las sociedades desarrollan sus culturas y su sentimiento de identidad colectiva manteniendo y recreando un corpus dinámico de memorias, lenguas, costumbres y prácticas compartidas[642] que generan de forma natural valores y códigos morales,[643] incluyendo posiblemente el sentimiento de formar parte de una comunidad intergeneracional. Dentro de estas perspectivas más amplias, las instituciones de gobernanza de los territorios se basan en **valores y códigos morales específicos del contexto**[644] que varían en función de las circunstancias y son capaces de sostener la acción colectiva de forma diferente.[645] Para algunos, gobernar *bien* el territorio significa garantizar que todos tengan un acceso equitativo a los saladeros y a los pastos para los animales, a las fuentes de agua, a las proteínas de la carne y la caza silvestres, y a los tubérculos del bosque para excavar en caso de hambruna. Por ello, el comportamiento egoísta está mal visto. Para otros, significa reservar riquezas excepcionales como regalías y respetar los lugares que llevan nombres en la lengua local y los enterramientos de los antepasados. En consecuencia, no se debe cuestionar el sistema de poder existente. Para otros, significa mantener una belleza paisajística espectacular y la posibilidad de avistar especies raras conservando la biodiversidad, tal como la definen científicos respetados en universidades lejanas. En consecuencia, deben desarrollarse áreas protegidas libres de residentes humanos siempre que sea posible.

Utilizamos el término **valores colectivos inspiradores** para describir los valores que motivan a una institución de gobernanza de un área conservada o protegida a funcionar *bien* a lo largo del tiempo. Se dice que estos valores son 'inspiradores' porque, para ser eficaces, deben alimentar la misma motivación y energía de la institución y garantizar que una gran parte de la sociedad siga adhiriendo a sus decisiones y respetando sus normas. También se dice que son 'colectivos' en el sentido de que es de esperar que conecten a las personas con un yo más amplio e intergeneracional y ofrezcan una orientación de futuro a sus pensamientos y acciones. Como ya se ha señalado, los valores pueden variar mucho, pero a menudo es posible vincularlos a los **propósitos biológicos** compartidos por todos los humanos (alimentación, agua, calor, comodidad, reproducción, la vida misma…) o a algún **significado simbólico** con dimensiones culturales, espirituales o estéticas. Muchos valores colectivos inspiradores también generan **emociones,**[646] a menudo relacionadas con un sentido compartido de lo que es bueno, valioso y justo, es decir, cierta moral social. Las instituciones de gobernanza capaces se basan en estos valores y en sus propósitos, significados y emociones asociados. Extraen buena parte de su energía suscitándolos, fomentándolos y alimentándolos, y reforzando su arraigo y sus conexiones con las áreas conservadas o protegidas pertinentes.

Revisando los ejemplos examinados hasta ahora, podemos especular sobre los valores colectivos inspiradores que pueden, o no, estar alimentando su gobernanza y su propio sentido. Sean cuales sean —relacionados con los medios de sustento u orientados a la cultura, la espiritualidad o la ecología—, cuando pueden identificarse tales valores no cabe duda de que alimentan la vitalidad de la institución en cuestión y sus relaciones con la sociedad en general. Algunos afirman claramente que «… las organizaciones más eficaces se basan en comunidades con valores éticos compartidos… [donde] el **consenso moral** proporciona a los miembros del grupo una base para la confianza mutua».[647] Por el contrario, cuando *no se pueden* identificar valores colectivos compartidos, la vitalidad de la gobernanza puede estar en peligro. Así lo demuestran las primeras décadas de la Reserva Marina de Galápagos de Ecuador (ejemplo de caso 25).

642 Nagel, 1994.

643 Stewart-Williams, 2015.

644 En algunos casos, solo un sentimiento de valores compartidos y una orientación desinteresada hacia el futuro podrían inspirar a las personas a tomar las difíciles decisiones morales que deben tomar por el bien de su territorio. En otros casos, los responsables de la toma de decisiones se limitan a tomar decisiones inteligentes e interesadas, pues saben que ellos también podrían sufrir, a mediano o largo plazo, las consecuencias de elecciones despilfarradoras y egoístas.

645 Ostrom (1990) ha ofrecido un importante conjunto de principios de diseño —en su mayoría de naturaleza económica— que promueven la supervivencia a largo plazo y la eficacia comparativa para la acción comunitaria. Al investigar la vitalidad de la gobernanza, adoptamos esos principios siempre que son aplicables, pero también buscamos más allá de ellos, aunque no en un sentido prescriptivo. Notablemente, un raro análisis multinacional de las capacidades comunitarias para la gestión de la vida silvestre (Roe *et al.,* 2000) corrobora la importancia de los valores colectivos inspiradores, pues subraya la necesidad de entornos sociales a pequeña escala, la importancia cultural de la vida silvestre, la motivación y el sentido de legitimidad de la comunidad, etc.

646 Las ciencias cognitivas y cerebrales han demostrado cada vez más que la mayor parte (98%) de lo que entendemos por 'razón' es inconsciente, requiere emociones y utiliza una lógica de marcos, metáforas y narraciones. A medida que varían los marcos, cambia nuestra razón (Lakoff, 2010).

647 Fukuyama, 1995.

Ejemplo de caso 25.

El difícil nacimiento de una institución de gobernanza para la Reserva Marina de Galápagos (Ecuador)[648]

En 1986 se estableció una **Reserva de Recursos Marinos**, que comprende los recursos costeros y marinos que rodean el archipiélago de Galápagos (Ecuador), en una zona que se extiende hasta 15 millas náuticas de la costa de las islas.[649] La reserva debía mantener a raya las amenazas de la pesca industrial y la extracción extensiva de pepino de mar por parte de los pescadores artesanales. Los principales defensores de la reserva fueron la Estación Científica Charles Darwin y la industria turística, en ese momento en pleno auge... ambos deseosos de preservar la singular biodiversidad marina local. Las Galápagos se habían poblado recientemente y no contaban con comunidades pesqueras tradicionales con conocimientos, prácticas o instituciones de gobernanza de los recursos locales. Los pescadores artesanales y los propietarios de embarcaciones que operaban en el archipiélago eran todos migrantes recientes del continente, dedicados en su mayoría a la obtención de medios de sustento puramente extractivos. La pesca industrial, que opera sobre todo en las prístinas aguas occidentales del archipiélago, tenía (y tiene) un grave impacto ambiental, pero también una influencia considerable en el parlamento ecuatoriano. Lo mismo puede decirse de la industria turística. La falta de confianza entre los distintos actores era generalizada y las infracciones de las normas de la reserva eran frecuentes. La gobernanza de la reserva no estaba bien definida, y la administración del Parque Nacional Galápagos, terrestre y preexistente, estaba *de facto* en control.

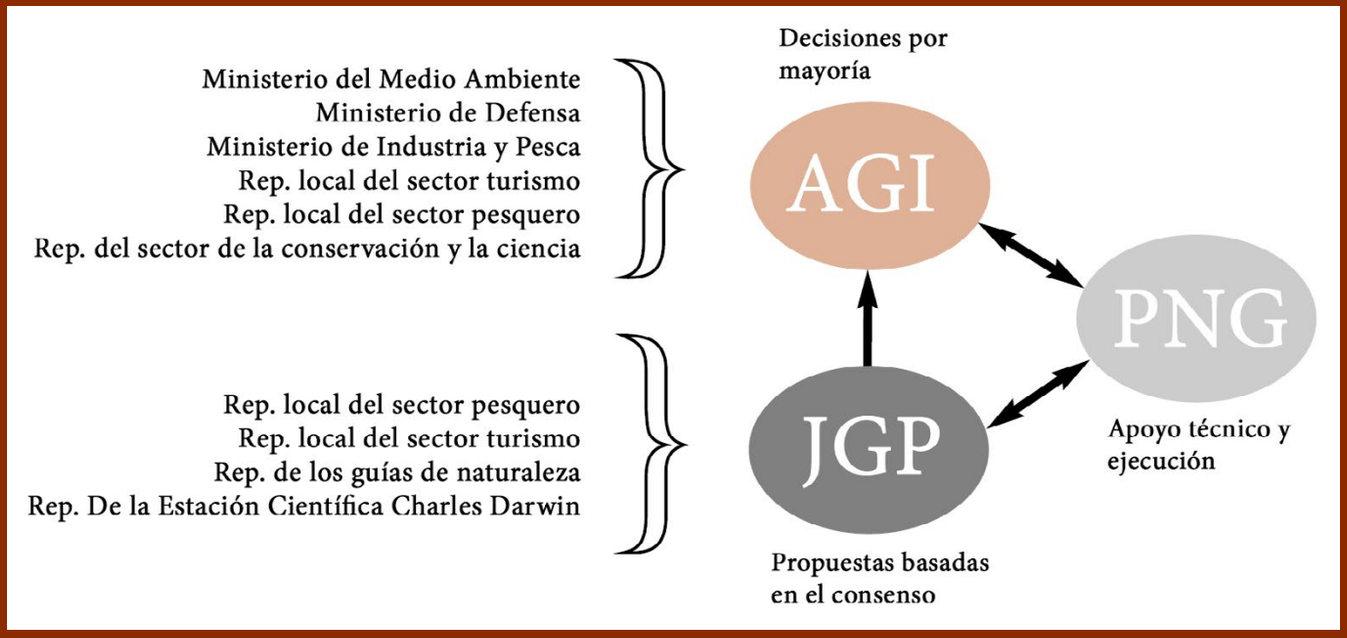
La necesidad de una gobernanza más amplia e integradora era evidente. En respuesta, **en la década de 1990** se apoyó un amplio **proceso participativo** para reunir a los sectores clave (municipios, pescadores, representantes del turismo local, defensores de la conservación) y asegurarse de que primero se ponían de acuerdo internamente sobre sus propios intereses y preocupaciones.[650] Esto parecía necesario antes de poder negociar un plan de gestión viable. El proceso se consolidó en 1998 con un régimen jurídico innovador (Ley Orgánica de Régimen Especial de la Provincia de Galápagos, LOREG). La LOREG mejoró y amplió sustancialmente la Reserva de Recursos para crear la Reserva Marina de Galápagos, la **primera reserva marina** de Ecuador. Esta notable ampliación, que abarcaba 40 millas náuticas desde las islas y todas las aguas entre las islas,[651] fue fuertemente disputada por el sector pesquero industrial pero aceptada por el sector pesquero artesanal, que la veía como una garantía de algunos derechos de acceso exclusivos. Como era de esperar, la reserva marina contó con el firme apoyo de los defensores de la conservación y de la industria turística (aunque no estaba claro si la industria turística respetaría unas normas ambientales que, a la larga, podrían afectar sus propios intereses). La LOREG incluía un claro esfuerzo por mejorar la institución de gobernanza de la reserva hacia un **acuerdo de gobernanza compartida**. La gobernanza debía correr a cargo de tres órganos principales: una junta de gestión participativa (JGP) que elaboraría planes de gestión consensuados con la sociedad; una autoridad de gestión interinstitucional (AGI) encargada de decidir formalmente la adopción de esos planes; y la agencia del parque existente para el área protegida terrestre (PNG), también parte de la junta de gestión participativa, que seguiría siendo la encargada de aplicar los planes acordados. La JGP incluía a representantes de los principales actores sociales del archipiélago: conservación, investigación, pesca artesanal y turismo. El único sector clave que quedó deliberadamente fuera de la JGP fue la pesca industrial, considerada *incompatible* con los objetivos de conservación de la reserva marina. La AGI incluía a varios ministerios y organismos técnicos y estaba presidida por el ministro del Medio Ambiente. Es importante señalar que todos los agentes locales incluidos en la JGP tenían un **incentivo intrínseco para llegar a un acuerdo**,

648 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend basándose en: Borrini-Feyerabend & Farvar, 2001; Heylings & Bravo, 2001; Günther Reck & Óscar Carvajal Mora, comunicaciones personales, 2020; Tilman Jaeger, observaciones personales, 2020.

649 En 1974 se había hecho una recomendación inicial para la protección de dos millas náuticas alrededor de toda la costa de Galápagos (véase https://www.Galápagos.gob.ec/reserva-marina/ accedido en 2024).

650 Reck, 2014.

651 Esto supone 13,3 millones de hectáreas, aproximadamente el equivalente a toda la superficie del Estado de Ecuador.



La nueva institución de gobernanza establecida por la LOREG para la Reserva Marina de Galápagos (siglas explicadas en el texto)

pues sabían que, en caso de que su propuesta de plan no fuera aprobada por consenso, la AGI decidiría por sí sola.

La nueva institución de gobernanza respaldó la ampliación de la reserva y logró otro éxito a principios de la década del 2000, cuando el primer plan de gestión de la Reserva Marina fue aprobado por consenso por la JGP, incluyendo una definición de áreas costeras de veda y de protección total, áreas en las que solo se permitían las visitas turísticas y áreas en las que era posible la pesca artesanal con arreglo a normas y calendarios acordados. La puesta en marcha del plan no resultó fácil y hubo que hacer ajustes periódicos en los años siguientes, pero fue de crucial importancia haber identificado un terreno común para las decisiones entre muchas perspectivas y preocupaciones diferentes.

La nueva institución proporcionó un ejemplo de la **evolución del tipo de gobernanza**, desde la gobernanza por el Gobierno (la situación que existía antes de la nueva ley) **a la gobernanza compartida** (la situación que se desarrolló *de facto* tras la LOREG). Podría decirse que este segundo tipo era *más apropiado* que el primero, ya que la mayoría de los actores sociales que debían respetar el plan de gestión lo habían elaborado y acordado ellos mismos.[652] La gobernanza compartida también representó una mejoría en términos de **calidad de la gobernanza** (mejor gobernanza), ya que ahora las decisiones se tomaban más en consonancia con los principios generales de legitimidad y voz, dirección, rendimiento, rendición de cuentas, equidad y respeto de los derechos. En resumen: un mayor número de sectores implicados había conseguido tener voz y voto en las decisiones y normas del área protegida, lo que inició un periodo de mayor colaboración.[653]

A pesar de ello, la desconfianza entre los sectores estaba lejos de desaparecer. Las reuniones de la JGP y la AGI seguían siendo tensas, sobre todo en torno a temas como las cuotas para la extracción lucrativa de pepino de mar y langosta espinosa. Solo el colapso de la pesquería de pepino de mar durante la primera década del milenio llevó a la comprensión común sobre la necesidad de una gestión sólida, que incluyera un calendario de pesca a 5 años y un plan de monitoreo.[654]

652 Borrini-Feyerabend & Farvar, 2001.
653 Heylings & Bravo, 2007.
654 Castrejón *et al.*, 2014.

Además de la legítima *diversidad* de entendimientos, intereses y preocupaciones, lo que **aún faltaba** era un **conjunto de valores compartidos** igualmente apreciados en la Reserva Marina de Galápagos por el personal ministerial como por los pescadores locales, el sector turístico o los ecologistas marinos. Esto saltó a la palestra en 2008, cuando la nueva Constitución ecuatoriana estableció un **organismo de gobernanza** totalmente **nuevo** para la reserva marina que **borró todo lo que se** había desarrollado hasta entonces. Sorprendentemente, ni el sector pesquero artesanal ni ninguno de los demás actores implicados en la JGP protestaron abiertamente. De hecho, **había poco que los mantuviera unidos**, a pesar del notable diseño del anterior sistema de gobernanza compartida.

Así, la AGI fue sustituida por un Consejo de Gobierno, incluyendo a los alcaldes locales y presidido por un presidente con rango de ministro, nombrado directamente por el presidente de la República. Con el tiempo, un proceso participativo mucho menos amplio que el de finales de los ochenta estableció también un nuevo Consejo Consultivo de Gestión Participativa (CCMP) para la Reserva Marina, destinado a sustituir a la JGP. Este Consejo tiene un papel meramente consultivo y entre sus funciones **no** se menciona **ningún proceso de negociación consensuado**. A modo de ejemplo, en 2016 se creó por decreto ministerial un área como Santuario Marino dentro de la reserva, sin consulta local alguna. En 2020, los procedimientos de implementación del CCMP aún no habían concluido y el Parque Nacional Galápagos seguía siendo la autoridad encargada. Pero ni siquiera los ecologistas marinos creen que, a largo plazo, esta situación sea favorable para la conservación. El Consejo de Gobierno tiene un poder considerable para influir en las cuestiones de gestión, y sus miembros (incluidos los alcaldes de las ciudades) responden fácilmente a las exigencias y presiones económicas. La inestabilidad y frecuente rotación de los nombramientos políticos y técnicos es tal que **la continuidad en las políticas y decisiones es improbable**.

El nacimiento de una nueva institución nunca es fácil, y pocos ejemplos pueden ser más arduos que Galápagos, donde el establecimiento relativamente reciente de asentamientos humanos y la pluralidad de fuertes intereses en oposición mutua no facilitan un sentido de responsabilidad colectiva sobre el territorio marino en juego. La institución de gobernanza de la LOREG estaba bien concebida, pero aún era demasiado joven y frágil para resistir decisiones de enorme peso político. Científicos de la Universidad San Francisco de Quito estudian actualmente si, con el tiempo, pueden aflorar algunos valores colectivos inspiradores entre las partes interesadas en Galápagos, incluso en Ecuador en general. Solo cabe esperar que esto pueda constituir la base de una institución de gobernanza de la Reserva Marina de Galápagos, cuyos integrantes demuestren, juntos, una mayor vitalidad.

Los valores que sustentan las decisiones y acciones necesarias para gobernar una determinada área conservada o protegida pueden estar encarnados por **líderes carismáticos**, como un poderoso político, un respetado consejo de ancianos, un brillante científico, un chamán o un experimentado administrador de parques. Aunque los líderes son la encarnación y la cara visible de la gobernanza, algunos estudiosos de la gobernanza tienden a destacar su papel más que otros. Algunos creen que las capacidades de los individuos que ocupan puestos de liderazgo son fundamentales para garantizar unos resultados de gobernanza positivos y significativos —y, por tanto, vitales—. Yehezkel Dror (2001), por ejemplo, subraya que los líderes tienen la responsabilidad de «tejer el futuro» para los demás, por lo que deben poseer competencias en cuestiones ambientales, socioculturales, demográficas, históricas, geoeconómicas, de ciencias políticas y de temas jurídicos y de políticas. También deben tener conocimientos de ciencia y tecnología, poseer competencias lingüísticas, estar acostumbrados al pensamiento crítico, al distanciamiento personal y al pensamiento sistémico, y ser capaces de aplicar el razonamiento moral a las opciones que entrañan las grandes decisiones. Dror es persuasivo al lamentar que las sociedades contemporáneas apliquen normas de competencia muy diversas a, digamos, la profesión médica y la profesión política. Al fin y al cabo, la primera trata con un individuo cada vez, mientras que la segunda tiene amplios poderes sobre comunidades enteras y los entornos en los que viven. Para Dror, lo que denominamos gobernanza vital requiere líderes dotados de conocimientos y habilidades específicos, tanto explícitos como tácitos.[655] Recomienda oportunidades e incentivos para adquirirlos a partir de cursos formales, años sabáticos, retiros breves y estudios en profundidad, pero también de la experiencia vital, las visitas y la práctica directa que alimentan **el sentido de vocación y misión** en los puestos de liderazgo.

De hecho, el **liderazgo** puede ser eficaz a la hora de articular los valores colectivos inspiradores que ayudan a la sociedad a vincularse con un territorio. Pero la labor de un líder sigue siendo inevitablemente la **punta** transitoria **de un iceberg**. Los líderes que son verdaderamente eficaces alimentan instituciones de gobernanza que persisten más allá de ellos y siguen generando, manteniendo y representando a lo largo del tiempo la motivación y el compromiso de muchos individuos de la sociedad correspondiente. La punta del iceberg flota gracias al amplio empuje ascendente del hielo bajo el agua. Para que un área conservada o protegida funcione bien a largo plazo, los líderes de la institución de gobernanza (la punta del iceberg) deben recibir el empuje ascendente del cuerpo social más amplio que comparte los valores expresados por los líderes. Por eso afirmamos que la importancia de las características relacionadas con la vitalidad de la gobernanza no radica en el hecho de formar líderes poderosos, sino en arraigar valores colectivos inspiradores.

Dicho esto, **los líderes carismáticos** tienen dos poderes cruciales. El primero es la capacidad de **inclinar e interpretar** los valores colectivos compartidos, los que apoyan la vida como también los que la destruyen, en particular cuando estas implican el sentido de identidad común y la moral social de un pueblo o una comunidad.[656] Se trata de una de las facultades más significativas que poseen los individuos, que puede provocar enormes cambios en la vida de los demás. Y la segunda es la capacidad de **alimentar** y **evitar la erosión** de los **valores colectivos inspiradores** sobre los que se crearon las instituciones que rigen las áreas conservadas y protegidas. Varias instituciones que han demostrado su vitalidad a lo largo de los siglos han aprendido que las preocupaciones, intereses y valores colectivos que las sustentan deben alimentarse de forma sistemática. Para ello, han organizado **eventos recurrentes**, como **visitas colectivas** a su territorio, como muestran poderosamente los Mayas K'iché de Totonicapán, en Guatemala (ejemplo de caso 26), **celebraciones** en las que se repiten y comunican a los jóvenes las normas acordadas,[657] y **rituales** que vinculan un territorio a un **calendario ceremonial** (por ejemplo, épocas de cosecha, inicio de la temporada de pesca, recolección y reparto de semillas, aniversario de la fundación de la institución).[658] Muchas instituciones piden regularmente la bendición de los dioses, los santos y los antepasados para reavivar los inspiradores valores colectivos que las

655 Ya hemos hablado de la sabiduría de la experiencia local.
656 Véase Barkin y Sánchez, 2020. Discutiremos esto más a fondo en la Parte III.
657 Por ejemplo, así ha ocurrido durante siglos entre las comunidades tibetanas de Sichuan (China).
658 Las ceremonias y rituales relacionados con la naturaleza se describen habitualmente en la literatura antropológica, y en Reader (1990) pueden encontrarse algunos ejemplos reveladores de comunidades de diversos ecosistemas.

sustentan. Otras reconocen la guía espiritual de entidades no humanas integradas en la naturaleza.[659] Para Rachael Knight (2020), las instituciones de gobernanza dependen de forma esencial de las «cosmologías y prácticas culturales que generan el respeto por los lugares y los ecosistemas en general», y las ceremonias y rituales pueden «revitalizar y profundizar las relaciones de los seres humanos con el mundo más-que-humano» tanto de forma tradicional como innovadora. De hecho, los rituales religiosos o laicos suelen ser esenciales para alimentar la capacidad de la institución de gobernanza para suscitar y mantener sus valores colectivos inspiradores.

659 Rosemary Hill, comunicación personal, 2020 (véase también la nota 584).

Ejemplo de caso 26.

Mantener vivo nuestro bosque: recorridos colectivos que se repiten desde hace cinco siglos en el corazón de Guatemala[660]

El territorio de vida Komon Juyub, o Bosque Comunal de los 48 Cantones Chwimeq'ená, se encuentra en el territorio de los Mayas K'iché, municipio de Totonicapán, Guatemala. Situado a 3000 m sobre el nivel del mar, se trata de un bosque comunal ancestral de 22 000 ha, origen de más de 1500 fuentes de agua, incluidas las principales fuentes que abastecen a Atitlán, el lago emblemático de Guatemala. El bosque es una rica fuente de maderas de calidad, plantas comestibles y medicinales, setas, leña y pastos para ovejas. Abundan en él especies endémicas de árboles (algunas en peligro de extinción, como la *Abies guatemalensis*), así como plantas y animales raros.

El bosque es el territorio de vida sagrado[661] del pueblo local Maya K'iché. La gobernanza y gestión colectivas del bosque son ejercidas por la misma institución desde hace más de cinco siglos. Cada año, una asamblea de toda la comunidad elige a las autoridades tradicionales (*K'axq'*ol) que aceptan voluntariamente sacrificarse y servir a la comunidad para asegurar la defensa del territorio de vida. Los voluntarios se agrupan en cinco comités (Juntas) encargados de tomar decisiones sobre distintos aspectos de la vida comunitaria. Uno de los cinco comités supervisa la vigilancia y el control del bosque comunal, lo que incluye cuidarlo, prevenir incendios, mantener un vivero de árboles para llevar a cabo la reforestación, luchar contra las extracciones ilícitas y resolver cualquier tipo de conflicto que pueda surgir. Las normas dentro de la comunidad se transmiten por escrito, oralmente y a través de las consignas que cada grupo de autoridades deja a las autoridades entrantes.

La gobernanza maya, basada en principios ancestrales, espirituales, sociales y culturales, sigue activa hoy en día. Sin embargo, no está reconocida oficialmente por el Estado de Guatemala. Además, la municipalidad de Totonicapán ha asumido el control del bosque sin el consentimiento de la población y ha aceptado la creación de un área protegida sobre aproximadamente la mitad del bosque de los 48 Cantones, para la que el Consejo Nacional de Áreas Protegidas ha puesto a cargo a un funcionario técnico. El funcionario mantiene buenas relaciones de trabajo con las autoridades tradicionales, que disponen de una oficina, equipos de cómputo, cámaras, teléfonos móviles, GPS y el respaldo de la Policía Nacional Civil para luchar contra las actividades ilícitas en el bosque comunal. Se trata de una coexistencia bastante extraña.

Entre las amenazas que se ciernen sobre el territorio cabe citar la extracción ilegal de productos forestales con fines comerciales, especialmente madera, leña y productos utilizados como adornos navideños (musgo, bromelias, árboles jóvenes y ramas de abeto y pino), situación que requiere mayores esfuerzos de control y vigilancia, sobre todo durante determinados periodos del año. El escarabajo del pino también ha dañado grandes extensiones de pinos y debe vigilarse y mantenerse bajo control. Además, es frecuente que empresarios nacionales, regionales y locales desarrollen nuevas ideas para extraer recursos, aprovecharse de la localización y las características únicas del bosque e invadirlo de cualquier forma posible. Debido a estas amenazas, la Junta a cargo del bosque realiza inspecciones frecuentes, que incluyen un **recorrido anual de transectos por todo el bosque** que, hasta hace poco, solía durar hasta tres semanas.

El recorrido de transectos es una **práctica ampliamente conocida** de las autoridades tradicionales, **que se viene realizando desde hace siglos**. Durante el recorrido se **lleva a cabo una vigilancia directa**, se descubren y discuten las infracciones y se deciden los remedios. Esta práctica es a la vez un fuerte elemento de legitimación de la gobernanza colectiva indígena y una forma de ejercer sus derechos sobre el territorio comunal. En la visita **participan tanto las autoridades tradicionales entrantes como las salientes** (que permanecen en el cargo solo un año) y muchas personas

660 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend a partir de una visita personal y amplias conversaciones facilitadas por Felipe Gómez en 2013. La imagen de los custodios caminando por el Bosque Comunal de los 48 Cantones Chwimeq'ená es cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend. Agradecemos a Silvel Elias por sus comentarios sobre una versión anterior de este ejemplo de caso.

661 Los términos 'TICCA' y 'territorio de vida' han sido ampliamente utilizados por las autoridades Maya K'iché.



de las comunidades locales, pero no las autoridades municipales. Es importante destacar que la visita constituye una forma eficaz de **compartir conocimientos** sobre la gestión del bosque, así como de **mantener y consolidar el vínculo** entre el pueblo y su territorio de vida. **Las ceremonias espirituales** se celebran en los numerosos lugares sagrados que se encuentran en el bosque. Junto con las elecciones directas y el espíritu de abnegación y servicio a la comunidad, estas visitas frecuentes y extensas son un rasgo característico de la antigua práctica de gobernanza del bosque de los 48 Cantones. Por diversas razones, las visitas actuales son más breves que en el pasado, pero siguen siendo muy apreciadas. Es de esperar que en el futuro estas visitas se vean reforzadas por la interacción y el apoyo de las nuevas tecnologías, como las imágenes por satélite, los drones, el GPS y la cartografía SIG.

Una amenaza importante para el Bosque Komon Juyub es la falta de claridad respecto de su gobernanza, agravada por la actual emigración de muchos jóvenes (brecha intergeneracional) y los intentos de cooptación de la institución tradicional por parte de diversos partidos políticos y actores económicos. A pesar de la represión política y las masacres, que han tenido lugar incluso en los últimos años, Totonicapán sigue siendo un bastión de la resistencia indígena al cambio impuesto. La institución de gobernanza tradicional insiste en que desea ser plenamente reconocida como la verdadera y única custodia del bosque comunal y quiere mantener alejadas todas las industrias extractivas perjudiciales (minería, monocultivos y centrales hidroeléctricas), sobre todo las que afectan las fuentes de agua. La visita periódica al bosque es un poderoso medio para reafirmar esta exigencia y mantener vivos los **inspiradores valores colectivos** —historia, identidad, espiritualidad, conocimientos, medios de sustento, visión de futuro" que comparten los **custodios** Maya K'iché.



Cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend

Interludio de vitalidad

Quien haya cuidado alguna vez una planta bulbosa conoce la sensación de maravilla que produce comprobar que ese pequeño bulbo percibe las estaciones antes y mejor que nadie. Puede que lo hayas abandonado en un lugar seco, oscuro y olvidado... cuando llegue la primavera, estallará de optimismo, se armará de valor y saldrá disparado hacia cualquier atisbo de luz y calor, dispuesto a revelar colores intensos, desprender sutiles aromas, transmitir orgullo y sensualidad. Te asombrará, y también a las abejas, hormigas y las pequeñas arañas que vendrán a visitarlo, todas impresionadas por su vitalidad y belleza.

Parte III: Propósito, significado, emociones y azar

...para lectores que disfrutan explorando el por qué...

... que la vida colectiva de la humanidad pueda alcanzar la justicia perfecta [...] es una ilusión muy valiosa [...] pues la justicia no puede aproximarse si la esperanza de su realización perfecta no genera una sublime locura del alma.

Reinhold Niebuhr, 1932

El significado es el fenómeno central de la vida social, y ningún aspecto de esta puede entenderse sin examinar la cuestión de lo que significa para quienes participan en ella.

Peter L. Berger, 1976

La energía para funcionar

La energía es el ingrediente básico de la vitalidad de una institución, el espíritu, el aliento, el «*élan*» necesario para la acción. En el caso de los seres humanos, esa energía viene con la vida misma: un recién nacido toma instintivamente una bocanada de oxígeno para entrar en el mundo, busca alimento y recurre a los demás para obtener el consuelo y el sustento necesarios para sobrevivir. A medida que nos desarrollamos a lo largo de la vida, mantenemos muchos de estos impulsos iniciales, que progresivamente se van diferenciando y haciendo más complejos, y les añadimos el deseo de reproducción sexual. Alimentándonos de energía, estos impulsos[662] sustentan lo que podemos entender como nuestro **propósito biológico: permanecer vivos y continuar nuestra especie,** un propósito que nos compromete a todos como individuos, pero también como parte de grupos.

Debido a la necesidad de **apoyo mutuo para asegurar la alimentación, la seguridad y la reproducción**, el género *Homo* siempre ha vivido en grupos, acumulando cientos de miles de años de experiencia en la vida comunal. Se ha producido un *aprendizaje* paciente, despiadado y poderoso, generación tras generación, en los diversos entornos donde nuestros antepasados buscaban comida y agua y encontraban refugio para esconderse y protegerse. Muchos encontraron la forma de viajar en grupo, a veces recorriendo largas distancias y atravesando mares, para lo que tuvieron que construir balsas y medios para pilotarlas.[663] Otros aprendieron a cazar grandes animales, controlaron el fuego y fueron capaces de mantener el calor en los duros ambientes bajo cero de las Edades de Hielo en latitudes altas, una gran hazaña para seres sin pelo.[664] Suponemos que la motivación para **actuar juntos** era poderosa, inmediata y directa: estar alimentados en lugar de hambrientos y miserables; fuertes en lugar de temerosos; calientes en lugar de congelados. Sin embargo, la capacidad de satisfacer colectivamente las necesidades de alimento y sustento apenas distingue al *Homo* de otros primates o cetáceos o, incluso, insectos.

Robert Bednarik aporta una teoría bien argumentada sobre lo que distingue al género Homo,[665] para quien la diferencia radica en la competencia en el uso de **exogramas**. Los exogramas son objetos o características del mundo físico que sirven como unidades de almacenamiento de memoria *fuera* del cerebro.[666] Como los exogramas provo-

662 Estos 'impulsos' también pueden denominarse 'instintos', que existen independientemente del pensamiento racional. Sin embargo, Lakoff (2010) también encuentra raíces institucionales y emocionales en lo que interpretamos como 'razón'.

663 Bednarik (2020) sostiene que los grupos de *Homo* lo bastante numerosos como para desarrollar una descendencia viable debieron de conseguir cruzar estrechos marítimos hace aproximadamente un millón de años. Esto habría ocurrido mediante balsas equipadas con cierta capacidad para pilotar y remar, construidas probablemente solo con herramientas de piedra. La enorme dificultad de este logro arroja una nueva luz sobre las capacidades de nuestros lejanos antepasados mucho antes de la aparición del *Homo sapiens*.

664 Existen pruebas de que *el Homo neanderthalensis* y el *Homo denisovan* habitaron latitudes altas desde aproximadamente 400 000 años a. e. c.

665 Bednarik, 2020. Véanse también las notas 44 y 45.

666 El término 'engramas' se acuñó para describir unidades de memoria *dentro* del cerebro... que se buscaron exhaustivamente, pero nunca se identificaron.

can una reacción en el cerebro (por ejemplo, una imagen, emoción o pensamiento concretos), pueden repetirse, reconocerse y, posiblemente, compartirse, lo que permite **la comunicación** y abre el camino a **los símbolos** y al sentido de la palabra. Según Bednarik, los exogramas son detectables en el paleoarte, desde cuentas y colgantes hasta petroglifos; desde manuportes (objetos con características especiales evidentemente desplazados de sus emplazamientos originales) hasta el uso de pigmentos; desde huesos grabados hasta ornamentos y figurillas. Aunque es de suponer que el tiempo ha alterado o destruido la mayoría de los exogramas prehistóricos,[667] los paleoantropólogos afirman haber identificado algunos que tienen un millón de años de antigüedad[668] y otros que seguramente tienen más de cien mil años.[669] El paleoarte más impresionante descubierto hasta ahora es el arte rupestre y las pinturas en las cavernas que revelan las complejas capacidades *del Homo neanderthalensis* para la imaginación y la narración.[670] De hecho, es posible que los **significados simbólicos** de lo que hacemos —y, en particular, **de nuestras relaciones con el entorno natural**— nos acompañen desde hace mucho tiempo.

Aunque algunos sostienen que los grupos *Homo* fueron capaces de controlar el **fuego** hace entre uno y dos millones de años,[671] la mayoría de las pruebas de su uso regular datan de hace unos 100 000 a 50 000 años,[672] cuando el fuego se utilizaba probablemente para controlar las plantas y la fauna silvestre.[673] Hacia el 12 000 a. e. c., sabemos que los grupos *Homo* empezaban a afectar de forma significativa la mayor parte de la superficie terrestre.[674] La arqueología revela que las prácticas de pastoreo[675] y el uso agrícola de la tierra estaban presentes hacia el 10 000 a. e. c., coexistiendo con diversas formas de recolección. Se han propuesto varias hipótesis para explicar por qué los pastores móviles decidieron asentarse.[676] Algunos sostienen que la agricultura era «climáticamente imposible durante el Pleistoceno, pero obligatoria durante el Holoceno»[677] cuando la temperatura planetaria aumentó y se mantuvo inusualmente alta durante varios milenios consecutivos y diversos pueblos descubrieron **los cereales** —primero el arroz, el mijo, el maíz,[678] y luego el trigo, el sorgo, el teff, la quinoa— en diversas regiones del mundo. Otros han señalado que, en situaciones de asentamiento, la riqueza de los agricultores (cultivos, viviendas y animales) puede delimitarse y defenderse como motivo para fomentar la agricultura entre los grupos humanos inclinados a acumular riquezas.[679] Y otros se adentran «en lo más profundo de la psique humana» señalando la agricultura como una actividad que «aumenta el control sobre el mundo natural», mientras que los recolectores tienden a tener un mayor sentido de las presencias incontroladas y espirituales en la naturaleza y mayores necesidades de solidaridad (por ejemplo, la necesidad de comer en común).[680] En este sentido, la mayoría de edad de las sociedades pastoriles y agrícolas puede revelar o reflejar un cambio de mentalidad y valores, la **aparición de significados diversos** y posiblemente **más**

667 Los 'exogramas prehistóricos' pueden ser una contradicción, ya que los propios exogramas pueden ofrecer las primeras huellas de la historia humana.

668 Bednarik, 2021.

669 Hoffmann *et al.* (2018) discuten un descubrimiento de este tipo en España atribuido al *Homo neanderthalensis*. Recientes descubrimientos en Marruecos se interpretan como muestra de que tales capacidades se desarrollaron mucho antes y se atribuyen al *Homo sapiens* (Sehasseh *et al.*, 2021).

670 Price (2019) y Brumm *et al.* (2021) describen artes figurativas descubiertas en Indonesia y datadas hace más de 40 000 años. Esto es anterior al arte rupestre más conocido de Chauvet, en Francia, datado en torno a 40 000 a. e. c., y Altamira, en España, producido por diversos pueblos entre 21 000 y 11 000 a. e. c.

671 Gowlett & Wrangham, 2013.

672 Bowman (2009) menciona que los alimentos cocinados pueden haber aparecido ya hace 1,9 millones de años, aunque las pruebas fiables del uso controlado del fuego no aparecen en el registro arqueológico hasta después de hace 400 000 años. Incluso se señala que esto puede haber influido en la evolución de la tolerancia humana a la contaminación atmosférica (Bednarik, 2020).

673 Pyne (2016) ofrece un impresionante repaso del significado del fuego para los humanos, incluida esta angustiosa frase: «Cocinando la comida, la gente se hizo de tripas pequeñas y cabezas grandes. Cocinando paisajes, llegaron a la cima de la cadena alimentaria. Y ahora que hemos empezado a cocinar planetas, nos hemos convertido en una fuerza geológica».

674 Ellis *et al.*, 2021.

675 El pastoralismo se define como un sistema social y económico en el que las personas trasladan animales domésticos para pastar y dependen de la movilidad espacial para sobrevivir (Marshall y Capriles, 2014). Véase también la sección sobre pastoralismo móvil en la Parte I de este trabajo.

676 Algunos se extrañan porque los agricultores tienen un mayor gasto energético (por ejemplo, necesitan más horas de trabajo al día para cultivar y almacenar alimentos), y peor salud y una dieta menos variada en comparación con los forrajeadores. Weisdorf (2005) analiza varias hipótesis para explicar la Revolución Neolítica: condiciones climáticas desfavorables para la agricultura durante el Pleistoceno tardío; extinción de los grandes animales de pastoreo justo antes del Neolítico; crecimiento de la población humana, o incluso análisis de costes y beneficios que supuestamente convencieron a los grupos humanos de alguna manera inconsciente. Ninguna de estas hipótesis parece decisiva, aunque una relacionada con el clima (Richerson *et al.*, 2001) ha ido ganando terreno.

677 Richerson *et al.*, 2001.

678 Price & Bar-Yosef, 2011.

679 Bowles & Jung-Kyoo, 2013.

680 Barker & Janowski, 2011.

complejos para interpretar las relaciones entre un grupo de humanos y su entorno. Algunos afirman rotundamente que «la agricultura plantó las semillas del distanciamiento de la naturaleza».[681]

La aparición de significados simbólicos y su combinación con lo que antes hemos definido como impulsos biológicos de supervivencia y reproducción es un fenómeno que afecta principalmente a los grupos. Es razonable imaginar que, a lo largo del tiempo, las experiencias repetidas generaron recuerdos, preferencias, comportamientos recurrentes y —siguiendo a Bednarik— una variedad de exogramas. A medida que estos se acumularon, se entrelazaron con cuestiones relacionales: actuar y colaborar con otros o someterse/ser sometido por otros en asuntos relativos a un territorio compartido. Todo ello probablemente evolucionó[682] hacia la capacidad humana única de comunicarse mediante el **lenguaje** hablado (y la música), de construir historias, rituales y ceremonias, y de consolidar todo ello en conocimientos, mētis, visiones del mundo e instituciones. A partir de la práctica y el aprendizaje acumulados, postulamos que **las instituciones** desarrollaron un **sentido de sí mismas**[683] y describieron el significado de sus acciones con una desconcertante variedad de términos, conceptos, narraciones e interpretaciones, ajustándose a la mezcla única de lo necesario y lo casual que caracterizaba cada situación histórica. Al adherirse emocionalmente al propósito biológico y a los significados simbólicos y narrativos que ellas mismas habían generado, las instituciones podrían, de hecho, haber **impulsado** y **amplificado su propia energía e inspiración** para funcionar. Y pueden haber aprendido a **suscitar emociones** en la sociedad en general para fomentar su adhesión y el respeto de las normas pertinentes.

El advenimiento de los modos de vida sedentarios en las sociedades humanas se describe a menudo como la «revolución neolítica». Sin embargo, los historiadores opinan que no se trató de una revolución, sino del inicio de un largo periodo en el que *coexistieron* (y siguen coexistiendo) diversos modos de vida. Por tanto, más que un cambio radical de sociedades móviles a sociedades sedentarias, podemos concebir, *a partir del* 12 000 a. e. c. aproximadamente, un mosaico de pueblos y prácticas diferentes que obtenían alimentos tanto silvestres como domesticados en condiciones ambientales variadas. Con estilos de vida cada vez más sedentarios, se cree que la salud de las personas disminuyó en general debido a la mayor frecuencia de enfermedades infecciosas y deficiencias nutricionales,[684] pero la población siguió creciendo, posiblemente debido a los nacimientos menos espaciados (más frecuentes).[685] Paralelamente, el medio ambiente siguió moldeándose por la interacción con las personas. Por ejemplo, estudios recientes revelan que, en la región amazónica, *se generaron* miles de islas forestales alrededor del año 10 000 a. e. c. debido al cultivo de plantas por parte de los humanos dentro de lo que antes era una sabana desarbolada e inundada estacionalmente.[686]

A largo plazo, las plantas y los animales domesticados sostuvieron el crecimiento de la población y la especialización de las ocupaciones y habilidades que tuvieron lugar en los grandes asentamientos humanos,[687] mientras muchos seguían procurándose el sustento mediante estilos de vida móviles como recolectores, pastores móviles y/o cultivadores itinerantes. No podemos suponer que las instituciones de los *Homo sapiens* que dominaban el uso del fuego, la recolección selectiva de alimentos y la agricultura tuvieran una preocupación directa o interés por *preservar* o *mejorar* la salud de su entorno. Sin embargo, hacia el 5000 a. e. c., el **impacto** ambiental de los humanos ya era considerable en toda África, Europa y Asia[688] y podemos suponer que la gente tenía cierta conciencia de ello. A medida que las comunidades humanas fueron formando aglomeraciones más grandes y otras formas interactivas y cada vez más complejas de vida social, surgieron diversos tipos de instituciones de gobernanza y, con ellas, diversas

681 Mason & Kassam, 2021.

682 Para un análisis de las múltiples hipótesis sobre la evolución del lenguaje en los seres humanos, véase Bennett (2021).

683 Esto sugiere la distinción realizada por Max Weber entre el beneficio racional y calculado de formar parte de un grupo y el sentimiento subjetivo de pertenecer a él. Para Weber, la etnicidad es una construcción de comunidad —p. ej., la posesión de una lengua, unos recuerdos y unas pautas de regulación de la vida compartidos— y no a la inversa (véase Banton, 2007).

684 Las enfermedades infecciosas se propagan más fácilmente en las poblaciones más densas, y se espera que la dieta sea más pobre y menos variada entre los agricultores que entre los cazadores-recolectores.

685 Armelagos *et al.*, 1991. En general, sin embargo, se estima que la agricultura prehistórica no aportó una ventaja poblacional con respecto a la recolección prehistórica de alimentos (Bettinger, 2016).

686 Lombardo *et al.*, 2020.

687 Algunos ven un sentido de necesidad histórica y de progreso en el sedentarismo de las sociedades humanas. Otros no.

688 Stephens *et al.*, 2019.

estructuras políticas y sistemas de conocimiento y visiones del mundo. Con ello, suponemos que **los fines biológicos se fusionaron con significados simbólicos** y **narrativas** cada vez más diversos sobre las interacciones de los seres humanos con su entorno, incluyendo sin duda comportamientos intencionados para disminuir los impactos no deseados y fomentar las características ambientales deseadas.

Cultura y política

Las mismas ideas de 'seres humanos' y 'naturaleza', y su posible coincidencia o separación, son construcciones de la conciencia humana que varían de un lugar a otro y a lo largo de la historia.[689] Lo mismo puede decirse de lo que entendemos por 'tiempo', dentro del cual tanto humanos como naturaleza se suponen generalmente inmersos y que añade a nuestra conciencia las dimensiones de inestabilidad, irreversibilidad y evolución.[690] Estos conceptos básicos, combinados con muchos otros que surgen en el lenguaje y el discurso, sirven como piedras angulares de diversas **visiones del mundo** y roles que las personas ven para sí mismas en el mundo. Con el tiempo, **los relatos** sobre la historia, los valores y los significados simbólicos de entidades y acontecimientos se **normalizan** (es decir, se perciben como algo normal, **de sentido común**, que revela la única **realidad** y **verdad** existentes).[691] De las diversas percepciones del mundo basadas en narraciones surgen diversas instituciones para la gobernanza de la naturaleza, y parte de su función consiste en dar más sentido y voz (lenguaje, discurso, narraciones) a los acontecimientos y acciones anteriores y futuros, desde la explotación inmediata en interés propio hasta la gestión cuidadosa para la solidaridad intergeneracional.[692] Al hacerlo, las instituciones contribuyen a determinar lo que ocurre con la naturaleza, las economías y las sociedades. Resuelven, o generan, fenómenos como los conflictos y la exclusión ambientales, la degradación del medio ambiente, la marginación social y el control, la gestión y la conservación de la tierra y de los otros regalos de la naturaleza.[693]

Resulta crucial que las diversas visiones del mundo, narrativas e instituciones para la gobernanza de la naturaleza integren diversas **ecologías políticas**,[694] es decir, perspectivas sobre las relaciones de poder que afectan a las personas y a la naturaleza y sus interacciones, incluyendo cuestiones de producción y consumo, *statu quo* y cambio, y dependencia, disparidades y justicia en la distribución de los costes y beneficios de tratar con la naturaleza. En las llamadas situaciones llamadas *hegemónicas*,[695] los grupos dominantes consiguen promover sus propios intereses y asegurar su poder configurando los objetivos, valores y comportamientos de las instituciones y elaborando un discurso de ecología política que les beneficie. *También* pueden utilizar algunos medios violentos, pero en general son capaces de convencer y persuadir a sus sociedades, o adoctrinarlas, utilizando hábilmente las narrativas que impregnan la educación, el discurso religioso, los medios de comunicación, el entretenimiento, la publicidad, la gobernanza y la gestión territorial, etc. Como parte de ello, las **dimensiones culturales-espirituales** de las instituciones de gobernanza territorial acaban justificando y **consolidando las estructuras político-económicas** de la sociedad.

Desde una perspectiva aún más amplia, la diversidad de las instituciones de gobernanza territorial revela la interacción fundamental entre lo que existe (naturaleza, realidad, Ser) y el conjunto extremadamente complejo y en constante

689 Latour (2004) plantea explícitamente que «debemos tratar simultáneamente con las ciencias, con las naturalezas y con las políticas, en plural», ya que los fenómenos naturales, los fenómenos sociales y los discursos sobre ellos no están separados, sino que son híbridos unos de otros.

690 Prigogine & Stenglers, 1997. Por ejemplo, algunas culturas conciben el tiempo como lineal, otras como circular y siempre regresando.

691 Ludwig Fleck (1935) ilustra cómo el estilo de pensamiento predominante en el entorno de uno mismo ejerce una *fuerza compulsiva* sobre el pensamiento [de uno], con el que no es posible discrepar. A medida que cambian las teorías fundamentales, cambian los significados y pueden surgir nuevas concepciones de la naturaleza de la realidad (Oberheim, citando a Feyerabend en Feyerabend, 2016). Volveremos sobre este tema en la sección titulada «¿La realidad de quién?» en la Parte IV.

692 Para un debate centrado específicamente en las áreas conservadas y protegidas, véanse los análisis de Wilhusen (2003) y Borrini-Feyerabend & Hill (2015).

693 Véase Robbins (2012).

694 Michel Foucault (Gordon, 1980) describe el fenómeno relevante del «poder-saber» («Plantear para el discurso la cuestión del poder significa básicamente preguntar ¿a quién sirve el discurso?»).

695 Para comentarios sobre el concepto de 'hegemonía' tal como lo conciben diversos autores, véase Ives (1968).

evolución de narrativas que a menudo entendemos por 'cultura'.[696] En otras palabras, las instituciones responden a la naturaleza y son moldeadas por ella, tanto como la naturaleza responde a las instituciones y es moldeada por ellas.[697] Parece bastante inútil intentar desligar el mundo de la representación simbólica que hacemos de él, algo que un conservacionista académico como William Adams comprendió bien cuando afirmó: «Los conservacionistas tienen que respirar hondo y admitir que la naturaleza es una construcción social».[698] El hecho de que lo que llamemos 'naturaleza', 'realidad' o 'Ser' sea infinitamente rico,[699] *plural* y esté siempre *en construcción*[700] tiene consecuencias importantes para todos los seres humanos, y para nadie más que para las comunidades vulnerables y sus entornos de subsistencia, para quienes un cambio de narrativa puede ser extremadamente significativo.[701] Desde este punto de vista, las preguntas clave sobre las instituciones para la gobernanza de la naturaleza pueden ser: «¿qué desempeña un papel importante en el tipo de vida que la gente quiere vivir?»,[702] «¿qué desempeña un papel importante en el tipo de *naturaleza con la cual* la gente quiere vivir?», «¿cómo puede nuestra institución asegurar ese tipo de vida y ese tipo de naturaleza?». Estas «cuestiones de *fondo*»,[703] que deberían ser fundamentales para las instituciones que gobiernan las áreas conservadas y protegidas, pueden explorarse teniendo en cuenta sus principales conceptos, métodos, intenciones y objetivos *declarados*... y siempre comparándolos con las actividades y los resultados *reales*.

Los objetivos y las intenciones de las instituciones pueden no expresarse de forma directa o ni siquiera comprenderse plena o conscientemente. Por ejemplo, algunos organismos de gobernanza han asegurado su posición dominante y sus privilegios aprovechándose de emociones básicas como el **miedo**. Pueden describir **fuerzas oscuras de peligros conocidos y desconocidos** en lugares concretos y pretender apaciguarlas mediante patrones de lealtad y control que culminan en la excitación de las masas, la identificación de culpables y chivos expiatorios y los rituales de sacrificio. Las personas que provocan estos sentimientos pueden ser cínicos aprovechados o auténticos creyentes, posiblemente ellos mismos profundamente asustados o incapaces de ver lo contrario. El resultado de su discurso sobre la naturaleza, deseado conscientemente o no, es probable que sea la percepción de la naturaleza como hostil y aterradora, y de otros grupos como diversos, inferiores, impuros, culpables... enemigos a los que odiar y posiblemente brutalizar.

Otras instituciones de gobernanza parecen nutrirse de una energía emocional muy diversa. Parecen establecidas para **dar gracias a la naturaleza**, **celebrar** sus manifestaciones visibles e invisibles y la riqueza de regalos materiales e inmateriales que se ofrecen a las personas (véase la Imagen 7). Por ejemplo, las instituciones organizan actos y rituales de agradecimiento, exhibiendo la abundancia y fomentando la competencia en generosidad y disposición para compartir. Incluso en este caso, independientemente de las intenciones conscientes o inconscientes, sinceras o artificiosas de quienes desempeñan papeles clave en las instituciones, algunos grupos pueden acabar gratificados y elevados y otros humillados. En estas situaciones opuestas y en muchas otras intermedias, las instituciones suelen generar y aprovechar la **excitación social** y los sentimientos colectivos de **liberación** y **catarsis**.

696 Las definiciones de 'cultura' son múltiples y evocadoras. Algunos consideran que una cultura es una forma de ser y de interpretar la información del entorno, una manera de trabajar de las mentes individuales y colectivas (Fuglesang, 1982). Otros se refieren a la cultura como el «mapa del yo, del conocimiento y del universo que llevamos en la cabeza» (Banuri, 1987). En este trabajo seguimos el concepto de cultura adoptado por Geertz (1973, p. 5, cursiva añadida): «Creyendo, con Max Weber, que el hombre es un animal suspendido en redes de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura son esas redes, y su análisis [...] una ciencia interpretativa en busca de sentido». Un 'conjunto de narraciones' se ajusta bien a esta definición.

697 Entre los primeros en subrayar que nuestra experiencia de las realidades (en plural) se construye socialmente se encuentran Berger & Luckmann (1966). Para Bruno Latour (2018) «...los hechos siguen siendo sólidos solo cuando están respaldados por una cultura común, por instituciones en las que se puede confiar, por una vida pública más o menos decente, por medios de comunicación más o menos fiables.» Los hechos dependen, por tanto, de sus «condiciones de construcción», incluyendo quién hace las declaraciones, ante quién, con qué instituciones se relacionan y visibilizan, etc.

698 Adams, 2004, p. 233.

699 Feyerabend (2016). Heit & Oberheim (*ibid.*, p. xxiv) subrayan que el autor cita a Hamlet de Shakespeare: «...hay más cosas en el cielo y en la tierra [...] de las que se sueñan en vuestra filosofía».

700 Escobar, 2020, p. xxi. Escobar no evita ver las limitaciones de las diversas formas de resistencia política. Pero subraya que esto no debe impedir la deconstrucción del discurso dominante sobre el desarrollo y la explotación, ni la descolonización de la imaginación política.

701 Por ejemplo, Escobar (*ibid.*) subraya las «tecnologías de sociabilidad» feministas que son disfuncionales al capital pero permiten a la gente sobrevivir fuera del Estado, tejiendo ese mismo entramado de domesticidad y relaciones que crea el proyecto histórico y político de «ser comunidad».

702 Feyerabend, 1999, p. 248.

703 Latour, 2011 p. 73. Otros dirían «cuestiones de cuidado» (Loh & Shear, 2022).



Los lugares a los que algunas personas se refieren como **sitios naturales sagrados** ofrecen ejemplos tanto de la necesidad de exorcizar el miedo como de la necesidad de dar gracias, pero también, y más en general, de la necesidad de participar en **resonancia con otros** en una **relación colectiva con la naturaleza**. Estos lugares suelen estar regidos por instituciones que regulan el acceso a ellos, informan sobre los usos permitidos y no permitidos de los regalos de la naturaleza y, como ya se ha dicho, prescriben prácticas acordes con las visiones del mundo dominantes de las sociedades correspondientes. Algunas de esas visiones del mundo implican un comportamiento cuidadoso y profundos vínculos entre las comunidades humanas y la naturaleza. Los pueblos indígenas se quitan humildemente los zapatos antes de entrar en algunos lugares naturales sagrados de las montañas de Filipinas y solo se comunican entre susurros. Otros lugares naturales sagrados, importantes para las religiones organizadas, reciben miles de visitantes cada año y abastecen el turismo y los mercados a gran escala.

Una fuerte conexión espiritual con el mundo natural está implícita en las cosmovisiones animistas, los estilos de vida ascéticos y las prácticas chamánicas, a menudo mediadas por técnicas de respiración y sustancias psicotrópicas, realizadas en lugares sagrados específicos.[704] Una conexión espiritual similar con la naturaleza puede percibirse en **la música** de todos los tiempos, desde los redobles de tambor hasta las expresiones polifónicas de origen antiguo o las composiciones modernas, en las artes visuales y representativas, y en la **danza**, la arquitectura y el teatro. Muchas tradiciones religiosas extraen significados y símbolos de la naturaleza y atribuyen valores especiales a lugares concretos y a los rituales y la música que en ellos se interpretan.[705] Tras décadas de centrarse casi exclusivamente en las ciencias y perspectivas naturales y económicas, incluso las principales organizaciones internacionales dedicadas a la

704 Estas prácticas se recrean con diversos fines en las interacciones culturales contemporáneas de la nueva era. De hecho, algunos líderes espirituales tradicionales y modernos pueden ser cínicos practicantes que interpretan sucesos inexplicables y fenómenos naturales en busca de poder personal y privilegios materiales. Pero la imaginación chamánica también ha elaborado magníficos mitos, rituales y obras de arte, probablemente desde la época de las pictografías en las paredes de las cavernas.

705 Un poderoso ejemplo es la tradición sintoísta japonesa, que se centra en parajes naturales, momentos concretos del ciclo de las estaciones y de la vida de los pueblos, ritos de paso y distintas formas de estar *en* la naturaleza.

conservación asumen hoy el **significado sociocultural y espiritual de la naturaleza** como fundamental para gobernar y gestionar las áreas conservadas y protegidas.[706]

Las instituciones de gobernanza pueden ser creadas o capturadas por poderes dominantes y sus intenciones declaradas o encubiertas pueden ser **el interés propio, la codicia** y el deseo de **aplastar a los competidores,** o simplemente el deseo de **resolver los conflictos en favor propio**. Las instituciones creadas para satisfacer los intereses creados de individuos o grupos específicos ofrecen una forma probada de ganar estatus y beneficios económicos. Pueden responder a una conciencia estrecha, pero se ajustan como un guante a la visión de un mundo dominado por los actores más fuertes y poderosos[707] que ha llegado a regir la escena mundial. Sin embargo, también existe la posibilidad de que el objetivo de una institución para la gobernanza de la naturaleza esté relacionado con una conciencia más amplia de los individuos como parte de la sociedad,[708] un deseo de **resolver los conflictos de forma justa**, un anhelo de **solidaridad** y **apoyo mutuo**,[709] un sentido de la **justicia**.[710] En palabras del biólogo Peter Kropotkin: «... la solidaridad humana [es] el reconocimiento inconsciente de la fuerza que cada hombre toma prestada de la práctica de la ayuda mutua; de la estrecha dependencia de la felicidad de cada uno con respecto a la felicidad de todos, y del sentido de la justicia, o equidad, que lleva al individuo a considerar el derecho de cualquier otro individuo como igual al suyo propio».[711] De hecho, tanto los elementos egoístas como los solidarios podrían remontarse a los cientos de milenios de experiencia como homínidos, cuya vida en grupo presenta costes y beneficios.[712]

En la vida cotidiana, la dicotomía competencia-colaboración suele matizarse, pero sigue siendo fundamental para orientar la acción individual y colectiva. Nos vienen a la memoria algunas cuestiones que hemos abordado antes: ¿la vitalidad de la gobernanza es más a menudo el resultado de una **competencia** exitosa **o de una colaboración** exitosa? ¿Se adapta mejor la vitalidad al egoísmo y al **interés propio inmediato**[713] o la voluntad de compartir, a la solidaridad y a los **objetivos a más largo plazo**? Podemos tener estas preguntas en mente mientras exploramos (o reexploramos) los ejemplos de caso de gobernanza de áreas conservadas y protegidas intercalados en esta obra. Y animamos a los lectores a que también se pregunten: ¿cuál es el objetivo principal de la institución de gobernanza bajo consideración? ¿Dónde encuentra su energía, intención y significado? Las respuestas rara vez son sencillas e inequívocas, pero a menudo son esclarecedoras.

Encontrar los verdaderos objetivos que guían a una institución que gobierna la naturaleza no es un ejercicio sencillo. Para empezar, no solo hay que tener en cuenta los objetivos declarados al aire o sobre el papel, sino también el flujo real de beneficios que se derivan de un territorio. Los hechos crudos tales como el **control**, la **ocupación** y los **beneficios económicos** hablan a menudo más fuerte que las palabras y dejan al descubierto la verdadera motivación de la gobernanza. Esto queda bien expresado por la pregunta: ***¿cui prodest?*** o *¿cui bono?* (es decir, '¿quién obtiene beneficios de la situación?').[714] También debemos tener en cuenta que las instituciones suelen responder a *muchas* motivaciones, y que dichas motivaciones pueden *cambiar* con el tiempo. La finca privada de un rico terrateniente puede acabar convertida en una instalación recreativa pública que también sirva como preciada fuente de agua para una mancha

706 SCBD, 2004c; Dudley *et al.*, 2005; Mulongoy & Gidda, 2008; Verschuuren *et al.*, 2021.

707 Huxley, 1888.

708 En este sentido, los entornos más duros e implacables parecen pedir una cultura de apoyo mutuo y generosidad entre congéneres. Por ejemplo, en el caso de la Mongolia rural, la dependencia mutua y un estrecho margen de error hacen del altruismo una estrategia racional, con la expectativa tácita de una reciprocidad que puede salvar vidas (Tilman Jaeger, observación personal, 2005-2008).

709 El apoyo mutuo, los intercambios, el compartir, la simpatía, el apego, la defensa colectiva y la protección son identificados por Bernal (2012) como rasgos esenciales de los homínidos, que conducen primero a la eficiencia biológica y, más tarde, a la moralidad y el derecho.

710 De Waal (citado en Bernal, 2012) identifica entre los primates un sentido de regulación social del comportamiento adecuado y de las expectativas, que se aproxima claramente a lo que los humanos llamamos sentido de la justicia.

711 Kropotkin, 1902 reimpreso en 1955, p. xiii-xiv.

712 Krause & Ruxton, 2002. Bernal (2012) recuerda que el egoísmo puede ser positivo (los organismos que interactúan obtienen beneficios mutuos) o negativo (un organismo obtiene beneficios a costa de perjudicar al otro), lo que también se conoce como relación parasitaria. Afirma que el hecho de vivir en grupo a lo largo del tiempo debe mejorar la eficiencia biológica si se mantiene a pesar de la mayor competencia por los recursos alimenticios y el apareamiento y las mayores probabilidades de contraer enfermedades y parásitos.

713 La solidaridad también puede verse como un interés propio... solo que iluminado, es decir, relacionado con una conciencia más amplia y/o una escala temporal mayor.

714 Formular esta pregunta puede llevarnos a considerar que muchos, en el personal de las instituciones de gobernanza, pueden estar dedicados a conservar sus propios puestos de trabajo como primera prioridad.

urbana en expansión. Los manglares plantados para restaurar un criadero de peces pueden proteger a un pueblo de la subida del nivel del mar durante muchos años... y algún día ser talados y vendidos como madera por unos pocos miembros del órgano de gobernanza local. Un área protegida nacida con el noble objetivo de conservar un arrecife de coral biodiverso puede acabar siendo una *compensación* por conservación, la hoja de parra de una empresa que extrae combustibles fósiles no muy lejos de ella. Y puede que ya no conserve ninguna valiosa biodiversidad, sino que se mantenga para justificar los sueldos de sus empleados que, a su vez, solo parecen atender al destructivo turismo de masas. Desde este punto de vista, cuando nos enfrentamos a áreas conservadas y protegidas debemos recordar que siempre hay que aclarar y explorar las **brechas entre las motivaciones declaradas y los resultados reales**, cómo varían con el tiempo y a quién sirven.

Las características político-económicas y cultural-espirituales de las instituciones de gobernanza pueden debatirse comparando la legalidad frente a la legitimidad en una situación determinada. Entendemos por legalidad *ser coherente con la jurisdicción pertinente*, que suele reflejar los poderes político-económicos dominantes en la sociedad. La legitimidad, por su parte, significa ser *coherente con las percepciones y valores de la sociedad en cuestión*, que suelen reflejar las visiones del mundo y los valores culturales-espirituales dominantes. Por supuesto, las sociedades rara vez son homogéneas y, por tanto, la legitimidad varía en su seno. La legitimidad también varía con el tiempo, aunque suele hacerlo de forma más flexible y orgánica que la legalidad. Ambos conceptos se funden en las múltiples dimensiones de la justicia ambiental.[715] Una vez más, al analizar los ejemplos de áreas conservadas y protegidas en este trabajo, podemos plantearnos las siguientes preguntas: ¿la institución de gobernanza en cuestión busca principalmente **la legalidad o la legitimidad**, y obtiene sus motivaciones de ellas? ¿Existe alguna tensión o contradicción entre ambas? ¿Afecta esto la coherencia interna de la institución o el respeto que despierta en la sociedad? ¿Se persigue aquí explícitamente la **justicia ambiental**?

Estrechamente entrelazados con lo anterior están los **intereses y las lógicas de los individuos y grupos como parte de las instituciones**. Las relaciones, los bienes materiales y los órdenes sociales dentro de una institución motivan fuertemente a individuos y grupos concretos a actuar y apoyar determinadas decisiones en lugar de otras. De hecho, las motivaciones personales y de grupo pueden ir más allá de la legalidad, la legitimidad e incluso de los valores morales. Como veremos, pueden adquirir dimensiones **emocionales y de identidad colectiva** que enriquecen enormemente la energía y alimentan la motivación de una institución de gobernanza territorial.[716] Esa energía y esa motivación pueden dirigirse a afectar el trabajo y el destino de una institución.

Mētis y ciencias

Puede establecerse una amplia distinción entre las instituciones que permanecen ancladas en la experiencia y los valores locales —**vernáculos**— basados en el territorio, y las diseñadas y determinadas por visiones generales, no dependientes del contexto y a menudo asociadas a perspectivas científicas. La lógica vernácula depende de conocimientos, habilidades, necesidades y motivaciones que son **prácticas, fluidas** y se relacionan directamente con **lugares específicos** (incluso microambientes) **y comunidades**. Como se ha señalado, James Scott se refiere a esto como **mētis**, un **conjunto vivo de conocimiento local** desarrollado solo a través de la experiencia, demasiado complejo y sutil para ser codificado a pesar de que puede ser transmitido y relatado de muchas maneras.[717] Muchas instituciones tradicionales e indígenas tienen sus raíces en estos mētis, que suelen preservar y transmitir los ancianos de una comunidad,

715 Martin *et al.*, 2016; Coolsaet, 2020.

716 Cleaver & de Koning (2015) analizan varios ejemplos, desde una comunidad indígena ecuatoriana que se opuso a la nueva legislación forestal basándose simplemente en la desconfianza histórica, pasando por las mujeres de las aldeas de Zimbabue que negocian la flexibilidad de las normas de uso del agua en función de la posición social, hasta los funcionarios kenianos que ejercen sus funciones cultivando redes personales, adaptando acuerdos informales y participando en el bricolaje institucional.

717 Véanse Scott (1996) y Scott (1998). Antes de Scott, Michael Polanyi —quien dijo célebremente que «sabemos más de lo que podemos contar»— exploró lo que denominó «conocimiento tácito», es decir, el conocimiento que no puede expresarse con palabras o una teoría (véase Polanyi, 1967).

aquellos capaces de guiar a otros a través de las complejas, multidimensionales y cambiantes circunstancias de la experiencia de vivir en un territorio.

En cambio, todo lo que pertenece al ámbito de la **ciencia**, o simplemente se afirma que es científico, es totalmente independiente de las condiciones locales y vernáculas. La ciencia suele entenderse como el camino hacia el progreso que propició **las asombrosas capacidades** que caracterizan a la modernidad. Como fuente de los logros humanos acumulativos más poderosos, es portadora de su peso y su poder. Pero no solo eso. Para muchos, la ciencia también revela la **realidad** subyacente a todo lo que existe, describe la **verdad** que impregna el mundo. Aunque es difícil identificar enunciados coherentes para describir estas creencias, el profundo respeto por las ciencias formales y naturales es un elemento crucial de la visión del mundo asociada a la modernidad, que se comunica activamente en las escuelas de todo el mundo, se practica en las universidades, las fábricas y el mercado.[718] Los conocedores de la historia y la filosofía de la ciencia pueden tener preguntas y dudas, pero incluso ellos pueden ser fácilmente absorbidos dentro de la ciencia como entorno hegemónico. Las cosas se complican cuando se examinan las **ciencias** (en **plural**), las **corrientes de pensamiento alternativas** que existen en cada disciplina científica y las **tecnologías** y sistemas de poder, incluidas las lealtades personales y políticas y las fuentes de **financiación**, que son interdependientes con ellas. Sin embargo, las opciones políticas que persiguen las tecnologías y la investigación derivadas de los descubrimientos científicos siguen siendo percibidas como inevitables. Esto no quiere decir que *algunas* tecnologías modernas y resultados de la investigación no sean liberadores y deseables. Algunos lo son. Pero otros no lo son. Solo unos pocos, sin embargo, entenderían las ciencias no como reveladoras de la única realidad objetiva ahí fuera, sino como emergentes de «una complicada interacción entre un material desconocido y relativamente flexible y los investigadores que afectan el material, y son afectados y cambiados por él».[719]

Las instituciones de los gobiernos estatales suelen funcionar sobre sistemas de conocimiento basados en las ciencias y en necesidades y objetivos descritos por conceptos como 'administración', 'producción', 'desarrollo' y 'conservación'. Estos conceptos amplios y genéricos se consideran aplicables a entornos y comunidades específicos porque se supone que son válidos en todas partes y en todo momento, y con muy poco margen de maniobra o ajuste a las condiciones locales. Basándose en esto, procesos como la **especialización, la estandarización y la mercantilización** guían los planteamientos políticos y administrativos en muchos países, incluso para el desarrollo de sistemas de áreas protegidas oficiales. No siempre, pero tampoco raramente, las nuevas autoridades territoriales basadas en las ciencias[720] son inconscientes de sus propias limitaciones y se encuentran en conflicto con las instituciones y visiones del mundo tradicionales basadas en los mētis (probablemente también inconscientes de sus propias limitaciones). Dada la complejidad de los sistemas socioecológicos, algunas comprensiones de la situación que compiten entre sí en determinadas áreas conservadas o protegidas, especialmente cuando tienen implicaciones de gestión divergentes, son terreno abonado para el conflicto, como demuestra el caso del Parque Nacional Alto Fragua Indi-Wasi de Colombia (ejemplo de caso 11). Ante tales conflictos, algunos custodios —como los ancianos Mijikenda de Kenia (ejemplo de caso 27)— reinterpretan sus conocimientos locales en términos modernos para preservar sus territorios y preocupaciones. Otros —como los Kavet de Camboya (ejemplo de caso 4)— se ven arrastrados por visiones del mundo que no consiguen controlar. Y otras comunidades, como los Greveniti de Grecia (ejemplo de caso 28) encuentran maneras, a través del tiempo, de combinar creativamente diversas formas de conocimiento y visiones del mundo.

No es este el lugar para discutir en detalle las diversas características, propiedades y preocupaciones de los **sistemas de conocimiento basados en mētis frente a los basados en las ciencias**. Mencionaremos, sin embargo, que el hecho de abrazar uno u otro desencadena generalmente una cascada de consecuencias, entre ellas la elección de la

718 Las ciencias sociales gozan de un nivel algo menor de respeto incondicional, aunque a menudo se permite que la economía guíe decisiones que afectan a millones de personas sin apenas discusión popular o incluso escrutinio.

719 Feyerabend, 1999, p. 146. «El lado subjetivo del conocimiento, al estar inextricablemente entrelazado con sus manifestaciones materiales, no puede ser simplemente desechado. Lejos de limitarse a enunciar lo que ya existe, crea condiciones de existencia, un mundo correspondiente a estas condiciones y una vida que se adapta a este mundo; los tres que entonces confirman o "establecen" las conjeturas que condujeron a ellas.» (*ibid.*).

720 Aquí también se utiliza a menudo el singular 'ciencia', que significa una actitud aún menos crítica y posiblemente totalitaria.

tecnología, la infraestructura, las prácticas, los costes y beneficios financieros, y la capacidad de actuar y el poder relativo de diversos actores e instituciones. Cleaver y de Koning (2015) mencionan un ejemplo elocuente de los canales de irrigación en el campo que los agricultores pueden desviar fácilmente mediante la inserción de barreras de barro (bancos de tierra) basándose en mētis, sus propios conocimientos, experiencia y habilidades locales. Las barreras de barro cuestan poco y pueden ser manejadas con flexibilidad por los usuarios locales. Sin embargo, cuando el riego se entiende científicamente como parte de un sistema de producción, todos los insumos y productos se miden y se calcula su coste, y es obvio que hay que maximizar la productividad. Para ello se necesitan compuertas mejoradas de hormigón y un portero que las maneje, es decir, alguien que actúe a título oficial, lo que implica estructuras, salarios, jerarquías, inversiones, aportaciones y rendimientos financieros, la dependencia para las decisiones locales de expertos y banqueros externos y, en general, unas operaciones mucho más rígidas. Los bancos de tierra tradicionales y las puertas de hormigón y metal aplican claramente a diversas situaciones. También ofrecen un buen ejemplo de cómo diferentes sistemas de conocimiento favorecen diversas tecnologías, poderes, actores e instituciones, y tienen un impacto sustancial en la sostenibilidad de las operaciones.[721]

Una vez más, podemos tener presentes algunas preguntas al examinar los ejemplos de caso recogidos en este trabajo. La institución de gobernanza en cuestión, ¿se guía más por los mētis o por las ciencias? ¿Sus objetivos son concretos y apreciados localmente, o abstractos y exigentes? ¿Está todo esto relacionado de algún modo con la vitalidad de la institución? Combinando algunas de las preguntas anteriores, también podemos preguntarnos: ¿está la institución motivada por el deseo de **estructurar la sociedad desde arriba**, de acuerdo con ideas, visiones, planes y leyes más o menos benignos e ilustrados?[722] ¿Está destinada a dirigir a la sociedad para que se ajuste a dichos planes y leyes, permitiendo un ajuste mínimo a la situación en cuestión (**hacer cumplir la legalidad**)? ¿O está arraigada en la experiencia local, en procesos fluidos de **reacción a las condiciones y necesidades locales**, al tiempo que **alimenta la legitimidad**[723] en una sociedad autodeterminada? Además, ¿cuál es el objetivo declarado de la institución de gobernanza: hacer cumplir la legalidad o desarrollar la legitimidad? ¿Se refleja en su energía de trabajo y en su vitalidad general? Estas preguntas nos ayudan a comprender los significados simbólicos en juego. Los enfoques basados en conocimientos científicos y tecnologías modernas demuestran su poder en innumerables ocasiones. Pero los enfoques basados en conocimientos y mētis locales también tienen un gran mérito, que pueden demostrar incluso frente a fuerzas avasalladoras.[724] Como ilustra la cooperativa Étivaz del Parc Regional de la *Gruyère-Pays* d'Enhaut (ejemplo de caso 8), un sabio equilibrio entre las capacidades y visiones del mundo locales y las científicas puede, de hecho, resolver controversias y proporcionar una buena orientación general.

Sin embargo, a medida que el **propósito** y el **significado** de una institución de gobernanza **se van articulando**, pueden resultar cada vez más **controvertidos** para quienes deben respetar las decisiones y las normas. Por ejemplo, algunos propósitos son bastante sencillos (p. ej., un grupo de mujeres se reúne para ayudar en un parto, los aldeanos deciden sobre la distribución de lo que han cazado o pescado colectivamente, unos guardas forestales están alerta para ayudar a una comunidad a defender su territorio), pero otros incluyen muchos elementos simbólicos y conceptuales (p. ej., un grupo busca una conexión con Dios a través de ejercicios y ceremonias espirituales, un sistema sanitario se organiza para controlar una epidemia, un sistema de áreas protegidas está diseñado para conservar la biodiversidad por sus valores intrínsecos y mantener «tierras aptas para los héroes» que regresan de la guerra). A medida que los objetivos y valores institucionales se hacen más complejos y abstractos, puede ampliarse **la brecha entre quienes gobiernan** (deciden sobre intenciones, normas, medios y significados), **quienes aplican** las decisiones (por ejemplo, los administradores) y la **sociedad en general**, de la que se espera que adhiera a las decisiones y respete las normas.

721 Algunos movimientos contemporáneos (p. ej., La Vía Campesina) destacan la tecnología, y en particular la tecnología alimentaria tradicional, como un punto crucial de resistencia a la modernidad.

722 Adams & Mulligan (2003, p. 292) hablan de «valores ilustrados frente a cosmovisiones ecocéntricas». Diversos tipos de cientificismo tecnocrático se fusionan bien con las tendencias totalitarias y misioneras.

723 Véase Berger & Luckmann, 1966, p. 110.

724 Véase el capítulo de conclusiones de Scott (1998), el capítulo 10 de Adams (2004) y Pascual *et al.* (2021).

Esto tiene mucho que ver con la vitalidad, ya que una gobernanza duradera debe ser inspiradora para la sociedad, no antagonista o luchar por imponer sus reglas.

Podemos hacer aquí una observación interesante. Por un lado, las motivaciones declaradas de las instituciones contemporáneas de gobernanza de las áreas conservadas y protegidas pueden ser conceptualmente ricas, refinadas y guiadas por propósitos complejos y significados simbólicos. Como hemos visto, cada vez están más articulados y entrelazados con culturas y políticas, mētis y ciencias. Por otra parte, todas nuestras instituciones también pueden remontarse, al menos en parte, a la necesidad de alimento, sustento y reproducción que comparten todos los seres humanos y otros seres. Las motivaciones básicas de la vida social que fácilmente atribuimos a nuestros antepasados durante cientos de miles de años pueden estar ocultas a la vista, elaboradas, combinadas, expresadas de forma diversa en diferentes culturas y satisfechas de forma variable... pero permanecen bajo la superficie incluso de la institución moderna más sofisticada.

De hecho, en todas las instituciones encontramos individuos que comparten comida, bebida y cobijo, mantienen encuentros regulares cara a cara, hablan una lengua común, mantienen intercambios emocionales y sexuales, crean y respetan rituales, resuenan en canciones y ritmos colectivos y perciben las mismas amenazas, deseos y un destino común. En todas las instituciones pasadas y contemporáneas encontramos —siempre que busquemos— el instinto de supervivencia y la tremenda energía que lo acompaña, la sensación de relativa seguridad que proporcionan la vigilancia y la defensa colectivas,[725] la sensación de ser uno al enfrentarse a los otros, así como la mezcla de generosidad, confianza, desconfianza y envidia que podemos sentir al competir por la comida o el estatus incluso con los miembros de nuestro propio grupo. Para la vitalidad de las instituciones de gobernanza contemporáneas, puede ser útil ser conscientes tanto de los sofisticados **significados simbólicos** que podemos desarrollar para guiar nuestra acción como del antiguo, concreto y **biológico propósito** de procurarnos las necesidades vitales como grupos humanos. Ambos alimentan nuestras **emociones**, y ambos pueden alimentarse, de forma adecuada al contexto, para generar energía para la institución de gobernanza.

Emociones colectivas

Las emociones son un poderoso constituyente de la energía que mueve a los seres humanos[726] con conexión directa con propósitos biológicos (p. ej., encontrar alimento,[727] reproducirse) pero también con significados simbólicos (p. ej., en la medida en que se relacionan con expresiones culturales, conocimientos y visiones del mundo). La naturaleza de las emociones puede variar (ira, miedo, amor, satisfacción, repulsión, simpatía, pena, aversión, alegría, curiosidad, atracción...), pero en general pueden describirse como un estado de ánimo asociado **al placer o al desagrado**, generalmente atribuido a reacciones del sistema nervioso. Al considerar las instituciones para la gobernanza de las áreas conservadas y protegidas, nos preguntamos si también pueden involucrar emociones individuales pero también colectivas sobre sus territorios y, en caso afirmativo, *cómo*.

En primer lugar, ¿es plausible imaginar que un grupo comparte una emoción común? Familias, clanes, equipos, clubes, empresas, hermandades y fraternidades, partidos políticos, naciones, ejércitos, sectas, pueblos y comunidades: todos tienen algunos elementos en común. Los elementos pueden estar relacionados con el lugar donde se reúnen, sus actividades colectivas, los objetos que utilizan o los símbolos que les unen como grupo. Los elementos pueden incluir recuerdos, historias, relaciones, creencias, comprensiones y capacidades alimentadas en comportamientos ritualizados y ceremonias a medida que el grupo desarrolla sus propias instituciones. Esto genera lo que

725 Krause & Ruxton, 2002.

726 Esto es aplicable a otros organismos. Nussbaum (2022) señala que la neurociencia y la biología evolutiva actuales entienden las emociones como «piezas importantes del equipo de supervivencia animal, con claros vínculos con el comportamiento». Son «formas de procesar la información sobre cómo se están cumpliendo los objetivos importantes de una criatura en el mundo», atribuyendo «prominencia o importancia a los objetos a los que las criaturas están vinculadas» (*ibid.*). Para De Waal (2019), *todos los seres vivos* —desde las células hasta los hongos, las plantas y los animales— poseen «estados de sentimientos subjetivos», que condujeron al desarrollo de la conciencia «relativamente pronto en la evolución».

727 Hamsun (1890) ofrece una descripción poderosamente detallada de las emociones relacionadas con el hambre prolongada.

los sociólogos denominan guiones,[728] prototipos[729] y estereotipos,[730] claramente relacionados con lo que antes hemos descrito como 'valores colectivos inspiradores', una de las características que consideramos favorables a la vitalidad de las instituciones de gobernanza de las áreas conservadas o protegidas.

Los puntos en común, los guiones, los prototipos y los valores colectivos inspiradores forman parte de los procesos dialécticos internos y externos[731] que construyen un **yo más amplio**. Los individuos no pierden su identidad por adherir a prototipos y valores compartidos, pero adquieren una **identidad social** más amplia que contribuye a su **autoestima** y moldea su comportamiento en las relaciones con otros grupos.[732] Consolidado a lo largo del tiempo, ese yo más amplio alimenta lo que antes hemos denominado 'identidad colectiva intergeneracional'.[733] A su vez, cuando dicha identidad está relacionada con un lugar específico, es probable que también vincule al grupo con un **apego emocional al lugar** («nuestros antepasados vivieron aquí y están enterrados aquí», «nuestro rito de paso se celebró aquí, este lugar es sagrado para nosotros», «siempre comimos los productos de esta tierra, nuestra comida tiene los colores y perfumes del lugar», «amamos este lugar, sus estaciones, su vida silvestre…», «trabajamos tanto tiempo en este lugar, lo mejoramos, lo defenderemos para nuestros hijos», etc.). De hecho, una identidad colectiva e intergeneracional y un sentimiento de apego emocional al lugar añaden algo **extremadamente poderoso** a la institución de gobernanza que debate las decisiones, costumbres y normas para la sociedad que debe respetarlas. Así parecen confirmarlo al menos tres resultados de investigación concretos. El primero es que la acción colectiva tiene más probabilidades de producirse cuando los miembros del grupo comparten (o se perciben a sí mismos compartiendo) una identidad social común.[734] El segundo es que el comportamiento del grupo, lejos de permitir el anonimato y la permisividad, suele estar regulado y determinado por la naturaleza de los prototipos del grupo.[735] Y el tercero es que los grupos que se definen a sí mismos localmente y no según categorías sociales predefinidas, potencian la *atracción mutua* entre sus miembros.[736]

Pero una identidad colectiva intergeneracional y un apego emocional al lugar no son necesariamente *benignos* para todos los implicados. **Las emociones colectivas** representan tanto **una oportunidad crucial como un peligro para una institución**. Dependiendo de muchas otras cosas que ocurran en la sociedad,[737] esas emociones pueden hacer que las personas den lo mejor de sí mismas. Pueden inspirar la responsabilidad colectiva, el trabajo duro motivado por uno mismo y el compromiso necesario para actuar en circunstancias difíciles, como mostrar un desinterés y una solidaridad admirables al responder a una catástrofe natural. La conexión emocional con un pasado común y un futuro compartido deseado puede generar orgullo, la apreciación de la belleza local, sentimientos de seguridad colectiva, empatía, hospitalidad y generosidad. Pueden alimentar obras de arte, celebraciones, festividades, alegría y un sentimiento de diversión y bienestar compartidos: lo mejor que puede ofrecer la vida. Pero, como dijo una

728 Basándonos en la bibliografía existente (algunas referencias en las notas que siguen), los 'guiones' pueden entenderse como «secuencias coherentes de acontecimientos y pautas de comportamiento esperadas por un individuo como parte de un grupo, en el que interviene como participante o espectador». Suelen estar relacionados con lugares concretos y situaciones ordinarias, y son resistentes al cambio.

729 De forma similar, los 'prototipos' pueden entenderse como «combinaciones de caracteres que maximizan las diferencias percibidas con otros grupos al tiempo que minimizan las diferencias percibidas dentro del propio grupo». Los caracteres pueden ser específicos de cada contexto y estar definidos de forma imprecisa.

730 Del mismo modo, de nuevo, los 'estereotipos' pueden entenderse como «combinaciones de caracteres que acentúan las similitudes con el prototipo percibido del propio grupo».

731 Nagel, 1994.

732 El comportamiento colectivo de un grupo está muy relacionado con su identidad social (Reicher citado en Challenger *et al.*, 2009).

733 Véase de nuevo van Stekelenburg (2013) y la nota 622. La identidad social es aquella «parte del concepto que un individuo tiene de sí mismo que se deriva de su conocimiento de ser miembro de un grupo junto con el valor y el significado emocional atribuidos a esa pertenencia» (Tajfel, citado en Challenger *et al.*, 2009). Los individuos están permanentemente implicados en procesos de categorización de sí mismos y de los demás, asociándose con los grupos internos (*in-groups*) con los que comparten un sentimiento de identidad en contraste con los grupos externos (*out-groups*). La autoestima derivada del hecho de pertenecer al grupo interno (*in-group*) puede incluso llevar al individuo a autoestereotiparse, sustituyendo su propio sentido del yo por un yo colectivo y los comportamientos individuales por comportamientos que se ajustan más a las características compartidas que a las individuales (Turner, citado en Challenger *et al.*, 2009).

734 Veenstra & Haslam, citado en Challenger *et al.*, 2009.

735 Reicher citado en Challenger *et al.*, 2009.

736 Lea *et al.* citado en Challenger *et al.* (2009). Esto corrobora la importancia de la escala del sistema y la constitucionalidad para la eficacia de la institución de gobernanza (véase la sección ¿Está la vitalidad relacionada con otros conceptos? en la Parte V de este trabajo).

737 Entre los factores se incluyen el sentimiento generalizado de seguridad o miedo, el bienestar económico y social o la miseria y la injusticia, las actitudes religiosas y culturales hacia la solidaridad, el respeto de los derechos humanos y políticos, etc. La calidad de la gobernanza ejercida por la misma institución también puede ser determinante.



vez un sabio líder político: «...no hay causa o idea noble en la historia que no haya sido, o no pueda ser, pervertida hacia su contrario».[738] El sentimiento de identidad compartida y el apego emocional a un lugar también pueden hacer que las personas sean lo peor que pueden ser. La energía emocional y las propiedades amplificadoras de la identidad social también pueden desatar la ira, el miedo a perder terreno, el deseo de confrontación. Pueden hacer que una multitud sea capaz de linchar a un solo individuo o de entrar en combate con plena convicción. Incluso cuando la violencia no está presente físicamente, las emociones colectivas pueden alimentar todo tipo de arrogancia, intolerancia, xenofobia, nativismo, nacionalismo, racismo y la falta de compasión que genera la opresión de género, el *apartheid* y la crueldad. En última instancia, pueden potenciar comportamientos brutales y violentos y guerras, incluso crímenes de guerra y genocidio.

La misma energía que puede sostener la vida, las relaciones humanas y la comunión con los demás puede ser, por tanto, fuente de brutalidad, dolor, destrucción y muerte. Esta antigua comprensión no se expresa mejor en ningún lugar que en el relieve de piedra Trimurti de Brahma el Creador, Vishnu el Preservador y Shiva el Destructor, unidos en un solo Ser (véase la Imagen 8). Sin embargo, si la energía es una, ¿podría algo ayudarnos a canalizar esa energía hacia la vida y la vitalidad, hacia la acción positiva y el cambio apropiado, hacia la conciencia emocional que nos conecta con el pasado, el futuro y todo el reino de la creación? ¿Puede esa misma energía acompañar a los seres vivos hacia la muerte solo cuando sea natural y necesario, y no por la destrucción sin sentido y el desperdicio de la vida?

738 Langer, 1996, p. 199.

Según los estudiosos del comportamiento de los humanos en multitudes (grandes grupos),[739] el conflicto nace en la relación entre identidades de grupos diferentes, cuando dichos grupos sostienen nociones incompatibles e irreconciliables de la práctica social adecuada que violan la identidad social del otro. Si esto es cierto, las emociones colectivas adquirirían fuerza destructiva o constructiva debido a los **prototipos** específicos **relacionados con la identidad colectiva** y alimentados por cada grupo interno (*in-group*) como moralidad social: **formas normalizadas de llevar los valores a la acción**. En sí mismo, el interés propio es positivo, puede alimentarse de forma inteligente y negociarse pacíficamente con los demás. Para que eso ocurra, el modelo de comportamiento de cada grupo interno requeriría identificar y subrayar los elementos de *comunalidad* que lo conectan con los grupos externos. Sin embargo, en las sociedades dominadas por sentimientos nativistas, intolerantes y racistas, se resaltan *las diferencias* entre los grupos internos y los grupos externos, e incluso se puede llegar a deshumanizar a los otros.[740] **El nativismo fanático**[741] se manifiesta brutalmente en **prácticas de *apartheid*** y fenómenos como la caza de brujas, la **limpieza étnica**, la deshumanización de los inmigrantes o **el ecofascismo**,[742] que pretenden remodelar y *purificar* las sociedades para adaptarlas a las visiones autoengrandecidas de unos contra otros.

Cuando el interés propio se entiende de forma grosera y se impone de forma injusta, violenta y sin tener en cuenta las necesidades de los demás y lo que estos perciben como legítimo, se puede ganar la partida y mantenerla violentamente sobre territorios y áreas durante largos periodos. Las instituciones brutales se ganan la aceptación y el apoyo de la opinión pública difundiendo mentiras y narraciones interesadas y aprovechando emociones colectivas como el miedo, la envidia, la ira y la codicia, que se suman a la motivación biológica de supervivencia individual y familiar y a diversos significados simbólicos. Fundamentalmente, esto se basa en un sentimiento de identidad social y **separación de los otros**, la **devaluación**, **deshumanización** o incluso **demonización** de los **grupos externos** que resultan estar en juego. Ejemplos de instituciones que han ocupado tierras y explotado la naturaleza en su propio beneficio exclusivo a expensas de grupos menos poderosos durante largos periodos son evidentes en las sociedades imperialistas y coloniales, y siguen vivas en el momento de escribir estas líneas. Patrones sorprendentemente similares, de hecho, son comunes tanto en las autoproclamadas democracias como en los países totalitarios. La compra de tierras bajo coacción, la ocupación violenta de propiedades y el desplazamiento de residentes legítimos suelen ir seguidos de la inclusión de tierras en la propiedad privada, corporativa o estatal, para su posterior mantenimiento con el apoyo del ejército, la policía y unos poderes judiciales complacientes. A la historia de la humanidad no le faltan ejemplos de este tipo, y muchas instituciones nacidas de imposiciones violentas acaban *inspirándose* para

739 Challenger *et al.* (2009) ofrecen una interesante revisión de algunos de los muchos estudios que han examinado el comportamiento de las multitudes. Una definición práctica de 'multitud' puede ser: «un número considerable de personas que comparten el mismo entorno físico durante algún tiempo, comparten un interés común, interactúan entre sí y actúan como un solo grupo». Un grupo físico se convierte en multitud cuando los individuos comparten una *identidad social*. Lo que hace únicas a las multitudes es su capacidad para actuar de forma coherente (actuar como una masa unida) en una situación desconocida o ambigua, incluso sin conocimiento o comunicación previos. Una multitud que se desahoga emocionalmente de forma colectiva cantando, animando, coreando, celebrando o moviéndose junta (es decir, una multitud expresiva) es probable que se una y puede volverse contra multitudes rivales, ya sea de forma juguetona o con intenciones dañinas, bajo la influencia de líderes. Freud afirmaba que los líderes liberan impulsos inconscientes e incivilizados en los miembros de la multitud. Otros subrayaron que los miembros de una multitud se perciben a sí mismos como anónimos, reducen su autoobservación y autoconciencia (efectos de desindividuación), minimizan su preocupación por la evaluación social, debilitan sus controles basados en la culpa, la vergüenza y el miedo y, por tanto, reducen su umbral para mostrar comportamientos inhibidos. Pero los comportamientos incivilizados y antisociales no son consecuencias automáticas o inevitables del anonimato. Los individuos desindividuados pueden incluso mostrar una mayor adhesión a las normas de grupo, ya que la presencia física de miembros de la misma especie provoca instintivamente excitación y motiva el desempeño, siguiendo a los primeros individuos destacados. La presión del grupo para ajustarse a las normas emergentes es fuerte y puede incluso generar comportamientos antisociales poco frecuentes (el mero hecho de ser categorizado como grupo puede producir comportamientos etnocéntricos y competitivos intergrupales).

740 En el momento de escribir estas líneas (finales de 2023), y ciertamente no como primicia histórica, la intención de proseguir una guerra y retrasar un acuerdo negociado se revela en el uso por una de las partes de todo tipo de términos deshumanizadores hacia la otra (p. ej., «animales», «cucarachas»...).

741 El término es utilizado por Pye-Smith & Borrini-Feyerabend (1994, p. 162) para expresar un nativismo que va mucho más allá de la mera oposición a los inmigrantes y a los nuevos encuentros culturales. El concepto puede asemejarse al 'nacionalismo dogmático y al totalitarismo' a escala local. Por supuesto, el nativismo puede ser perjudicial incluso cuando no es abiertamente racista... por ejemplo en todos aquellos casos en los que el interés egoístamente percibido de los nativos (o de quienes se autoidentifican como tales) se antepone a los de todas las demás comunidades e incluso al interés colectivo de todos. Por ejemplo, algunas comunidades agrícolas industriales de los Países Bajos se niegan a obedecer la normativa de la UE sobre contaminación del suelo y cambio climático que les obliga a limitar el número de animales de granja. Por improbable que sea el argumento, dado que en algunos casos la tierra que habitan estuvo bajo el agua hasta hace unas décadas, lo justifican con el deseo de mantener sus «tradiciones y estilos de vida autóctonos» y lo hacen de manera violenta (Antje Lorch, comunicación personal, 2023).

742 El ecofascismo engloba ideologías que achacan los problemas ambientales a la sobrepoblación, la inmigración y la sobreindustrialización. Sus remedios pasan invariablemente por la desaparición de los pueblos marginados de hoy. El fascismo en sí mismo se puede definir como «un cambio cualitativo en la forma de gobernar la sociedad [que implica] la eliminación esencial del Estado de derecho y de los derechos democráticos y civiles. El fascismo fomenta y se basa en el nacionalismo xenófobo, el racismo, la misoginia y la reinstitución agresiva de valores tradicionales opresivos». Véase https://refusefascism.org/ accedido en 2024.

funcionar durante décadas o siglos, como demuestran los Estados coloniales y racistas o incluso las áreas protegidas que siguen manteniendo fuera a los residentes legítimos.[743]

La brutalidad es a menudo eficaz. En última instancia, sin embargo, las imposiciones brutales parecen antitéticas a las características que hemos encontrado asociadas a la vitalidad de la gobernanza, como la flexibilidad estratégica, la creatividad, la conectividad, la sabiduría desde la experiencia local y los valores colectivos inspiradores. Por ejemplo, es poco probable que las instituciones brutales muestren una amplia conectividad y unos valores inspiradores, ya que estos implicarían conexiones positivas entre *muchas* personas, si no todas. Rara vez se les puede atribuir sabiduría desde la experiencia local, ya que esto implicaría *un ajuste socioecológico* con el entorno natural, y un cumplimiento de las normas basado en la *confianza y el respeto* del grupo en el poder. En este sentido, también es improbable que unas instituciones brutales, a menudo también alejadas del impacto que generan, consigan aplicar decisiones medioambientales acertadas. De hecho, la desaparición de las instituciones de gobernanza brutales parece inevitable, aunque la escala temporal de esa inevitabilidad puede dejar mucho que desear.

A la luz de lo anterior, la **persistencia por brutalidad** nunca debe malinterpretarse como vitalidad. Una institución de gobernanza puede persistir por no querer o no ser capaz de ver que se está comportando de forma perjudicial para sí misma, puede no comprender que las decisiones y normas que ha adoptado resultarán perniciosas, o incluso fatales, para la institución y su territorio. Las consecuencias negativas pueden acumularse de forma lenta e imperceptible, mientras que el territorio y las personas permanecen aparentemente sanos y poderosos. La institución puede malinterpretar o ignorar fenómenos que mostrarán un comportamiento repentino y catastrófico. Puede ser insensible a las consecuencias, autoengañarse y mentir, cegarse por la arrogancia y dejarse llevar por la energía fácil de la agresividad de unos pocos que mantienen atemorizados a muchos… De hecho, la prevalencia gracias a la brutalidad y una mala comprensión de los sistemas ecológicos y sociales implicados puede tener bastante que ver. Sin ninguna prueba ni garantía,[744] *nos gusta creer* que con el tiempo darán paso a algo mejor.

También *nos gustaría concluir* que los valores colectivos inspiradores y las emociones que mejor nutren a las instituciones vitales para la gobernanza ambiental son aquellos que siguen *apoyando la vida*,[745] utilizando el término con referencia a la naturaleza pero también a la vida y el bienestar del grupo correspondiente *y de todas las demás personas, incluidas las generaciones futuras*. Esto extendería la identidad social del grupo interno a toda la humanidad, incluidas las generaciones pasadas y futuras, sin dejar espacio para la intolerancia, la opresión de género, el nativismo fanático, el racismo o la brutalidad y la violencia que a menudo engendran. Utilizamos el término que *apoya la* vida siguiendo a Albert Schweitzer, que ofreció una definición sencilla y universal del bien y el mal: «bueno es lo que mantiene y fomenta la vida, malo es lo que destruye u obstaculiza la vida».[746] Para quienes lo perciben, **el valor básico y supremo de *la vida*** puede **derivar de los largos e implacables procesos de evolución y aprendizaje acumulado**. En palabras de Pietro Laureano,[747] valores antiguos y compartidos: «… comunican rigor y sobriedad… ofrecen normas y armonía… encuentran su raíz en la piedra, el agua, el calor y el frío, los alimentos… pero también en elementos más cercanos a los mitos, los sueños y las ilusiones… dan sentido y energía a la vida

743 Brockington (2003) describe con perspicacia el caso de la Reserva de Rinocerontes de Mkomazi, impuesta brutalmente en Tanzania, en la frontera con Kenia. En la década de 1980, la creación de Mkomazi provocó el desalojo de varios miles de pastores de sus tierras consuetudinarias de pastoreo. Como sostiene Brockington, algunas formas impuestas de conservación pueden, por sí mismas, generar mitos duraderos y su desigualdad inherente *no* las socava necesariamente.

744 Sin duda sería instructivo recopilar y analizar datos al respecto.

745 En un sentido positivo o, al menos, en el sentido de no hacer daño conscientemente.

746 Schweitzer (1923, p. xviii). La frase real es «…el principio fundamental de la moralidad [es que] el bien consiste en mantener, promover y mejorar la vida, y que destruir, dañar y limitar la vida [es] el mal». Algo similar («el derecho igualitario a vivir y florecer es un axioma de valor intuitivamente claro y obvio [de todas las formas de vida]») fue ofrecido por Arne Naess (1973) e impulsó el desarrollo del movimiento de la ecología profunda y las controversias relacionadas (por ejemplo, sobre su limitada conciencia política y su apreciación incondicional de la naturaleza salvaje utópica). Una vez más, se nos recuerda que los conceptos poderosos y las emociones colectivas ofrecen oportunidades *y* peligros cruciales.

747 Pietro Laureano (1993 y 2018) relata con fuerza cómo las sociedades tradicionales aprendieron a vivir en entornos de recursos escasos, guiadas por la necesidad de utilizarlos de forma común y sostenible. En muchos lugares concretos lee el medio ambiente para redescubrir cómo la gente entendía las economías de la tierra, el agua, el sol y el viento, cómo cultivaban la tierra en terrazas, se desplazaban con sus animales, conservaban alimentos, se defendían del calor y el frío, recogían agua y creaban jardines y oasis en ambiciosos esfuerzos a largo plazo de planificación y gestión ambiental colectiva.

de los humanos por el sentido de lo sagrado, la curiosidad y el miedo a lo desconocido, la conciencia de nuestra precariedad biológica y nuestras limitaciones…». Son valores como estos los que crean lazos de **empatía silenciosa entre *todas las* personas** y de **cuidado entre las personas y los lugares**. Crean lugares de herencia universal,[748] al ofrecer apoyo a la vida y terreno para el significado a través de las generaciones.

Las emociones y los valores que apoyan la vida guían formas sabias de enfrentarse a los fenómenos naturales («si hacemos esto, estas serán las consecuencias…»), pero también normas de **reciprocidad**, fomentando **la solidaridad** y la **responsabilidad colectiva** transmitida de antepasados a descendientes. En la actualidad, buena parte de la comunicación intergeneracional —o 'educación', como la llamarían algunos— se ha alejado del rigor implacable, la sobriedad y la responsabilidad que dictaron las circunstancias ambientales y sociales durante buena parte de la historia de la humanidad. Algunos lo aplauden, pues se cree que los mismos cambios que alejan a los residentes urbanos de la dependencia directa de un territorio están asociados a mejoras en las condiciones de vida, a la elevación de los niveles de habitabilidad, nutrición, atención sanitaria y respeto de los derechos humanos.[749] Otras emociones y valores, en cambio, se han visto mermados. Sentirse parte de una comunidad, alimentar un lazo emocional con un territorio, recordar un pasado común y preparar un futuro común deseado… todo esto solía ser la norma y proporcionar **energía para la acción colectiva** y **sentido** a la vida de las personas. Solía motivar a las instituciones locales a gobernar los territorios respetando las inversiones y los cuidados realizados por los antepasados y orientándose hacia el futuro. Hoy en día, esas energía, significado, motivaciones y respeto se han vuelto escasos. Cuando las emociones y los valores compartidos se mantienen y apoyan, pueden estar en la raíz de la vitalidad de una institución. Cuando se erosionan, puede resultar sumamente difícil sustituirlos por otras fuerzas menos poderosas. Un caso instructivo aún en equilibrio es el del pueblo Mijikenda de Kenia, que puede perder su singular apego a sus tierras ancestrales bajo el embate de las fuerzas comerciales (véase el ejemplo 27).

748 Las citas —libremente traducidas del italiano— proceden de una magnífica obra (Laureano, 1993) que relata cómo se llegó a reconocer el descuidado emplazamiento urbano de Matera, en el sur de Italia, como Patrimonio de la Humanidad. Percibidas durante décadas como un vergonzoso vestigio de vida primitiva, las grutas, los conductos de agua, las cisternas y las intrincadas viviendas de Matera pasaron a ser reconocidas como un espacio cultural de comprensión y cuidado perfeccionado por el tiempo. La vergüenza se transformó en orgullo cuando el patrimonio biocultural fue revelado en toda su complejidad e ingenio.

749 Los derechos humanos, tal y como se desarrollaron en la Declaración Universal de 1948 y en sus sucesivas elaboraciones, dependen sin duda de los poderes políticos y socioculturales del momento. Sin embargo, también pueden referirse a valores fundamentales para nosotros como humanos. Entre ellos podemos ver la protección extendida a los miembros más débiles de la sociedad (niños, ancianos, discapacitados, mujeres), el deseo de prevenir atrocidades, incluso mediante el uso sistemático de la represión, el terror, el encarcelamiento, la tortura y el asesinato, y también el respeto por el pluralismo cultural frente al fundamentalismo monista. Este tipo de ética global es lo que Dror (2001) denomina *raison d'humanité*. Aunque el atractivo de estos valores universales es enorme, no podemos olvidar que siguen siendo el producto de circunstancias históricas y culturales.

Ejemplo de caso 27.

Dramático cambio conceptual e institucional: ¿permitirá conservar los bosques sagrados kaya del pueblo Mijikenda de Kenia?[750]

El pueblo Mijikenda es un numeroso grupo étnico asentado en la región costera y el interior cercano de Kenia. Hablan una lengua bantú y, según cuentan, son originarios de lo que hoy es la costa de Somalia, desde donde se desplazaron hacia el sur hace unos cinco siglos. Originalmente se dedicaban a la horticultura y el pastoreo y, al emigrar hacia el sur, encontraron grandes y densos bosques que talaron parcialmente para construir sus granjas.[751] Los claros en el interior del bosque eran el lugar de grandes ceremonias ocasionales y una especie de *núcleo moral* de las sociedades mijikenda. Según los antropólogos, el nombre ***kaya*** significa '**vacío sagrado**' y se refería originalmente a estos claros. Los bosques que rodeaban las granjas seguían siendo espesos y a menudo impenetrables. Solo existían unos pocos caminos de acceso, y estaban bien vigilados, lo que ayudaba a proteger a los Mijikenda de invasores y asaltantes, incluso cuando el comercio de esclavos florecía a lo largo de la costa swahili. Los consejos de ancianos supervisaban las normas sociales relativas a la tala de árboles y vegetación y al uso del bosque como cementerio. Aún hoy existe un rico corpus de creencias sobre el poder mágico de los árboles de los bosques, que se resistían a ser talados y herían a quienes intentaban hacerlo.

Por influencia de los misioneros islámicos y cristianos, durante la época colonial y los siguientes periodos de desarrollo impulsado por el Estado y de expansión de la agricultura, la minería y el turismo, la deforestación a lo largo de la costa y el interior de Kenia ha sido implacable y grave. En las últimas décadas, los mismos Mijikenda han empezado a establecer asentamientos fuera de los bosques, donde les resulta más fácil cultivar, criar ganado o encontrar trabajos asalariados. Cuando las organizaciones conservacionistas tomaron conciencia de la importancia de poner fin a la deforestación desenfrenada a lo largo de la costa keniana, identificaron como *kayas* sagrados no los asentamientos originales en el centro, sino las fortalezas de vegetación que rodeaban los claros, donde aún podían encontrarse especies raras y endémicas de plantas, aves, reptiles e insectos: así nació el concepto de '**bosque sagrado *kaya***'.

Hasta bien entrado el siglo XX se podían identificar docenas de bosques de este tipo, pero la demanda de tierras y otros regalos de la naturaleza redujeron progresivamente su tamaño y acabaron con los más pequeños. Se talaron árboles para obtener materiales de construcción, madera para tallar y combustible. Las tierras se abrieron a la extracción de mineral de hierro o se desbrozaron para la agricultura, el pastoreo y la construcción de viviendas. La expansión del islam y el cristianismo fomentó el declive de la veneración por las prácticas tradicionales, y las influencias culturales externas afectaron cada vez más a los jóvenes. Pronto, solo quedaron en pie pequeñas pero todavía biológicamente importantes manchas de bosques costeros en los espesos alrededores de las aldeas mijikenda originales. Sin embargo, la valoración de los bosques sagrados *kaya* por su conservación de la biodiversidad iba en aumento. En 1992, motivado por este mayor aprecio y con el apoyo activo de WWF Kenia, el Gobierno keniata se asoció con las comunidades locales, cartografió docenas de bosques *kaya*, estudió su diversidad biológica y documentó la información social y cultural. A continuación, los bosques *kaya* fueron reconocidos oficialmente como Monumentos Nacionales en virtud de la Ley de Antigüedades y Monumentos, y los Museos Nacionales de Kenia se encargaron de catalogar lugares concretos, cuyos límites se identificaron y señalizaron.[752] Pero la protección resultó relativamente débil. Las restricciones de uso pueden ignorarse fácilmente, ya que la aplicación de las normas es

750 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend a partir de: una visita a bosques *kaya* en 1999; Terence Hay-Edie, comunicación personal, 1999; Delfin Ganapin, comunicación personal, 2020 (en referencia a información de Peter Muigai & Kiunga Kareko, 2020); y https://sacredland.org/kaya-forests-kenya/ accedido en 2024. La imagen muestra un camino de entrada a un bosque *kaya*, con una señal que explica las normas, como hablar en voz baja y llevar ropa adecuada (similar al comportamiento adecuado en mezquitas e iglesias). La imagen es cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend.

751 Una interpretación histórica diferente los considera habitantes originales de la costa keniana que se trasladaron a zonas forestales del interior para escapar de las conquistas coloniales.

752 En 2020 se habían identificado 45 bosques *kaya* en los condados kenianos de Kwale y Kilifi, pero solo algunos de ellos habían sido declarados monumentos nacionales.

difícil y los tribunales rara vez imponen las sanciones exigidas. Algunos ancianos decidieron permanecer en los claros originales dentro de los bosques, ocupándose de los enterramientos y los lugares ceremoniales, realizando rituales y manteniendo la capacidad de identificar y recolectar plantas medicinales. De hecho, cada *kaya* en funcionamiento mantiene a su **Consejo de Ancianos**, hombres y mujeres respetados que lo gobiernan bajo el paraguas del Museo Nacional de Kenia. Y los ancianos hacen todo lo posible por orientar a los miembros más jóvenes de la comunidad para que tomen su relevo y sigan siendo capaces de conectar con los antepasados.

El Museo Nacional de Kenia y sus socios tienen un programa que apoya y refuerza legalmente el papel de los ancianos y las comunidades Mijikenda. Se contrata a miembros seleccionados de la comunidad para patrullar y vigilar los bosques, mientras que los ancianos se ocupan de las infracciones menores imponiendo multas tradicionales. A pesar de las dificultades, las infracciones graves se llevan ante los tribunales. Las actividades de autoconocimiento han incluido pequeñas subvenciones para ayudar a las comunidades a celebrar ceremonias tradicionales en los *kayas*. Se ayuda a los agricultores a establecer viveros de árboles, explotaciones apícolas y un turismo culturalmente sensible, así como a comerciar con productos artesanales asociados. En 2001, un proyecto inició visitas guiadas a los bosques de *kayas*, educando a los visitantes sobre las plantas medicinales de los bosques y las prácticas tradicionales de la comunidad. Los visitantes deben seguir un código estricto, que incluye la prohibición de llevar pantalones cortos y minifaldas, y algunas áreas están prohibidas o excluidas de la fotografía. Con las entradas se financian escuelas y otros proyectos comunitarios, y grupos de mujeres organizan un mercado de artesanías. En 2008, una docena de bosques *kaya*, sagrados para los Mijikenda, se inscribieron en la prestigiosa Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO.

¿Sobrevivirán los bosques *kaya* a los embates de la modernidad? Los ancianos custodios Mijikenda han aceptado de buen grado remodelar conceptualmente sus 'claros sagrados *kaya*' originales en 'bosques sagrados', así como sus propias funciones como custodios y guardianes modernos de sus territorios y tradiciones étnicas. Una asociación de ancianos de *kaya* incluso se ha registrado oficialmente para poder asumir un papel de defensa ante el Gobierno de Kenia (sus recursos son escasos, sin embargo, y el respaldo gubernamental realmente limitado). Un revelador vídeo[753] ofrece una excelente representación de los esfuerzos de estos ancianos y sus socios. Solo quedan intactos algunos tabúes ancestrales que ayudan a restringir el acceso a los bosques y su explotación. Los jóvenes Mijikenda están bajo la influencia de **nuevas y poderosas fuerzas**, entre ellas las que consideran los rituales de *kaya* como una forma de brujería que hay que eliminar. Sobre todo, la **economía monetaria** los empuja hacia actividades destructivas, desde la invasión de los bosques para construir edificios hasta la tala de bosques para la minería y la explotación de canteras. Para que la protección de los *kayas* sea eficaz, las organizaciones conservacionistas como WWF buscan recursos para monetizarla también y poder contratar a los jóvenes como guardas locales. Esto es útil a corto plazo, pero está por verse si tendrá éxito a largo plazo. Los *kayas* son una influencia positiva para las comunidades locales, ya que refuerzan su sentimiento de identidad por poseer una cultura propia y, al menos para algunos, aportan medios de sustento. Sin embargo, es posible que solo el **fortalecimiento de valores colectivos inspiradores** entre los jóvenes Mijikenda consiga conservar los *kayas*. **La identidad colectiva, la solidaridad comunitaria** y el **apego emocional al lugar** que soportaron los *kayas* durante siglos siguen siendo una posibilidad... si la juventud es capaz y está dispuesta a gobernarlos y gestionarlos como sus «territorios de vida».



753 https://www.youtube.com/watch?app=desktop&reload=9&v=lNS1zYwv9oc&feature=youtu.be accedido en 2024.

Una tormenta acaba de causar estragos en Hausalandia y dos amigos se encuentran.
«¿is yaya ruwa?» (¿cómo estuvo la lluvia?)
«is yaya ruwa yayi gyara» (la lluvia lo ha arreglado todo)
Expresión hausa citada por Barau *et al.*, 2016

¿Qué mantiene vitales a las instituciones de gobernanza?

Comenzamos nuestro viaje ofreciendo una definición de trabajo de la vitalidad para una institución de gobernanza territorial como su «capacidad para actuar de forma excelente e inspiradora a lo largo del tiempo». A continuación, exploramos casos de áreas conservadas y protegidas que demostraron vitalidad a lo largo de la historia, algunas características institucionales que parecen estar asociadas a la vitalidad y diversas fuentes de energía y motivación para las instituciones correspondientes. Como vimos, la vitalidad se manifiesta cuando las personas mantienen **relaciones significativas, directas y duraderas con la naturaleza**... ofreciendo lecciones para gobernar las áreas conservadas y protegidas de hoy en día. Ahora estamos preparados para plantear la pregunta básica que subyace a nuestra exploración hasta el momento: ¿por qué algunas instituciones de gobernanza siguen siendo vitales, funcionan bien y ofrecen resultados positivos en materia de conservación y medios de sustento, mientras que otras, a veces en condiciones similares, se marchitan o incluso colapsan? La respuesta que podemos ofrecer no es sencilla. Los factores intrínsecos a las instituciones de gobernanza y los factores que pertenecen a sus amplios contextos actúan de forma combinada.

Factores intrínsecos a la institución de gobernanza

Una institución de gobernanza funciona *adoptando y aplicando decisiones y normas* —sobre el territorio en cuestión, el área conservada o el área protegida— y *consiguiendo que estas se cumplan y respeten en la sociedad*. Además del tipo adecuado de órganos de gobernanza y de los criterios de calidad en la adopción y aplicación de decisiones, hemos comprobado que un rendimiento bueno y duradero suele estar asociado a cinco características, o rasgos, de la propia institución. Estas se recuerdan esquemáticamente en la Figura 2 y se describen en su mayor parte como *intrínsecas* a la institución, es decir, derivadas de ella y posiblemente, al menos en parte, bajo su control.

Estas características incluyen la capacidad de generar y mantener **valores colectivos inspiradores** entre las personas de las que se espera que adhieran a las decisiones y respeten las normas establecidas por la institución de gobernanza, una característica a menudo relacionada con la energía y la motivación de la misma institución. Como ya se ha dicho, estos valores pueden tener fines biológicos (p. ej., extraer del territorio el alimento y la seguridad que permiten a un grupo mantenerse con vida y dar forma a sus propias expresiones políticas y culturales...), pero también significados simbólicos (p. ej., condensar experiencias y reflexiones repetidas como parte de conocimientos, mētis y visiones del mundo...). Cuando los valores colectivos inspiradores se sienten con fuerza, los fines biológicos y los significados simbólicos en juego también son capaces de generar emociones individuales y colectivas. En una especie de círculo virtuoso, tales emociones pueden ayudar a la institución a amplificar su propia **energía y motivación** para funcionar e **inspirarse a sí misma y a los demás**, suscitando **adhesión y respeto** en la comunidad o sociedad en general.



Figura 2. Características que pueden contribuir a la vitalidad de la gobernanza y que son intrínsecas a una institución de gobernanza

Los propósitos, significados y emociones que una institución puede comprometer al gobernar un área o territorio conservado o protegido pueden describirse esquemáticamente como un **campo de tensión** (véase la Figura 3) en el que entran *en juego dinámicamente* diversas fuerzas y factores. En ocasiones, los propósitos biológicos pueden ser predominantes (por ejemplo, extraer del territorio los alimentos, el agua, el cobijo necesarios para la supervivencia… incluso en versiones elaboradas y culturalmente refinadas que dependen de la adquisición de empleos, ingresos y estatus social). En otras ocasiones, la institución de gobernanza puede poner en primer plano poderosos significados simbólicos que animan a las comunidades a respetar las decisiones y normas porque se ajustan a los valores y visiones del mundo dominantes (por ejemplo, independencia, sacrificio, solidaridad, gratitud, justicia, autodeterminación, destino imperial, comportamiento moral, desarrollo nacional, conservación de la biodiversidad, cuidado del paisaje, respeto por los antepasados o por la voluntad de los dioses, y tantas otras cosas…). A medida que se aplican las decisiones y las normas, también entran en juego importantes consideraciones de legalidad y legitimidad. Y, en todo momento, pueden despertarse emociones individuales y colectivas que inclinen, modifiquen y añadan o resten aún más al campo de tensión.

Sorprendentemente, algunas fuerzas que aparentemente se oponen a la hora de generar el propósito, el significado y las emociones para gobernar un área conservada o protegida pueden reforzarse mutuamente. El interés propio de un grupo puede estimular la solidaridad interna *contra* otros grupos. Los mētis locales y los conocimientos de diversas ciencias pueden fusionarse para revelar nuevas soluciones a los problemas. La legitimidad y la legalidad pueden encontrar puntos de acuerdo diplomático y consenso dinamizador. Antiguos sitios naturales sagrados cuyas normas estaban dictadas por la piedad religiosa pueden recibir el apoyo de consideraciones científicas para promover el cuidado de los territorios de vida, como en el caso del bosque Greveniti de Grecia (ejemplo de caso 28). En definitiva, no parece haber reglas generales sobre las fuerzas específicas que deberían estar en juego para fomentar la vitalidad, pero parece importante que una institución siga generando y manteniendo una combinación de propósito,

significado y emociones que alimenten su propia motivación para funcionar y la motivación de la sociedad para respetar sus reglas. Anteriormente en este trabajo describimos esta misma característica como la **capacidad de generar y mantener valores colectivos inspiradores**, y la fuerza de tales valores y la adhesión social a los mismos parecen fundamentales dentro de las características intrínsecas de la vitalidad de una institución.



Figura 3. Un esquemático "campo de tensión" entre algunos de los muchos factores culturales y políticos que pueden contribuir a los propósitos, significados y emociones comprometidos en la gobernanza de un área o territorio conservado o protegido.

A la luz de esto, reconocemos que las instituciones de gobernanza descritas en los ejemplos de este trabajo encuentran el aliento vital y la energía que se corresponden con el tamaño y la escala de sus operaciones principalmente en su propio interior, en su propio deseo de funcionar y en el significado que atribuyen a su propio funcionamiento. Cuando las instituciones de gobernanza entablan una **conexión afectiva con el lugar** y un sentimiento de **identidad social compartida**, también encontramos **un compromiso y un cuidado notables** por el territorio en cuestión, lo que alimenta su vitalidad. Esto resulta especialmente evidente cuando el sentimiento de identidad compartida es intergeneracional, es decir, cuando se percibe un pasado común compartido y se desea un futuro común compartido. Estas emociones proporcionan inspiración y energía tanto a la institución como a la sociedad en general. Sin embargo, como se ha comentado brevemente, se trata de sentimientos poderosos que implican tanto oportunidades como peligros. Cuando *apoyan la vida*, pueden mantener lazos de empatía entre la mayoría de las personas, si no todas, y promover normas de riguroso cuidado del medio ambiente, reciprocidad, solidaridad y responsabilidad colectiva. Cuando sucumben al nativismo y la intolerancia, pueden normalizar la distancia entre nosotros y los otros,

desvalorizar a estos últimos y degenerar en *apartheid*, violencia de género, ecofascismo, limpieza étnica y las muchas prácticas brutales que han alimentado la *aparente* vitalidad de las normas impuestas violentamente.

¿Podemos decir entonces que la vitalidad de una institución de gobernanza depende plenamente de sus características intrínsecas y de la fuerza y la penetración de los valores colectivos que logra compartir con la sociedad? No podemos, ya que muchos fenómenos no están bajo el control de las instituciones de gobernanza.

Contexto de apoyo o no obliterante

Muchas instituciones consuetudinarias (tradicionales) que rigen los territorios de vida de los pueblos indígenas y las comunidades locales han resistido la prueba del tiempo y han evolucionado como organizaciones legítimas, acumulando experiencia y adaptando sus procesos de toma de decisiones y sus normas en sintonía con los valores y visiones del mundo locales. Muchas han sido capaces y sabias, se han preocupado por sus territorios, han hecho esfuerzos conscientes por enriquecerlos para las generaciones futuras y han conseguido la adhesión y el apoyo de sus sociedades. Sin embargo, estas admirables instituciones nos plantean un problema. Si la sabiduría desde la experiencia local y los valores colectivos inspiradores forman parte de la vitalidad, **¿por qué tantas instituciones de gobernanza consuetudinarias han perdido vigor o incluso han sido obliteradas** por la modernización[754] y hasta nuestros días? ¿Cómo es posible que muchos de sus territorios de larga tradición hayan sido —y sigan siendo— invadidos, transformados y destruidos? La respuesta es sencilla: las características intrínsecas de las instituciones de gobernanza territorial no son el único factor en juego, y cualquier institución puede verse superada por una serie de fuerzas y circunstancias externas.[755]

De hecho, una institución con atributos de vitalidad de la gobernanza puede suscitar no solo el aprecio, sino también la envidia, la hostilidad y la voracidad. Los territorios prósperos alientan a competidores, depredadores y colonizadores del exterior. Los seres humanos pueden mostrar una codicia sin límites, incluso en ausencia de necesidades materiales. E incluso instituciones de gobernanza significativas y vibrantes pueden ser violentamente **dominadas, socavadas, sustituidas, desplazadas, aplastadas económica y políticamente o aculturadas por la fuerza**.[756] La historia está repleta de ciclos de acumulación de producción, alianzas económicas y periodos de florecimiento local interrumpidos por guerras de conquista, invasiones, desastres, grandes desplazamientos de pueblos y crisis de todo tipo.[757] Algunos encuentros poco amistosos con otros provocan cambios que pueden ser absorbidos y acomodados, como ocurrió con las *Regole* de Italia (ejemplo de caso 7) o, en última instancia, contra los que se puede reaccionar, como ocurrió con la comunidad Cherán de México, el *Maha Gram Sabha* de la India o la Nación Wampís del Perú (ejemplos de caso 10, 15 y 30). Otras comunidades lo intentaron pero no consiguieron liberarse.[758] A veces, los cambios impuestos afectan tan profundamente a las instituciones correspondientes (por ejemplo, expulsan a la población de los territorios, eliminan a todos los portadores de conocimientos y mētis locales, hacen que el territorio sea

754 Véase la Parte IV.

755 Por supuesto, no sabemos qué surgirá en el largo plazo de estas semillas bioculturales posiblemente latentes.

756 Historiadores y antropólogos informan de encuentros entre culturas y pueblos diversos que van de la indiferencia al sometimiento violento e incluso al genocidio, de las normas sociales opresivas a la persuasión, de la esclavitud a la asimilación. Los choques culturales de hoy en día se producen a menudo dentro de un mismo país, y numerosos informes (p. ej., los del Oakland Institute, Global Witness y el Consorcio TICCA) hacen referencia a casos de líderes consuetudinarios que han sido asesinados o mutilados mientras intentaban defender sus territorios de invasiones y cambios destructivos. Aunque sus organizaciones consuetudinarias no resultan necesariamente destruidas en el proceso, la mayoría se ven gravemente perjudicadas, intimidadas y desalentadas. Las prácticas coloniales a una escala mucho mayor están teniendo consecuencias aún más ominosas en el momento de escribir estas líneas.

757 Una rica perspectiva la ofrece Arrighi (1994), que analiza cómo, en los últimos siglos, esto está intrínsecamente relacionado con el desarrollo de los Estados nacionales y del capitalismo.

758 Por ejemplo, varios comités comunitarios de gestión de los bosques naturales del condado de Song-Pan (provincia de Sichuan, China) acordaron utilizar los recursos madereros de forma moderada y sostenible, y recibieron el apoyo de las autoridades de su municipio... pero no lograron escapar de la insaciable demanda de madera por parte de las autoridades forestales del condado (Grazia Borrini-Feyerabend, observaciones personales 2006-2007).

económica o ecológicamente inviable para la subsistencia, aplastan los valores colectivos inspiradores que sustentaban el respeto de las normas)[759] que las instituciones dejan de funcionar definitivamente.

Así pues, incluso la institución de gobernanza más *vital* para un área conservada o protegida puede verse dañada u obliterada por fuerzas externas contingentes y avasalladoras. En tales casos, como ilustran las comunidades Kavet de Camboya y Penan de Malasia o la Coalición Intertribal que pretende gobernar Bears Ears en EE. UU. (ejemplos de caso 4, 19 y 24), no podemos atribuir plenamente la suerte cambiante de una institución a su abundante o limitada vitalidad *intrínseca*. Todas las instituciones de gobernanza de áreas conservadas y protegidas que permanecen activas, exitosas e inspiradoras a lo largo del tiempo deben reconocer que ninguna fuerza externa abusiva las ha aplastado. Su vitalidad puede deberse en gran parte a su propio mérito. Puede que hayan sido conscientes de los fenómenos que se avecinaban, hayan trabajado para prevenir problemas, hayan preparado alianzas y, cuando llegaron los problemas, hayan resistido con ingenio y fortaleza. Pero deben reconocer que también tuvieron la fortuna de **haberse librado de encuentros destructivos que podrían haberlas obliterado**. Sin mencionar las grandes variaciones climáticas, los impactos con asteroides, los terremotos y los tsunamis, es posible que se hayan librado de nuevas y poderosas enfermedades o de invasiones de enemigos mejor armados e implacables... encuentros nada raros en la historia a través de continentes enteros.

Además, como subrayan los estudiosos que hablan de gobernanza policéntrica,[760] instituciones anidadas,[761] conocimientos ecológicos tradicionales[762] y dinámicas institucionales multinivel,[763] al menos tan importante como que las dejen en paz y se libren de encuentros obliterantes es el hecho de contar **con un respaldo y apoyo adecuados**. Las instituciones nunca existen en el vacío. El concepto de *régimen de gobernanza* se utiliza a veces para describir las redes de instituciones que suelen actuar en estrecha interacción decidiendo sobre diversos aspectos (p. ej. derechos, producción, comercio, seguridad...) relacionados con un sector determinado (p. ej. conservación de la naturaleza o agricultura). En otras palabras, las instituciones siempre interactúan con otras instituciones, todas las cuales poseen objetivos, intereses, preocupaciones, capacidades, prácticas y valores propios. La mayoría de estas interfaces implican traslapes de poderes y preocupaciones. Las instituciones también necesitan conocimientos y capacidades que existen en diversos niveles de gobernanza. Por ejemplo, las comunidades locales de productores de queso del valle suizo de Gruyère llegaron a necesitar el apoyo del Gobierno federal para resistir las fuerzas de la globalización que asfixiaban su supervivencia económica (ejemplo de caso 8). Del mismo modo, las comunidades de la Reserva de Cedros de Al Shouf necesitaron el apoyo del Gobierno libanés para rejuvenecer su custodia en tiempos de crisis económica y política (ejemplo de caso 20). Una **interacción de apoyo entre instituciones** puede ser incluso el sentido último de equilibrar una variedad de preocupaciones, intereses y capacidades a diversos niveles, desde grupos y comunidades locales hasta poblaciones más amplias a escala regional, nacional e internacional (p. ej., en las Naciones Unidas).

Sorprendentemente, las instituciones de gobernanza de las áreas conservadas o protegidas rara vez tienen plena jurisdicción sobre unidades de tierra, agua y otros regalos de la naturaleza que sean social y ecológicamente *coherentes* (es decir, que puedan describirse adecuada y plenamente como 'territorios'). Lo más frecuente es que posean un poder de decisión limitado sobre solo una parte de esas unidades, sus características naturales y los fenómenos que las afectan. Por ejemplo, las comunidades encargadas de las áreas de conservación comunitaria en Namibia pueden decidir sobre cuestiones relativas a la vida silvestre, pero no tienen poder ilimitado sobre el agua o los bosques, para lo que necesitan negociar las decisiones pertinentes con diversos sectores gubernamentales.[764] Del mismo modo,

759 Algunos ejemplos típicos son: el cercamiento de los bienes comunes rurales (con el consiguiente desplazamiento de los campesinos a las zonas urbanas); las guerras coloniales (con el consiguiente comercio de esclavos y la expansión de las economías extractivas); las migraciones masivas de agricultores coloniales (con la consiguiente ocupación de tierras por personas con escaso conocimiento del entorno en el que se asentaban); la imposición del control estatal sobre los bosques y otros recursos naturales, y la imposición neocolonial de concesiones de petróleo, gas y minería.

760 Por ejemplo, para Berkes (2010) es fundamental la apreciación de un enfoque de asociación policéntrica multinivel para la gobernanza.

761 Ostrom, 1990.

762 Tengo *et al.*, 2017.

763 Véanse, por ejemplo: Armitage (2008), Marshall (2008), Andersson & Ostrom (2008).

764 Long, 2004.

la institución de gobernanza compartida encargada del Parque Nacional de Guadalupe, en la Francia de ultramar, necesita el apoyo de los operadores turísticos locales para poner fin a las molestias provocadas por las competiciones de lanchas motoras si desea mantener un hábitat favorable para los manatíes. En resumen, todas las instituciones de gobernanza de áreas conservadas y protegidas dependen de la existencia de otras instituciones de apoyo, y esperemos que vitales, que interactúan con ellas y les permiten hacer frente a una variedad de fuerzas que se originan y actúan a diversos niveles.[765] Algunos incluso dicen que las instituciones de gobernanza solo funcionan plenamente *con* otras, ya que solo con otras movilizan, traducen, negocian, sintetizan y aplican adecuadamente sus capacidades de forma conjunta.[766]

Encontramos aquí otra gran similitud entre la vitalidad de una institución de gobernanza y la vitalidad de los seres vivos. Las grandes catástrofes que afectan la vida no son nuevas en nuestro planeta y algo tan imprevisible como una colisión con un asteroide acabó con algunas especies[767] al tiempo que abrió posibilidades y hábitats para otras. Como bien se ha argumentado, la evolución biológica siempre se ha combinado con el azar para que una especie y no otra haya logrado reproducirse y sobrevivir.[768] Si esto es cierto para las especies, lo es aún más para los individuos, las comunidades y sus instituciones, todos los cuales pueden verse influidos significativamente por acontecimientos imprevisibles y catastróficos. La muerte de Pericles a causa de la peste contribuyó al desmoronamiento de la antigua democracia ateniense. La civilización minoica se vio muy afectada por una gran erupción volcánica,[769] al igual que otros imperios por sequías graves y prolongadas.[770]

Todos tenemos experiencias dolorosas de individuos que estaban vibrantemente vivos, eran inspiradores y positivos para sí mismos y para los demás y que, sin embargo, fueron apartados del mundo por accidentes, enfermedades u otros acontecimientos fortuitos. Del mismo modo, dependiendo del azar, gran parte del trabajo que tiene mérito, valor y belleza se descuida y se pierde. Son muchos los **factores contingentes** que intervienen para que un individuo siga activo y respetado, que una comunidad siga viva o una institución funcione bien a lo largo del tiempo. Detrás de ese funcionamiento siempre hay **una pizca de buena fortuna:** la suerte de no haber tropezado con la avaricia, la estupidez u otras fuerzas perturbadoras y de haber contado con el respaldo de otras instituciones capaces y vitales. Esta idea puede estar en contradicción con nuestras orientaciones teleológicas y nuestro sentido del orgullo… pero está respaldada por muchos hechos históricos. En última instancia, todas las instituciones de gobernanza que funcionan bien deben reconocer la red de instituciones que las han apoyado, en lugar de disminuir u obliterar sus esfuerzos y su destino. Todas ellas deben dar gracias a una estrella de la suerte.[771]

Una respuesta combinada

Los accidentes, las catástrofes, la violencia, la codicia y las enfermedades son casi inevitables en el funcionamiento de las instituciones de gobernanza, al igual que en la vida de los seres humanos. Las instituciones estratégicamente adaptables, capacitadas, creativas y conectadas positivamente con otras instituciones tienen más posibilidades de mantenerse vitales. Más aún cuando también son sabias y están orientadas hacia el futuro, y generan valores colectivos inspiradores, alimentan un sentimiento de identidad colectiva intergeneracional y de apego afectivo al lugar, y se mantienen *vitales* en actitud y acción. Las experiencias y ejemplos de casos relatados a lo largo de esta obra sacan a

765 Se nos recuerda aquí la característica de conectividad y colaboración entre instituciones anidadas y el valor de las redes sistémicas para la vitalidad institucional.
766 Tengo *et al.*, 2017.
767 Los dinosaurios no aviares, por ejemplo, fueron una especie dominante durante muchos millones de años, pero finalmente se extinguieron.
768 Gould, 1989.
769 Hellström, 2021.
770 Un caso citado con frecuencia es el de la civilización maya (Haug *et al.*, 2003), pero la bibliografía no es uniforme al respecto. Diamond (2011) sí culpa a la sequía, aunque en combinación con factores endógenos a la propia civilización. Otros (p. ej., Gause, 2014) son más cautos, no creen que haya pruebas de que la civilización maya haya colapsado y pintan un cuadro matizado en el que los resultados localizados parecen determinados por factores locales específicos.
771 Incluso Aristóteles reconoce que las virtudes no son suficientes para alcanzar la eudaimonía (una vida próspera, feliz y bien vivida): es necesaria cierta dosis de suerte para lograr la suficiencia material, la salud, una apariencia adecuada y cosas por el estilo (Sachs, 2021).

la luz cómo las combinaciones de características que parecen intrínsecas a una institución de gobernanza alimentan el propósito, el significado y las emociones, cómo proporcionan la motivación y la energía necesarias para funcionar, responder al cambio y seguir inspirando a la sociedad a lo largo del tiempo. Todo esto, sin embargo, no puede lograrse independientemente del contexto, que tiene que ser de apoyo o, por lo menos, no abusivo.

Así pues, la vitalidad de la gobernanza parece depender de una combinación de al menos dos factores:

- **Atributos intrínsecos de la institución de gobernanza,** que alimentan su energía y capacidad de funcionamiento, proporcionan respuestas eficaces a las amenazas y las oportunidades en constante cambio y suscitan la adhesión y el respeto de la sociedad a los valores que propugna.
- **Las condiciones contextuales**, incluida la suerte de haber evitado encuentros abusivos y de haber contado con el respaldo y el apoyo de otras instituciones, vitales por sí mismas, que contribuyeron a crear un entorno general favorable.

En la Parte V exploraremos si algunos de los atributos intrínsecos que acompañan y sostienen la vitalidad pueden entenderse, reforzarse y mejorarse *desde dentro de* la propia institución. También revisaremos algunos elementos deseables para las políticas diseñadas para implicar a las comunidades en la gobernanza vital de las áreas conservadas y protegidas. Antes, sin embargo, en la Parte IV introduciremos el fenómeno de la 'custodia' de los 'territorios de vida' y tocaremos su buena o mala fortuna de haberse enfrentado a muchos, y poderosísimos, procesos de cambio político, sociocultural y económico en los últimos siglos. En la Parte IV también se relatará el reciente descubrimiento de la conservación comunitaria como enfoque político, hasta el dramático *crescendo* actual de reconocimiento, cuyos resultados se están desplegando.



Cortesía de BBC Earth

Interludio de vitalidad

Las ballenas jorobadas son enormes criaturas conocidas por sus cantos cautivadores y melódicos y por saltar al agua con asombrosas habilidades acrobáticas. Nadie sabe por qué las ballenas exhiben este comportamiento espectacularmente vital. Algunos creen que el enorme sonido submarino que acompaña los saltos tiene como objetivo comunicar su presencia. Otros suponen que se trata de un comportamiento espontáneo... solo por el gusto de hacerlo.

Parte IV: Territorios de vida como áreas conservadas

...para lectores preocupados por las viejas y nuevas amenazas a las que se enfrentan los territorios de vida: desde la arrogancia de la modernidad a un crescendo *del discurso sobre conservación comunitaria que no llega a la autodeterminación...*

¿Debo hacer mi hogar en el viento?
¿Construir mis muros sobre el agua?

El Kalevala[772]

Custodia de los territorios de vida

Al explorar la vitalidad de las instituciones de gobernanza de las áreas conservadas y protegidas, encontramos una variedad de motivaciones y fuentes de su energía para funcionar. Algunas son concretas y están directamente relacionadas con la supervivencia y los medios de sustento (por ejemplo, procurarse comida, agua, cobijo, ingresos...). Otras tienen significados simbólicos, valores culturales y visiones del mundo (por ejemplo, conservar la diversidad biológica o la naturaleza; valorar la contribución de los territorios a la economía o al ocio y la salud pública; respetar a los antepasados; mantener un enfoque común para la identidad social...). En ocasiones, y estrechamente vinculadas a propósitos concretos y significados simbólicos, también encontramos emociones que conectan a las personas con la naturaleza. A menudo alejadas de los sentimientos de llanto o euforia, tales **emociones** tienen que ver con recuerdos entrañables, intimidad de la vida diaria y cuidados reiterados. La siguiente frase de una mujer indígena transmite una tranquila sensación de comunión: «*La hierba dulce se planta mejor no por semilla, sino echando raíces directamente en la tierra. Así, la planta pasa de mano a tierra a mano, a través de los años y las generaciones*».[773] Aún más íntimas, las palabras de un chamán inuit expresan el arraigo en la naturaleza: «*El gran mar me ha enviado a la deriva, me mueve como la mala hierba en un gran río, la Tierra y el gran clima me mueven, me han llevado lejos, mueven mis entrañas con alegría*».[774] Y una unión profunda similar se encuentra en la calma que trae el silencio a un poeta: «*Hay una quietud en la cima de las colinas. En las copas de los árboles apenas se siente un soplo de aire. Los pajarillos callan en los árboles. Simplemente espera: pronto tú también estarás en silencio*».[775] Las emociones las sienten los individuos, pero también pueden llegar a ser colectivas, como cuando un grupo de personas desarrolla a lo largo del tiempo un **apego afectivo a un lugar** o entre sí dentro del grupo. Dentro de la definición misma de **comunidad** se incluye alguna forma de lazo afectivo entre los miembros del grupo con un lugar concreto.[776] Caracteriza **la identidad social a través de las generaciones.**[777]

El apego afectivo a un lugar difícilmente se separa de otros sentimientos de profunda **atención** o incluso de aprensión o **sobrecogimiento**. Los pastores observan los movimientos del rebaño, el tipo y la altura de los pastos, los colores de las nubes en el horizonte que presagian lluvia. Los agricultores siguen la sucesión de los días y las noches, el sol y la lluvia, los cantos de los pájaros y el viento que barre las cosechas sobre las que trabajan y de las que esperan nutrirse. Con atención sostenida, los humanos reconocen las combinaciones de plantas que revelan aguas subterráneas, oyen el silencio que delata la presencia de un poderoso depredador, sienten **empatía** con los animales cuando experimentan hambre, sed, miedo o la necesidad de descansar del movimiento durante la trashumancia. Con una atención sostenida se vuelven curiosos, intentan comprender qué comportamientos generan respuestas positivas, cuáles son derrochadores y destructivos, dónde están los límites... Todos sus sentidos permanecen en sintonía con los acontecimientos naturales, tienen presente la naturaleza, **están en la naturaleza**, se sienten con y dentro de la

772 El Kalevala es el «poema épico» del pueblo de Carelia, sobre los ciudadanos contemporáneos de Rusia, Finlandia y Suecia. La traducción al inglés citada es de O'Brien (2021).

773 Wall Kimmerer, 2020, p. 1.

774 Citado en Bly, 1980.

775 Se trata de un poema corto de Johann Wolfgang von Goethe, escrito en 1780 y titulado *Wandrers Nachtlied* (Canción nocturna del vagabundo).

776 En su volumen *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Comunidad y sociedad), publicado por primera vez en 1887, Ferdinand Tönnies, uno de los padres de la sociología moderna, identifica una comunidad (*gemeinschaft*) como una unidad social afectiva y orgánica.

777 En la Parte II de este trabajo, analizamos cómo los valores colectivos inspiradores para la subsistencia y el significado simbólico proporcionan motivación y energía a una institución de gobernanza. En la Parte III también reconocemos que las motivaciones y la energía lo suficientemente fuertes como para generar emociones pueden suscitar comportamientos generosos y favorables a la vida, pero también intolerancia, nativismo fanático, brutalidad y violencia.

naturaleza. De hecho, ¿qué más que *una atención sostenida a través del tiempo*[778] podría generar un sentimiento de atracción estética, un apego afectivo?

Es probable que sentimientos similares estén presentes también en aquellas relaciones con la naturaleza —o con la vida en general— que algunos interpretan como **reveladoras de lo sagrado**, lo místicamente maravilloso, lo divino. Algunos son capaces de ampliar esos sentimientos para abarcar la totalidad de la creación. Francisco de Asís sintió **admiración**, respeto y compasión por toda la comunidad de la naturaleza, desde el lobo hasta los pájaros más humildes, desde la brisa del viento hasta el poderoso fuego. Transmitió esos sentimientos a miles de compañeros monásticos y no monásticos. Darwin concluyó el *Origen de las especies* con un homenaje a la belleza de la naturaleza en su totalidad: «*...a partir de un principio tan simple se han desarrollado y se desarrollan infinitas formas de lo más bello y maravilloso*», inspirando a miles de biólogos, ecologistas y naturalistas. A menudo, el apego afectivo se genera por una relación única con un lugar concreto:[779] el lugar donde los antepasados han luchado por los suyos o están enterrados; el lugar donde un niño plantó un retoño que el paso de los años transformó en un árbol majestuoso; el lugar donde una familia ha vivido y trabajado durante generaciones... Cualquier lugar así despierta **emociones** que, a su vez, **alimentan la voluntad y la capacidad de cuidarlo**.

Tal como lo describe acertadamente Henri Ollagnon,[780] **el patrimonio** es «la suma de elementos materiales e inmateriales que concurren a mantener la identidad y la autonomía de quienes lo gobiernan adaptándose, a través del espacio y del tiempo, a un mundo cambiante».[781] Esto ofrece una forma inmediata de poner de relieve la comprensión que buscamos. La propiedad tiene valor económico y monetario y puede venderse. El patrimonio —mejor conocido como herencia—[782] no puede traducirse en dinero, **no puede venderse, no debería disminuirse**... porque en ese caso el propio sujeto se vería disminuido y perdería identidad y significado. Invertimos recursos económicos en propiedades para recibir de vuelta el mismo tipo de recursos en el futuro, posiblemente multiplicados, pero generalmente sin relación con un lugar concreto. Invertimos nuestro trabajo duro, nuestros recursos materiales y emocionales, nuestro sentido de la responsabilidad, nuestros conocimientos, mētis y tiempo en la herencia para recibir un retorno inmediato en el mismo acto de invertir y cuidar, un retorno que es *únicamente valioso para nosotros mismos* y *está únicamente relacionado con el lugar*. Trabajamos porque enriquecemos nuestra herencia y, a su vez, nuestra **herencia** nos enriquece al mantenernos vivos tanto física como espiritualmente. Una herencia es a menudo una fuente de **sustento**, pero también una ocasión para orientar nuestros esfuerzos y expresar nuestra creatividad. Puede añadir años a nuestra vida. Pero, sobre todo, añade **sentido** a nuestra existencia.

La vitalidad de la gobernanza nos ha llevado a admirar las capacidades, el ingenio y el compromiso de las comunidades humanas que han cuidado de sus territorios y bienes comunes a lo largo del tiempo. Imaginamos a nuestros antepasados buscando los medios para sobrevivir y encontrando las alegrías y miserias de vivir en las circunstancias más variadas y desafiantes. Solo la profusión de semillas de plantas, estrellas en el cielo o insectos en colmenas puede igualar la abundancia y variedad de los esfuerzos humanos por sobrevivir y encontrarle sentido a la vida, tanto en el pasado como en el presente. La mayoría de las experiencias y visiones del mundo antiguas se nos han ocultado para siempre, y solo podemos vislumbrarlas a **través de la poesía** y la **música** que se mantienen vivas gracias a la recitación oral, los documentos antiguos o los artefactos que han sobrevivido por casualidad. Los Upanishads, el Kalevala, el Tao Te Ching o la Odisea nos ofrecen diversas formas de percibir el mundo, la realidad, el Ser del que

778 Apreciar esta capacidad de atención profunda tiene poco que ver con la ingenua apreciación del primitivismo deplorada con razón por Murray Bookchin (1995) y muchos otros. Podría decirse que la atención profunda también se deriva de la necesidad —tan importante para los humanos— de ser conscientes de los peligros inminentes de insectos, animales, otros humanos y de los mismos elementos. La atención profunda que alimenta el sentido del asombro también es fundamental para Carson (1965).

779 Sobre las formas de evaluar el sentido del lugar, véase Lin y Lockwood (2014).

780 Barthod & Ollagnon, 1991. Utilizamos aquí patrimonio como la traducción más directa del término francés *patrimoine*, pero más adelante discutiremos el término.

781 *Ibid.*

782 Mejor en la medida en que herencia es neutro en cuanto al género y menos sugestivo de riqueza material frente a riqueza inmaterial. Desgraciadamente, muchas lenguas latinas utilizan palabras similares a patrimonio (*patrimoine*, patrimonio, *património*) para referirse a herencia. Utilizaremos herencia cuando no nos refiramos específicamente a la obra de Ollagnon.

formamos parte. Nos cuentan cómo lo eterno se encuentra con lo temporal; cómo la conciencia de uno mismo se encuentra con la naturaleza; cómo las palabras tienen el poder chamánico de destruir y dar vida, transformando a las personas en peces, pájaros, un tronco transportado por un río, infundiendo un temblor panteísta[783] en todo lo que existe. Abandonando cualquier intento de descripción sistemática, se puede recurrir a poemas encantados, música y silencio, sentimientos animistas, conexiones de culto con montañas, bosques, ríos, pantanos, sol y luna, viento y animales, o simplemente la conciencia interior de unidad a pesar de las separaciones entre todo lo que existe, la experiencia de que el tiempo desaparece... Es en este espacio poroso entre lo real y lo místico donde las personas se conectan con la naturaleza a través de **los presagios y el humor**, **el juego y la magia**, **la meditación y la dedicación total al trabajo**.

No es difícil reconocer cuándo una comunidad siente apego afectivo por su territorio y es capaz y está dispuesta a cuidarlo. Lo discernimos en la familiaridad de los pueblos del Norte con el hielo, los pantanos, las decenas de calidades de nieve, la silenciosa paciencia de las largas noches y el regocijo del verano. Lo percibimos cuando personas y camellos se mueven como un solo cuerpo bajo los cielos estrellados de los desiertos. Lo entendemos cuando nos enteramos de que los Mapuches Pehuenches[784] se han bautizado con el nombre de la especie de pino cuyos piñones les proporcionan el alimento básico en los Andes del Cono Sur. O cuando nos dicen que la tierra que hace crecer olivos, limoneros y viñedos en alguna escarpada y abrupta costa mediterránea fue llevada hasta allí, cesto a cesto, por las mismas personas que construyeron las interminables terrazas de piedra que mantienen esa tierra en su sitio. Más allá de la capacidad de gobernar y gestionar un territorio, un lazo afectivo se revela en una **relación de cuidados respetuosa y duradera** y en el duro trabajo, la atención, la cercanía, el sacrificio, la aprehensión, la gratitud, incluso el amor,[785] que a menudo la acompañan. Un lazo afectivo puede impulsar a una comunidad a dar lo mejor de sí[786] y culminar en un sentimiento de identidad a través de las generaciones, un sentimiento de comunión con los demás no solo **en el presente** sino también en el **pasado y el futuro**. De este modo, el lazo íntimo y afectivo con un lugar puede fundirse en **un vínculo con la vitalidad de la naturaleza, de la que una comunidad forma parte a través de las generaciones**. Las comunidades que experimentan tales sentimientos pueden sentir una especie de **conexión umbilical** con un lugar, con la naturaleza y con otras personas, algo parecido al mismo **instinto** vital.

Apenas podemos concebir cómo nuestros antepasados han sobrevivido y emprendido peligrosos viajes para poblar el planeta, pero desde nuestra propia conexión con un territorio, podemos sentir los **ecos** de su gratificación y su miedo, su quietud y su emoción, su conciencia espiritual y su solidaridad mutua.[787] Consciente o inconscientemente, la relación con un territorio nos vincula con nuestros antepasados y con las generaciones futuras. De hecho, pueblos de muchas y diversas tradiciones han transferido a sus descendientes un sentimiento de profunda conexión con sus territorios. La conexión puede expresarse en rituales y ceremonias, en nombres, conjuntos de conocimientos específicos y mētis, o en significados simbólicos como parte de tradiciones estéticas y espirituales. Puede ser transmitida por ancianos y guías respetados. Puede expresarse en monumentos y obras acumuladas. O puede estar mediada y revelada por tecnologías antiguas o modernas. Emmanuel Kant hablaba del «cielo estrellado sobre nosotros y la conciencia moral dentro de nosotros»[788] como fenómenos que tienen una conexión profunda e intuitiva. Del mismo modo, es posible que nuestros antepasados descubrieran que el humor de los animales, el olor de la tierra y el color de las cosechas indicaban al grupo cómo comportarse y qué era correcto hacer, alimentando a lo largo del tiempo una especie de **conciencia moral colectiva**. Como parte de la evolución de las visiones del mundo, la conexión de nuestros antepasados con la naturaleza puede haber dado origen a unos valores colectivos inspiradores que consiguieron

783 O'Brien, 2021.

784 Pehuenche significa pueblo del pehuen y pehuen es el nombre del pino.

785 En un seminario en línea, la dirigente indígena Nataly Domicó habla en términos de estar enamorada de un territorio; véase https://www.facebook.com/UYichLuum/videos/598764008054328 accedido en 2024.

786 Como se expone en la Parte III, el vínculo entre una comunidad y un territorio también puede llevar a una comunidad a convertirse en lo peor que puede ser, por ejemplo mostrando intolerancia, racismo, brutalidad, nativismo fanático y violencia hacia los otros, mucho más allá del debate racional sobre los costes y beneficios de aceptar inmigrantes, y en qué número.

787 Muchas tradiciones religiosas se refieren a ello como trascendencia, mientras que Hulin (2008) ha elegido el término sentimiento oceánico para expresar un misticismo anterior al lenguaje religioso.

788 De *Crítica de la razón práctica* (1788), también parte de la inscripción elegida por los amigos para la lápida de Kant.

alimentar sus decisiones y acciones. Enraizados en la satisfacción local de las necesidades y la supervivencia, esos valores pueden haberse desarrollado plenamente en **un sentido local de lo que es bueno, valioso y justo**.

Utilizamos el término **custodia** para expresar el **cuidado afectivo** continuo[789] y las **relaciones significativas**[790] que vinculan a una comunidad concreta con su **herencia territorial**, una entidad que contribuye a mantener la **identidad, la autonomía y la moral social** de los propios custodios. No se trata en absoluto de un concepto simple ni uniforme, ya que los custodios se relacionan con la naturaleza e interpretan su papel de formas que siempre forman parte de sus cosmovisiones y culturas.[791] Algunos cuidan siendo lo más concienzudos posible como administradores, aplicando en una localidad determinada las recomendaciones que los científicos desarrollaron en otros lugares. Otros sienten con la tierra, aprenden por experiencia, observando el comportamiento de la naturaleza a lo largo de las estaciones y los años. Algunos consideran que la moderación y la distribución equitativa son el núcleo de la moralidad social y solidaria. Otros creen que *es el territorio* el que les cuida y les enseña... creen que es *el territorio* el que *gestiona a las personas*, y no al contrario.

El vínculo de la custodia puede ser sentido por individuos, pero es más poderoso cuando involucra a las personas de forma colectiva, como en una familia, una comunidad o una nación. Seamon (2018) utiliza el concepto de **presencia común** para describir la interacción sinérgica de personas que comparten una visión del mundo, un territorio y cierta unión en intenciones, cultura y espiritualidad. Otros utilizan la idea de *genius loci*,[792] la sensación de que los lugares tienen espíritus protectores, como los que representan las estatuillas de las deidades guardianas que cuidaban de entornos específicos en la antigua Roma. El espíritu de un lugar puede estar relacionado con un carácter sagrado, pero también puede ser secular y describir únicamente los aspectos distintivos del lugar apreciados por la gente por estar asociados a sus cualidades únicas y a su capacidad de inspirar. Una **relación de codependencia** entre un entorno natural y un entorno cultural humano describe bien el *genius loci*, ya que las relaciones que establece entre las personas y entre estas y el ecosistema dotan al lugar de atmósfera, autenticidad y alma.[793] Este tipo de relación fuerte y compartida con un territorio parece casi inevitablemente ligada a un sentido colectivo de identidad, autonomía y moral social, como bien demuestra el pueblo Sarayaku de Ecuador en el ejemplo 23 (véanse las partes a. y b.).

789 Harrison (2008) diría que «cuidar de un jardín colectivo» es un instinto y una vocación humana básica, que vincula a los humanos con su tierra y con la vida misma, una actividad mucho más poderosa que cualquier otra. Otros pueden rebatir que la naturaleza necesite nuestros cuidados. Posiblemente sea la relación entre las personas y la naturaleza lo que mejor se expresa a través del acto de cuidar.

790 Véase también Milton, 2010.

791 Numerosos ejemplos están disponibles en: ICCA Consortium, 2021; www.iccaconsortium.org; www.iccaregistry.org accedido en 2024.

792 Véase Vecco 2020.

793 *Ibid.*

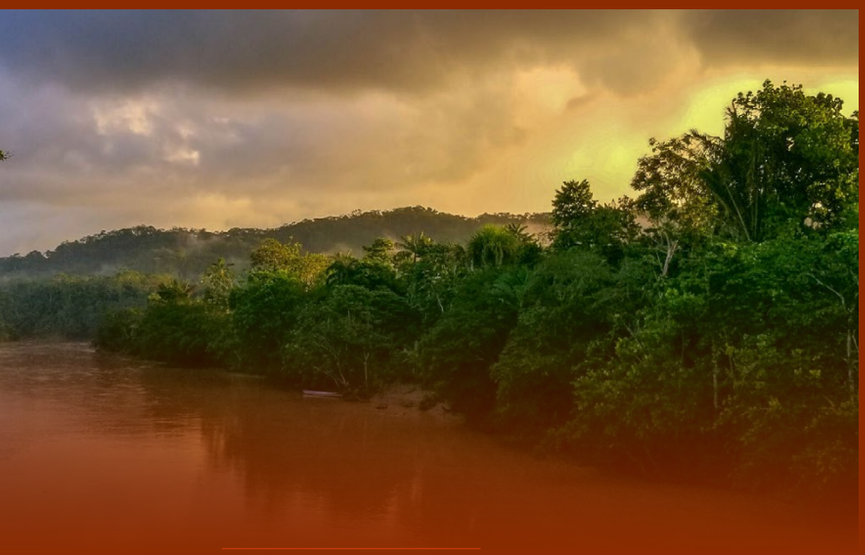
Ejemplo de caso 23, parte b.

«Nosotros, el Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku (Ecuador), solo podemos vivir junto a nuestro bosque…»[794]

«Solo podemos vivir junto a nuestro bosque que nos ha mantenido vivos hasta ahora… Nuestros antepasados no tenían dinero, pero vivían bien, eran libres y vivían como querían, sin que otros les impusieran su voluntad. Seguían las reglas que les había revelado ***Kawsak Sacha****, la Selva Viviente.*

Convivimos con todos los seres que forman parte de la Selva Viviente. […] Convivimos con los Sacha runakuna, habitantes visibles e invisibles de la selva […] somos Sarayaku runakuna, descendientes del jaguar… […] Por estos ríos navegaban los Tayakkuna, portadores de una sabiduría milenaria, nombrando todos los lugares que encontraban a su paso.

Nuestro territorio ha sido y es defendido por nuestros Ayllukuna, del pasado y del presente. Somos herederos de una historia de resistencia y lucha contra sistemas colonizadores, invasiones y agresiones externas que atentan contra nuestra libertad […] Nuestra misión es cuidar y utilizar, de manera respetuosa, aquello que permita la sostenibilidad de la vida en nuestro territorio, […] la continuidad de Kawsak Sacha.



Hemos fundamentado nuestros esfuerzos, como pueblo indígena que lucha por la defensa de nuestros derechos, en la búsqueda de la gestión autónoma de nuestro territorio y en la conservación de los sistemas ecológicos amazónicos que contribuyen al mantenimiento de los ciclos hídricos y climáticos de gran importancia para el planeta. Nuestro Plan de Vida ha sido establecido para mantener los ecosistemas terrestres y acuáticos libres de contaminación, una tierra fértil de animales abundantes, bosques diversos y saludables, y aguas limpias que puedan asegurar la soberanía alimentaria y la reproducción de la vida.

El territorio Sarayaku es […] un lugar desde el que ***elevamos nuestras emociones entrando en conexión con el mundo de los Custodios de la Selva Viviente****. La selva está viva. Es Kawsak Sacha, un bosque vivo. Está habitada por los Custodios que velan diligentemente por el equilibrio en la fragilidad de los ecosistemas y las relaciones con los seres humanos. Las cascadas, las lagunas, los ríos, los pantanos, las palmeras Buriti, los salados, los grandes árboles y las montañas tienen sus propios Custodios: son los Runayuk. La perpetuidad de Kawsak Sacha depende de la relación continua con los Custodios de la Selva. […]*

Las grandes montañas del territorio Sarayaku son seres en sí mismas […] se comunican entre sí a través de conexiones espirituales semejantes a lianas y senderos. En el territorio Sarayaku hay ríos y lagunas y cascadas […] árboles milenarios que […] se nos manifiestan, en visiones y sueños. La Tierra es nuestra madre, el origen de la vida y de la existencia. La vida misma impregna las lagunas y los ríos, los árboles y las plantas, las montañas y las cuevas, el suelo y el aire, los animales y los peces, los hombres y las mujeres. ***Kawsak Sacha nos da la energía y el aliento de la vida****…».*

794 Extractos de la Declaración Kawsak Sacha 2012-2018 de los indígenas Kichwa de Sarayaku (traducción al inglés en línea https://kawsaksacha.org/ accedido en 2024) y de declaraciones de Narcisa Gualingua, anciana y sabia de Sarayaku (https://youtu.be/z57_klq10Y0 accedido en 2024). La imagen del Bosque Viviente de Sarayaku es cortesía de Samali Gualinga, del Equipo de Comunicaciones de Sarayaku.

Como hemos señalado, aplicamos el término custodia para describir un lazo rico y afectivo con un territorio. En la misma línea, aplicamos el término **territorio de vida** para describir un territorio que **genera y posibilita una *relación patrimonial* con una *comunidad custodia* y la sostiene en el tiempo** —en el pasado, en el presente y, esperemos, en el futuro—. Testimonios personales como los recogidos de los Manobo de Soté en Filipinas o los Sarayaku de Ecuador (ejemplos de caso 9 y 23, parte a. y parte b.) revelan sistemáticamente el apego afectivo de las comunidades a sus territorios de vida, transmitiendo la profundidad y la fuerza de tales relaciones y la alegría que conllevan. Cuando se amplían en relatos, ofrecen un sentido aún mejor de la naturaleza multidimensional de tales relaciones y de la *diversidad* entre ellas. El uso que hacemos del concepto de territorio de vida no pretende en modo alguno congelar o reducir esa diversidad. Al contrario, defiende todas las expresiones del pluralismo[795] y la capacidad de ser diferente, cambiar, equivocarse y aprender, y evolucionar: la esencia de la vitalidad.

Muchos de los ejemplos de caso de áreas conservadas y protegidas incluidos en esta obra describen relaciones entre comunidades y territorios que evocan claramente a los custodios y a los territorios de vida. Pero a menudo no utilizamos estos términos para no atribuir a otros sentimientos y relaciones fuertes, ni definir la extensión geográfica o los límites de sus territorios.[796] En otras palabras, nos abstuvimos de utilizar el término territorio de vida para territorios concretos cuando no había sido acordado por los custodios pertinentes, ya que solo ellos deben decidir qué conceptos, narrativas e interpretaciones son aplicables a sus situaciones. Sin embargo, estamos convencidos de que innumerables territorios de vida han existido y existen hoy en nuestro planeta, y nos permitimos aplicar conceptos en sentido general, porque **«los conceptos son herramientas que hacen al mundo»**[797] y las narrativas sí que dan forma al mundo, tanto en el caso de usar como de *no* usar términos específicos.

¿Es plausible que se desarrollen lazos afectivos con un territorio en todos los tipos de gobernanza de las áreas conservadas y protegidas? Creemos firmemente que sí. Encontramos expresiones de dedicación al cuidado del territorio entre generosos profesionales que gobiernan y gestionan parques nacionales, los terratenientes que cuidan de sus propiedades familiares[798] y dentro de comunidades para las que los territorios son esenciales para el sustento, la identidad y el *buen vivir*. Los lazos afectivos son especialmente fuertes entre los pueblos indígenas que mantienen una fuerte conciencia colectiva de sí mismos y una buena medida de autonomía y autodeterminación respecto de los medios de sustento dentro de sus territorios, como los Karen de Birmania/Myanmar, los Manobo de Soté en Filipinas, la comunidad Cherán de México, los Sarayaku de Ecuador, los Maya K'iché de Guatemala o los Wampís de Perú, descritos en los ejemplos de caso 3, 9, 10, 23 (parte a. y parte b.), 26 y 30. Por este motivo, aunque el término **custodio** también es apropiado para los individuos, en este trabajo lo utilizamos generalmente para ***los pueblos*** y ***comunidades*** que poseen un fuerte vínculo con sus territorios, un vínculo que se funde con la conexión con sus antepasados y las generaciones del futuro. Las instituciones de gobernanza que evolucionan en este tipo de comunidades ofrecen buenas perspectivas sobre la vitalidad, como ilustra el caso del bosque de Greveniti, en Grecia (ejemplo de caso 28).

795 Pascual *et al.*, 2021.

796 A modo de ejemplo, sería inadecuado identificar como el territorio de vida de un determinado pueblo aborigen el territorio de un Área Protegida Indígena (API) que pueda estar gestionando en virtud de un acuerdo con el Gobierno australiano. Una API es el resultado de una política gubernamental y su extensión y límites son con más frecuencia un compromiso que lo que los custodios pretendían que fuera.

797 de la Cadena & Blaser (2018) utilizan esta expresión para describir la 'ontología política'. La utilizamos aquí también en el espíritu de Anderson (2018) que describe los intentos de 'descolonizar la práctica histórica' y de la cita del Frente Zapatista de Liberación Nacional que aparece en la página 336.

798 En Norteamérica, la *land stewardship* —una práctica que puede tener elementos en común con la custodia— está muy extendida y es facilitada por las ONG conservacionistas. Al asumir un compromiso de *stewardship*, un propietario firma un acuerdo contractual a largo plazo con organismos estatales por el que se reducen los impuestos a cambio de limitaciones de la propiedad favorables a la biodiversidad (por ejemplo, el propietario se abstiene de construir edificios o carreteras o de dedicarse a una producción agrícola perjudicial para la biodiversidad). Estos acuerdos suelen denominarse también servidumbres de conservación (Brown & Mitchell, 1998). Diversas legislaciones estatales permiten acuerdos similares, por ejemplo, no solo en EE. UU. y Canadá, sino también en Brasil, Chile, etc.

Ejemplo de caso 28.

El bosque sagrado de Greveniti (Grecia) preserva su gobernanza comunitaria a lo largo de siglos de drásticos cambios socioeconómicos y políticos[799]

La región montañosa del Epiro, en el noroeste de Grecia, alberga numerosos ejemplos bien conservados de bosques sagrados, una tradición y una práctica ancestrales, estrechamente vinculadas al sentimiento de identidad colectiva de los aldeanos que los cuidan. Uno de estos pueblos es Greveniti "193 habitantes del municipio epirota de Zagori", hoy dedicado en su mayor parte a la tala de árboles y a actividades forestales. Greveniti está situado en la periferia del Parque Nacional de Pindos Septentrional y de otro bosque nacional protegido. Su **bosque sagrado** abarca unas 120 ha en su mayoría de hayas (*Fagus sylvatica*), en una pendiente de 1000 a 1500 metros sobre el nivel del mar. El bosque está situado justo encima del asentamiento de Greveniti y **adyacente al bosque comunitario** donde los aldeanos extraen recursos madereros. Las normas locales de gestión del bosque sagrado están en vigor desde hace siglos y prohíben la tala de árboles (hay diferentes opiniones sobre la recolección de productos forestales no maderables, incluida la leña). Para todos los residentes, está claro que el bosque sagrado preserva la estabilidad de la ladera y asegura otras **funciones ecológicas** importantes (por ejemplo, la retención de agua, la formación del suelo, el hábitat de la fauna silvestre), pero los residentes lo valoran mucho también como fuente ocasional de leña y productos no maderables (setas, forraje, etc.). Y lo que es más importante, el **valor cultural** del bosque ha sido apreciado durante siglos por los residentes de Greveniti, contribuyendo a su propio sentido de **identidad colectiva** y conexión con la tierra y la naturaleza en general.

El bosque que los habitantes de Greveniti llaman sagrado se ha conservado bien a lo largo de los siglos gracias a una antigua práctica religiosa que amenazaba con la **excomunión** (es decir, la exclusión de la Iglesia y la estigmatización social) a quien lo dañara. Esta práctica nació durante la ocupación otomana (1479-1913) y era la pena más severa que podía imponerse a los cristianos en una época en que la Iglesia controlaba los principales poderes políticos, administrativos y judiciales. Los rituales de excomunión se realizaban *in situ* e incluían cantar salmos imprecatorios de David (por ejemplo, el salmo 59), tocar campanas y sostener velas negras. El número de sacerdotes que anunciaban la excomunión era de gran importancia. Mientras duró el dominio otomano, que fue hasta principios del siglo XX, varias comunidades montañosas de la región del Epiro gozaron de un notable grado de autonomía, incluida la libertad religiosa y el autogobierno. Greveniti era entonces un floreciente asentamiento de unas 1500 personas dedicadas al agropastoralismo. Desde el siglo XVII, los hombres del pueblo también emigraban estacionalmente para trabajar en ciudades y centros comerciales lejanos, desde donde enviaban a casa remesas que mantenían al pueblo y permitían la construcción de lujosas casas y edificios comunitarios en estilos arquitectónicos balcánicos. En total, durante los siglos XVIII y XIX, la remota aldea montañosa de Greveniti conoció un florecimiento de la vida cultural e intelectual.

En 1913, cuando la región del Epiro pasó a formar parte del Estado griego, continuaron las actividades agropastoriles locales, pero la emigración temporal de los hombres fue sustituida poco a poco por un éxodo permanente fuera de Europa (por ejemplo, a Estados Unidos, Canadá, Argentina, Egipto, Congo y Etiopía). Además, la grave inestabilidad política y las numerosas bajas sufridas durante la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) y la posterior guerra civil (1946-1949) provocaron un descenso considerable de la población. Durante la Segunda Guerra Mundial, Greveniti fue atacada más de una vez e incendiada hasta los cimientos por el ejército alemán. Todas las casas privadas y edificios comunitarios fueron destruidos (la única excepción fue la iglesia del pueblo), y algunas personas tuvieron que huir y refugiarse

799 Ejemplo de caso recopilado por Grazia Borrini-Feyerabend basado ampliamente (y en parte textualmente) en Marini Govigli *et al.*, 2021 y en Valentino Marini-Govigli y Kalliopi Stara, comunicaciones personales, 2021. La foto del antiguo guardián del bosque Christos Raptis paseando por el bosque sagrado de Greveniti es cortesía de Kalliopi Stara. Agradecemos a Ted Karfakis por la sugerencia de examinar este caso.



en el bosque sagrado, donde sobrevivieron en condiciones de terrible privación. Durante la guerra civil, el pueblo fue evacuado obligatoriamente y sus habitantes trasladados a una ciudad local. Cuando volvió la paz, solo 450 personas regresaron para encontrarse con sus casas destruidas y sus campos cubiertos de maleza. Fue entonces cuando la gente se dedicó a la tala de árboles en el bosque comunitario, organizándose en dos cooperativas. En el cambio de milenio, cuando la mayoría de los servicios sociales se trasladaron de los pueblos a ciudades más grandes, la población de Greveniti contaba con menos de 400 almas... pero su bosque sagrado estaba allí, seguía floreciendo y los residentes seguían decididos a cuidarlo.

Antes de la creación del Servicio Forestal griego, en 1929, la única entidad responsable del bosque sagrado era la propia

comunidad. En la actualidad, los agentes que se ocupan en distinto grado de la comunidad y su bosque sagrado son el servicio forestal nacional y los guardas, el consejo municipal, una asociación cultural local, la hermandad del pueblo, miembros de la cooperativa maderera, residentes ocasionales y, más recientemente, también turistas de verano e investigadores. La gestión está oficialmente bajo la responsabilidad del servicio forestal y de un consejo municipal bastante distante, que incorpora varios pueblos más allá de Greveniti. Sorprendentemente, la legislación nacional ofrece cierto respaldo a la prohibición del pastoreo y la tala de madera a mayor escala en los bosques sagrados.[800] En todos los casos se **han seguido aplicando** las **normas y prácticas de gestión comunitaria** (por ejemplo, vigilancia informal, reparación de caminos forestales). De hecho, el papel de gestión de la comunidad sigue siendo crucial. Los leñadores, sin ir más lejos, son siempre los primeros en detectar a cualquiera que se adentre en el bosque sagrado. En Greveniti, todo el mundo conoce el bosque sagrado y respeta sus normas: los ancianos, que aún recuerdan los días de excomunión en los relatos de sus antepasados, y los jóvenes, que desean que el bosque proteja al pueblo de las inundaciones. Sin embargo, en una ocasión reciente, la falta de cuidado en la limpieza de los canales y depósitos de agua contribuyó a que se produjera un deslizamiento de tierras y a la escasez de agua en los meses de verano.

El sistema de **gobernanza** comunitaria del bosque sagrado de Greveniti parece poseer un muy buen nivel de **vitalidad**. A pesar de las dificultades extremas, ha sido capaz de mantener sus sencillas pero eficaces normas durante siglos, al tiempo que se ha adaptado a las nuevas circunstancias y desarrollado acuerdos con organizaciones formales. El bosque se mantiene sano, sigue regenerándose de forma natural y solo se ha visto afectado marginalmente por los cambios socioeconómicos y políticos que han tenido lugar en los últimos siglos, a pesar de fenómenos dramáticos que incluyen sucesivas oleadas migratorias, guerras, despoblación e incluso el cambio de propiedad formal del mismo bosque. En teoría, estos acontecimientos deberían haber condenado el sistema de gobernanza y los resultados de conservación. En la práctica, el evidente papel protector del bosque para el pueblo parece haber estimulado una **relación de custodia duradera, dinámica y afectiva de la comunidad con su bosque.** Esta relación ha mantenido su núcleo intacto mientras todo lo demás evolucionaba: la población local disminuyó, el principal sistema de subsistencia cambió drásticamente, se dio cabida a muchos nuevos actores, los tabúes religiosos abrazaron la conciencia medioambiental y se enriquecieron con ella, etc. Incluso los conocimientos y mētis vernáculos locales parecen haberse fusionado felizmente con los enfoques científicos de los agentes forestales y las cooperativas. Esperemos que los recientes deslizamientos de tierras y agua resulten ser un contratiempo pasajero, al que el núcleo de gobernanza comunitaria sea capaz de encontrar soluciones... posiblemente incluso aprovechando las capacidades y recursos de los nuevos socios institucionales de la comunidad.

800 En teoría, todos los bosques sagrados podrían ser declarados Monumentos Nacionales en virtud de la legislación griega y gozar así de cierto nivel de protección... pero el proceso para conseguirlo puede ser laborioso y lento.

Aunque los vínculos de custodia en los territorios de vida pueden haber sido comunes en nuestro pasado, los procesos históricos —y la modernización en particular— han ido acompañados de cambios profundos y a menudo abruptos en las relaciones entre las comunidades humanas y sus entornos. En las próximas secciones exploraremos brevemente tales cambios, refiriéndonos a la industrialización de la producción, la monetización de la economía, la creciente influencia política de los mercados nacionales y mundiales, y las ideas hegemónicas de desarrollo y crecimiento económico ofrecidas como soluciones globales a muchos problemas definidos como uno solo: la pobreza generalizada. Estos procesos e ideas han hecho cada vez más posible que las personas se vean apartadas de una relación directa con la naturaleza y sus regalos, y que actores lejanos decidan en lugar de las instituciones locales. De este modo, muchas instituciones de gobernanza de las **comunidades custodias** se han visto **despojadas de poder** sobre las decisiones que afectan a sus territorios de vida y, en general, han experimentado una erosión de la diversidad biológica y cultural local. Con el debilitamiento o la pérdida de hábitats, especies, diversidad genética y cultivares, también se han debilitado o perdido lenguas vernáculas, conocimientos, mētis, ceremonias, prácticas, valores y visiones del mundo.

La mayoría de las «lecciones de la historia» son fraudulentas […] la mayoría de las victorias son efímeras […] pocas visiones sobreviven a una sola generación. Pocas acciones históricas conducen a las consecuencias previstas. Esto no tiene por qué ser paralizante. La moral política no exige visiones ni certezas, solo que actuemos lo mejor que podamos. La mejor moralidad política se nutre del profundo conocimiento del pasado. Sus frutos son la humildad y la compasión.

Peter L. Berger, 1976

Frente a la arrogancia de la modernidad

En el mundo occidental, el periodo histórico denominado modernidad está marcado por una diferenciación radical con respecto a la experiencia humana previa. Aunque se gestó durante mucho tiempo, sus orígenes se sitúan convencionalmente en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando la Revolución Industrial en Gran Bretaña (1760-1840), la Declaración de Independencia en EE. UU. (1776) y la revolución democrática en Francia (1789) —basándose en las ideas de la Ilustración—[801] desencadenaron un poderoso cambio en la vida social y en la percepción de las personas sobre sí mismas y su mundo. El final de la modernidad y el comienzo de la era posmoderna o contemporánea suelen situarse al final de la Segunda Guerra Mundial, concretamente, después de 1945.[802] Hay muchas opiniones sobre qué fenómenos revelan la esencia de la modernidad. Una que concierne de cerca a las áreas conservadas y protegidas considera la **modernidad** como el fenómeno que **socavó** las comunidades rurales y sus tradiciones de **gobernanza ambiental local**.[803] Esta sección se centra en gran medida en esta idea, pero empieza mencionando algunos otros aspectos que establecen el contexto.

Entre los fenómenos que caracterizan la modernidad se encuentra la aparición de **los Estados nación** en Europa y su capacidad para desarrollar las **economías de mercado** que, a su vez, dieron paso a las sociedades de mercado.[804] En lo que se dio en llamar la **gran transformación**,[805] las nuevas instituciones basadas en el Estado establecieron mercados para una variedad de bienes y servicios, respaldando y promoviendo los derechos de propiedad privada,[806] el respeto de los contratos, la competencia y el intercambio de información. Las economías de las sociedades preindustriales —basadas en la reciprocidad y la redistribución e inmersas en las relaciones personales y comunitarias— son descritas por los antropólogos sociales como proclives a ser anárquicas en el sentido de rechazar los niveles superiores de gobernanza, independientemente de su capacidad para desarrollar y hacer cumplir las normas locales.[807] En marcado contraste, las economías de los mercados estatales nunca se habrían desarrollado sin la presencia y la intervención

801 La era de la Ilustración o era de la Razón (Smith, 1934) se sitúa generalmente entre los siglos XVII y XVIII y se caracteriza por las ideas de pensadores influyentes, como Voltaire, Diderot, D'Alembert, Descartes, Hume, Beccaria, Rousseau y Kant, que se basaron en la revolución científica de Copérnico, Galilei, Bacon y Newton.

802 Otros preferirían los años ochenta o principios de los noventa, dependiendo de las distintas interpretaciones de lo que implica la posmodernidad.

803 Shilliam, 2010.

804 En palabras de Polanyi (1944, p. 57), una sociedad de mercado es aquella en la que en lugar de que la economía esté incrustada en las relaciones sociales, las relaciones sociales están incrustadas en la economía.

805 *Ibid.*

806 John Locke (1632-1704) fue uno de los primeros pensadores influyentes en subrayar que la propiedad privada se basa en hacer productiva la tierra. Esto no se debía a la justa compensación del propio trabajo, ya que uno podía pagar a otros para que trabajaran en su nombre. La idea era hacer la tierra más valiosa en los mercados de tierras y producir para el mercado, lo que se consideraba un valor en sí mismo. La propiedad era una compensación por la generación de dicho valor. Las condiciones únicas para que este punto de vista se convirtiera en práctica confluyeron en Gran Bretaña a finales de la Edad Media y principios de la Moderna, y fueron fundamentales para el desarrollo del capitalismo (Wood, 2002). La concepción de Locke de la generación de valor también sirvió de justificación para el despojo de tierras cuando los pueblos indígenas las utilizaban como forrajeadores o pastores móviles, ya que solo la agricultura se reconocía como valiosa y merecedora de compensación. Esta visión, arraigada en la situación ecológica y socioeconómica específica de Gran Bretaña, se aplicó sin embargo en todo el mundo, y en particular en Estados Unidos y las colonias británicas.

807 Shilliam, 2010, p. 5223, cita a varios antropólogos sociales al respecto. Obviamente, esto no se puede generalizar.

activa de **poderosos Estados reguladores**.[808] Los gobiernos estatales actuaron con determinación para modernizar sus sociedades, en particular promulgando legislación e inversiones específicas, y sus corolarios necesarios de fiscalidad y simplificaciones utilitarias.[809] El resultado general fue el dominio sobre las instituciones preexistentes y su desencanto,[810] acompañado de la convergencia de una amplia clase trabajadora en las zonas urbanas, que incluía a mujeres y niños dispuestos a ser empleados.

El auge de la mano de obra en las ciudades proporcionó la base para un gran aumento de la riqueza y el poder de la **burguesía**, los residentes originales de las ciudades, que incluía a comerciantes y artesanos que tuvieron la oportunidad de convertirse en **empresarios** como propietarios de los medios de producción. La nueva norma de la verdad basada en la ciencia, el pensamiento racional y las publicaciones[811] también permitió a parte de la burguesía convertirse en **burócratas**, asumiendo la autoridad sancionada por el Estado sobre atribuciones específicas y medios de coerción (por ejemplo, educación, medicina, agricultura, pesca, silvicultura, fuerzas policiales, sistema penitenciario, fuerzas armadas, sistema jurídico...). Profundamente entrelazada con el apoyo estatal a los mercados y al auge de la clase obrera y la burguesía urbanas, fue la invención de nuevas tecnologías adoptadas en un número cada vez mayor de procesos de producción mecanizados. El desarrollo de máquinas que multiplican la capacidad de trabajo de las personas (p. ej., el tejido mecanizado) y de nuevos procesos para tratar sustancias químicas y metales (p. ej., el hierro y el acero) proporcionó una base sólida a las industrias de Gran Bretaña. Sin embargo, fue la invención de la **máquina de vapor** alimentada por carbón vegetal y el posterior uso masivo de **combustibles fósiles** en general lo que generó el inmenso poder de la Revolución Industrial al expandirse por todo el mundo. La máquina de vapor primero, y el motor de combustión interna después, permitieron utilizar la energía en concentraciones y cantidades nunca antes imaginadas.

Mientras los procesos de urbanización e industrialización desviaban la atención del campo, el pensamiento racional, la tecnología y la riqueza económica atraían la atención hacia el progreso del nivel de vida. Pensadores como Copérnico, Galileo, Kepler, Bacon, Leibniz y Newton habían destacado las leyes naturales reveladas por las **ciencias,** supuestamente objetivas y basadas en el pensamiento racional. En esta línea, los pensadores sociales propusieron que las personas establecieran entre sí contratos sociales racionales. Algunos, como Locke, sostenían que los contratos sociales debían preservar principalmente los *derechos innatos* a la vida, la libertad y la propiedad. Otros, como Rousseau, pensaban que los contratos sociales debían expresar y promulgar la voluntad general del pueblo. Notablemente, la Declaración de Independencia de Estados Unidos de 1776 se refiere a los derechos a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad para todos los hombres. Algunos interpretan la felicidad en consonancia con las ideas liberales de John Locke, y por tanto como el derecho a disfrutar de la propiedad privada y a limitar los poderes del Estado. Descartes y sus seguidores, sin embargo, imaginaban que las personas podían llegar a ser capaces de «*conservar su propia salud*... [y por tanto su propia] *sabiduría* y *capacidades*» como «*dueños y señores de la naturaleza*», un objetivo que se aprecia mejor cuando se considera en el contexto de las terribles condiciones de muchos en el siglo XVIII (hambrunas, mala salud y miseria, escasez material, arduo trabajo, etc.).[812] En ambas interpretaciones, el pensamiento racional se considera esencial para una sociedad libre y sana... pero una se decanta por el desarrollo del liberalismo y el capitalismo, mientras que la otra favorece las organizaciones sociales y los valores sociales.[813]

808 Paradójicamente, los mercados basados en el Estado promovieron la idea de que las personas solo se comportan de forma eficiente y racional en condiciones de libre comercio. Este mito, basado en el supuesto de que los sujetos económicos existen limpios de cualquier relación y restricción afectiva o sociopolítica, sigue siendo poderoso incluso hoy en día.

809 Scott, 1998.

810 Max Weber, que en muchos aspectos apreciaba el papel de la burocracia, utilizó las poderosas expresiones «jaula de hierro» para el control burocrático y «desencanto» para las sociedades basadas en la «ciencia». Sobre la evolución de las burocracias encargadas de los «recursos naturales» en el siglo XX, véase también Bromley & Cernea (1989) y el recuerdo personal de Madhav Gadgil (2021) en la India, mencionado más adelante en esta misma sección.

811 Desde la enciclopedia original de Diderot y D'Alembert hasta innumerables libros, panfletos y periódicos, un fenómeno que también se ha interpretado como el surgimiento del poder por los que escriben. Véase Smith (1934).

812 Descartes, 1824.

813 Las revoluciones estadounidense y francesa del siglo XVIII tuvieron dimensiones políticas cruciales, pero quedaron lejos de satisfacer las necesidades materiales de la mayoría de la gente (¿qué son la libertad y la igualdad sin los medios para ejercerlas?). El igualitarismo material solo se convirtió en un objetivo político explícito para los revolucionarios socialistas de principios del siglo XIX.

Muchos pensadores asociados a la Ilustración cuestionaron algunos de los valores asignados a la religión (por ejemplo, la contemplación espiritual, el ascetismo)[814] y abrazaron valores seculares, incluidos los que hoy describiríamos como **valores humanitarios**.[815] En 1764, Cesare Beccaria publicó un influyente tratado en el que proponía una reforma racional del sistema de derecho penal. El tratado abogaba contra la tortura para obtener confesiones y contra las prácticas discrecionales en la administración de justicia, incluidas la incoherencia y la desigualdad de las sentencias, y contra la pena capital en general. Unos años más tarde, Condorcet —que denunciaba la esclavitud, buscaba la instrucción pública gratuita y la igualdad de derechos para mujeres y hombres de todas las razas— afirmaba que las ciencias traerían un progreso sin fin a la humanidad, sin más límites que «la duración del globo sobre el que la naturaleza nos ha arrojado».[816] Durante los siglos XVIII y XIX se desarrollaron varios esfuerzos importantes basados en aspiraciones similares, desde los cuáqueros, que hicieron todo lo posible por eliminar la esclavitud, hasta los luditas, que buscaron activamente mejorar las condiciones de vida y de trabajo de los obreros frente a la opresión del capitalismo. Con objetivos humanitarios similares, en 1863 se fundó la Sociedad de la Cruz Roja para limitar los horrores de la guerra y evitar el sufrimiento innecesario de los soldados organizando el apoyo a los heridos. De hecho, la modernidad sacó a la luz algunas aspiraciones profundas en materia de valores humanitarios. Más cerca en el tiempo, Murray Bookchin ha ofrecido una poderosa defensa de la *racionalidad humanista*, una visión esperanzadora de una sociedad que es …no solo racional sino sabia, y no solo ética sino apasionadamente visionaria.[817]

La modernidad también prestó mucha atención a la identidad individual[818] y a la acción individual en la sociedad, priorizando la libertad personal, la propiedad privada y la búsqueda de la elección individual y la felicidad por encima de los roles y valores asociados a las familias, los clanes, las comunidades, la fraternidad y la solidaridad. Combinado con el fuerte apoyo del Estado a las prácticas de mercado, el enfoque en los individuos promovió las libertades sin restricciones propias del **capitalismo liberal**. La idea de fraternidad (es decir, que todos los hombres nacen libres, iguales y con algún tipo de obligación moral mutua) se destacaba en las declaraciones[819] y debía ser incompatible con el sexismo, el racismo y la explotación de unos en beneficio de otros. En la práctica, sin embargo, las ideas liberadoras de la modernidad tuvieron un éxito mínimo a la hora de liberar a las sociedades del sexismo, el racismo y la explotación.[820] Tuvieron comparativamente más éxito a la hora de promover alguna forma de **democracia representativa**,[821]

814 Véase Hagman (2013). En Europa, sin embargo, el cambio hacia los valores del ahorro, el trabajo duro y la riqueza material también puede asociarse a la reforma religiosa protestante (Weber, 1905). Sin embargo, Smith (1934, p. 33) subraya que «la ciencia simplemente sustituyó a la revelación como norma a la que apelar […] y, casi sin percibirlo, ocupó el lugar de la filosofía […]».

815 En el nivel más amplio, los valores humanitarios fundamentan toda acción encaminada a salvar vidas y aliviar el sufrimiento. Más concretamente, también incluyen valores como la comprensión mutua, la cooperación, la amistad y la paz, abstenerse de discriminar a nadie y responder al imperativo humanitario, es decir, el derecho a recibir y prestar ayuda humanitaria allí donde sea necesario. El surgimiento de órdenes monásticas como los franciscanos y las clarisas, que participan activa e individualmente en actos de caridad y no se retiran a estilos de vida ascéticos para alabar a Dios, también puede considerarse un ejemplo temprano de modernidad, que pone de relieve tanto los valores humanitarios como la acción individual frente a la acción de la comunidad monástica únicamente, como era el caso de las órdenes benedictinas.

816 El nombre completo de Condorcet era Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet. Su *Esbozo para un cuadro histórico del progreso de la mente humana* se publicó por primera vez póstumamente en francés, en 1795.

817 Bookchin (1995). En la misma obra subrayaba que «por muy importantes que sean el sentimiento, la intuición, la sensación y la espiritualidad como parte de nuestro ser, la razón debe permanecer siempre como un centinela, un desafío y un correctivo continuos, no sea que nuestra animalidad conspire con nuestra inteligencia o astucia para producir terrores imprevisibles y horrores inesperados en nuestro desarrollo aún inacabado como seres humanos». Bookchin apreciaba la razón, la reflexión y el discurso como características únicas de nuestra especie. Veía la condición humana contemporánea como profundamente irracional, desplegando peligrosamente sus medios racionales —tecnología, comunicación, conocimiento… incluso poderes intelectuales— contra la consecución de una palabra mejor. Por ejemplo, consideraba perniciosamente irracionales las teorías sociobiológicas descritas por autores como E. O. Wilson y Richard Dawkins, que describen la naturaleza humana sin sentido y controlada por genes egoístas. Bookchin consideraba que se trataba de una «interpretación burda», basada únicamente en la inclinación y la opinión personales. Sin embargo —subrayó— las interpretaciones burdas pueden fomentar políticas reaccionarias perniciosas, como la negación de la responsabilidad social en la creación de la miseria humana y la degradación ambiental.

818 Como describe Boyd (2001) «…la Ilustración construyó los cimientos de la identidad individual. Al valorar la autonomía moral, o autodeterminación individual, los filósofos de la Ilustración prometieron libertad […] una sociedad utópica sin jerarquías ni desigualdades. Irónicamente, como señaló Sartre, esta libertad engendra una carga personal, ya que el hombre está condenado a ser libre». La división del trabajo en la sociedad moderna, descrita por Adam Smith como potenciadora de la productividad social, también permite a algunas personas elegir un papel laboral que exprese su propia identidad (libertad personal como elección social). Del mismo modo, la elección sobre el consumo de bienes no necesarios y de moda está limitada y guiada de muchas maneras, pero parece ofrecer vías para la autoexpresión. Berlain (2021) no estaría de acuerdo. Para él, no la autonomía individual, sino la autonomía colectiva a un nivel que preserve las relaciones humanas y la interdependencia es la única condición que permite liberarse de la dominación de masas.

819 Entre ellas figuran la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América de 1776 y la Declaración de los Derechos del Hombre *y* del Ciudadano *(*Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*)* surgida de la Revolución Francesa en 1789.

820 La erradicación de la esclavitud, la igualdad de género y el fin del racismo son ejemplos de objetivos que, incluso hoy, solo se han alcanzado muy parcialmente. La Declaración Universal de los Derechos Humanos data de 1948 y desde entonces se ha ido perfeccionando, y es de esperar que se siga perfeccionando mientras existan seres humanos. Un importante perfeccionamiento reciente se refiere al derecho universal a un medio ambiente limpio, sano y sostenible (UN Human Rights Council, 2021).

821 Se trataba de una democracia representativa solo para los hombres de ascendencia europea. Véase Gerring *et al.* (2022).

aunque junto a una fuerte **militarización** de los poderes del Estado. Por ejemplo, las potencias coloniales promovieron activamente la modernización de los países que subyugaron en el Sur global centrándose, ante todo, en la modernización de sus aparatos militares.[822] Como era de esperar, los procesos de modernización basados en el Estado fueron acompañados de agitación sociopolítica y de diversas formas de **aventuras imperialistas y nacionalistas**, que dieron trágicos resultados en una miríada de guerras coloniales y nacionales/regionales,[823] y desembocaron en dos Guerras Mundiales, las más sangrientas de la historia de la humanidad.

Como fenómeno histórico, la modernidad es infinitamente rica. Ha entretejido innumerables aspiraciones socioculturales —desde lo edificante y maravilloso hasta lo indecible— e incluso ha logrado producir una poderosa comprensión pluralista y crítica de sí misma. En esencia, sin embargo, ha marcado algunos **cambios importantes en el poder**, penetrando en la vida cotidiana y en las visiones del mundo de la gente. Una de sus fuerzas clave es la afirmación de ideas y valores generales, objetivos y racionales[824] por encima de todo lo meramente local, particular y contextual. Por ejemplo, uno de esos procesos que creó grandes ganadores y perdedores basándose en ideas generales como la productividad y el valor monetario de la tierra[825] se conoce con el nombre de **cercamiento de los bienes comunes**. El proceso se refiere a entornos rurales de Europa y Rusia en los que «grandes campos nuevos fueron sustraídos a los derechos comunes, cercados con setos, muros o vallas, y reservados para el uso exclusivo de propietarios individuales o sus arrendatarios».[826] En algunas partes de Inglaterra, los cercados se establecieron ya en el siglo XIII, mientras que en Rusia los derechos comunes de gobernanza resistieron hasta bien entrada la Revolución bolchevique. En los siglos XVIII y XIX, sin embargo, los cercamientos fueron fuertemente fomentados o incluso impuestos por muchos gobiernos estatales,[827] razón por la cual el fenómeno está fuertemente asociado a procesos activos de modernización, y a la modernidad *per se*.

Durante la mayor parte del segundo milenio de la era común (desde la Edad Media hasta el siglo XIX), las principales unidades de gobernanza en la mayor parte de Europa y Rusia fueron **comunidades territoriales**, algunas de ellas dispersas y basadas en clanes, que evolucionaron progresivamente hasta convertirse en comunidades basadas en aldeas.[828] Variaban mucho en cuanto al origen, la extensión y la riqueza del territorio que abarcaban, pero por lo general mantenían bajo control comunal sus bosques, pastos, praderas (para la producción de heno), cursos de agua y humedales. Estos bienes comunes comprendían entre el 50% y el 90% de la tierra utilizable a su disposición, pero las comunidades solían establecer las normas de gestión y uso de *todas* sus tierras, ya fueran de propiedad comunal o privada. Esto se hacía en parte para minimizar los conflictos. Por ejemplo, independientemente de la propiedad de la tierra, se tomaba una decisión común sobre cuándo empezar a labrarla, cuándo y dónde dejar pastar a los animales después de la cosecha, si permitir o denegar el acceso a los recién llegados, etc. En lugares con abundantes tierras llanas, el sistema de campos abiertos también estaba vigente por sus economías de escala, ya que para trabajar amplias extensiones de tierra abierta eran necesarios grandes arados tirados por muchos bueyes, lo que exigía el esfuerzo de toda la comunidad.[829] Incluso las tierras labradas por familias individuales se ponían a menudo en común y se redistribuían a intervalos regulares —generalmente por sorteo— para evitar desigualdades y una fragmentación excesiva. Como el feudalismo fomentaba la consolidación del campesinado en aldeas, era habitual que estas tuvieran algún tipo de constitución promovida por los señores locales, por ejemplo, para asegurarse de que pagaban los impuestos al unísono. En general, la vida en las aldeas y las obligaciones y relaciones mutuas generaban

822 Shilliam (2010) señala que, ya en 1968, Samuel Huntington, en *El orden político en la sociedades en cambio*, subrayó que correspondía a los militares introducir el avance tecnológico, la producción industrial y el «nacionalismo responsable» en las sociedades poscoloniales y que solo así podrían evitarse «el populismo desordenado y el comunismo».

823 Algunos ejemplos son las guerras relacionadas con la creación y decadencia del imperio británico y otros imperios en Asia y África, la Guerra Civil estadounidense (1861-1865), la guerra de Estados Unidos con España (1898) y muchas guerras locales en Centroamérica y Sudamérica.

824 Por supuesto, algunas personas concretas deciden cuáles deben ser esas ideas y valores... lo cual es un problema fundamental para todas las filosofías absolutistas.

825 Véase la nota 1060.

826 Definición de Mingay (2014), citada en Wikipedia.

827 Blum, 1971; Mingay, 2014.

828 Blum, 1971. Este párrafo se basa en gran medida en esta fuente.

829 Fairlie, 2009.

mucha **cooperación dentro de la aldea y apoyo mutuo** que, a pesar de las controversias internas, eran necesarios para que todos sobrevivieran a las muchas dificultades de la época.

El proceso de cercamiento tuvo lugar de forma diferente y en épocas distintas, pero se extendió por toda Europa. Algunos creen que las comunidades aldeanas *estaban destinadas* a desaparecer porque se necesitaban métodos más eficaces de producción agrícola que requerían usos intensivos de la tierra en lugar de extensivos.[830]De hecho, en la Gran Bretaña de los siglos XVIII y XIX, a medida que se cercaban las tierras comunales y se introducían nuevos métodos agrícolas —nuevos cultivos, rotación de cultivos y máquinas para ahorrar mano de obra—, la producción agrícola aumentó. Sin embargo, menos familias que antes encontraron trabajo en el campo como arrendatarios en granjas. La mayoría de los agricultores se quedaron sin tierra, cayeron en la indigencia y tuvieron que emigrar a las ciudades, donde se vieron obligados a aceptar las horribles condiciones del trabajo manual en las industrias emergentes.[831] Los cercamientos y la mejora de la productividad agrícola en el campo fueron, por tanto, factores que contribuyeron de manera esencial a las **revoluciones agrícola e industrial**[832] que caracterizan a la modernidad. Como ya se ha dicho, propiciaron una gran expansión no solo de la clase obrera urbana, sino también de la burguesía —la clase social de comerciantes, artesanos, empresarios y burócratas— que surgió como principal beneficiaria de las revoluciones. Los perdedores inmediatos fueron todos aquellos que hasta entonces habían contado con los bienes comunes para sobrevivir.

Los cercamientos en Europa contribuyeron en gran medida a la desaparición de las aldeas rurales en general, un fenómeno de naturaleza capitalista e imperialista *interna* que comparte rasgos importantes con la colonización de territorios *fuera de* Europa. De hecho, mientras se producía el fenómeno del cercamiento en Europa, las aventuras coloniales de las naciones europeas también **cercaban los bienes comunes indígenas** en el resto del mundo. Bienes comunes indígenas es un término utilizado para describir la amplia variedad de acuerdos por los que una colcha de bienes comunes nativos[833] se regía por las normas de diversos pueblos (naciones) antes de la conquista colonial. En Norteamérica, por ejemplo, no abundan las referencias históricas directas a los bienes comunes precoloniales, pero hay muchas *pruebas indirectas* de que tales bienes comunes existían en bosques, tierras áridas, pastizales, zonas costeras o terrenos montañosos.[834] En Asia[835] al igual que en África,[836] el sistema de gobernanza precolonial predominante era comunal, pero los derechos de propiedad y los tipos de producción se vieron gravemente alterados bajo el impacto colonial, generando el fenómeno que hoy se conoce con el nombre de acceso abierto. Incluso en la región ártica, la penetración de los colonizadores europeos alteró los bienes comunes tradicionales, aunque posiblemente en menor medida que en los entornos tropicales y subtropicales.[837] El colonialismo tuvo profundos efectos políticos y económicos, pero también alteró profundamente los lazos socioculturales y espirituales entre las comunidades y sus entornos vitales.[838]

Los procesos coloniales evolucionaron de forma diferente en las distintas regiones y, en cierto modo paradójicamente, la desposesión de los bienes comunes nativos se produjo a menudo mediante la superposición de *bienes comunes coloniales* para el pastoreo de animales, lo que dañó gravemente los ecosistemas locales y restringió las opciones de subsistencia de los pueblos nativos. Esto se acompañó de diversas prácticas coercitivas, pero los cercamientos

830 Blum, 1971.
831 Véase, por ejemplo, Stearns (2007).
832 Aunque en el pasado era relativamente frecuente oír que la revolución agrícola había espoleado la revolución industrial, algunos opinan ahora que la primera no fue propiamente una revolución, ya que se desarrolló mucho más lentamente que la segunda.
833 Greer, 2012.
834 Se sabe, por ejemplo, que la gente recolectaba madera, hierbas silvestres, bayas, piezas de caza, conchas y otros recursos como miembros de un linaje o comunidad específicos. Se sabe que la propiedad a la que accedían estaba regulada bajo alguna forma de usufructo común, que los cotos de caza se asignaban mediante procesos colectivos y que los bosques y arroyos se gestionaban activamente (*ibid.).*
835 Hussein, 1999. Hussein también informa de que, a medida que la gobernanza tradicional se convertía en ilegal bajo la dominación colonial, su autoridad se debilitaba. Tras la independencia, gran parte de la tierra quedó bajo el control del Estado, pero la percepción inherente de ilegitimidad entre la población local se mantuvo y fomentó el incumplimiento continuado con el sistema.
836 Metcalf, 1999.
837 Forrest, 1999.
838 Kula, 1999.

privados generalmente siguieron a una imposición inicial de nuevos tipos de bienes comunes diversos y ecológicamente perjudiciales. Por ejemplo, en Nueva Inglaterra los colonos no tardaron en soltar sus animales domésticos para que pastaran libremente en los bienes comunes indígenas. Los animales siguieron siendo propiedad de los colonos incluso cuando se asilvestraron, mientras que la caza, la pesca y la madera locales se declararon de uso público. Se trataba de una clara desposesión de los bienes comunes indígenas por los bienes comunes de los colonos, sobre todo por los grandes daños ecológicos causados por los animales domésticos y los animales ferales. Los indígenas intentaron huir de los invasores cuadrúpedos incluso antes de que los bípedos se asentaran, pero el fenómeno se extendió tanto que pronto no quedó ningún refugio.[839] En los territorios de Nueva Francia del norte, en cambio, no se daban las condiciones para el pastoreo durante todo el año, no se impusieron comunales para pastoreo y las relaciones entre indígenas y nuevos colonos siguieron siendo más cooperativas y amistosas.[840]

En lo que hoy es México, la expansión de la propiedad colonial en los territorios indígenas «comenzó en serio solo una o dos generaciones después de la conquista».[841] Sin embargo, también en este caso se llevó a cabo mediante la imposición de comunes de pastoreo al estilo español para grandes rebaños de ovejas. La legislación colonial trató de mantener vivos algunos de los derechos comunes preexistentes, pero el daño ecológico del pastoreo de ovejas y de grandes cantidades de animales ferales —además de las enfermedades humanas que se propagaban rápidamente— pudo más que los residentes nativos. El mismo tipo de desposesión de los bienes comunes indígenas por los bienes comunes coloniales precedió a varios tipos de cercamientos en el sur de África, donde los pastores holandeses trasladaron sus rebaños a las vastas praderas del interior e impusieron su presencia y control sobre fuentes de agua vitales; y en Australia, donde los criadores de ovejas condujeron sus rebaños y tomaron el control de los escasos recursos hídricos en lo que consideraban pastos de libre acceso, sin tener en cuenta las reclamaciones aborígenes. Al igual que en el México contemporáneo o en el sur de Argentina,[842] la explosión demográfica ovina alteró el paisaje australiano de formas que afectaron fuertemente la subsistencia de los pueblos nativos.[843]

Ya sea por cercamiento, sustitución o mera ocupación, la **desorganización de los bienes comunes comunitarios** en Europa **y de los bienes comunes indígenas** en otros lugares es el fenómeno —invisible para la mayoría, pero **fundamental para la modernización—** que sembró la desaparición de muchas instituciones tradicionales para la gobernanza de los territorios. Las economías agropastoriles de las aldeas retrocedieron, al igual que las de los buscadores de alimentos, los pastores móviles y los agricultores itinerantes. Incluso las comunidades monásticas experimentaron una especie de retroceso, ya que los pensadores modernos empezaron a percibir el ascetismo como una forma de superstición y privilegiaron las relaciones individuales con Dios frente a cualquier forma de autoridad moral colectiva, educación moral o conexión entre conocimiento y virtud.[844] Tanto en Europa como en las colonias, una nueva clase social de empresarios individuales y aventureros se hizo con el poder, aprovechó las revoluciones agrícola e industrial y **desplazó el poder de los entornos rurales a los urbanos** en todo el planeta. Una gran parte de la población que solía obtener su sustento directamente de la tierra se convirtió en redundante y tuvo que buscar empleo en industrias, manufacturas y servicios, con los consiguientes fenómenos de migración masiva, angustia sociocultural generalizada y pérdida de vidas.

839 Greer, 2012.
840 *Ibid.*
841 *Ibid.*
842 Holdgate (s/f) lo recuerda con fuerza. Hoy en día, incluso los análisis eruditos (Aagesen, 2000) encuentran extremadamente difícil, si no imposible, determinar cuáles eran la composición y las características de la vegetación de la Patagonia antes de la verdadera explosión de la ganadería ovina. Prácticamente *libres* de animales domésticos en 1885, en 1910 los pastizales patagónicos albergaban unos 12 millones de ovejas. El número aumentó a 22 millones en 1952 y posteriormente se redujo a unos 10 millones.
843 Greer, 2012.
844 Hagman, 2013.

Una obra publicada por Thomas Malthus en 1798[845] simboliza en muchos sentidos las opiniones antihumanistas que permitieron que la inmensa miseria humana acompañara las primeras fases de la modernización.[846] La obra —una diatriba ideológica contra la tradición humanista de la Ilustración— lamentaba el crecimiento demográfico ante el pesimismo absoluto de Malthus sobre la capacidad de la humanidad para mejorarse a sí misma de forma significativa. Afirmando que la mayoría de los seres humanos son simples brutos, Malthus describió cómo hay que controlar su número por las buenas o por las malas, proporcionando la justificación *por excelencia* para devaluar la vida e imponer todas las formas de explotación humana e imperialismo. Malthus —supuestamente cristiano— llegó a defender la *promoción* de prácticas insalubres para deshacerse de un mayor número de pobres inútiles.[847]

Algunas partes del mundo nunca experimentaron la era de la modernidad en todas las dimensiones que acabamos de mencionar y conservan hoy, al menos en parte, sus universos económicos y simbólicos premodernos.[848] No cabe duda, sin embargo, de que la modernización ha afectado de manera importante a los territorios de vida y a las comunidades que los custodian en el Norte y el Sur globales. De forma más inmediata y visible, las **imposiciones militares y políticas** relacionadas con las guerras coloniales y de otro tipo afectaron los ecosistemas conquistados, manipularon o destrozaron las instituciones preexistentes e impusieron físicamente nuevas formas de gobernanza territorial, economías y costumbres. Sin embargo, también han tenido una enorme importancia las **influencias socioeconómicas y culturales** de la modernidad, incluida la **arrogancia**, a menudo característica de los pueblos modernos: desencantados pero inconscientes de los límites de su razón; lo bastante audaces como para combinar el imperialismo con supuestos valores humanitarios; lo bastante desalmados como para permitir que millones de personas mueran en conflictos por la tierra y la naturaleza, pero también en guerras sin sentido, genocidios étnicos o pruebas de explosiones nucleares sobre pueblos vivos. Como colmo *de la arrogancia*, los modernos han sido lo bastante inconscientes como para empezar a utilizar la energía, la tierra, el agua, el aire y la vida sin ningún límite aparente, sembrando la degradación ambiental y el cambio climático.[849]

El periodo posterior al final de la Segunda Guerra Mundial —en ocasiones denominado **posmodernidad**[850] o **era del desarrollo** (socioeconómico)—[851] heredó dicha *arrogancia* con la intoxicación añadida del entusiasmo de los vencedores. El periodo se caracterizó inicialmente por la necesidad de reconstrucción de la posguerra y los nuevos impulsos hacia el aumento de la producción, el consumo, el comercio internacional y la integración financiera, así como las posturas geopolíticas reordenadas (por ejemplo, los bloques de la Guerra Fría, las naciones no alineadas, etc.). En continuidad con el periodo colonial, encontramos en la posmodernidad una abundancia de **prácticas neocoloniales**,[852] vehículos de control entre Estados dominantes y subordinados. También encontramos una variedad de **políticas** y **movimientos sociales innovadores** (por ejemplo, derechos laborales, igualdad de género, derechos de bienestar) que hicieron avanzar la solidaridad mutua y las condiciones de vida de un gran número de personas, ofreciendo continuidad a las aspiraciones humanitarias de algunos de los pensadores clave de la Ilustración.

En sintonía con la articulación de las etapas del crecimiento económico,[853] el indicador clave para medir el desarrollo socioeconómico en la posmodernidad ha sido el producto interno bruto (PIB), una estimación de la producción total

845 *Ensayo sobre el principio de la población*, publicado por primera vez en 1798, conocido hoy más brevemente como *Sobre la población*.

846 El maltusianismo es definido por Bookchin (1995) como un «credo militante» con «ramificaciones socialmente malignas, que han alimentado algunas de las ideologías más reaccionarias de los siglos XIX y XX».

847 «...En nuestras ciudades deberíamos hacer las calles más estrechas, amontonar más gente en las casas y cortejar el regreso de la peste. En el campo, deberíamos construir nuestras aldeas cerca de estanques estancados, y fomentar particularmente los asentamientos en todas las condiciones pantanosas e insalubres. Pero, sobre todo, debemos reprobar los remedios específicos para las enfermedades devastadoras, y a aquellos hombres benevolentes, pero muy equivocados, que han creído hacer un servicio a la humanidad proyectando planes para la extirpación total de trastornos particulares. Esta cita es de la obra *Sobre la población* de Malthus, según se recoge en *ibid*.

848 George, 2015.

849 El cambio climático impulsado por la actividad humana puede haber comenzado ya en la década de 1830 (Abram *et al.*, 2016).

850 Algunos consideran que la posmodernidad comenzó en la década de 1990.

851 Sachs W. (1992 y 2020).

852 Como las condiciones comerciales injustas que mantienen la dependencia de los países respecto a otros, o los préstamos a alto interés que nunca pueden devolverse. El liberalismo y el capitalismo suelen estar implicados. Algunos comentaristas se refieren también a las iniciativas internacionales de conservación como neocoloniales (Kashwan *et al.*, 2021).

853 Rostow, 1960.

de bienes y servicios en un país durante un periodo determinado (normalmente un año). Básicamente, todos los países del mundo aumentaron su PIB en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial: China elevó la riqueza de cientos de millones de ciudadanos en solo unas décadas,[854] la Unión Europea introdujo políticas de bienestar de inmenso impacto social, y Estados Unidos emergió como potencia mundial dominante: una sociedad de enormes oportunidades y movilidad, donde la miseria coexiste con fortunas inimaginables. Algunos pensadores visionarios no tardaron en ver las deficiencias del PIB,[855] pero hasta los años 90 las Naciones Unidas no estuvieron preparadas para formular un enfoque que ofreciera una alternativa al PIB. Se basaba en el argumento de que lo que importa en la sociedad no es la producción total, sino lo bien que esa producción se traduce en la «...amplia gama de libertades sociales, económicas y políticas»[856] que describen el *desarrollo humano*.[857]

Independientemente de los indicadores nacionales, la era del desarrollo ha visto cómo **las decisiones económicas** nacionales y transnacionales —a veces con la justificación de objetivos humanitarios—[858] pasaban a desempeñar un papel cada vez más crucial **como política a través de medios no militares**, o parcialmente militares. Por ejemplo, las decisiones relativas a la ayuda alimentaria, las subvenciones y la asistencia técnica de diversas formas, los préstamos de organizaciones financieras internacionales, los acuerdos comerciales para alimentar el consumo masivo y los embargos para perjudicar a los adversarios han venido generando profundas repercusiones en la gobernanza territorial local. En una economía globalizada, tales impactos abarcan fenómenos tan diversos como el acaparamiento de tierras por parte de las agroindustrias que abastecen mercados lejanos,[859] los trastornos ecológicos y la contaminación causados por las industrias extractivas, y las profundas distorsiones del mercado provocadas por las especulaciones financieras. En las cuatro secciones siguientes abordamos algunos de estos fenómenos y otros de naturaleza aún más sutil.

¿La realidad de quién?

Las décadas posteriores al final de la Segunda Guerra Mundial vieron el supuesto final de muchas aventuras coloniales. Algunos de los finales resultaron especialmente dolorosos, ya que a menudo no surgieron nuevos comienzos ilustrados, y la dependencia y el control *entre* países no desaparecieron. De hecho, algunas herramientas de poder probadas a lo largo del tiempo, como el engaño y el asesinato político, llegaron a utilizarse de formas cada vez más sofisticadas,[860] y

854 Véase World Bank and Development Research Center of the State Council of the People's Republic of China, 2022.

855 En 1968, Robert Kennedy dijo lo siguiente en lo que se haría famoso como su discurso en la Universidad de Kansas: «*Demasiado y durante demasiado tiempo, parecíamos haber renunciado a la excelencia personal y a los valores comunitarios en aras de la mera acumulación de cosas materiales. Nuestro Producto Nacional Bruto, ahora, es de más de 800 000 millones de dólares al año, pero ese Producto Nacional Bruto [...] cuenta la contaminación atmosférica y la publicidad de cigarrillos, y las ambulancias para limpiar nuestras carreteras de carnicerías. Cuenta las cerraduras especiales de nuestras puertas y las cárceles para quienes las rompen. Cuenta la destrucción de la secuoya y la pérdida de nuestra maravilla natural en la caótica expansión. Cuenta el napalm y cuenta las cabezas nucleares y los coches blindados para que la policía luche contra los disturbios en nuestras ciudades. Cuenta el rifle de Whitman y el cuchillo de Speck, y los programas de televisión que glorifican la violencia para vender juguetes a nuestros hijos. Sin embargo, el Producto Nacional Bruto no tiene en cuenta la salud de nuestros niños, la calidad de su educación ni la alegría de sus juegos. No incluye la belleza de nuestra poesía ni la fortaleza de nuestros matrimonios, ni la inteligencia de nuestro debate público ni la integridad de nuestros funcionarios. No mide ni nuestro ingenio ni nuestro valor, ni nuestra sabiduría ni nuestro aprendizaje, ni nuestra compasión ni nuestra devoción a nuestro país, lo mide todo en definitiva, excepto aquello que hace que la vida merezca la pena. Y puede decirnos todo sobre Estados Unidos excepto por qué estamos orgullosos de ser estadounidenses. Si esto es cierto aquí en casa, también lo es en el resto del mundo*».

856 ul Haq, 1992.

857 De hecho, los indicadores de desarrollo humano son muchos. Se refieren a la salud, la educación, el nivel de vida, la dignidad, la igualdad de género... Pueden ser tantos como los valores articulados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Como son múltiples y diversos, suelen combinarse en índices. El más conocido es el Índice de Desarrollo Humano (IDH), que refleja la esperanza media de vida, la educación y el nivel de vida. El Índice de Desarrollo Humano ajustado por la Desigualdad (IDH-D) añade la dimensión de la igualdad en la distribución (de la esperanza de vida, la educación y los ingresos) entre la población. Recientemente, también se ha desarrollado el Índice de Desarrollo Humano ajustado a las presiones planetarias (IDHP), que incorpora la preocupación por la desigualdad intergeneracional (no solo intrageneracional).

858 Los objetivos humanitarios incluyen los más básicos como salvar vidas dando respuestas inmediatas a catástrofes ambientales y hambrunas, pero también paquetes más amplios y controvertidos que promueven aspiraciones de democracia y desarrollo, responden a abusos de los derechos humanos e incluso promueven objetivos de conservación.

859 La bibliografía al respecto es demasiado vasta para citarla. Dos análisis regionales centrados en la agricultura a gran escala son: Burbach & Flynn, 1980; Dinham & Hines, 1983.

860 En el medio siglo transcurrido desde el final de la Segunda Guerra Mundial, poderosos pensadores han sido asesinados o neutralizados en todo el mundo, independientemente de que fueran líderes políticos (p. ej., Mahatma Gandhi, Malcom X, Martin Luther King, Robert Kennedy), importantes actores económicos o culturales (p. ej., Enrico Mattei, Paul Robeson) o jefes de Estado o primeros ministros (p. ej., Patrice Lumumba, Mohammad Mosaddeq, John Kennedy, Jacobo Árbenz, Salvador Allende, Indira Gandhi, Thomas Sankara, Aldo Moro, Olof Palme). Muchos de los asesinatos siguen sin resolverse. Además de las figuras bien conocidas, los casos de violencia política son tan numerosos y generalizados que la ONU ha tenido que crear un Relator Especial sobre ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias (https://www.ohchr.org/en/special-procedures/sr-executions accedido en 2024).

la carrera armamentística prosperó como nunca antes. También aparecieron muchas herramientas nuevas, ya que el poder se asociaba cada vez más con la economía, pero también con «el compuesto de conocimientos y habilidades que comprende la **tecnoestructura**... todos los que aportan conocimientos especializados, talento o experiencia a la toma de decisiones en el gobierno y las corporaciones».[861] Además de la globalización económica, **el imperialismo cultural** siguió siendo esencial para mantener los patrones neocoloniales de dominación y control entre países, incluso cuando los Estados dominantes y subordinados no eran los mismos que en el periodo colonial.[862] Sin embargo, al igual que en este periodo colonial, la interacción entre el poder económico y el cultural siguió estando estrechamente entrelazada con el militarismo y la guerra.[863]

Algunos argumentan con fuerza que un estado de guerra permanente[864] y una economía de **guerra permanente**[865] llegaron a fusionarse de forma tan coherente con los intereses del **capitalismo** que ahora es básicamente imposible desvincularlos. Desde este punto de vista, una coalición dinámica e informal de intereses materiales y políticos explota insensiblemente los conflictos y alimenta la mentira, el racismo y el miedo, incluido el miedo a perder el empleo. Los intereses abarcan las operaciones, industrias y especulaciones financieras relacionadas con el militarismo y la guerra, que son defendidas y promovidas por políticos y medios de comunicación. A su vez, los mismos políticos y medios de comunicación están respaldados financieramente por los intereses relacionados con el militarismo y la guerra, a los que no les faltan fondos, ya que su comercio requiere enormes cantidades de recursos. Y, como algunos beneficios tecnológicos pueden ofrecerse a industrias no militares, como la aeronáutica, las pocas voces críticas pueden ser silenciadas. Como en el periodo colonial, en el círculo vicioso, autoperpetuante y destructivo de una economía de guerra permanente, se hacen fortunas personales y políticas, pero los ciudadanos normales y la naturaleza quedan atrapados. Además, como en el periodo colonial, los modelos de dominación entre países se reproducen *dentro de* los países. Las condiciones de vida de las élites económicas de los países del Sur global, del Norte, del Oeste y del Este han llegado a ser bastante similares... al igual que las condiciones de la mayoría de sus desfavorecidos. Progresivamente, esto se ha transformado en la aparición de una **clase de élite transnacional** vinculada en empresas político-económico-culturales que trascienden las fronteras de los Estados.[866]

Diversos procesos de **fabricación del consentimiento**[867] han sido cruciales para la consolidación de los sistemas de poder en la era posmoderna. Bajo el estandarte de la democracia, las grandes corporaciones y empresas de inversión son cada vez más capaces no solo de controlar la economía y decidir quién puede ocupar cargos ejecutivos, sino

861 John K. Galbraith, citado en Chomsky (2014).

862 *Ibid*. Entre las críticas más profundas al imperialismo cultural figura la de Césaire (1950).

863 Johnson, 2006. Estados Unidos tiene más de 800 bases militares en suelo extranjero (Vine, 2019), muchas más que Gran Bretaña, Francia, Rusia y China juntas. Las operaciones de inteligencia exterior en todo el mundo incluyen ejecuciones extrajudiciales (https://www.ohchr.org/en/special-procedures/sr-executions), prácticas de desinformación masiva (Ireton & Posetti, 2018), terrorismo fabricado (Aaronson, 2013) o fabricación de otras amenazas (p. ej., presencia de armas de destrucción masiva), así como encarcelamientos masivos (Sawyer & Wagner, 2024).

864 Hedges, 2022a.

865 Melman (1970) citado en Hedges (2022a).

866 Esta élite transnacional a menudo elude los marcos legales e influye en los gobiernos estatales de formas que son todo menos democráticas. En la primera de las conferencias recogidas en Chomsky (2014) se ofrecen ejemplos esclarecedores, aunque sombríos.

867 Herman & Chomsky (1988) escribieron un influyente tratado sobre este tema, en el que analizan cómo poseer medios de comunicación que establecen la agenda, controlar la publicidad o ser donante de importantes instituciones culturales como las universidades crea una profunda complicidad entre el poder y los medios de comunicación. Esta complicidad crea versiones oficiales y primicias, acredita a los expertos y desacredita o siembra la duda sobre las fuentes de información que no se ajustan a las narrativas dominantes. Siempre que los medios de comunicación también sean vistos como limitadamente independientes y luchadores contra el poder (no monolíticos), el éxito a la hora de hacer que el público se muestre aquiescente y dócil está básicamente asegurado. Como dijo más tarde Chomsky (1998, p. 43) «...la forma inteligente de mantener a la gente pasiva y obediente es limitar estrictamente el espectro de opiniones aceptables, pero permitir un debate muy animado dentro de ese espectro, incluso fomentar las opiniones más críticas y disidentes. Eso da a la gente la sensación de que se está pensando libremente, mientras que todo el tiempo se refuerzan las presuposiciones del sistema mediante los límites impuestos al alcance del debate». Entre las herramientas para fabricar el consentimiento a través de los medios de comunicación se incluyen: la selección de temas; la distribución de preocupaciones; el énfasis; permitir voces alternativas limitadas de disidencia dentro de un marco general de cuestiones; filtrar la información; acotar el debate dentro de unos límites; hacer o ignorar preguntas, y —lo que es más importante— crear enemigos adecuados (p. ej., comunismo, terrorismo, inmigrantes). Desde este punto de vista, las principales agencias de noticias crean la historia y configuran lo que se considera realidad de forma que se ajuste a los intereses de los poderes que las controlan: las corporaciones y las instituciones financieras que controlan los gobiernos, así como la producción, el consumo y los valores comerciales. En palabras de Chomsky, «La población en general no sabe lo que está pasando. Y ni siquiera sabe que no lo sabe».

también de dominar los medios de comunicación que marcan la agenda[868] e imponer fuertes restricciones a las narrativas e ideologías aceptables. Ante todo, esas narrativas e ideologías deben indoctrinarse en la clase política, el pequeño porcentaje de personas que en cada país se mantienen informadas y participan activamente en la vida política (p. ej., profesores, directivos, escritores, periodistas, empresarios, políticos). Una vez hecho esto, el consentimiento ya está básicamente fabricado, ya que el resto de la población, el porcentaje mucho mayor de los que generalmente siguen el orden, suele estar demasiado ocupada intentando sobrevivir como para prestar atención, y mucho menos pensar críticamente, sobre narrativas e ideologías. Sin embargo, y paradójicamente, son los primeros en pagar y los que más pagan por las decisiones económicas y políticas.[869]

Desde los primeros días de la posmodernidad neocolonial hasta el momento de escribir estas líneas, el **discurso y las prácticas hegemónicas** se han expandido desde el adoctrinamiento en la educación escolar, el entrenamiento militar, los titulares de los periódicos y las noticias de la noche[870] hasta las amenazas fabricadas para justificar gastos e intervenciones militares,[871] medios de comunicación dominantes que fusionan política y entretenimiento, mensajes psicológicamente dirigidos a través de las redes sociales, las artes visuales, la publicidad y más. Mediante todo esto, los ciudadanos aceptan hechos, valores y decisiones que se observan, propugnan y controlan a nivel local, incluso sobre la gobernanza territorial. Así como aceptan que el mundo está dividido entre el bien y el mal y entre amigos y enemigos; así como aceptan que los gobiernos actúen, o no actúen, en las opciones presupuestarias, los acuerdos comerciales, los boicots económicos, la guerra permanente, los desastres ambientales y el cambio climático... así aceptan que se construyan más represas, se canalicen los cursos de agua, se planten variedades exóticas de árboles y se establezcan nuevos catastros. El resultado final ha sido, entre otras muchas cosas, el mantenimiento y la normalización de los **desequilibrios de poder entre países y dentro de ellos**.[872]

Entre los *primeros* elementos del discurso hegemónico que surgió con fuerza tras el final de la Segunda Guerra Mundial se encuentra la idea de un mundo compuesto por **naciones desarrolladas y subdesarrolladas**,[873] cuyas numerosas brechas podrían remediarse mediante la ayuda internacional[874] y los préstamos internacionales (con la creación de deuda, los programas de ajuste estructural que le seguirían, etc.). En el neocolonialismo se mantuvieron similares **reivindicaciones de conocimiento y atribuciones de ignorancia**, que habían sido cruciales para el colonialismo.[875] Entrelazadas con el **racismo**,[876] estas reivindicaciones y atribuciones han llegado a afectar el pensa-

868 Estos medios abarcan los principales periódicos y libros, pero también programas de radio y televisión, películas, videojuegos, redes sociales e Internet en general. Los medios que marcan la agenda tienen poderosos vínculos con el mundo académico, los políticos y los militares. Por ejemplo, MacLeod y Alford (2019) consideran que los medios de comunicación populares de Estados Unidos son una extensión del Estado de Seguridad Nacional. Dado que la inteligencia militar estadounidense ha influido en miles de películas, programas de televisión y videojuegos —p. ej., reescribiendo y aprobando guiones para representaciones positivas de su complejo industrial militar nacional—, concluyen que «Hollywood está irremediablemente entrelazado con la CIA».

869 Herman & Chomsky, 1988.

870 Véanse, por ejemplo: Peled-Elhanan, 2012; Savaş 2018; Ireton & Posetti, 2018.

871 Véase Aaronson, 2013. Es importante destacar que, como señala Chomsky (2014), la Segunda Guerra Mundial enseñó importantes lecciones a los políticos y a los directivos de las empresas. Los inmensos gastos de Estados Unidos para sostener el esfuerzo bélico llevaron a la nación a un periodo de prosperidad nunca antes experimentado. Tales esfuerzos requerían convenientemente un control estricto y centralizado de la economía nacional. Si se podía mantener este control, la industria armamentística podía utilizarse como «estabilizador automático» y los políticos y los directivos de las empresas tenían todas las de ganar. La aparición y consolidación de este keynesianismo militar tuvo enormes consecuencias. En palabras de Chris Hedges (2022a, p. 33) los «chulos de la guerra» se han convertido en un «Estado dentro del Estado» en EE. UU. No importa «lo equivocados que estén, lo absurdas que sean sus teorías o cuántas intervenciones militares asesinas salgan mal», una «cábala de expertos belicistas, especialistas en política exterior y funcionarios de gobierno» siguen estando «generosamente financiados por los contratistas de defensa» y «año tras año, debacle tras debacle, eluden con suficiencia la responsabilidad de los fiascos militares que orquestan» (*ibid.*, pp. 37 y 42).

872 Chancel & Piketty, 2021.

873 Sachs W. (2020) señala que el presidente estadounidense Harry S. Truman, en su discurso inaugural ante el Congreso, se refirió al hogar de más de la mitad de la población mundial como «zonas subdesarrolladas».

874 Véase Rahnema, 1983a.

875 Hobart, 1993. Véase también el indispensable Césaire (1950).

876 Para Vartija (2019), las tendencias centrales de la modernidad han creado las condiciones para el *racismo* («prejuicios relativos a la ascendencia étnica unidos a acciones discriminatorias») y han permitido que se convierta en algo sistemático y generalizado. Cita autores que describen el racismo como un producto de la clase mercantil europea que alimentó la trata de esclavos y generó el capitalismo moderno y autores que subrayan que solo pudo consolidarse como consecuencia del concepto moderno de igualdad humana (los benévolos abrazaron la segregación como «las razas deben estar separadas porque *son* iguales pero diferentes») y mediante el uso del nuevo lenguaje de las ciencias (por ejemplo, las teorías de Darwin reforzaron las ideas de jerarquía y diferentes ritmos de progreso y civilización humanos). Otros autores a los que se refiere sostienen que los pensadores premodernos, desde los antiguos filósofos griegos hasta los teólogos medievales, suscribían una visión proteica de la identidad (es decir, que la identidad puede cambiar continuamente) en lugar de la visión fija implícita en el racismo. Solo la visión moderna e inmutable de la raza, en combinación con el maltusianismo y el nacionalismo, podía generar las virulentas formas de discriminación y delincuencia que culminaron en los genocidios del siglo pasado. Sorprendentemente, el racismo actual puede basarse cada vez más en la supuesta pureza de la cultura y no de la raza biológica.

miento y el comportamiento de todos, tanto en las clases dominantes como en las dominadas. Un elemento insidioso en ello es la omnipresente división entre realidad material, de la que se supone que forma parte la naturaleza, y realidad cultural, un fenómeno metafísico que asigna significado.[877] Podría decirse que este es uno de los aspectos más profundos de la *arrogancia* de la modernidad, la creencia de que solo existe una forma de pensamiento racional y que la realidad percibida por los actores modernos es la **única realidad posible** que debe imponerse acríticamente a los demás, tanto en el pasado[878] como en el presente.[879] En palabras de Greg Anderson: «La crítica eficaz de nuestra coyuntura actual debe comenzar en el plano ontológico y metafísico», cuestionando en primer lugar «cómo determinamos lo que es normal, natural e incluso inevitable» y fomentando el pluralismo,[880] el respeto mutuo, la equidad y un enfoque humano de la multiplicidad de mundos que tienen sentido para los distintos pueblos.[881]

Las fuerzas modernizadoras/neocoloniales/desarrollistas se desataron por completo tras el final de la Segunda Guerra Mundial, cuando las intervenciones apoyadas por el Estado ocuparon un lugar central en muchas regiones del mundo, acompañadas de **políticos** y **burócratas** a los que a menudo se les permitía comportarse **de forma arrogante**. Un revelador relato de Madhav Gadgil revela prácticas que eran habituales en los Ghats occidentales de la India en la década de 1970,[882] pero que podrían haberse relatado en países de todo el mundo. Cuando los agentes del Departamento Forestal y los ingenieros de construcción de carreteras avanzaban por las colinas para asegurarse de que los aldeanos se alejaban de los lugares donde se iba a construir una represa, iban acompañados de comerciantes de madera y carbón. Juntos, compraban a los aldeanos todos los árboles valiosos por casi nada... y después los culpaban de la deforestación. Los guardas forestales imponían su presencia parasitaria en las aldeas y exigían comida y bebidas gratis a cambio de ningún servicio. Algunos incluso marcaban descuidadamente árboles para talarlos en las arboledas sagradas de las comunidades locales: las pocas manchas forestales intactas que albergaban a las deidades locales y que nunca habían sido taladas en memoria de la humanidad. Estas arboledas sagradas eran depositarias de la biodiversidad local y, además de tener importancia espiritual y ser una fuente esencial de plantas medicinales, leña, hojarasca y agua, eran defendidas con ahínco por las comunidades locales. Para el Departamento Forestal, sin embargo, no eran más que masas de madera demasiado madura.[883]

Este es el tipo de **retórica utilitarista** que surgió con fuerza tras la Segunda Guerra Mundial. Los defensores de la explotación racional de los recursos naturales, la revolución verde, el progreso y el desarrollo económico,[884] y los promotores de «cuanto más crecimiento, mejor»[885] llevaban claramente las de ganar. Pero el discurso que acompañaba a las iniciativas de desarrollo **también** parecía **tener una orientación humanista**. Hablaba de satisfacer las necesidades humanas, de mejorar las oportunidades sanitarias y educativas, de asegurar la alimentación, el agua, la energía y la infraestructura. Utilizaba un léxico benigno de cooperación, participación, democracia y beneficios. ¿Eran estas palabras sinceras o incluso realistas? Para muchos, sí lo eran, y la cantidad de ingenio, trabajo y buena voluntad que se invirtió en la empresa del desarrollo debe ser enormemente respetada y en ningún caso subestimada. De hecho, como analizaremos más adelante, algunos indicadores de desarrollo humano, como la salud y la alfabetización, siguieron mejorando globalmente en la segunda mitad del siglo XX.[886] Sin embargo, junto a una riqueza y unas capacidades productivas sin

877 Anderson, 2018.

878 Anderson (*ibid.*) aboga por reimaginar el pasado «como un lugar de multiplicidad metafísica, diversidad y variabilidad», tomando en serio la posibilidad de «...muchas formas diferentes de ser humanos en muchos mundos diferentes».

879 Para Anderson (2023), el mundo objetivo de los hechos científicos que surgió de la modernidad ha sido impuesto por aventuras coloniales en todo el planeta, hasta el punto de que ahora parece profundamente arraigado en las mentes, los cuerpos y las formas de vida de la mayoría de la gente. Solo los actos conscientes de descolonización pueden abrir las mentes a las realidades plurales que tenían sentido, y pueden seguir teniéndolo, para diferentes culturas y pueblos.

880 Pascual *et al.*, 2021; Escobar, 2020.

881 Feyerabend, 1999; Anderson, 2018.

882 Gadgil *et al.*, 2021.

883 Este término carece de sentido en términos ecológicos. Las prácticas forestales que lo adoptan empobrecen inevitablemente los bosques, ya que eliminan toda una fase y un elemento especialmente ricos del mosaico espacial y temporal de los bosques naturales.

884 Wolfgang Sachs (1992 y 2020) llama la segunda mitad del siglo XX la «era del desarrollo» y ofrece un esclarecedor análisis del discurso del desarrollo, un entramado de conceptos clave que dependen de supuestos tácitos en los que el 'conocimiento como poder' se ha desplegado sobre la diversidad de visiones del mundo que solían dar sentido al mundo. El carácter etnocéntrico y violento de este discurso queda claramente ilustrado.

885 Rostow, 1960.

886 Véase https://ourworldindata.org/a-history-of-global-living-conditions accedido en 2024.



precedentes, persistieron un inmenso sufrimiento humano y la desigualdad de las condiciones de vida. La desigualdad global,[887] que es una característica definitoria del mundo contemporáneo, echó raíces sólidas en la segunda mitad del siglo XX, junto con el nacimiento de conceptos progresistas como 'igualdad global', 'justicia global' y 'una Tierra'.[888]

Para algunos comentaristas, el léxico benigno del desarrollo centrado en la satisfacción de las necesidades humanas formaba parte de un **lenguaje** *corrupto* y **adormecedor** que establecía y alimentaba su propia verdad y la institución para imponerla.[889] Los «desarrolladores formados profesionalmente que reconocían las necesidades, elaboraban las estrategias, diseñaban los planes de acción, preparaban, proponían, financiaban, ejecutaban y evaluaban los proyectos» eran una «masonería de expertos», un ejército que imponía un poder dominante y una cultura uniforme sobre muchas comunidades y estilos de vida diversos.[890] Sí, en la periferia del discurso sobre el desarrollo también había soñadores que reclamaban sistemas *dignos* de producción y consumo, que *comprometieran* a las comunidades afectadas, mantuvieran el orgullo por la *diversidad cultural*, buscaran *la liberación* de los modelos impuestos y *evitaran o minimizaran los impactos ambientales y sanitarios* generados por las nuevas tecnologías...[891] Pero se les mantuvo, efectivamente, en la periferia.

887 Como bien describen Christiansen y Jensen (2019), la desigualdad global es la desigualdad entre todas las personas del mundo como si todas vivieran en una misma nación. A menudo se calcula utilizando el coeficiente de Gini pero, cada vez más, la desigualdad global se considera multidimensional: un proceso histórico que afecta no solo a los activos económicos sino a las capacidades en general (Sen, 1992), a los aspectos políticos e institucionales y a los derechos humanos. Para un tratamiento más convencional de la desigualdad entre las naciones ricas y pobres, véase Seligson (1984).

888 Christiansen & Jensen, 2019.

889 Rahnema, 1983a.

890 *Ibid.*

891 Algunos ejemplos son Farvar & Milton, 1972; Schumacher, 1973; Gran, 1983; Korten, 1984; Brown, 1985.

Uno de los ejes principales del discurso hegemónico sobre el desarrollo es la idea de **luchar contra la pobreza**, el tema que ha ocupado a teóricos, planificadores y profesionales del desarrollo desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta la actualidad (véase el objetivo número uno de la actual Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible). La pobreza es un concepto difícil de definir. Diferentes culturas y épocas han tenido percepciones profundamente diversas de lo que constituye la pobreza, estrechamente relacionadas con diversas visiones del mundo y sistemas de valores. Entre otras muchas cosas, esas percepciones abarcan aspectos voluntarios e involuntarios, morales e inmorales, absolutos y relativos de la pobreza. Abarcan situaciones en las que la pobreza coexiste con un esmerado cuidado del medio ambiente (véase la Imagen 9), y situaciones en las que la pobreza coexiste con terribles condiciones ambientales, no necesariamente por elección o por acción de los pobres. Por lo general, los modernos expertos en el desarrollo han subsumido todas estas perspectivas en una **definición** todopoderosa de **la pobreza en términos monetarios**, para la que hay que encontrar soluciones a través de los efectos directos o por goteo del crecimiento económico.[892] El hecho de que diversas comunidades puedan obtener sus medios de sustento directamente de la naturaleza, que puedan gestionar la tierra, el agua, las plantas, los animales, las semillas y las razas de ganado, que puedan estar orgullosas de esos medios de sustento y tener una comprensión muy diversa de lo que es la pobreza... todo esto se considera secundario o irrelevante.

La receta estándar para acabar con la pobreza ha sido alejarse del desempleo y el estancamiento rural[893] creando las condiciones para el empleo, la especialización, las ventajas comparativas, la integración comercial y el crecimiento. Se ha supuesto que este modelo es *eficaz*, que puede aplicarse como una *operación técnico-administrativa*, al margen de la política, y que es *deseable* en todas partes. Los economistas consideraron además que los pobres tienen una visión a corto plazo, no pueden gestionar los riesgos y tienen altas tasas de fertilidad, todo lo cual puede ser malo para su calidad de vida pero, se subrayó, seguramente también es malo para el medio ambiente.[894] Otros señalaron la frecuente correlación entre pobreza y degradación del medio ambiente como reveladora de una causalidad directa, probablemente mediada por «el aumento de la población... la escasa productividad... la mala salud... la mala educación».[895] Otros simplemente dieron por sentada la existencia de un círculo vicioso: la pobreza fomenta una mala gestión ambiental, que causa la degradación ambiental, que agrava la pobreza.[896] De todo esto se podría argumentar que los pobres son «primitivos, atrasados, incultos, inconscientes de sus intereses a largo plazo, incluso peligrosos para sí mismos y para su nación si no se les encuadra y dirige adecuadamente»[897] y que **luchar contra la pobreza también es bueno para el medio ambiente**.[898]

¿Cómo debemos interpretar, sin embargo, aquellas situaciones en las que el capital actúa como fuerza de degradación ambiental? Richard Peet y Michael Watts se preguntan: «¿cómo puede la pobreza explicar [...] los vertidos tóxicos en Nigeria o la contaminación de las aguas urbanas en Penang?».[899] En situaciones como estas —y no son pocas— *culpar* a los pobres equivale a culpar a las víctimas. Y lo que es más importante, se dejan de lado todas aquellas situaciones en las que **la pobreza es un subproducto de las estructuras de poder existentes**, que se aprovechan de los recursos

892 Rahnema (1983b) también utiliza el término modernización de la pobreza.

893 Todaro, 1985.

894 Para Dasgupta & Mahler (1994), se supone que los pobres dependen estrechamente de su entorno inmediato para subsistir y se ven empujados por la necesidad a consumir todo lo que pueden, con un horizonte temporal corto y aversión a las inversiones y los riesgos. Desde este punto de vista: «la pobreza, las altas tasas de fecundidad y la destrucción del medio ambiente se alimentan mutuamente», otra forma de decir que la pobreza es una causa de la degradación del medio ambiente.

895 Mellor, 1988. Véase también el más equilibrado Dasgupta (1995), para quien las correlaciones positivas entre pobreza, fecundidad y deterioro del medio ambiente local no pueden revelar conexiones causales, sino que solo apoyan la idea de un proceso de retroalimentación positiva. Un análisis mordaz de la visión de la sociedad implícita en la literatura con títulos que van desde «el camino hacia la supervivencia» a «la ética del bote salvavidas», desde «la tragedia de los comunes» a «la bomba demográfica» ha sido ofrecido por Bookchin (1995). Bookchin subrayó que la perspectiva maltusiana implícita en dicha literatura generó ramificaciones cínicas, racistas, elitistas, misantrópicas, reaccionarias y criminales a lo largo de los años. Expresó su especial angustia al observar que las perspectivas antihumanistas inherentes a estas obras florecieron de nuevo tras el dolor y el horror de la Segunda Guerra Mundial. Junto con Bookchin, otros combatieron apasionadamente las opiniones maltusianas mediante argumentos, recurriendo incluso a la desobediencia civil para poder hablar en conferencias internacionales (Taghi Farvar, comunicación personal, 2010).

896 Blaikie & Brookfield (1987) citados en Peet & Watts (1996b).

897 Rahnema, 1983b.

898 Mink (1993) ofrece una compleja receta basada en un crecimiento macroeconómico general complementado con intervenciones para aliviar los riesgos de los pobres, garantizar sus derechos sobre los recursos naturales y proporcionarles servicios de educación, sanidad y planificación familiar. Se espera que todas estas intervenciones sean beneficiosas tanto para el alivio de la pobreza como para la protección del medio ambiente.

899 Peet & Watts, 1996b, p. 10.

naturales para enriquecerse y dejar a los residentes locales en peores condiciones que antes. La extracción industrial de petróleo, gas y minerales ilustra bien el fenómeno del curso de los recursos, la innegable coincidencia de pobreza y degradación ambiental en zonas ricas en recursos, siendo el delta del Níger un triste ejemplo. ¿Podría justificarse, en estos casos, promover iniciativas de desarrollo que se utilizarán como herramientas de legitimación sociopolítica de las élites en el poder? ¿Podría justificarse el apoyo a los mismos que crean y perpetúan la pobreza, y que utilizarán ese apoyo para mantenerse en el poder? Reflexionando sobre cuestiones como estas, puede parecer que la misma idea de pobreza, y la carga del Estado y los donantes para remediarla mediante el desarrollo, el crecimiento económico y la ayuda internacional, pueden ser, en sí mismas, **constructos de la modernización**.[900]

Sea cual sea su origen, las ideas de pobreza y desarrollo económico se han vuelto extremadamente poderosas. En el ámbito internacional, a menudo se asemejan a un **mito obsesivo:** una carrera por imitar las economías dominantes y devaluar las capacidades de todos los modos de vida modestos, autónomos, independientes y probados en el tiempo. El forrajeo, los cultivos itinerantes, el pastoreo móvil o cualquier tipo de vida sencilla y *autónoma* en dependencia directa con la naturaleza (véase la Parte I de esta obra) se han considerado generalmente atrasados e indeseables. Políticos, banqueros, burócratas y expertos en desarrollo decidieron que, si las comunidades autosuficientes a cargo de sus propios territorios y medios de vida pueden clasificarse como pobres en términos monetarios, son presa fácil para las intervenciones. Se espera que el desarrollo y el crecimiento económico en general creen lo **contrario de la pobreza, definida como ingresos y empleos**. El hecho de que el entorno natural de las comunidades y su autosuficiencia, culturas y economías morales[901] se interpongan en el camino y haya que sacrificarlos no se considera razón suficiente para no actuar. Tampoco es razón suficiente el hecho de que el empleo para unos vaya acompañado previsiblemente de desempleo y subempleo para otros. De este modo, se ha faltado al respeto y se ha desempoderado a comunidades con sus propios territorios, sistemas de subsistencia y futuros deseados, tanto en el sur como en el norte del mundo.[902] Sus culturas —lenguas, visiones del mundo, conocimientos y capacidades únicos— se han considerado sin importancia, a menudo por el simple hecho de no haber sido registrados en papel ni cuantificados por los operadores estatales. Y la ruptura no cuantificada de estilos de vida y la pérdida de valores culturales o espirituales y de territorios[903] no ha sido, y difícilmente podría haber sido, compensada.

Para Majid Rahnema, las **comunidades** de base se vieron **infantilizadas** por las intervenciones de desarrollo y privadas de sus posibilidades creativas para encontrar las soluciones más eficaces y autosuficientes a sus necesidades en su contexto.[904] A menudo, también fueron **rediseñadas** en nuevas instituciones (comités, aldeas reasentadas) concebidas para adaptarse a las operaciones de proyectos y programas diseñados y controlados desde el exterior[905] y no a las preocupaciones de las sociedades locales. De hecho, los Estados nación y quienes los apoyan financieramente han canalizado ingentes recursos hacia **proyectos de desarrollo incompatibles con los sistemas socioecológicos preexistentes**, que han desmantelado como parte de su funcionamiento. Otro resultado de los proyectos del desarrollo ha sido el crecimiento de la complejidad y el poder de las burocracias nacionales e internacionales y sus procesos globales a expensas de los sistemas locales y regionales, que pierden autonomía y autosuficiencia.[906] Y otro resultado más ha sido la acumulación de poder económico y político en manos de las empresas que controlan la tecnología y las soluciones a los problemas empaquetadas, como la revolución verde.[907] Las grandes empresas agroquímicas empezaron a producir semillas, fertilizantes y pesticidas de diseño, mientras que los bancos financiaban planes de regadío e impulsaban préstamos diseñados para encerrar a los agricultores con agroquímicos. Después de las convenientes tentaciones hacia un sistema de dependencia, apenas había salida. Aunque algunos agricultores pudieron

900 Rahnema, 1992.
901 A este respecto, véase el esclarecedor estudio de Watts, 1983a.
902 Rahnema, 1992.
903 En el momento de escribir estas líneas, esto es un hecho para muchas comunidades en las que los jóvenes se han vuelto reacios e incapaces de llevar una vida satisfactoria en los mismos entornos en los que posiblemente prosperaron sus antepasados. Solo sueñan con empleos en las ciudades o en el extranjero y muchos caen presas de la depresión, el alcoholismo, la violencia, el suicidio o los accidentes en viajes desesperados de emigración.
904 Rahnema, 1983a.
905 Lecomte, 1986. También se analizan ejemplos en Borrini-Feyerabend & Farvar (2011).
906 Rappaport, 1993.
907 Glaeser, 1987.

beneficiarse en última instancia, muchos otros pasaron a depender totalmente de los préstamos y de los caprichos del mercado. Se estima que las deudas contribuyeron en gran medida a la elevada tasa de suicidios observada entre los agricultores a finales del segundo milenio.[908]

Las consecuencias de la era del desarrollo son muchas e increíblemente complejas. Sin embargo, mientras que los logros de las innovaciones tecnológicas y los avances que nos han traído se destacan a la vista de todos, las tragedias humanas engendradas por las iniciativas del desarrollo rara vez se han registrado o debatido.[909] Es como si solo mereciera existir un tipo de realidad —la de los países y clases dominantes— modernizados, urbanizados, cómodos, poderosos y satisfechos de sí mismos. Como se señala en *la Ópera de los tres centavos* de Bertold Brecht, con la inolvidable música de Kurt Weill, a menudo ocurre que muy pocas personas emergen a la luz de la historia, mientras que, en cantidad mucho mayor, otras permanecen, y con ellas su **dolor y sus sacrificios**, **ocultas en la oscuridad**.

¿El desarrollo de quién?

Las primeras décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial suelen denominarse la era del desarrollo, ya que marcaron un periodo de respuesta a la necesidad de reconstrucción de posguerra y de estructuración de Estados independientes poscoloniales en todo el mundo. Fue entonces cuando el desarrollo se concibió teóricamente[910] y se alimentó de tecnología y capital poderosos. En concreto, el desarrollo *no se* concebía como un proceso sociocultural y económico endógeno, propio de cada país o pueblo, sino como un sistema de intervenciones técnicas de aplicación universal destinadas a suministrar algunos bienes muy necesarios a una población determinada.[911] Un ejemplo típico de tales intervenciones son las más de 45 000 grandes represas erigidas en los ríos en la segunda mitad del siglo XX[912] en 140 países, intervenciones que ejemplifican bien el marcado contraste entre los **ganadores y los perdedores del desarrollo**.

Las grandes represas suministran electricidad a las industrias, la minería y las ciudades capitales y generan así puestos de trabajo, lucrativos cargos directivos y nuevas comodidades para los residentes urbanos. También sumergen los valles de las tierras altas, secan las llanuras aluviales, perturban ecológicamente los ríos, desplazan a la población y frustran el pastoreo, la agricultura y la pesca tradicionales basados en las inundaciones estacionales y las zonas de reproducción estuarinas y cercanas a la costa. Estos proyectos emblemáticos mejoran las condiciones económicas y los servicios sociales de la población afluente (por ejemplo, aumentando los servicios, instalaciones y oportunidades en las zonas urbanas), pero reducen las opciones de subsistencia, los beneficios económicos y la salud de la población marginal que vive donde operan los proyectos mismos. Gran parte de estos costes están relacionados con la disminución de la integridad ecológica de los ecosistemas que solían asegurar el sustento local,[913] pero la rápida imposición del cambio sociocultural también es destructiva. A principios de la década de 1990, Wolfgang Sachs resumió el fenómeno de la siguiente manera: «El capital, las burocracias y las soluciones intensivas en ciencia… produjeron una tremenda pérdida de diversidad […] Destrozaron las viejas formas… [mientras que] las nuevas no eran viables».[914]

---

908 P. ej., en la India, donde unos 400 000 campesinos se suicidaron entre 1995 y 2018, a menudo ingiriendo pesticidas deliberadamente (Kannuri & Jadhav, 2021).

909 Berger, 1976.

910 P. ej., por Rostow (1960).

911 Escobar (1997b). En el mismo artículo ofrece este poderoso resumen: «A veces, el desarrollo llegó a ser tan importante para los países del Tercer Mundo que se hizo aceptable para sus gobernantes someter a sus poblaciones a una infinita variedad de intervenciones, a formas de poder y sistemas de control más abarcadores; tan importante que las élites del Primer y Tercer Mundo aceptaron el precio del empobrecimiento masivo de vender los recursos del Tercer Mundo al postor más conveniente, de degradar sus ecologías físicas y humanas, de matar y torturar, de condenar a sus poblaciones indígenas casi a la extinción; tan importante que muchos en el Tercer Mundo empezaron a considerarse inferiores, subdesarrollados e ignorantes y a dudar del valor de su propia cultura, decidiendo en su lugar jurar lealtad a las banderas de la razón y el progreso, tan importante, finalmente, que la consecución del desarrollo nubló la conciencia de la imposibilidad de cumplir las promesas que el desarrollo parecía estar haciendo.

912 World Commission on Dams, 2000.

913 Horowitz, 1995. Un análisis completo de la teoría de la dependencia del desarrollo (Cardoso y Faletto, 1979) describe relaciones de poder dentro de los países que dejan espacio para una interacción entre diversos actores y modos de producción. Esto puede dar lugar a una mejora de las condiciones de determinados individuos y países más próximos al núcleo dominante… pero es probable que siga produciendo un empeoramiento de las condiciones de muchos, o de la mayoría.

914 Páginas 3, 4 y 35 de Sachs (1992).



La Comisión Mundial de Represas informa que, en solo unas décadas tras el final de la Segunda Guerra Mundial, entre 40 y 80 millones de personas *aguas arriba* fueron reasentadas directamente a causa de la construcción de represas.[915] De hecho, en 2010, una estimación conservadora del número de personas afectadas por la alteración de los caudales naturales *aguas abajo* de las grandes represas alcanzaba los 472 millones.[916] Estas cifras son asombrosas. Tendemos a pasarlas por alto, ya que la mayoría de estos impactos fueron sufridos por personas ocultas a la vista, mal organizadas, atraídas y apaciguadas por políticos astutos, reprimidas con brutalidad o simplemente ignoradas y abandonadas a la búsqueda de sus propias soluciones a problemas crecientes. Mientras que **algunos impactos fueron repentinos, otros se desarrollaron lentamente**, a lo largo de décadas de dolorosa agitación económica y social.[917] Algunos impactos fueron insidiosos y mal comprendidos, como cuando las intervenciones de desarrollo introdujeron **nuevos problemas de salud** debido a cambios en el uso de la tierra y el agua,[918] cambios en la biodiversidad local, nuevos comportamientos y nuevas fuentes de contaminación.[919] Por ejemplo, la incidencia de enfermedades como la esquistosomiasis y la malaria ha aumentado sustancialmente en poblaciones afectadas por alteraciones ecológicas en países tropicales.[920] En casos concretos, esto ha provocado *catástrofes* sanitarias locales, como en las zonas que formaban parte del delta del Senegal y sufrieron una importante alteración ecológica debido a la represa de Diama. Más del 80% de los residentes de las comunidades afectadas por los daños ecológicos también se vieron afectados, año tras año, por epidemias devastadoras de esquistosomiasis.[921]

915 World Commission on Dams, 2000.

916 Richter *e tal.*, 2010.

917 Oliver-Smith, 2001.

918 P. ej., el desarrollo de recursos hídricos en ambientes tropicales es un importante factor de riesgo de esquistosomiasis, una grave enfermedad que afecta a 250 millones de personas en todo el mundo (https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/schistosomiasis accedido en 2024). Un ejemplo típico es la represa de Diama, en la cuenca del río Senegal, que se describe más adelante (véase Dumas *et al.*, 2010).

919 Como ejemplo de enfermedad introducida por un cambio ambiental específico, véase: N'Goran *et al.*, 1997. En los capítulos 3 y 4 de Haines & Frumkin (2021) se ofrece un esclarecedor debate general.

920 Steinmann *et al.*, 2006.

921 Para más información sobre este impacto en la salud, véase Shaikh *et al.* (2018). Las tragedias asociadas a los proyectos de desarrollo a gran escala se agravan por el hecho de que, a menudo, no solo los costes resultan ser más sustanciales y diversos de lo esperado, sino que los beneficios se exageran habitualmente y, cuando se materializan, duran poco. En el delta del Senegal, la producción agrícola se apoyó artificialmente con inyecciones de recursos financieros durante unos años... pero estos tendrán que ser devueltos con intereses durante décadas por personas que no cosecharon ninguno de los efímeros beneficios. En una línea similar, y bajo regímenes políticos diferentes, el Mar de Aral de Asia Central ha sido devastado por los desvíos de agua para el riego del algodón. Al igual que en la cuenca del río Senegal, el suelo se salinizó rápidamente (Aladin & Potts, 1992), además de que las tormentas de polvo arrancaron el humus de la tierra, causando problemas de salud a los residentes locales expuestos al polvo y a los productos agroquímicos.

Las políticas y los proyectos a gran escala para sedentarizar a los pastores móviles en entornos áridos y semiáridos también han provocado efectos negativos en la salud, conflictos y pérdidas ecológicas y socioculturales.[922] Irán ofrece un ejemplo notable. Reza Shah —un líder militar que ascendió al poder mediante un golpe de estado en 1921— quería establecer un poder central más fuerte en el país, un objetivo que requería frenar el poder de las tribus de pastores móviles. Motivado inicialmente por preocupaciones militares,[923] su autoritaria política de sedentarización fue mantenida posteriormente por su hijo el Mohammad Reza Shah[924] con el fin de «eliminar un impedimento para el rápido crecimiento y la modernización del país».[925] La política se aplicó mediante reubicaciones forzosas, chantajes e imposición de estilos de vida agrícolas inadecuados tanto para las personas como para la tierra, *sin tener en cuenta* que perjudicaban gravemente el sustento y la organización social de cientos de miles de pastores móviles.[926] Las tribus que intentaron resistirse fueron tratadas con una dureza «que ni siquiera sufrieron los indios de América».[927]

Se han producido pérdidas similares, si no mayores, allí donde las operaciones pesqueras industriales y las infraestructuras comerciales se impulsaron a costa de la pesca artesanal y a pequeña escala;[928] donde los monocultivos a gran escala y el pastoreo de ganado ocuparon el lugar de los bosques y humedales,[929] o donde los entornos se vieron afectados por nuevas industrias u operaciones petrolíferas, gasísticas y mineras —desde el delta del Níger hasta Asia Occidental, desde la India hasta la región amazónica y yacimientos mineros en toda África—.[930] Aunque los problemas ecológicos eran evidentes desde los primeros días de las nuevas intervenciones de desarrollo, pocos podían prever que sus impactos acumulados alcanzarían el nivel actual de crisis planetarias múltiples.[931] Informes recientes han puesto de relieve el preocupante **declive de la funcionalidad de los ecosistemas** y de la diversidad de especies,[932] incluida la disminución de la resiliencia, que agrava todos los problemas relacionados con el cambio climático. La carga sanitaria del cambio ecológico no afecta a todos por igual, pero no hará sino aumentar si no se resuelven las crisis planetarias.[933] La contaminación, por ejemplo, causa cada año tres veces más muertes prematuras que el sida, la tuberculosis y la malaria juntos y 15 veces más que todas las guerras y otras formas de violencia juntas.[934] Una parte de la **contaminación mundial** no es imputable a la modernización y el desarrollo *per se* (p. ej., la contaminación atmosférica provocada por las hogueras abiertas para limpiar tierras agrícolas o estimular los pastos), pero otra parte claramente sí lo es (p. ej., la contaminación atmosférica provocada por las centrales eléctricas, el transporte y las emisiones de la industria; la contaminación del suelo y el agua derivada de las industrias extractivas, las fábricas, la agricultura intensiva en insumos; la contaminación de las costas y los océanos por los residuos plásticos, etc.).

922 Ellis & Swift, 1988; Chatty & Colchester, 2002; Fan *et al.*, 2014. Existen las primeras perspectivas multidisciplinares sabias que —junto con una ilustración de las complejidades del cambio socioecológico en entornos históricamente ricos y ecológicamente implacables (UNESCO, 1959)— describen la sedentarización de los pastores nómadas como «tan inevitable como deseable». De hecho, la revalorización de los pastores móviles tradicionales es un fenómeno reciente. Véase también el apartado dedicado al pastoralismo móvil en la Parte I de esta obra.

923 El pastoralismo móvil se adopta por ser la estrategia de subsistencia más sensata en entornos semiáridos, pero la movilidad *per se* también tiene implicaciones militares y políticas, tanto para usos ofensivos como defensivos. Por ejemplo, entre las ventajas de la movilidad está la capacidad de utilizar la sorpresa como táctica para atacar o retirarse de la batalla. En general, garantiza a las tribus nómadas un grado de independencia que el Estado moderno de principios del siglo XX consideraba inaceptable. Véase Salzman (1971).

924 Mohammad Reza Shah permaneció en el poder de 1941 a 1979.

925 F. Firoozi citado en Salzman (1971, p. 325).

926 Véase Foran (1993) pp. 324-325 (agradecemos a Ali Razmkhah por sugerir esta útil referencia).

927 *Ibid.* (p. 225).

928 Crona *et al.*, 2015; de Melo *et al.*, 2016; Berkes, 2021. Esquemas *muy* complejos superponen incluso la pesca industrial insostenible en la naturaleza con la piscicultura en las costas chilenas y peruanas (Urbina, 2019).

929 P. ej., la cuenca del río de la Plata, que cubre aproximadamente una cuarta parte de Sudamérica, incluía originalmente enormes humedales, bosques secos y praderas. En la actualidad, gran parte de ella está dedicada al monocultivo de soja y al pastoreo de ganado (Schlindwein *et al.*, 2021).

930 Estos impactos —mal estudiados en casi todas partes— no perdonan al Norte global: véase Goldenberg *et al.*, 2010. Se puede acceder a un estudio sobre las inmensas repercusiones ambientales, económicas y sanitarias de una producción industrial supuestamente relativamente benigna aquí: https://groundwater.kerala.gov.in/wp-content/uploads/2018/04/report-of-high-power-committe-to-assess-the-extent-of-damage-caused-by-coca-cola-.pdf

931 Véase Steffen *et al.*, 2015; IPCC, 2021a y 2021b. Entre los pocos que dieron la voz de alarma se encuentran Bookchin, 1962; Carson, 1962; Commoner, 1972b; Farvar & Milton, 1972; Meadows *et al.* 1972. El Club de Roma ha seguido el trabajo pionero de Meadows *et al.* (1972) con actualizaciones periódicas exhaustivas.

932 Millennium Ecosystem Assessment Program, 2005; IPCC 2021a; IPBES 2019. Como describe la IPBES (2019), entre los principales impulsores también se incluyen el cambio en el uso del suelo, la explotación insostenible de especies, la contaminación, las especies invasoras, etc.

933 Haines & Frumkin, 2021.

934 Landrigan *et al.*, 2018, citado en Haines & Frumkin, *ibid*.

Los beneficios para la salud pública suelen utilizarse para justificar el desarrollo económico. El argumento es que el desarrollo económico es positivo y deseable porque mejora **la salud pública y la calidad de vida**. Esto se deduce comparando los datos del producto interno bruto (PIB) y la esperanza media de vida, que han tendido a crecer juntos en la era del desarrollo.[935] Incluso sin tener en cuenta la dificultad de identificar indicadores globales para los complejos conceptos de desarrollo y salud y basándose únicamente en dos variables —PIB per cápita y esperanza de vida— la relación es compleja.[936] Aunque en algunos países las tendencias de estos indicadores globales han sido positivas para ambas variables durante algunas décadas, las comparaciones entre países muestran que varios países más pobres y menos desarrollados han temido igual o mejor que los más ricos.[937] Es cierto que los gobiernos estatales y las iniciativas de ayuda han invertido en instalaciones sanitarias y proporcionado intervenciones que salvan vidas, como la vacunación masiva. Pero también es cierto que la salud pública mejora no gracias a las instalaciones sanitarias *per se*,[938] sino a través de mejoras en los determinantes fundamentales de la salud pública,[939] entre los que se incluyen la nutrición, el suministro de agua potable y el saneamiento, la calidad del aire, las instalaciones de vivienda y transporte, los servicios de comunicación, el almacenamiento seguro de alimentos, la previsión meteorológica y de catástrofes, etc. Estas mejoras requieren recursos… pero son el resultado de decisiones políticas más que de cualquier otra cosa.[940] Desde este punto de vista, la idea de que las intervenciones de desarrollo y el crecimiento del PIB se justifican por los beneficios para la salud pública parece poco sincera.

Al igual que muchos países mejoraron los determinantes fundamentales de salud pública durante la era del desarrollo, algunos incluso avanzaron en materia de derechos personales, derechos de los trabajadores, oportunidades de educación, bienestar social, disminución del número de víctimas de la violencia y las guerras, y disminución de la discriminación de género, raza o casta. Estos logros, que pueden caracterizarse a grandes rasgos como **respeto de los derechos humanos**, tienen consecuencias positivas para la salud pública y la calidad de vida y constituyen un gran éxito que acompañó la era del desarrollo. Este éxito, sin embargo, no es consecuencia del desarrollo económico, ya que el respeto de los derechos humanos y el PIB *no* están correlacionados.[941] Es más bien consecuencia del compromiso activo con la justicia ambiental y social de innumerables activistas, legisladores, sindicatos de trabajadores, campesinos organizados, pescadores y pastores, profesionales de la salud y del derecho, estudiantes y profesores, ecologistas y activistas del desarme, jóvenes, mujeres y sociedades en general. Es probable que el desarrollo económico haya contribuido a la alfabetización y a otros factores que facilitan la lucha por los derechos humanos, pero la equidad en la distribución de los costes y beneficios del desarrollo, el reparto del poder de decisión y el respeto de los derechos humanos siempre han exigido organización, movilización y luchas.

Entendidos en sentido amplio como resultado del desarrollo económico y el compromiso político a diversos niveles de la sociedad, la mejora de la salud y la calidad de vida de millones de personas en todo el mundo constituyen un magnífico logro que solo cabe celebrar. Sin embargo, debe quedar claro que tal éxito es aún incompleto y dista mucho de estar distribuido equitativamente,[942] ya que las mejoras han sido disfrutadas desproporcionadamente por los países ricos y los ciudadanos de esos países. Datos como el PIB per cápita y la esperanza de vida solo revelan resultados promedio y el crecimiento de la producción nacional ha sido perjudicial para la vida en determinados contextos. Las estadísticas nacionales pueden disfrazar convenientemente gran parte de la miseria y el dolor locales. Las mejoras en la salud y la calidad de vida también son peligrosamente **insostenibles**, ya que se han logrado paralelamente con un declive en la

935 Véase WHO, 1992 y https://ourworldindata.org/grapher/life-expectancy-vs-gdp-per-capita?time=1543.2018, accedido en 2024.
936 Césaire (1950, página 43) fue uno de los primeros en señalarlo. Véanse también: Borrini, 1985; Berthélemy & Thuilliez, 2013.
937 Caldwell, 1986; Kuhn, 2010.
938 Esto es bien sabido desde hace décadas (véase, por ejemplo: Sanders, 1985; McKeown, 1988).
939 Para un debate y referencias, véase: https://www.who.int/news-room/questions-and-answers/item/determinants-of-health accedido en 2024.
940 Aunque los indicadores sanitarios y económicos suelen estar correlacionados, los países que experimentaron los avances sanitarios más impresionantes en el siglo XX —Cuba, Sri Lanka, Kerala, China, Irán— no eran necesariamente los más ricos, sino los más comprometidos (WHO, 1992).
941 Véase https://ourworldindata.org/grapher/human-rights-index-vs-gdp-per-capita accedido en 2024.
942 Las mejoras en los indicadores de salud deben considerarse en el contexto de las desigualdades persistentes (George, 1977; Haines & Frumkin, 2021).

integridad de la naturaleza.[943] Por ejemplo, entre los sectores primarios que contribuyen a los PIB nacionales se encuentran **las industrias extractivas**,[944] como la minería y las industrias del petróleo y el gas, o la explotación insostenible de la pesca, la madera o la tierra. El impacto ambiental, sanitario y social de estas industrias en las comunidades afectadas no disminuye el PIB... y de hecho puede aumentarlo.[945] Tales impactos pueden haber comenzado en la época colonial, pero continúan hasta nuestros días, cuando el ritmo, el alcance y la penetración del poder financiero y político de las industrias insostenibles, la demanda de recursos y la tecnología para extraerlos no han hecho más que aumentar.[946]

A lo largo del tiempo, las empresas que controlan las principales industrias han operado cada vez más a escala transnacional, respaldadas por el poder político (y a veces militar) y por los mercados financieros internacionales.[947] Además de los impactos ambientales, sanitarios y sociales directos en las comunidades donde operan, la volatilidad política entretejida con sus prácticas[948] ha favorecido a las **insurgencias** y la penetración de organizaciones terroristas (especialmente en zonas remotas, pero no únicamente). Por elección o por necesidad, es probable que los insurgentes se relacionen con la **delincuencia** organizada, como la producción y el tráfico de drogas, la venta de armas, la caza furtiva comercial a gran escala, los secuestros y otras actividades delictivas. Muchos gobiernos nacionales y subnacionales no consiguen abordar eficazmente estas complejas situaciones... cuando ellos mismos no son víctimas de estas. El resultado son décadas de conflictos y sufrimiento humano.

Solo unas pocas comunidades han conseguido librarse del crimen organizado de su seno disponiendo su propia autodefensa, incluso con **guardias armados**, como hicieron la comunidad de Cherán en México o los vecinos del Parque Nacional Alto Fragua Indi-Wasi en Colombia (véanse los ejemplos 10 y 11).[949] Esto tiene muchos inconvenientes y puede ser difícilmente defendible cuando las medidas son drásticas y burdas contra las personas aprehendidas.[950] Sin embargo, en ausencia de protección por parte del Estado, algunas de estas formas de autodefensa comunitaria han logrado resultados.[951] Sorprendentemente, algunas operaciones de defensa comunitaria se llevan a cabo exclusivamente por medios no violentos.[952] Todas las operaciones basadas en la comunidad, sin embargo, están en otro planeta en comparación con los intereses creados del **complejo militar-industrial** que ha crecido al unísono con el crecimiento del PIB,[953] y han llegado a influir profundamente en los medios de comunicación, los políticos y las políticas públicas desde la Segunda Guerra Mundial. Aunque este no sea el lugar para discutirlos, su influencia y poder,[954] y el hecho de que el uso militar del suelo se calcule en un 6% de la superficie terrestre,[955] constituyen uno de los elefantes en la habitación a la hora de analizar los significados y consecuencias del desarrollo para la gobernanza territorial.

943 Véanse los primeros trabajos de Bookchin, 1962; Carson, 1962; Commoner, 1971 y 1972b; Farvar & Milton, 1972; y Meadows *et al.*, 1972. Para datos más recientes y análisis más amplios, véanse: IPBES, 2019; SCBD, 2020; IPCC, 2021b. Haines & Frumkin (2021) analizan las tendencias ambientales que están llevando a rebasar nuestros límites planetarios (Steffen, 2015).

944 Acosta, 2013.

945 Véase la impactante cita de Robert Kennedy en la nota 855.

946 Se puede argumentar que a veces se adoptan medidas locales de mitigación y que las industrias extractivas aportan mejoras en la salud y la calidad de vida de muchos ciudadanos de un país determinado. Si bien esto es cierto, también lo es que hay costes directos para la salud y la calidad de vida de muchos otros, lo cual no es éticamente defendible cuando dichos costes podrían evitarse o remediarse (véase, por ejemplo, George, 1977).

947 Soederberg, 2004.

948 Watts, 2009.

949 En América Latina, las personas que se organizan para impedir la intrusión y las actividades ilícitas en sus territorios suelen denominarse guardias indígenas. En Cherán (véase el ejemplo de caso 10) se denominan rondas comunitarias.

950 Los conflictos que tienen que ver con la propia supervivencia de las personas pueden llegar a ser violentos e incluso letales... pero no siempre. La visión zapatista de la justicia rara vez implica castigos corporales, sino siempre acciones para reparar el daño causado a las personas o a la comunidad (David Barking, comunicación personal, 2023). Algunas guardias indígenas de la región amazónica no llevan armas y están formadas en la no violencia positiva (véase la nota 949).

951 Ejemplos de ello son las rondas campesinas de Perú, que surgieron cuando los campesinos empezaron a resistir al movimiento guerrillero Sendero Luminoso en la década de 1980. Véase también el final de la Parte IV de esta obra.

952 La guardia indígena del pueblo Nasa de Colombia lleva mucho tiempo resistiendo a los narcotraficantes y a otros grupos violentos en su entorno exclusivamente por medios no violentos, un enfoque estratégico que ha mostrado ventajas y limitaciones (véase: https://www.iwgia.org/en/news/4379-indigenous-governor-murdered-in-colombia-the-limits-of-the-nasa-people%E2%80%99s-resistance.html accedido en 2024.

953 Los gastos militares dependen del PIB e influyen en él, pero también se ven influidos por muchos otros factores, como la presencia de conflictos activos. Véase también Carlitz (2022).

954 El Instituto Internacional de Estocolmo para la Investigación de la Paz (SIPRI www.sipri.org) informa que, en 2023, el gasto militar mundial era de 2,24 billones *de* dólares (información recopilada únicamente a partir de datos de fuentes abiertas).

955 Zentelis & Lindenmayer, 2015.



En 1975, todavía en las primeras décadas de la era del desarrollo, la Fundación Dag Hammarskjöld publicó un influyente pequeño volumen titulado *¿Y ahora qué? Otro desarrollo*.[956] La obra pretendía catalizar los esfuerzos hacia iniciativas alternativas e incluía un amplio espectro de voces: desde líderes indígenas a científicos, desde políticos a periodistas, desde antropólogos a teólogos de la liberación.[957] La mayoría de ellos reclamaban un papel significativo y central de las **comunidades** afectadas en las intervenciones de desarrollo, incluso mediante enfoques que las capacitaran para **formular preguntas de investigación** y utilizar los resultados de la investigación (véase la véase la Imagen 11).[958] La ciencia para la gente, la evaluación rural rápida, la evaluación rural participativa, la investigación-acción y el aprendizaje y acción participativos empezaron a debatirse y practicarse en aquellos años entre académicos, ONG y comunidades.[959] Se reclamaban nuevas actitudes, como la humildad, el respeto y la participación de los beneficiarios en la toma de decisiones, tanto para mejorar la comprensión de los contextos de intervención como para aumentar el significado y la eficacia de sus resultados. Algunos agricultores, productores locales de alimentos, terratenientes, usuarios del suelo, el agua, las plantas y los animales y restauradores de la biodiversidad local también se movilizaron por su cuenta y pidieron que se reconociera su buena gestión del medio ambiente.[960]

El escaso número y peso político de las voces alternativas que se acaban de describir hace que destaquen sobre todo como declaraciones de solidaridad aunque, durante una o dos décadas, existió la esperanza de que las nuevas actitudes también influyeran en el desarrollo dominante. De haberlo hecho, habrían estigmatizado la arrogancia y las desigualdades[961] y contribuido a un **desarrollo ecosocial**,[962] más **autosuficiente** y respetuoso con la diversidad cultural y la calidad de vida. De hecho, en esas décadas algunas organizaciones de ayuda bilateral y multilateral[963] y ONG empezaron a hablar de involucrar a las comunidades beneficiarias. Posiblemente bajo el peso de problemas evidentes, incluso el Banco Mundial contrató a más ecologistas y antropólogos y desarrolló políticas específicas para proyectos que

956 Dag Hammarskjöld Foundation, 1975.

957 La Fundación Internacional para Alternativas de Desarrollo (IFDA, por sus siglas en inglés) se creó en 1976 para contribuir al movimiento hacia un desarrollo alternativo (p. ej., con una seguridad basada en el desarme y la no alineación y un papel más activo de la sociedad civil). De 1976 a 1991, la IFDA publicó su riquísimo Dosier de reflexiones y experiencias. En 2024, la mayoría de los números pueden seguir consultándose en línea: https://www.burmalibrary.org/en/category/ifda-dossier-international-foundation-for-development-alternatives-ifda

958 Khor, 1979; Gran, 1983.

959 Véanse, por ejemplo: Lewontin, 1982; Chambers, 1992; Altieri, 1983.

960 Jackson *et al.*, 1984.

961 Lipton, 1977.

962 El término es utilizado por primera vez por M. Taghi Farvar en su artículo de la colección publicada por Matthews en 1976.

963 Curiosamente, el término desapareció con el cambio de milenio y otros han ocupado su lugar (por ejemplo, cooperación).

requerían reasentamientos[964] y proyectos que afectaban a pueblos indígenas.[965] Durante unos años, el Banco Mundial incluso redujo la financiación de grandes proyectos, como las grandes represas.[966] Pero las voces a favor del desarrollo alternativo se mantuvieron **al margen** y casi ningún organismo importante estaba dispuesto a ir más allá de un barniz de participación comunitaria. [967]

Con el cambio de milenio, las principales inversiones del Banco Mundial en grandes represas estaban de nuevo en auge,[968] mientras que los gobiernos estatales seguían siendo los principales receptores de enormes recursos financieros para intervenciones supuestamente destinadas a satisfacer las necesidades de su población, y especialmente de los pobres. De este modo, las iniciativas en materia de energía, agricultura, pesca, ganadería, industria alimentaria, minería, infraestructura, vivienda, silvicultura, turismo y todas las demás variantes posibles del desarrollo siguieron promoviéndose de manera vertical, generando importantes impactos sociales y ambientales, y las cargas de la deuda como colaterales. En ocasiones se combinaron con iniciativas de conservación.[969] Para Tariq Banuri (1995), **los problemas estructurales inherentes** a la propia naturaleza de la empresa de desarrollo —la actitud neocolonial de los expertos en desarrollo y sus sistemas de poder asociados— *estaban destinados a* perjudicar el medio ambiente y mermar las capacidades y los derechos de las comunidades tradicionales. Sin rodeos, resumió: «...el desarrollo es un desastre y ha desencadenado miserias indecibles en poblaciones desprevenidas».

¿Existía **alguna esperanza razonable** de que las cosas acabaran de otro modo? ¿Existía la esperanza de que las industrias extractivas, las megaobras y otras iniciativas de desarrollo respetaran los criterios ambientales y sociales[970] y las diversas culturas y derechos de las comunidades afectadas de los sectores pobres y marginados de la sociedad? Para algunas intervenciones concretas, como las grandes represas, se elaboraron directrices mediante serios debates técnicos y procesos participativos.[971] ¿Existe la posibilidad de que se respeten esas directrices, disminuyendo los impactos socioculturales, sanitarios y ambientales de las represas? Dado el ímpetu del desarrollo industrial y su respaldo financiero, podría haber sido razonable dudarlo. Resultó que muchos funcionarios del gobierno, la industria y las instituciones financieras simplemente decidieron *no aplicar* las directrices, y millones de personas siguieron viéndose afectadas negativamente por estas obras (un gran número de otras personas, por supuesto, también siguieron beneficiándose).[972]

¿Dónde estamos hoy? Veamos solo un ejemplo. Tras décadas de debates, la decisión tomada en 2017 por el difunto presidente de Tanzania, John Magufuli, de construir el enorme proyecto hidroeléctrico Julius Nyerere en el río Rufiji —que se espera que se convierta en el noveno más grande del mundo— podría haberse tomado teniendo en cuenta las prioridades nacionales y los acuerdos estratégicos, pero seguramente no se tomó mediante un acto de autodeterminación informada de las instituciones tradicionales de las más de 100 000 personas que soportarán los costes de las compensaciones entre los sectores del agua, la energía, la alimentación, el medio ambiente,[973] e incluso el sector turístico,[974]

964 The World Bank, 2004.

965 En Inspection Panel, 2016, puede consultarse un resumen de las políticas del Banco Mundial y las lecciones aprendidas al respecto.

966 Richter *et al.*, 2010. Esto incluyó dejar de financiar lo que hoy es el Proyecto Hidroeléctrico Julius Nyerere en Tanzania (véase más adelante). Sin embargo, muchas consideraciones contribuyeron a las decisiones sobre las represas.

967 Horowitz, 1990.

968 Véase el instructivo gráfico de la Figura 1 en Richter *et al.* (2010, p. 16).

969 Con el tiempo, muchas personas bienintencionadas se involucraron en los denominados proyectos integrados de desarrollo y conservación (PICD), pero —como subrayó Banuri— el marco general estaba sesgado. La Conferencia sobre los Aspectos Ecológicos del Desarrollo Internacional de 1968 fue la primera en dar la voz de alarma (Farvar & Milton, 1972) y, en palabras de Farvar (*ibid.*, p. 970), «es evidente que existe la obligación de hacer saber al mundo la verdad sobre la factura de los bienes que nos han vendido en nombre del progreso y de la mejora del nivel de vida.» Véase también Cardoso & Faletto (1979). Más allá de los resultados contradictorios, una simple comparación entre los niveles de inversión realizados en iniciativas de desarrollo económico y de conservación del medio ambiente revela bien su importancia relativa para los tomadores de decisiones.

970 La Conferencia de las Naciones Unidas celebrada en Estocolmo en 1972 sacó a la luz la necesidad de realizar estudios de evaluación del impacto ambiental (EIA) como parte de muchos criterios de elegibilidad. Con el tiempo, las normas ambientales y sociales que deben respetar los proyectos de desarrollo se han ido perfeccionando sustancialmente (véase, por ejemplo, World Bank, 2016).

971 World Commission on Dams, 2000.

972 Moore *et al.*, 2010. Este número especial de *Daedalus* también es pertinente e informativo: https://www.amacad.org/daedalus/water-security-africa-global-climate-change accedido en 2024.

973 Duvail *et al.*, 2014.

974 P. ej., los arrecifes de la isla de Mafia—una famosa atracción turística— forman parte de la cuenca de Rufiji y se desconoce cómo pueden verse afectados por el cambio del régimen de flujo y la carga de sedimentos.

en la cuenca del Rufiji. Se prevén graves impactos ambientales[975] y socioeconómicos derivados de la construcción y explotación de la represa y la instalación hidroeléctrica anexa, el acceso por carretera y la infraestructura de transmisión. Muchas personas tendrán que rediseñar sus vidas de acuerdo con las nuevas condiciones. John Magufuli murió menos de cuatro años después de su decisión, pero las instituciones de gobernanza de las comunidades de la cuenca del Rufiji lidiarán con las consecuencias de la megarepresa durante mucho más tiempo.[976] En el momento de escribir estas líneas, la represa acaba de entrar en funcionamiento[977] y se espera que las comunidades se enfrenten a la desecación de humedales y pequeños lagos, al fin de las inundaciones estacionales beneficiosas para la agricultura y a la reducción de agua dulce que mantiene las más de 50 000 hectáreas de manglares del delta, esenciales para la pesca en Tanzania. Sin embargo, a medida que el embalse se ha ido llenando, ya hay quien pregona la prevención de las inundaciones estacionales río abajo como un signo de progreso. Si el cambio climático no interfiere, la represa también producirá energía centralizada para que los Gobiernos políticos de Tanzania la distribuyan... pero el país tendrá que amortizar los enormes costes de la construcción de la represa y hacer frente a los impactos ecológicos y sociales que se sumarán durante años a la inestabilidad social de una sociedad muy joven. Una opción a favor de la producción y el consumo descentralizados de energía (solar, etc.) habría imaginado un futuro diferente e invertido en otro tipo de sociedad.

¿La economía de quién?

El desarrollo es a menudo avasallador de una manera física... una imagen que viene a la mente es la de una poderosa excavadora modelando el paisaje. Un aspecto menos aparente de la modernidad que también ha afectado profundamente a las comunidades rurales y sus territorios es la **monetización** de la economía. El término monetización se refiere al proceso por el cual se cobra dinero o tarifas por bienes o servicios que antes eran gratuitos o se intercambiaban en redes locales de reciprocidad y economías morales. En este sentido, la monetización es una de las ideas fundacionales del capitalismo, que sustituye el dinero por todos los demás tipos de valor y permite obtener beneficios monetarios de cualquier tipo de inversión. Al dominar los aspectos cualitativos de la economía, la monetización es un **aplanador de las relaciones sociales**, un borrador de los patrones únicos de producción y consumo que surgen para adaptarse a condiciones históricas y ecológicas específicas. Un ejemplo puede explicar mejor por qué la monetización puede estar en la raíz de algunas de las calamidades que afectan a la gente, como la hambruna.

En el periodo entre 1903-1960, los británicos actuaron como potencia colonial en lo que hoy es el norte de Nigeria, forzando la monetización de la economía de las sociedades tradicionales hausa. Como señala Watts (1983a), esto se hizo *introduciendo impuestos monetarios en una antigua* economía *moral*, basada en redes de relaciones verticales y horizontales de lealtad y apoyo mutuos. Dicha economía no era moral en el sentido de ser benevolente, sino en el sentido de haber coevolucionado con las costumbres locales. Los cambios impuestos (p. ej., la rígida tributación monetaria, la producción de materias primas para la exportación, el insensible calendario fiscal previo a la cosecha, las trampas del endeudamiento, la venta de tierras, el trabajo agrícola contratado) generaron lo que Michael Watts denomina una profunda «pérdida de autonomía» en lo que antes eran «comunidades autárquicas de bajo riesgo» y «desbarataron una matriz social de afiliaciones y obligaciones entre parientes».[978] Aunque las cuestiones de acceso y asignación de bienes afectan los medios de sustento en todos los sistemas económicos, Watts describe bien por qué solo una crisis social[979] pudo transformar una crisis ecológica relativamente común (las sequías de finales de los sesenta) en la devastadora hambruna de principios de los setenta. Explica que la hambruna se generó no porque *la crisis ecológica*

975 Por ejemplo, la represa afecta la biodiversidad del Sitio del Patrimonio Mundial de Selous al reducir los hábitats forestales y ribereños y alterar los patrones hidrológicos.

976 Más allá de las repercusiones sociales y ambientales poco estudiadas, no está claro cuáles podrían ser las consecuencias de fenómenos como las sequías, la sedimentación y la fluctuación de los mercados energéticos.

977 Véase https://www.arabcont.com/English/Release-2024-1994 accedido en 2024.

978 Watts, 1983b.

979 La crisis continúa hoy en día. En el momento de redactar este documento, la violencia es generalizada en el norte de Nigeria.

fuera especialmente grave, sino porque la economía moral local ya no pudo movilizarse para evitar sus consecuencias.[980] La **hambruna** fue un **desastre socioecológico** más que una crisis ecológica *per se*. Esto ofrece un duro presagio para los próximos periodos de mayores riesgos debidos al cambio climático y otros problemas ecológicos.[981]

La monetización de la economía global encaja bien con los actuales procesos de **mercantilización de la naturaleza**,[982] un fenómeno cuyas raíces se entrelazan con el cercamiento de los bienes comunes que tuvo lugar en Europa y en los países colonizados, como ya hemos comentado. Los cercamientos facilitaron la identificación de unidades de tierra y recursos naturales para tratarlos como mercancías en alquiler, venta o garantía. Al igual que ocurrió con los cercamientos, la creación de mercancías naturales se consideró entonces un fenómeno benigno de la modernización, la creación de un nuevo valor económico que podía hacerse productivo, cuantificarse e intercambiarse. Hoy en día, seguimos oyendo que la naturaleza necesita una valoración económica adecuada para ser conservada eficazmente, sin la cual está abocada a ser descuidada y dañada.[983] El argumento básico es que los bienes y servicios ambientales son escasos, las opciones y compensaciones al respecto son inevitables y —si no se valoran adecuadamente o si los fallos del mercado permiten que prosperen los aprovechados— dichos bienes y servicios serán sacrificados, y la naturaleza con ellos.[984]

Aunque el argumento básico es sólido, abundan las complejidades y los contraargumentos. Una cuestión fundamental es la articulada por John Bellamy Foster (2002), que considera que la mercantilización es fundamentalmente incompatible con un comportamiento ecológicamente sano.[985] Subraya que el medio ambiente es mucho más que una mercancía, ya que sustenta la vida misma y tiene un valor intrínseco incalculable. En este sentido, se pregunta cómo es posible que los valores intrínsecos puedan ser objeto de apropiación privada y monetización. Para Foster, es precisamente la actual práctica generalizada de poner precio a los trozos rotos de la naturaleza lo que está en la raíz de nuestros problemas ecológicos.[986] Otras objeciones igualmente importantes son las cuestiones no resueltas de la *equidad* actual y la distribución de los *costes y beneficios intergeneracionales* de las intervenciones, el hecho de que separar y abstraer los elementos naturales de sus contextos puede **oscurecer los orígenes y las relaciones**, y el hecho de que a la valoración le sigue invariablemente la monetización y, muy probablemente, la privatización, la alienación, la financiarización, etc. Un ejemplo dramático, al que muchos países se oponen enérgicamente, es la privatización del agua.[987] Otro ejemplo es la práctica de la compensación: los infractores medioambientales se eximen de sus responsabilidades invirtiendo recursos para proteger la naturaleza en otro lugar. Es dudoso que los problemas generados en un lugar puedan compensarse con algo que se haga en otro sitio. A nivel local, la pérdida permanece. En otros lugares, la compensación está por demostrarse, sobre todo en términos de sostenibilidad (por ejemplo, ¿quién cuidará de los árboles unos años después de plantarlos?). En última instancia, la eficacia y la conveniencia de los procesos de mercantilización son cuestionables por sus **efectos perversos** asociados[988] en los ecosistemas, el bienestar y la autodeterminación de las personas.

980 Watts, 1983a.

981 Watts, 1983b. Por cierto, la monetización casi completa de la economía mundial actual puede agravar la vulnerabilidad de las personas ante las amenazas ambientales. Pero no tenemos que esperar a que se produzcan desastres ecológicos para identificar los resultados perniciosos de la penetración del mercado. A medida que se introducen en las zonas rurales cultivos comerciales para la exportación, la producción nacional de alimentos suele resentirse, con consecuencias negativas para la salud y la nutrición de las mujeres y los niños locales (Turshen, 1977). Una posible explicación es que los cultivos comerciales son gestionados por los hombres de la familia, que a menudo utilizan el dinero en efectivo para sus propias necesidades personales. En ausencia de mercados, las mujeres tienden a controlar más el uso de la tierra y a producir alimentos para el consumo familiar.

982 Véanse Bermejo (2014) y Smessaert *et al.*, 2020. Otros, como Mariki (2016), también utilizan el término comercialización de la naturaleza. Ambos términos parecen intercambiables, ya que una mercancía es un objeto de comercio por definición.

983 En la página 10 de Kill (2014) se ofrece una cronología instructiva del interés emergente por la economía ecológica y los servicios de los ecosistemas. La «Evaluación de los ecosistemas del milenio (2001-2005)» fue una de las primeras iniciativas importantes que hizo hincapié en la valoración económica de la naturaleza. El influyente informe «La economía de los ecosistemas y la biodiversidad» (TEEB, por sus siglas en inglés) le siguió en 2007.

984 Pierce, 1992. En otras partes de este trabajo preferimos hablar de regalos de la naturaleza en lugar de bienes y servicios.

985 Foster considera clave el tipo de interacción entre los seres humanos y la naturaleza. Para él, la mercantilización de la naturaleza es una crisis de valores, derivada de la dominación de los valores del mercado sobre todos los demás, y la única solución a nuestros predicamentos ecológicos es una revolución moral en la relación entre las personas y la naturaleza. Por supuesto, identificar un problema no es sinónimo de encontrar una solución.

986 *Ibid*. Algunos estudiosos contemporáneos abogan abiertamente por un futuro no monetario como la mejor oportunidad para alcanzar la igualdad sociopolítica y económica y la sostenibilidad ecológica (Nelson, 2022).

987 Bieler, 2021.

988 Smessaert *et al.*, 2020.

Los economistas han intentado valientemente tener en cuenta algunas complejidades[989] pero merece la pena citar por extenso el siguiente dilema, que ya era evidente en un documento del Banco Mundial publicado en la época de la Cumbre de la Tierra de 1992: «... Los pueblos indígenas —a diferencia de los economistas y planificadores del desarrollo occidentales— no consideran la tierra como una mercancía que pueda comprarse y venderse en mercados impersonales, y tampoco consideran los árboles, plantas, animales y peces que cohabitan en la tierra como recursos naturales que producen beneficios o rentas. Por el contrario, la visión indígena —que probablemente compartían nuestros antepasados antes del surgimiento de la economía de mercado industrial y moderna— es que la tierra es una sustancia dotada de significados sagrados, integrada en las relaciones sociales y fundamental para la definición de la existencia y la identidad de un pueblo. Del mismo modo, los árboles, las plantas, los animales y los peces que habitan la tierra son seres muy personales (muchas veces se utiliza un lenguaje de parentesco para describir a estos seres) que forman parte de sus universos sociales y espirituales. Este estrecho vínculo con la tierra y el medio ambiente es la característica que define a los pueblos indígenas; es lo que une, en un sentido filosófico y cosmológico, a numerosos pueblos geográficamente dispares y culturalmente diversos de todo el mundo».[990]

Si bien esta cita es excepcionalmente clara, no está claro que la incompatibilidad entre la percepción de la naturaleza como proveedora de recursos y servicios y la percepción de la naturaleza como pariente de los pueblos haya sido debidamente abordada por los economistas. Al igual que en la época colonial, hoy en día es posible obtener beneficios de la naturaleza sin tocar ni ver el suelo, por ejemplo invirtiendo en una variedad de productos financieros más o menos complejos que ofrecen los mercados bursátiles.[991] Para los partidarios de la valoración económica de la naturaleza, incluso las comunidades custodias tendrían mucho que ganar, ya que podrían reclamar una compensación por su papel como administradoras de la naturaleza. Un mecanismo para asegurar esa compensación se denomina **pagos por servicios ecosistémicos** (**PSE**). En pocas palabras, los PSE son incentivos económicos que se ofrecen a quienes mantienen o mejoran los servicios que prestan determinados ecosistemas.[992] Lo más importante es que los pagos se realizan no tanto por los beneficios obtenidos localmente, sino para garantizar los beneficios de los que disfrutan otras personas lejanas, que de otro modo los recibirían como aprovechados. Aunque este principio es justo, no todos los incentivos de los PSE son justos, bien aplicados o eficaces. Algunos se centran en la mera eficiencia económica, mientras que otros privilegian la sostenibilidad ecológica y una distribución justa de los beneficios.

Algunos programas de PSE son de gran envergadura, como el Programa de Reservas de Conservación establecido en EE. UU. a raíz del fenómeno Dust Bowl, una catástrofe ambiental que afectó a varios estados de EE. UU. y provincias canadienses en la década de 1930. La erosión generalizada de la tierra causada por procesos agrícolas inadecuados se combinó con la sequía y las tormentas de viento para generar inmensas tormentas de polvo. El daño a los ecosistemas fue tan grave que afectó a toda la agricultura en millones de hectáreas de pradera. Cientos de miles de personas se vieron obligadas a emigrar. Después de esto, el Gobierno estadounidense pagó muchos miles de millones de dólares para alquilar tierras a los terratenientes con el fin de que las mantuvieran cubiertas de plantas para controlar la erosión, mejorar la calidad del agua y proporcionar hábitats para las aves acuáticas y la fauna silvestre. Los resultados fueron apreciables, aunque desde entonces se sigue llamando a la región Dust Bowl. En las primeras décadas del nuevo milenio se puso en marcha en China una iniciativa de PSE similar y aún más costosa: el programa Grano por Verde. El programa, en el que participaron unos 124 millones de agricultores, ofrecía grano a cambio de *no* talar laderas boscosas para la agricultura. El programa (del que ya hablamos en la Parte I de este trabajo sobre su impacto en el pueblo Dulong), ha conseguido reducir la erosión y evitar parte de la sedimentación que afecta ríos, arroyos y embalses de represas.

---

989 Pierce, 1992. En 2010, los esfuerzos incluso produjeron una nueva definición de pobreza a través del Índice de Pobreza Multidimensional (IPM) destinado a medir la pobreza multidimensional aguda mediante la evaluación de las privaciones en salud, educación y nivel de vida (incidencia e intensidad). El PNUD publica periódicamente el IPM de los 100 países más gravemente afectados. Véase https://hdr.undp.org/content/2023-global-multidimensional-poverty-index-mpi#/indicies/MPI accedido en 2024.

990 Davis, 1993 (el extracto procede del resumen ejecutivo del artículo).

991 Webb, 2021. Esto se analiza con más detalle en la sección titulada «Un *crescendo* del reconocimiento con resultados inciertos» en la Parte IV de este trabajo.

992 Redford & Adams (2009) ofrecen un debate general sobre los PSE; Fripp (2014), una herramienta para la implementación sobre el terreno, y Martin-Ortega & Waylen (2018), una serie de definiciones y perspectivas. Véase también Martínez-Alier y Muradian (2015).

En muchos países se han puesto en marcha iniciativas de PSE similares a las dos que acaban de describirse, algunas de ellas aplicadas a escala nacional.[993] Los investigadores siguen tratando de obtener enseñanzas de ellas, entre otras cosas sobre el pago por *múltiples* servicios y la restauración de la biodiversidad en relación con las fuentes, las condiciones de los pagos y las características de las comunidades beneficiarias. Más que recomendaciones genéricas a favor o en contra, parece razonable considerar los pagos por servicios ecosistémicos como una de las muchas herramientas (por ejemplo, legislación, tributación, políticas de gobernanza de la tierra, coordinación entre organismos gubernamentales) con las que se persiguen objetivos relacionados con la tierra y el medio ambiente en general en cualquier situación dada.[994] Es crucial que existan **salvaguardas** que impidan que los sistemas de PSE desplacen las decisiones de gobernanza hacia el beneficio económico y las aleje de los medios de sustento y el bienestar locales.[995] Si el beneficio económico se convierte en primordial, es probable que las comunidades custodias pierdan el control en lugar de recibir beneficios.

¿Cómo se produciría esa pérdida de control? El hecho de valorar la naturaleza en términos económicos puede rebajar y despreciar todos los valores no económicos implícitos en la naturaleza, desde los culturales a los políticos, desde los afectivos a los relacionados con la identidad, desde los estéticos a los morales y espirituales.[996] La idea de que la naturaleza tiene valor de mercado y de que todo el comportamiento humano con respecto a la naturaleza puede traducirse en dinero puede atropellar todo lo demás, no necesariamente porque el dinero sea lo que la gente considera más importante, sino porque el dinero tiene la propensión a **aliarse con la conveniencia, el poder político y los que valoran vencer a cualquier precio**. Muchos pueblos indígenas y comunidades locales que obtienen su sustento directamente de la naturaleza llevan sus vidas siguiendo valores al menos en parte inmensurables respecto del precio económico. Un ejemplo ilustrativo es el de la comunidad indígena maya de Xcalot Akal, en México (ejemplo de caso 29). La comunidad puede mantener un difícil equilibrio entre valores contrapuestos, pero es probable que se vea desplazada si la pobreza material la desautoriza en su función de gobernanza. Si la mentalidad financiera no consigue corromper a los propios custodios, todas las comunidades independientes y con cultura propia que desean seguir adelante con sus vidas sin encajar en el modelo económico dominante siguen corriendo el riesgo de ser tratadas como irrelevantes… o incluso como un problema que hay que resolver. Xcalot Akal solo se librará de ello mientras sus tierras —manejadas como bienes comunes— sigan siendo de propiedad colectiva.

993 Varios ejemplos y referencias en: https://en.wikipedia.org/wiki/Payment_for_ecosystem_services accedido en 2024.

994 Barton *et al.*, 2013.

995 Sobre esto, véase Sullivan, 2009.

996 Algunos consideran que la mercantilización de la naturaleza equivale a poner los sentimientos ecologistas al servicio del capitalismo. A través de la mercantilización, los elementos de la naturaleza se convierten en vehículos el logro de ganancias en el mercado, un hecho que es «inherentemente antiecológico», ya que ignora y simplifica las relaciones complejas y no puede apreciar plenamente el funcionamiento de los ecosistemas (véase, por ejemplo, Bermejo, 2014). Como señaló Polanyi (1944, p. 76), tratar la naturaleza como una mercancía conduce a su contaminación y sobreexplotación, con graves daños eventuales para la vida humana («Permitir que el mecanismo del mercado sea el único director del destino de los seres humanos y su entorno natural… tendría como resultado la demolición de la sociedad. La naturaleza quedaría reducida a sus elementos, los vecindarios y paisajes profanados, los ríos contaminados… el poder de producir alimentos y materias primas destruido…»). Hay que hacer hincapié en el adjetivo 'único', ya que la mercantilización puede ser a menudo positiva dentro de unos límites y en presencia de salvaguardias.

Ejemplo de caso 29.

¿Podrá la milpa, el antiguo sistema de subsistencia, superar las nuevas amenazas? Un frágil pero inspirador equilibrio mantenido por la comunidad Xcalot Akal, Yucatán (México)[997]

Xcalot Akal ('dos lagunas juntas') es una comunidad indígena maya situada a más de 100 km de San Francisco, capital del Estado de Campeche, en la península mexicana de Yucatán. Xcalot Akal es una comunidad rural de 26 familias que destaca por **el dominio de la lengua maya** de todos sus habitantes. También es una comunidad muy marginada, clasificada por el Gobierno como una comunidad con escasas oportunidades y habilidades sociales, y poco acceso a bienes y servicios básicos. Fundada en 1947 por familias que buscaban tierras cultivables, en 1972 recibió un **reconocimiento básico** como **ejido**, con una superficie total de 3688 ha. Toda la tierra del ejido es propiedad común y la comunidad la valora como su territorio de vida.[998]

Hoy en día, la comunidad se halla unida al territorio y tiene un profundo sentido de su interdependencia con este. Entiende, por ejemplo, que la integridad del territorio depende del cuidado y la buena gestión de la comunidad, mientras que la salud de la comunidad depende del cuidado y la protección de los espíritus guardianes locales de plantas y animales.

El sustento de la comunidad se basa en la milpa, el antiguo sistema de subsistencia típico de Mesoamérica. El término milpa describe un proceso de **cultivo itinerante**, pero también se refiere a los mismos campos cultivados y las interacciones socioculturales entre los agricultores, y con los cultivos y la tierra, que mantienen todas las dimensiones del sustento local. Participar juntos en la producción de la milpa es un acto sagrado que vincula a la familia con la comunidad y el universo en una comunión espiritual y social tan importante como la producción económica.[999] La milpa se inicia limpiando una porción de bosque con un fuego cuidadosamente manejado y sembrándola con una diversidad de cultivos y variedades de cada cultivo, incluyendo maíz, aguacates, calabazas y frijoles, pero también melón, tomates, chiles, camote, jícama, amaranto y mucuna. No se utilizan pesticidas. Tras un par de cosechas, la tierra se deja en barbecho durante varios años, mientras sigue produciendo una diversidad de especies y variedades durante un rebrote forestal relativamente rápido.

Entre los beneficios del uso del fuego en este entorno está la contribución al flujo de nutrientes y a la fertilidad del suelo a largo plazo del biocarbón, que es carbón vegetal producido por pirólisis a baja temperatura.[1000] De hecho, una milpa bien gestionada **permite retener carbono a largo plazo y mejorar la fertilidad del suelo**, favoreciendo una rica vegetación. Ejemplo de agroecología en estado puro, la milpa suele asociarse a zonas densamente boscosas. Se podría decir que la milpa se ha convertido en un elemento integral del ciclo natural del bosque, que pasa del primer año de cultivo, principalmente para producir maíz y alimentos asociados como judías y calabaza, a etapas sucesivas que sustentan una variedad de otras especies vegetales y animales utilizadas como materiales de construcción, leña, forraje, medicina, alimentos silvestres e instrumentos ceremoniales... y luego de vuelta al bosque. Esta última etapa, sin embargo, depende de que queden algunos bosques en el paisaje para conservar las semillas, los polinizadores y la vida animal, esenciales para la regeneración forestal.

En Xcalot Akal, el sistema de milpa produce once variedades de maíz. Otro producto apreciado es la carne silvestre, de venado, guajolote silvestre y pecarí que se encuentran en bosques secundarios y tierras agrícolas. Como complemento de la milpa está el solar, un huerto casero donde las familias cultivan plantas domésticas y silvestres. En total, la comunidad utiliza

997 Basado en un informe de 2019 para el Consorcio TICCA elaborado por Álvaro Mena Fuentes, Albert Chan Dzul, Nora Tzec y Manuel May. La imagen de una ofrenda ceremonial maya en un lugar sagrado es cortesía de la comunidad Xcalot Akal.
998 El término es utilizado por algunos pueblos indígenas mayas de México, incluidos los que informaron sobre este caso.
999 Nigh & Diemont, 2013.
1000 Ibid.

99 variedades de cultivos, y la mayoría de sus familias dependen exclusivamente de ellos para su alimentación diaria.

La institución comunitaria que funge como máxima autoridad y regula las decisiones y normas que se aplican en el territorio de vida es la **asamblea ejidal**, integrada por 26 ejidatarios de las 26 familias principales. Como resultado de las discusiones sobre la necesidad de fortalecer la gobernanza interna, recientemente se ha duplicado el número de ejidatarios, tras un acuerdo para que cada ejidatario admita a una persona más de su elección, comúnmente uno de sus hijos. Otro resultado es el Plan Indígena de Gobernanza, desarrollado a través de una comisión elegida por la asamblea ejidal, con amplio reconocimiento y participación de las mujeres. Bajo la gobernanza y gestión activas de la comunidad, el 87% del bosque está bien conservado en diferentes etapas sucesivas (algunas sin evidencia de intervención reciente). En la actualidad, sin embargo, el 43% de la superficie total conservada está bajo un acuerdo del programa de **pago por servicios ecosistémicos** (**PSE**), que recompensa económicamente a la comunidad por su papel en la protección del agua y el suelo. El resto del territorio se dedica a la agricultura mecanizada, en parte utilizada como bien común y en parte arrendada a grupos ajenos a la comunidad, como la Unidad Agrícola Industrial de Mujeres.

El territorio de vida y la seguridad alimentaria y de subsistencia de Xcalot Akal enfrentan varias **amenazas,** tanto internas como externas a la comunidad. El **acuerdo de PSE**, aunque es una decisión soberana de la asamblea ejidal de la comunidad, está socavando de facto la continuidad del manejo ancestral, ya que prohíbe las operaciones de la milpa en el territorio reservado. Otra amenaza es la llegada de comunidades menonitas, que arriendan terrenos para establecer **monocultivos** que incluyen **soya transgénica y maíz híbrido**, utilizan altas dosis de fertilizantes y plaguicidas y, además de deforestar suelos, eliminan cuerpos de agua y vestigios arqueológicos. Las políticas gubernamentales, y los perversos incentivos que las respaldan, apoyan y alimentan estas amenazas. A nivel interno, una de las principales amenazas es el debilitamiento de la institución de gobernanza ejidal por parte de los **partidos políticos** y la erosión del conocimiento local y la comunicación intergeneracional.



Consciente de todas estas amenazas, la asamblea ejidal ha acordado actuar dentro de la comunidad pero también fuera, en alianza con otras comunidades y organizaciones. A nivel interno, ahora incluye a jóvenes y mujeres como ejidatarios, celebra un festival de semillas en el que se intercambian semillas autóctonas y se dedica a cartografiar los lugares sagrados de la comunidad (yacimientos arqueológicos, cuerpos de agua, lugares de recolección de plantas medicinales). Externamente, como miembro de diversas asociaciones, participa en celebraciones comunales y en la defensa de políticas nacionales. Aún no está claro si la comunidad de custodios logrará conservar sus capacidades y características frente a sus numerosas amenazas, ni por cuánto tiempo. El equilibrio que mantiene actualmente parece a la vez inspirador y frágil.

Desde 2007, el banquero de carrera **Pavan Sukhdev** y el PNUMA abrieron el camino con una iniciativa muy publicitada y bien financiada que elaboró un informe titulado «La economía de los ecosistemas y la biodiversidad» (TEEB, por sus siglas en inglés). El informe dio lugar a múltiples iniciativas de seguimiento, impulsando la *contabilidad nacional del capital natural* y *los ecosistemas* en varios países, así como los bancos de hábitats y los esquemas de compensación de la biodiversidad.[1001] Si bien la idea de valorar económicamente, monetizar y comercializar la naturaleza ha tenido objeciones[1002] y ha proporcionado resultados ecológicos limitados,[1003] su progreso ha sido, no obstante, constante. Es importante señalar que, aunque los debates al respecto no son nuevos, la **inclusión de los activos naturales en la economía financiera dominante** acaba de surgir. Desde octubre de 2021, una empresa económica llamada Intrinsic Exchange Group (IEG), que reúne a inversores a largo plazo en la naturaleza y organizaciones conservacionistas, es pionera en una nueva clase de activos basada en la naturaleza y las funciones que sustentan la vida.[1004] Los beneficios económicos a los que se refieren son los que pueden atribuirse a algunas unidades naturales específicas, como la captura de carbono, la fertilidad del suelo, la purificación del agua, etc. Esos beneficios deben cuantificarse y se espera que las nuevas empresas de activos naturales incorporen los derechos y la autoridad para gestionar las unidades y maximizar el rendimiento ecológico (y económico) de sus activos.[1005]

En asociación con la Bolsa de Nueva York, se espera que IEG cotice en bolsa las nuevas empresas de activos naturales, lo que permitirá convertir los activos naturales en capital financiero. Los propietarios de los activos declararán los costes y beneficios de la producción de bienes y servicios naturales y realizarán las consiguientes transacciones financieras. Según el IEG, el «valor intrínseco y productivo de la naturaleza» proporcionará un «inmenso depósito de valores de referencia» basado en lo que hace posible la vida y apuntala todas las demás clases de activos y la economía mundial en su conjunto. Las figuras 4 y 5 ilustran la prevista **financiarización de la naturaleza**,[1006] en virtud de la cual se crearán empresas para gobernar y gestionar los activos naturales y generar beneficios financieros para sus accionistas mediante la tenencia e intercambio de dichos activos. Cabe destacar que en la versión 2021 del esquema (Figura 4), los propietarios de una empresa de activos naturales incluyen explícitamente a los ciudadanos, presumiblemente las comunidades que tienen la propiedad colectiva de la tierra. Sin embargo, en la versión de 2022 del mismo esquema (Figura 5), la mención a los ciudadanos ha desaparecido y las comunidades locales solo reciben una parte de los beneficios. El sitio web del IEG accedido en 2024 no contiene ningún esquema. Estos cambios son reveladores de quién manda en las reglas del juego... y de cómo dichas reglas pueden evolucionar rápidamente.

Para algunos partidarios de la valoración económica de la naturaleza, es simplemente lógico invertir en la naturaleza y generar beneficios a partir de ella como una nueva clase de activos. Incluso si se dejan de lado los usos insostenibles de los activos,[1007] la naturaleza mantiene un gran atractivo económico para sectores como la producción industrial de alimentos, el abastecimiento de agua y el turismo, y para los mercados emergentes relacionados con el secuestro de carbono, la polinización, la conservación de la biodiversidad, etc. Una valoración económica adecuada pondría orden en el sistema y evitaría los aprovechados. Para algunos críticos, sin embargo, los peligros también serían importantes. ¿Quién decidirá qué tiene *valor* en la naturaleza y qué no, quién tiene *acceso* a qué funciones de la naturaleza o,

1001 Kill, 2014.

1002 Por ejemplo, véase Redford y Adams (2009) sobre los numerosos valores no económicos de la naturaleza y la volatilidad y las perspectivas antiecológicas de los mercados. Neil Dawson (comunicación personal, 2022) expresa consideraciones de justicia ambiental (¿de quién son estos valores?), señalando que es improbable que los mercados representen equitativamente los valores de todas las comunidades afectadas. Véase también Bermejo (2014) y Matulis (2014).

1003 Kill, 2014.

1004 El sitio https://www.intrinsicexchange.com/ accedido en 2024, enumera en su equipo algunas importantes organizaciones conservacionistas y sociedades de inversión como simpatizantes e inversores.

1005 Se trata de una tarea enormemente complicada, por no decir contradictoria.

1006 La financiarización puede entenderse como un proceso de creciente influencia de los agentes financieros, las instituciones, los mercados y el discurso sobre la percepción y el enfoque de la naturaleza por parte de la sociedad. Algunos lo interpretan de forma más restrictiva, como algo relacionado únicamente con el comercio y la obtención de beneficios de las unidades de servicios ecosistémicos (Kill, 2014 y referencias incluidas). Los instrumentos de mercado que conducen a la financiarización de los activos naturales incluyen iniciativas como la Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación Forestal (REDD) y sus diversas encarnaciones, en las que los pagos recompensan las mejoras nacionales en la reducción de emisiones de CO_2.

1007 Un elemento de las empresas de activos naturales criticado por la derecha conservadora porque «actividades insostenibles como la minería, la agricultura industrial, el pastoreo, la caza [...] son *todo lo que hace que la tierra sea valiosa para los seres humanos comunes y corrientes*» (énfasis añadido; https://youtu.be/Gzu92fc6URk accedido en 2024).

incluso, quién tiene acceso a la misma naturaleza?[1008] Los inversores podrían fijar los precios y obtener beneficios desproporcionados. Los mismos inversores e intereses responsables de las crisis ambientales y del cambio climático asociado pueden así emprender un nuevo frenesí de inversiones, posiblemente sin precedentes, aprovechando las nuevas escaseces engendradas por las mismas crisis ambientales y el cambio climático que contribuyeron a crear.[1009] Desde este punto de vista, el resultado global de la valoración de la naturaleza por parte del mercado —con la consiguiente mercantilización y financiarización— bien puede ser un **nuevo desplazamiento de la gobernanza desde quienes más la cuidan y más directamente se ven afectados hacia quienes mejor pueden aprovechar el capital**. Sorprendentemente, un reciente análisis de los fideicomisarios que gobiernan las mayores ONG conservacionistas del mundo reveló que cerca de la mitad de ellos están estrechamente vinculados a la industria financiera, incluidos directivos de bancos de inversión y empresas de capital.[1010]

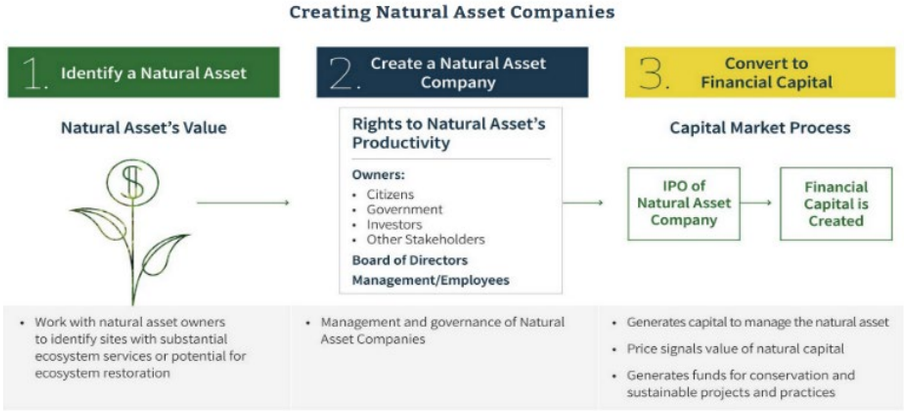


Figura 4. Una visión interna sobre cómo se pueden crear «empresas de activos naturales» (del sitio web de Intrinsic Exchange Group https://www.intrinsicexchange.com/ accedido en 2021)

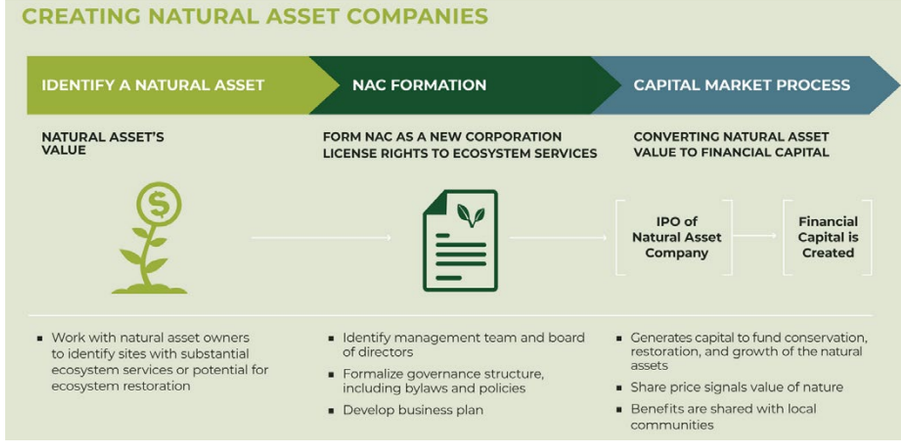


Figura 5. Una visión interna revisada sobre cómo se pueden crear «empresas de activos naturales» (del sitio web de Intrinsic Exchange Group https://www.intrinsicexchange.com/nacs accedido en 2022)

1008 Webb, 2021. Spash (2011) ya hizo una observación crucial al respecto: «Que las cifras [de los ejercicios de evaluación] sean burdas y carezcan de fundamento teórico es, en realidad, casi irrelevante. Una vez impresas, pueden utilizarse y citarse, para los fines que parezcan convenientes [...] el verdadero objetivo no es demostrar que la Naturaleza tiene valor... [sino que] ...hay que capturar los valores».

1009 Webb, 2021.

1010 Wan, 2023. Esta conclusión no implica un conflicto de intereses, sino que apunta a una incómoda alianza entre la misión de salvaguardar la naturaleza y la de maximizar los beneficios, incluso a través de la financiarización de la conservación. El mismo análisis pone de relieve el desequilibrio de poder entre los millonarios y multimillonarios que supervisan a las organizaciones conservacionistas del Norte global y las comunidades marginadas a las que se les pide que hagan sacrificios para conservar la naturaleza en el Sur global.

¿La democracia de quién?

Políticas lingüísticas y educativas monoculturales, medios de comunicación dominados por contenidos superficiales y consumistas, partidos políticos con escasa lealtad a lugares y personas concretas, redes sociales reguladas por algoritmos: todos ellos son ejemplos de los modernos **canales de persuasión** que transmiten las narrativas dominantes[1011] de las sociedades contemporáneas basadas en el crecimiento económico y el consumo individual, la libertad, la movilidad y la privacidad. No es sorprendente que las instituciones de gobernanza tradicionales basadas en la estabilidad, los valores compartidos y la solidaridad se hayan debilitado. Solo en unos pocos casos, dichas instituciones muestran una resistencia y una capacidad de recuperación sorprendentes. Por ejemplo, las instituciones modernas pueden estar visiblemente dirigidas por partidos políticos por encima del suelo, mientras que las instituciones tradicionales permanecen como vigorosos rizomas, ejerciendo sus poderes por debajo del suelo.[1012] Sin embargo, lo más frecuente es que los sistemas de valores que solían sostener las instituciones tradicionales se vean profundamente afectados por el cambio socioeconómico. Las instituciones acaban renunciando a gran parte de su autoridad y responsabilidad o adoptando ellas mismas las prácticas y costumbres de las instituciones modernas.

Una institución moderna común que gobierna un territorio en las democracias representativas es un grupo de **personas elegidas**, respaldadas por **partidos políticos** y asistidas por una burocracia de **expertos técnicos** y socios y aliados nacionales e internacionales. La experiencia con este modelo se ha acumulado durante varias décadas en algunos países, mientras que en otros el desarrollo es relativamente reciente. En cualquier caso, el modelo se considera preferible a todos los demás,[1013] aunque dista mucho de ofrecer resultados perfectos. Lo ideal sería que los partidos políticos se constituyeran libremente por una combinación de valores de referencia e intereses transparentes y que fueran controlados por aparatos judiciales y policiales independientes. En la práctica, muchos están respaldados por **intereses creados** y atraen a los votantes mediante diversas prácticas discutibles, incluidas promesas políticas que poco tienen que ver con las intenciones reales. La información a los votantes está incorporada en los mencionados procesos de **fabricación del consentimiento**, incluyendo ruido irrelevante, desinformación e información diseñada para provocar ira y miedo.[1014] El poder judicial independiente que supuestamente debe vigilar y mantener bajo control a los políticos es a menudo nombrado por los propios partidos o depende de ellos de algún modo. [1015]

Entre los políticos hay personas íntegras, reflexivas y generosas, pero también un número desmesurado de oportunistas y aprovechados sin escrúpulos,[1016] y las subdivisiones administrativas que regulan las formas en que se les vota pueden estar moldeadas para adaptarse a los objetivos de los partidos más que a las situaciones socioambientales locales.[1017] La relativa frecuencia de las elecciones garantiza que las decisiones se orienten al corto plazo y a menudo se reversen, y un ambiente de campaña electoral permanente favorece los juegos de poder en detrimento de un

1011 Como describió Galbraith (1958), la sociedad industrial se aferra a una ideología de crecimiento económico que equipara la felicidad con el consumo y la posesión. Para él, la suposición simplista de que «más es mejor» en todas las circunstancias es una idea central y revela un pernicioso sistema de valores, promovido a través de la publicidad por los industriales que controlan el poder político. La ideología consumista empuja a la gente a descuidar comparativamente el desarrollo de su propia cultura e incluso sus relaciones humanas. Slavoj Žižek (2002, p. 2) añade una dimensión notable a esta cuestión al considerar que la ideología que estructura nuestra vida política se aloja en nuestro inconsciente y está hecha de ficción («nos 'sentimos libres' porque carecemos del propio lenguaje para articular nuestra falta de libertad»).

1012 Véase la nota anterior 220 referida a Djiga 2009. Este fenómeno de doble poder (aparente y efectivo) seguramente no es nuevo, y su falta de transparencia sigue siendo muy cuestionable.

1013 Una cita a menudo mencionada de Winston Churchill reza: «...la democracia es la peor forma de gobierno, salvo todas las demás formas que se han probado...».

1014 Herman & Chomsky, 1988; Martel *et al.*, 2020.

1015 En Estados Unidos, los jueces del Tribunal Supremo son nombrados por el presidente y aprobados por políticos electos. En Suiza, los principales jueces son elegidos por los partidos políticos. Un referéndum celebrado en Suiza en 2021 no consiguió que los jueces fueran elegidos por votación entre un grupo de personas altamente cualificadas. Está claro que los partidos políticos hacen todo lo posible por mantener el control del poder judicial.

1016 La especulación política puede permitir a los políticos electos amasar riqueza, otorgar posiciones de poder a sus aliados e incluso conseguir o comprar inmunidad legal. El maquiavelismo se define como un rasgo de la personalidad que describe la propensión a buscar el poder y a participar en la manipulación para conservarlo. Caprara & Silvester (2018) informan que los presidentes estadounidenses que obtuvieron una puntuación alta en maquiavelismo (y, por lo tanto, suelen tener «una visión menos convencional de la moralidad, muestran niveles más bajos de empatía y están más dispuestos a mentir y explotar a los demás para lograr objetivos personales») tienden a ser considerados como «políticos más exitosos y carismáticos».

1017 En Estados Unidos, esto se conoce con el nombre de *gerrymandering* e influye en un proceso de trazado de distritos electorales que tiene lugar cada diez años.



gobierno reflexivo. Además, la **mediatización de la política** ha colapsado recientemente la política y el entretenimiento en un mundo de *politainment*,[1018] donde es eminentemente difícil distinguir lo que es verdad (o bueno, o significativo) de lo que *parece* verdad (o bueno, o significativo... o es simplemente llamativo). El periodismo de investigación, la cultura, el mundo académico, los activistas e incluso las instituciones religiosas pueden hacer mucho por sacar a la luz la información falsa y las fechorías... pero los intereses creados y el crimen organizado también tienen formas de infiltrarse en ellos. Mientras tanto, las **burocracias** a cargo de las agencias y organizaciones que regulan la silvicultura, la pesca, la agricultura, las áreas protegidas, el suministro de agua, el turismo, etc. se convierten ***de facto*** en **detentadoras del *poder* sobre el medio ambiente natural**, lo que puede acabar «...mermando las aptitudes, la agilidad, la iniciativa y la moral de sus *pretendidos beneficiarios*.»[1019]

Las relaciones que se establecen entre las coaliciones políticas de las democracias representativas y los territorios que administran rara vez poseen la profundidad de las arraigadas en las instituciones locales consuetudinarias. El número de decisiones que toman, la magnitud de sus posibles consecuencias y el horizonte temporal de referencia son diferentes. Cuando los **responsables de la toma de decisiones**, como los políticos o los burócratas, **no se ven afectados de forma directa y personal** por las consecuencias ambientales y sociales de sus decisiones, pueden perseguir objetivos amplios y distantes sacrificando el sustento y los valores locales, por muy involuntariamente

1018 Nieland, 2008. Esta afirmación no es justa para los políticos que se esfuerzan al máximo por el bien común pero deben enfrentarse al *politainment* desplegado contra ellos. Por ello, pueden adaptar sus mensajes en la misma línea de forma irrelevante, cuando no negativa, para la vida real pero consecuente para los resultados electorales.

1019 Scott, 1998, p. 349.

que sea. En este sentido, el **extractivismo** y el **neoextractivismo**[1020] atraen tanto a la derecha como a la izquierda del espectro político. Un ejemplo es el complejo *del Proyecto Carajás*, que viene *causando grandes* daños sociales y ambientales entre los pueblos indígenas y los campesinos de los estados de Pará y Maranhão (Brasil).

El gigantesco complejo del Proyecto Carajás da servicio a una de las mayores minas de hierro a cielo abierto del mundo, en el estado amazónico de Pará. La explotación minera comenzó en los años setenta, durante la dictadura militar, pero continuó bajo todos los Gobiernos que siguieron, incluido el del Partido de los Trabajadores de Lula da Silva, tras el cambio de milenio.[1021] Bajo todos los regímenes políticos, la misma oligarquía familiar y la misma empresa industrial siguieron controlando el proyecto y sus inmensos beneficios económicos, mientras el complejo aumentaba de tamaño, contribuyendo a hacer de Brasil un gigante de la minería. Además de la enorme mina de hierro, el complejo incluye un ferrocarril de 900 kilómetros, que enlaza con un importante puerto en São Luis do Maranhão (véase la Imagen 12). Para abastecer la mina de hierro y otros proyectos de bauxita, se hizo necesaria la construcción de la central hidroeléctrica de Tucuruí, con una capacidad de 8300 megavatios. La represa de Tucuruí —en el momento de su construcción, la mayor jamás construida en los trópicos— desplazó a 30 000 personas río arriba y causó estragos ecológicos. El embalse no se había limpiado de madera antes de llenarlo, y la vegetación flotante en descomposición en un cuerpo de agua caliente, grande y estancado, proporcionó un hábitat ideal para los mosquitos, que se convirtieron en una molestia insoportable y una fuente de enfermedades transmitidas por vectores.[1022] Río abajo, la alteración y disminución del caudal de agua y la contaminación perjudicaron gravemente todos los medios de sustento basados en la agricultura. Los nuevos puestos de trabajo poco cualificados en la minería atrajeron un flujo de personas muy pobres del resto de Brasil, propiciando la deforestación a gran escala, así como la desorganización cultural y la violencia. La contaminación del aire y del agua lleva años sin control y trenes de cuatro kilómetros de largo cruzan constantemente el paisaje transportando el mineral extraído y creando barreras tanto para las personas como para los animales…

Al igual que pocas comunidades custodias han conseguido resistir la embestida del desarrollo sobre sus tierras, también pocas han conseguido resistir la embestida de la política partidista y los intereses privados sobre las organizaciones tradicionales encargadas de dichas tierras. Los que lo hicieron, o lo hicieron en parte, a menudo poseían alguna forma de **gobernanza legal colectiva** de su territorio —ya fuera terrestre o costero y marino— que mantenía vivas y en funcionamiento las instituciones tradicionales de gobernanza. A algunos, como los ejidos de México o los *sato-umi* de Japón, el Estado les ofreció la gobernanza legal colectiva y consiguieron hacer buen uso de ella. Otros lucharon durante años, a menudo con el apoyo de organizaciones no gubernamentales que les ayudaron a comprender y aprovechar la legislación y las políticas nacionales que podían favorecer su empoderamiento. Con resultados muy diversos, se han aprovechado ampliamente las políticas nacionales e internacionales en Colombia, Ecuador, Filipinas e Indonesia, y en situaciones concretas en Perú, India y China.[1023] Otras comunidades han mantenido su *espacio institucional local* en contacto con las instituciones políticas modernas, pero claramente separadas de ellas.[1024] Y otras han mantenido una enérgica resistencia frente a los partidos políticos o las administraciones estatales.[1025]

Uno de los aspectos de las instituciones de gobernanza de las comunidades custodias que parecen más difíciles de acomodar para los Estados modernos es su **naturaleza colectiva**, como si su mera existencia ofreciera una **alternativa a la autoridad del Estado y la propiedad privada**, o escapara de ellas. En este sentido, recursos extensivos como la pesca, los

1020 Acosta, 1913. Acosta describe el neoextractivismo como la versión contemporánea del extractivismo que surgió bajo gobiernos progresistas sudamericanos (por ejemplo, en Venezuela, Ecuador y Bolivia) a principios del nuevo milenio. El prefijo neo hace referencia a la mayor presencia y al papel activo del Estado en las iniciativas extractivas, que sin embargo siguieron subordinadas a los mercados internacionales y al capitalismo transnacional, fragmentando territorios y generando impactos sociales y ambientales. Como los ingresos inmediatos se utilizaron para financiar programas sociales, las políticas neoextractivistas ganaron cierta legitimidad social, independientemente de los impactos y costes previstos a largo plazo.

1021 Véase Zibechi, 2014. Y, por supuesto, bajo el siguiente Gobierno derechista de Bolsonaro.

1022 Oliver-Smith, 2001; Fearnside, 2001.

1023 En Borrini-Feyerabend *et al.*, 2010, se describen ejemplos concretos.

1024 En este trabajo, véanse los ejemplos de caso 1 para España, 2 para Turquía, 5 y 28 para Grecia, 7 para Italia, 14 para Tanzania, 15 para India, 18 para Irán, 26 para Guatemala, 29 para México y 30 para Perú.

1025 Esto adopta formas muy diversas en circunstancias diversas. En este trabajo, véanse los ejemplos 3 de Birmania/Myanmar, 9 de Filipinas, 10 de México, 11 de Colombia, 16 de Namibia y 24 de Estados Unidos.



bosques o los pastos pueden resistir mejor el impacto de la modernidad porque se gobiernan mejor de forma colectiva.[1026] Sorprendentemente, en lugar de responder a las peticiones comunitarias de títulos colectivos de propiedad de la tierra, algunos gobiernos han emitido un tsunami de pequeños títulos privados para particulares[1027] en entornos forestales. Esto, por ejemplo, ocurrió en la región de Huánuco, en Perú. Entre 2013 y 2018, las autoridades de Huánuco emitieron miles de títulos de propiedad individuales, atrayendo a migrantes de muchas regiones de Perú. La idea era ofrecer una estrategia de desarrollo alternativo para contrarrestar la producción de drogas ilícitas, pero los resultados han resultado extremadamente decepcionantes, ya que los títulos individuales contribuyeron al acaparamiento de tierras por parte de foráneos, la deforestación, la proliferación de la producción de hoja de coca y la existencia de cientos de laboratorios clandestinos que operan en la zona.[1028]

Con especificidades nacionales, los procesos de privatización de la tierra están teniendo lugar en otros países de la región amazónica, a menudo implementados sin una visión clara de las consecuencias a pesar de los mordaces análisis disponibles sobre algunos de los posibles resultados.[1029] Una de las poderosas **fuerzas que impulsan la desposesión** es la tendencia mundial a crear **mercados de tierras**, de modo que estas puedan arrendarse, venderse o incluso expropiarse y destinarse a un supuesto uso productivo para desbloquear su valor.[1030] El Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional son actores clave en este proceso, ya que presionan para privatizar y mercantilizar la tierra y fomentar la expansión de la agroindustria, un modelo que se encuentra tanto en Ucrania como en Zambia, en Birmania/Myanmar como en Brasil.[1031]

1026 Esto se recuerda sintéticamente en las conclusiones de Robinson (2019).
1027 Véase Pérez, 2021. Las iniciativas de titulación fueron financiadas por la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (DEVIDA) de Perú, con el apoyo financiero de donantes internacionales, incluida la Agencia Estadounidense para el Desarrollo Internacional.
1028 *Ibid*.
1029 Löhr, 2012.
1030 Mousseau *et al.*, 2020.
1031 *Ibid*.

La gobernanza legal colectiva, sin embargo, **no es** condición **suficiente** para el éxito, como demuestran los ejidos a los que no les fue bien[1032] o que siguen en precario equilibrio hoy en día bajo los asaltos de muchas fuerzas (véase el ejemplo de caso 29). En sentido estricto, la gobernanza legal **ni siquiera es** una **condición necesaria**, ya que los lazos espirituales, culturales y de subsistencia pueden proporcionar a una comunidad una fuerza y una legitimidad a veces más poderosas que los derechos legales. La comunidad de Bogdan, en la región turca del Mar Negro, es un buen ejemplo. Hasta 2007, el Muktar (jefe) de Bogdan y todo el pueblo habían conseguido evitar cualquier uso destructivo de su denso bosque en la cima de una colina, ya que «el bosque es demasiado importante para asegurar el agua y los productos no maderables, y para evitar la inundación de nuestros campos agrícolas».[1033] Oficialmente, su bosque estaba regido por una agencia gubernamental, y esa agencia había previsto extraer madera del bosque de Bogdan... pero la voluntad de la comunidad de conservarlo era tan fuerte que, hasta 2007, había conseguido prevalecer (véase la Imagen 13). Dadas las implacables intervenciones de desarrollo en Turquía en las últimas décadas, solo cabe esperar que esto siga siendo cierto hoy en día.

En vista de los cambios inmensamente poderosos que han acompañado a la modernización en todo el mundo, incluso el análisis más básico revela la importancia no solo de la legalidad, sino también de *la* ***legitimidad***[1034] para las instituciones de gobernanza a todos los niveles. Es cierto que muchas personas bienintencionadas han apoyado los procesos políticos que ha traído consigo la modernización, y que esos procesos políticos han buscado a menudo el **empoderamiento** de los individuos, incluidas las mujeres y las minorías. Esto, sin embargo, a menudo ha conducido solo a un barniz de cambio, ya que la capacidad de votar no se traduce regular y efectivamente en una capacidad de mover la brújula del poder. Con el voto, debe existir la **posibilidad de que** diversos grupos se **organicen** y ejerzan una **influencia compensatoria** frente al capital organizado.[1035]

Para los ciudadanos alejados de la riqueza y el poder, o situados en su periferia, las consecuencias de la modernidad han incluido también un importante **desempoderamiento**. Puede que veamos mejoras en el bienestar si comparamos a los ciudadanos *urbanos* premodernos y contemporáneos de los países *ricos*, pero las dudas surgen en cuanto comparamos a los ciudadanos rurales premodernos y sus descendientes contemporáneos en entornos rurales degradados o en periferias urbanas escuálidas y contaminadas.[1036] Muchas de estas personas sufren hoy a causa de los impactos ambientales antes mencionados, pero también por **pérdidas culturales** (por ejemplo, pérdida de identidad colectiva, de moral social, de visión, de sentido...)[1037] y **pérdidas en términos de autodeterminación colectiva**.[1038] Aunque no es posible una afirmación general para cuestiones tan complejas y dependientes del contexto, merece la pena promover la concienciación, el aprendizaje y la flexibilidad institucional, en particular cuando las sociedades incluyen grupos con características políticas, económicas y culturales muy diversas.

Principalmente como consecuencia de las dominaciones coloniales y las guerras, muchos países congregan hoy en día a grupos étnicos con lenguas, religiones e historias culturales diversas. Esta multiculturalidad es una oportunidad, pero también un gran reto, ya que muchos problemas y conflictos surgen cuando las sociedades están compuestas por uno o más grupos mayoritarios y grupos minoritarios de diversas características étnicas, religiosas, lingüísticas y de otro tipo. En estos casos, tanto algunos regímenes autoritarios como democráticos han impuesto paternalistamente la voluntad de la mayoría «por el bien de las minorías», consiguiendo *reprimir* a los grupos etnoculturales.[1039] Mediante la asimilación coaccionada de las minorías a un Estado central, la migración forzosa, o incluso el *apartheid*, la limpieza étnica y el genocidio, los gobiernos autoritarios y seudodemocráticos han negado la diversidad cultural y violado los derechos

1032 Véase el amplio análisis de Merino & Martínez (2014).
1033 Grazia Borrini-Feyerabend, entrevistas sobre el terreno y observaciones personales, 2007.
1034 Berger & Luckmann, 1966.
1035 Andrias & Sachs (2021) subrayan que la organización no solo debe producirse entre los trabajadores, sino entre todo tipo de grupos desfavorecidos, incluidos inquilinos, deudores, beneficiarios de prestaciones sociales y otros.
1036 Sobre los beneficios y costes comparativos del desarrollo para los ciudadanos rurales y urbanos, véase Lipton (1977).
1037 Berger, 1976.
1038 Véase Sen, 1999.
1039 Valadez, 2018.

humanos individuales y colectivos.[1040] ¡Debe haber formas mejores! Algunos afirman que los marcos sociopolíticos de la **democracia multicultural** ofrecen alternativas a la democracia representativa, evitan la represión y se ajustan a amplios valores de justicia y coexistencia pacífica. La democracia multicultural exige el debido reconocimiento de la autonomía de los distintos grupos étnicos (**igualitarismo epistemológico**)[1041] y una negociación intercultural justa de intereses y responsabilidades (**democracia deliberativa**).[1042] Estos nuevos marcos son especialmente arduos, pero prometedores, allí donde existe una historia de discriminación y opresión entre grupos culturales, ya que la democracia multicultural busca formas de combinar pacíficamente la diversidad cultural y la autodeterminación.

La **autodeterminación** (también conocida como libre determinación) es el concepto crucial que hay que entender y defender aquí, pero también el más difícil. Por un lado, las **Naciones Unidas han adoptado plenamente** este concepto.[1043] Por otro, rara vez es apreciado por los gobiernos de los Estados, a pesar de que solo una pequeña minoría de los grupos que buscan la autodeterminación pretenden independizarse políticamente del Estado. El concepto en sí es un reto, ya que adquiere diferentes significados e implica diferentes requisitos institucionales en función de los grupos afectados. Algunos se centran en mantener o restaurar su **cultura** (lengua, valores, tradiciones, religión, ceremonias, formas de vida…). Otros buscan alguna forma de **gobernanza autónoma sobre la tierra y la base material de los medios de sustento**. Otros aspiran a un **órgano de deliberación** independiente que les garantice un cierto nivel de **autonomía política**. Para muchos pueblos y comunidades indígenas, la autodeterminación incluye combinaciones diversas y específicas de las tres, como forma de garantizar la supervivencia de su patrimonio natural y cultural, material e inmaterial, y evitar la asimilación *de facto*.[1044] Por ejemplo, los etnonacionalistas (como los nacionalistas catalanes) se centran en mantener su **lengua** y **costumbres tradicionales**, pero también algún tipo de **órgano deliberante separado**, posiblemente dentro de una estructura federal más amplia. Otros grupos consideran que tienen un vínculo excepcionalmente fuerte con sus territorios de vida y que sus **derechos culturales y su seguridad alimentaria** requieren el reconocimiento formal de su control sobre la base material de subsistencia.[1045] Otros pueblos indígenas son firmes partidarios de que su territorio sea gobernado por una estructura política autónoma (como un consejo tribal o un parlamento indígena) que pueda existir en paralelo con el Estado, aunque en colaboración en la medida de lo posible. El pueblo Karen de Birmania/Myanmar y la Nación Wampís de Perú ofrecen excelentes ejemplos de este tipo de posturas (ejemplos de caso 3 y 30 en este documento).

Cualquier grupo que busque el reconocimiento y alguna forma de autodeterminación como parte de un Estado (o más allá) necesita ofrecer una razón y una justificación para ello. Algunos pueblos indígenas y grupos étnicamente autodefinidos insisten en que es necesario cierto nivel de autonomía para salvaguardar su integridad cultural, o para que se les

1040 Para una visión general reciente, véase Amnesty International (2023).

1041 La deliberación pública no debe limitarse a un discurso puramente racional y polémico. Debería potenciar la simpatía mutua y la comprensión emotiva de las circunstancias vitales, los valores y las preocupaciones de los demás, incluidos los modos de razonamiento y las consecuencias de las actitudes y los estereotipos racistas y prejuiciosos (véase de nuevo Valadez, 2018).

1042 La democracia deliberativa exige una comprensión profunda de las opciones políticas, una capacidad de respeto mutuo y de compromiso, y una comprensión del bien colectivo. Esto puede conducir al consenso (véase: https://www.seedsforchange.org.uk/consensus accedido en 2024) o, al menos, a deliberaciones establecidas en entornos públicos estructurados que sean reflexivas y respetuosas. Esto puede conducir al menos a un cierto entendimiento mutuo, incluso cuando las posiciones arraigadas y la historia pasada hacen que la cooperación sea muy difícil de lograr.

1043 El artículo 1 de la Carta de las Naciones Unidas de 1945 exige «el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos…». El artículo 1 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU y del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de la ONU de 1966 también establece que «Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de ese derecho establecen libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural»). La Corte Internacional de Justicia reconoce el derecho de autodeterminación como «…uno de los principios esenciales del derecho internacional contemporáneo» y calificó de «irreprochable» la afirmación de que el derecho de los pueblos a la autodeterminación tiene carácter *erga omnes* (véase https://www.icj-cij.org/case/84, accedido en 2024). La autodeterminación también se reconoce en el derecho internacional como un derecho *de proceso*, propio de los pueblos (no de los Estados ni de los Gobiernos). Por lo tanto, el derecho a la libre determinación es un derecho *erga omnes* duro, aunque un derecho de proceso, no de resultado, y una amplia gama de posibles resultados dependen de la situación, las necesidades, los intereses y las condiciones de las partes afectadas (referencias aquí: https://unpo.org/article/4957 accedido en 2024). La libre determinación está explícitamente en el núcleo de la DNUDPI e implícita en las demandas de muchas comunidades custodias no indígenas en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Campesinos (https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/HRBodies/HRCouncil/WGPleasants/A-HRC-WG-15-1-2_En.pdf accedido en 2024).

1044 La autodeterminación también puede significar mantener la capacidad de definir la autodeterminación en cualquier contexto cambiante.

1045 Véase el caso del pueblo Djola, que estableció el área conservada por la comunidad Kawawana en Casamance (Senegal), descrita en la Parte IV. Los Djola podrían alegar que son un pueblo indígena, pero incluso una comunidad local podría argumentar que su cultura está tan vinculada a un lugar concreto que la capacidad de sus miembros para seguir disfrutando y perpetuando su cultura depende de la protección de su relación con ese lugar. En tal caso, algunos tribunales de derechos humanos y otros organismos han sostenido que los Estados no pueden tomar medidas que afecten negativamente esa relación sin el consentimiento libre, previo e informado de la comunidad. El caso más destacado es el del Pueblo Saramaka contra Surinam, resuelto por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en 2007 (John Knox, comunicación personal, 2023).

haga justicia reparadora por violaciones ocurridas en el pasado, como haber sido desalojados de sus territorios para el establecimiento de áreas protegidas. En algunos casos, también es posible argumentar que poseen unos conocimientos y *mētis únicos* para gestionar la diversidad biocultural y las funciones ecológicas de su territorio.[1046] En este sentido, sus **derechos y responsabilidades bioculturales** son fundamentales para justificar alguna forma de discriminación positiva social a su favor y su deseado nivel de **autodeterminación**. Esta justificación se basa en el reconocimiento del valor de la conservación por parte de las comunidades culturales ('conservación comunitaria', en pocas palabras) y se analizará en la sección siguiente.

En general, el concepto y la práctica emergente de la democracia multicultural pueden ofrecer un atisbo de nuevas instituciones capaces de **combinar la autodeterminación** en unidades territoriales social y ecológicamente coherentes **con valores** y principios **humanos** (y humanitarios) defendidos a escala regional o planetaria. Dependiendo del observador, esto puede parecer una utopía poco realista... o uno de los pocos marcos políticos compatibles con un futuro sostenible. Este último punto de vista está bien expresado por Murray Bookchin: «...una comunidad equilibrada, una democracia cara a cara, una tecnología humanista y una sociedad descentralizada» deben ocupar el centro de un enfoque revolucionario para resolver nuestras crisis sociales y ambientales, ya que «...no solo pertenecen a las grandes visiones de un futuro humano, sino que constituyen las condiciones previas para la supervivencia humana.»[1047]

1046 Algunos comentaristas indígenas se oponen a cualquier discurso de este tipo, ya que parece plantear una condicionalidad para los derechos de los pueblos indígenas, que para ellos deberían ser reconocidos incondicionalmente (Delfin Ganapin, comunicación personal, 2023).

1047 Cita del ensayo de Bookchin de 1965 titulado «Ecología y anarquía» citado en la página 273 de Graham (2009).

Hablar de la muerte natural de comunidades aldeanas en virtud de leyes económicas es una broma tan macabra como hablar de la muerte natural de soldados masacrados en el campo de batalla.

Piotr Kropotkin, 1902

Descubrir la conservación comunitaria

La comprensión del valor de conservación de la interacción cuidadosa, sostenible y en muchos sentidos protectora de las comunidades con su entorno natural es un fenómeno reciente, rastreable desde hace **apenas unos cincuenta años** en informes y bibliografía especializada (véase más adelante) bajo el amplio término de **conservación comunitaria**. Que la **idea** sea **joven** es comprensible. Al fin y al cabo, el concepto y la práctica de la conservación de la naturaleza tal y como muchos la entienden hoy en día no se han desarrollado hasta hace un par de siglos.[1048] Y el hecho de que las comunidades locales tengan ventajas comparativas a la hora de conservar el ambiente natural que sustenta sus medios de vida ha tardado en ser reconocido. Además, la conservación comunitaria ha sido percibida y enmarcada de forma diferente por los *de afuera* —naturalistas, organismos gubernamentales, ONG, profesionales de la conservación, activistas políticos, líderes religiosos, artistas…— y por los *de adentro* —comunidades locales y pueblos indígenas como custodios de sus territorios—.[1049] Aunque las diversas percepciones y encuadres pudieran confundirse, las primeras se registraron más fácilmente que las segundas. Estas últimas fueron descritas e interpretadas en ocasiones por observadores (por ejemplo, antropólogos), pero no empezaron a salir a la luz hasta hace poco, gracias a la ayuda de las redes sociales y a la oportunidad de que los representantes de los custodios viajen y hablen en nombre de sus comunidades en reuniones y convenciones internacionales.[1050]

Para ilustrar el fenómeno, a continuación daremos cuenta tanto de las voces de los observadores que escribieron sobre la conservación de la naturaleza en general y reconocieron, o no, el valor de las comunidades residentes como agentes de gobernanza y gestión. También daremos cuenta de las voces de los propios custodios, aquellos que se autoidentifican como tales y son mutuamente reconocidos por sus pares. Estas diversas voces han puesto de relieve distintos aspectos de la conservación comunitaria, aportando significados y consecuencias distintivos.

Algunos de los académicos que han escrito con elocuencia y profusión sobre el nacimiento del movimiento conservacionista no mencionan en absoluto la conservación comunitaria, ni como fenómeno histórico ni como concepto. Por ejemplo, Sir Martin Holdgate cuenta que el movimiento conservacionista que conocemos hoy nació en los dos últimos siglos con raíces en tres fuentes principales: «…el redescubrimiento de lo romántico en la naturaleza; la exploración científica del mundo natural, y la repulsión ante la cruel destrucción de algunas especies salvajes, especialmente las

1048 Merchant (1980) describe a John Evelyn (1620-1706) como uno de los primeros conservacionistas. En su volumen *Sylva,or A Discourse of Forest Trees and the Propagation of Timber in His Majesty's Dominions* denunciaba los estragos causados por quienes explotaban los bosques naturales de Inglaterra para extraer madera destinada a la construcción naval y otros usos industriales tempranos de la madera y de otros productos naturales. La República de Venecia ya había tomado nota de cuestiones similares y promulgó normas para la conservación de los bosques de robles con el fin de proteger las arboledas valiosas para la construcción naval. Cuando se habla de los orígenes de la conservación, también se suele recordar al rey filósofo Ashoka de la India, que prohibió matar animales que no estuvieran destinados a ser comidos. Sin embargo, la conservación como categoría de uso de la tierra es un concepto mucho más joven, como se analiza en esta sección y en la Parte I de esta obra.

1049 Los antropólogos describen estas diferentes percepciones y marcos como *etic* y *emic*, respectivamente.

1050 Véanse los ejemplos de caso 9 y 23 (parte a. y parte b.) en este trabajo. Véase también este cortometraje que describe los territorios de vida en palabras de sus custodios: https://youtu.be/70mt7bozJb8?list=PLuBpRnNXhKyQciWz4bRRdPqtLBaT5tdts accedido en 2024. Los sitios web de organizaciones como el Consorcio TICCA (www.iccaconsortium.org) y sus miembros, IIFB (https://iifb-indigenous.org/ accedido en 2024), LifeMosaic (https://www.lifemosaic.net/ accedido en 2024) ofrecen muchos otros vídeos de gran riqueza en los que los custodios explican su trabajo.

aves».[1051] Estas fuentes pueden identificarse en las obras de filósofos influyentes (por ejemplo, Rousseau, Thoreau, Haeckel…), escritores y poetas (por ejemplo, Goethe, Emerson, Whitman, Thoreau, Muir…) y naturalistas que acompañaron los viajes de conquista y comercio coloniales (p. ej., Banks, Darwin, von Humboldt y otros menos conocidos[1052] que escribieron sobre la devastación ecológica de las explotaciones coloniales). También fue importante la labor de naturalistas como Linneo, Marsh, Leopold y Odum, y de gestores como Pinchot, que se esforzaron por utilizar sabiamente los regalos de la naturaleza. Muchos conservacionistas pioneros lamentaron excesos inexcusables, como la devastación del bisonte en Estados Unidos, la caza mayor en África, las garcetas para la industria de la moda y la paloma mensajera abatida hasta la extinción por cazadores descuidados.[1053] Se dice que algunos sentimientos conservacionistas están motivados por un **deseo místico** y más bien excluyente de proteger los espacios naturales, y otros por una **voluntad racional/utilitaria** de utilizar de forma sostenible los bellos y productivos campos.[1054] La conservación comunitaria no se menciona en ninguna parte.

Místicos o utilitarios, todos los orígenes conceptuales de la conservación tuvieron que coexistir con una **visión mercantilista de la naturaleza**, una naturaleza transformada y utilizada para generar riqueza en los procesos de modernización de la economía y el desarrollo social.[1055] Durante siglos, las comunidades humanas habían utilizado ocasionalmente combustibles fósiles, como el carbón, el petróleo y el gas.[1056] En el siglo XIX, sin embargo, la invención de la máquina de vapor y otras máquinas hizo posible una extracción exponencial y autoalimentada de combustibles fósiles para los procesos de industrialización. Esto trajo consigo la mejora espectacular de la capacidad de producir, procesar, transportar, comercializar y consumir bienes y servicios, lo que se tradujo en el aumento de la población total, y la acumulación de poder financiero, político, militar[1057] y cultural en la raíz de la actual riqueza y consumo sin precedentes, y de las crisis ambientales y perspectivas de cambio climático.[1058] Las comunidades rurales se llevaron la peor parte de este cambio dramático[1059] como parte de procesos que Peter Kropotkin recuerda de la siguiente manera: «Las comunidades aldeanas habían vivido durante más de mil años […] Pero como el valor de la tierra aumentaba como consecuencia del crecimiento de las industrias, y la nobleza había adquirido, bajo la organización del Estado, un poder que nunca había tenido bajo el sistema feudal, se apoderó de la mejor parte de las tierras comunales e *hizo todo lo posible por destruir las instituciones comunales*».[1060] Así pues, no es de extrañar que el **papel de las comunidades tradicionales como cuidadoras de la naturaleza** esté **ausente** de la perspectiva de los conservacionistas visionarios del siglo XIX y principios del XX.

Muchos de los primeros conservacionistas eran caballeros cultivados y generosos que no escatimaban recursos ni esfuerzos para poner de relieve los problemas de la naturaleza en un mundo cada vez más industrializado, y para

1051 Holdgate, 1999, p. 3. Cabe destacar que el propio Sir Martin Holdgate —en calidad de director general de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) de 1988 a 1994— estableció el primer Programa de Política Social de la UICN y permitió explícitamente que se centrara en la conservación comunitaria. Grazia Borrini-Feyerabend negoció con él esta orientación en el proceso de contratación como responsable de dicho programa, en 1993. A principios de la década de 1990, la UICN estaba, pues, abierta a los enfoques de conservación comunitaria, aunque todavía como *contribuciones* a la corriente principal y no como elementos principales *per se*. De 1993 a 1997, el Programa de Política Social de la UICN puso de relieve una serie de factores sociales que fomentaban la sostenibilidad en la conservación (Borrini-Feyerabend con Buchan, 1997) y se centró en la gestión colaborativa de las áreas protegidas (Borrini-Feyerabend, 1996). Este último tema supuso —en la teoría y en la práctica— un primer paso para distinguir claramente la gestión de la gobernanza y entender la gobernanza como un factor crucial para determinar los resultados de la conservación. Véanse también las Tablas 1 y 7 en este trabajo.

1052 Algunos ejemplos son Alexander Gibson, Edward Percy Stebbing y Dietrich Brandis.

1053 Para una exposición de las complejidades que entraña, véase https://www.si.edu/spotlight/passenger-pigeon accedido en 2024.

1054 Este dilema también se ejemplifica en los títulos de los capítulos de un libro de Thomas (1983): «¿Ciudad o campo?», «¿Cultivo o desierto?», «¿Conquista o conservación?», «¿Carne o misericordia?».

1055 Como describe Merchant (1980), la visión utilitarista de la conservación precedió a las demás.

1056 Simmons, 1989.

1057 Robinson W., 2018.

1058 IPBES, 2019.

1059 Véase Polanyi (1944). A finales del siglo XX, los pobres también podían considerarse responsables de la degradación del medio ambiente; véanse Mink (1993) y Dasgupta & Mahler (1994).

1060 Kropotkin (1902, reimpreso en 1955, p. 236, cursiva añadida). Kropotkin hace una conmovedora descripción de las formas en que, durante siglos, las comunidades campesinas de varios países europeos, asiáticos y de África del Norte resistieron su desposesión y trataron de mantener vivo, mediante la ayuda mutua, el tejido de sus sociedades rurales.

organizarse, a escala nacional e internacional, con el fin de hacerles frente.[1061] Pero los caballeros no veían ningún papel para las comunidades humanas que convivían con la naturaleza de forma tradicional... si es que consideraban siquiera la *existencia* de tales comunidades.[1062] Presumiblemente, estaban influidos por los antropólogos del siglo XIX, que defendían una **visión del progreso humano lineal desde *el salvajismo*** (**cazadores y recolectores**) **a la *barbarie*** (**agricultura primitiva**) **y hasta la *civilización*** (**vida urbana**).[1063] Pasar de las creencias irracionales, mágicas y supersticiosas que se suponía caracterizaban a los pueblos menos civilizados al pensamiento racional y científico que postulaban los conservacionistas modernos podía considerarse un progreso seguro en la conservación de la naturaleza. Por muy atractivo que fuera este argumento a principios del siglo XX, fue perdiendo credibilidad tras los estragos de dos guerras mundiales y a la luz de la filosofía posmoderna y la antropología cultural, en rápida evolución tras los trabajos de Boas y Mauss.[1064] El estudio de diversas culturas en distintos entornos geográficos permitió apreciar mejor el ingenio, la riqueza y el significado social y ambiental intrínseco de sus visiones del mundo e instituciones asociadas.[1065]

Una notable culminación de los esfuerzos de los conservacionistas pioneros del siglo XX fue la creación en 1948 de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN)[1066] en Fontainebleau (Francia). Para subrayar la escasa atención que prestó a la conservación comunitaria, la primera Resolución de la UICN que menciona a las comunidades locales se aprobó solo diez años después, durante la Sexta Asamblea General de la UICN, celebrada en Atenas **en 1958**. Resulta revelador que la Resolución 5 recomiende utilizar «...**el asesoramiento y la asistencia de expertos para *instruir* a las comunidades locales** en la comprensión y aplicación efectiva de métodos sólidos de conservación mediante los cuales se mejoren y desarrollen los recursos naturales de que disponen».[1067] Esta actitud paternalista, según la cual las comunidades locales son las causantes de los problemas y los expertos deben aportarles soluciones, seguiría formando parte del pensamiento de algunos conservacionistas durante las siguientes décadas. Sorprendentemente, la primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, celebrada en Estocolmo en 1972, subrayó que «la protección y la mejora del medio humano [...son] deber de todos los gobiernos» y su declaración, principios y denso plan de acción no mencionan ni una sola vez a las comunidades locales como actores relevantes o fuentes de conocimientos y capacidades.[1068]

Una visión alternativa surgió en un informe oficial unos años más tarde. **En 1975**, la Carta de la Naturaleza aprobada con motivo de la 12ª Asamblea General de la UICN en Kinshasa,[1069] y en concreto la Resolución 5,[1070] subrayaba: «... el **valor y la importancia de los modos de vida tradicionales** y de las competencias de los pueblos que les permiten vivir en armonía con su entorno... [así como] la vulnerabilidad de los pueblos indígenas y la importancia que conceden a la propiedad de la tierra». Por ello, «...los gobiernos deberían mantener y fomentar los medios de vida y costumbres tradicionales que permiten a las comunidades vivir en armonía con su medio ambiente [...] la educación

1061 Holdgate, 1999; Adams, 2004. La mayoría de los primeros conservacionistas mencionados eran hombres. Merchant (1980) señala que las mujeres activistas de la Federation of Women's Clubs creada en 1890 en EE. UU. apoyaron el movimiento conservacionista de parques y espacios naturales liderado por John Muir y Frederick Law Olmsted, que acabó separándose del ala más gerencial y utilitarista encabezada por Gifford Pinchot y Theodore Roosevelt.

1062 [1062] En la Inglaterra del siglo XVII, los campesinos podían ser tratados como peones a disposición de los caballeros. Tomemos, por ejemplo, esta cita «Muchos caballeros dejaban de vivir en medio del pueblo y se distanciaban trasladándose al centro de un parque ajardinado, si era necesario borrando o eliminando el pueblo para dar sensación de espacio y separación». (Thomas, 1983, p. 203).

1063 Morgan, 1877. Por cierto, este punto de vista fue también una poderosa justificación del colonialismo.

1064 A lo largo de toda su obra, Boas abogó firmemente contra el racismo y las teorías de la evolución social y a favor de entender las culturas en relación con sus entornos únicos y sus escenarios históricos. Para él, las personas consideradas hasta entonces objetos de estudio etnográfico eran en cambio sujetos, dotados de creatividad, capacidad de actuar y capacidad de enseñanza. Y la obra de Mauss se centró en la complejidad y los múltiples valores (por ejemplo, económicos, religiosos, estéticos, sociales) de los intercambios y regalos humanos en diversas culturas. Después de ellos, la mayoría de los antropólogos basaron sus análisis en modelos inspirados en la ecología política y la economía política (véase Horowitz, 1995).

1065 Véase Geertz (1973, p. 5). La propia existencia de culturas diversas pone en tela de juicio la noción de progreso.

1066 El nombre original era Unión Internacional para la *Protección de* la Naturaleza, que más tarde cambió a *Conservación*.

1067 Cursiva añadida. Todas las Resoluciones y Recomendaciones de la UICN están disponibles en un repositorio de búsqueda (p. ej., por año y tema) alojado por la UICN en https://portals.iucn.org/library/resrec/search accedido en 2024.

1068 United Nations, 1973. Si bien pasa totalmente por alto la conservación comunitaria, el informe menciona la necesidad de «mano de obra, materiales y conocimientos locales» y tiene el mérito de sentar las bases de la justicia ambiental en su primer principio (p. 4), que reza así: «...El hombre tiene el derecho fundamental a la libertad, a la igualdad y a unas condiciones de vida adecuadas, en un medio ambiente de calidad que le permita llevar una vida digna y en bienestar, y tiene la solemne responsabilidad de proteger y mejorar el medio ambiente para las generaciones presentes y futuras. A este respecto, se condenan y deben eliminarse las políticas que promueven o perpetúan el *apartheid*, la segregación racial, la discriminación, la opresión colonial y otras formas de opresión y dominación extranjera.»

1069 IUCN, 1975, p. 151.

1070 Como se ha señalado, el texto completo de la Resolución puede consultarse en el repositorio de la UICN https://portals.iucn.org/library/resrec/search.

debería hacer hincapié en los principios ecológicos de las culturas y tradiciones locales [...] los gobiernos deberían idear medios para que los pueblos indígenas puedan incorporar sus tierras a las áreas protegidas sin renunciar a sus derechos de propiedad, uso y tenencia [...] de las tierras que han ocupado tradicionalmente». La misma Resolución 5 también subrayaba que «...los pueblos no deberían normalmente ser desplazados de sus tierras tradicionales [..y] sus valores naturales deberían respetarse e integrarse en la fase inicial de planificación de todo plan de desarrollo urbano o industrial».[1071] Aunque esta perspectiva no era la preocupación central de la Carta y aunque varias cuestiones solo se perfeccionaron años o décadas más tarde,[1072] **el núcleo de la comprensión de las comunidades como actores clave en la conservación de la naturaleza está plenamente presente aquí,** al igual que la comprensión de los impactos perniciosos que las iniciativas de desarrollo les infligen.

Si las tres fuentes principales recordadas por Sir Martin Holdgate eran posiblemente suficientes para explicar las motivaciones de los conservacionistas a principios del siglo XX, esto ya no era cierto en la era posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando la mayoría de los conservacionistas, estudiosos y activistas tomaron plena conciencia de las consecuencias negativas del desarrollo desenfrenado. En las décadas de 1960 y 1970, ya era comúnmente conocido que la producción y el consumo industriales estaban dañando el entorno vital de todos, tanto en el norte como en el sur del mundo.[1073] Algunos se dedicaron a estudiar las repercusiones ambientales y sociales del desarrollo, con la esperanza de prevenir impactos negativos en el futuro.[1074] Basándose en esos estudios, a principios de la década de 1970 algunos estudiosos afirmaban que los impactos negativos graves eran «consecuencias *sistemáticas*», un indicio de «profundos fallos en nuestro enfoque del desarrollo».[1075] Y algunos subrayaban que las intervenciones de desarrollo eran diseñadas por expertos con «vigas en los ojos».[1076] En este contexto, muchos se dieron cuenta de que la **conservación** era **una respuesta a los efectos nocivos del desarrollo** sobre los ecosistemas, las especies, la diversidad genética, la salud humana y el clima.[1077] Sorprendentemente, esto coincidió con el movimiento contracultural de los años 60, una «ola polimorfa de revuelta contra las actitudes y los valores sociales tradicionales»[1078] que barrió el Norte industrializado y se expresó en nueva música, nueva poesía, activismo contra las desigualdades sociales y la guerra, fuertes tendencias espirituales y una nueva conciencia sobre las cuestiones ambientales.

1071 Cabe señalar que la Carta de la Naturaleza también recomienda que «se permita a las culturas indígenas aisladas seguir viviendo en las tierras que han ocupado tradicionalmente» (IUCN, 1975, p. 161) y los Principios de Trabajo adoptados incluyen la idea de que «en el estudio, planificación y ejecución de los proyectos, se hará todo lo posible para que las poblaciones locales participen, de forma que se tengan en cuenta sus necesidades, opiniones, formas de ver, aspiraciones y conocimientos» (*ibid.*, p. 173). Como parte de los debates técnicos, John Morton Boyd convocó a un grupo que subrayó «los costes reales y el impacto ambiental de las decisiones de desarrollo corporativo sobre las personas y las comunidades» y pidió «un cambio de valores o de ética». El grupo señaló que «la población rural, y en particular la tribal, es muy conservadora por naturaleza. Se dan cuenta de que dependen de su entorno inmediato y del uso sensato de sus recursos para salvaguardar su sustento». También afirmó que «los promotores deben apreciar los valores de conservación de la población rural [...], no imponerles sus ideas [y] limitarse a decir lo que ellos saben mejor» (*ibid.*, p. 300, cursiva añadida).

1072 Por ejemplo, la Resolución 7 de la Asamblea General de la UICN celebrada en Christchurch en 1981 señalaba que «las sociedades humanas están perdiendo rápidamente sus dimensiones espirituales originales, su autosuficiencia y su sabiduría a medida que pasan de estilos de vida tradicionales a modos de vida modernos [y se ven] cada vez más dominadas por la sociedad urbana». Recomendaba «...tener en cuenta la amplísima reserva de conocimientos y experiencias tradicionales que aún existe en las culturas locales y que debe constituir una base importante para la evolución de las futuras políticas de gestión y acciones de planificación» y «proporcionar medios para que la población local que mantiene prácticas ecológicamente racionales desempeñe un papel primordial en todas las fases de desarrollo del área con la que se identifica [y en] la elaboración y aplicación de estrategias, programas y planes de conservación.» En 1988, las Resoluciones aprobadas por la Asamblea General de San José empezaron a llamar la atención sobre algunas iniciativas de desarrollo que eran, o podían ser, gravemente perjudiciales para el medio ambiente y los derechos de los pueblos indígenas y las comunidades locales. Las Resoluciones de las tres siguientes Asambleas Generales de la UICN también profundizaron en el papel de las comunidades locales y los pueblos indígenas y destacaron sus capacidades y derechos para «utilizar de forma sostenible los recursos naturales».

1073 Un ejemplo bien conocido es Carson (1962), pero unos meses antes Bookchin (1962) también había publicado un notable tratado en el que exponía los nuevos males que afectaban a individuos y sociedades como consecuencia del desarrollo. En los años sesenta, la gente que aún vive lo recuerda, apenas se podía respirar en el Ruhrgebiet, el centro industrial de Alemania. En los años setenta, los efluentes de las industrias químicas habían vuelto no aptos para el consumo los peces del río Rin, que históricamente albergaba enormes manadas de salmón. Los residuos industriales, agrícolas y domésticos se convirtieron en un grave problema en todo el Norte industrializado, y grandes accidentes industriales, como los de Seveso (Italia, 1976), Love Canal (EEUU, 1978) y más tarde Bophal (India, 1984), alertaron a la opinión pública.

1074 Bookchin, 1962; Carson, 1962; Commoner, 1971 y 1972b; Farvar & Milton, 1972; Ball, 1975; Bodley, 1975; George, 1977; Davis, 1977; Goudie, 1981 (y sus referencias).

1075 Commoner, 1972a.

1076 Myrdal, 1968. Esto significa que los expertos imponían, posiblemente de forma inconsciente, los prejuicios arraigados en sus perspectivas profesionales.

1077 El crecimiento demográfico, el aumento del consumo y las consecuencias de los residuos y la contaminación para la vida humana, animal y vegetal fueron las principales consideraciones al inicio de los esfuerzos sistemáticos por evaluar los daños y los remedios a los usos industriales de la naturaleza. El cambio climático era una preocupación mucho menor, pero no ausente. Por ejemplo, los riesgos del cambio climático se mencionaron en el informe pionero de Meadows *et al.* (1972) al Club de Roma. La visión de la «conservación como reacción a las consecuencias negativas del desarrollo» es descrita y comentada, entre muchos otros, por Merchant (1980), McCormick (1986), Colchester (2003) y Adams (2004).

1078 Dasmann, 1974.

¿Qué incluía la nueva concepción de la conservación como respuesta a los males del desarrollo? Bajo la bandera del movimiento contracultural, podemos identificar **diversas corrientes de ecologismo**.[1079] Una comprendía a los científicos, expertos y ciudadanos en general que centraban la acción deseada en mejoras de gestión y tecnología hacia un mejor desarrollo y una vida mejor. Esta corriente de **reformistas** abogaba por más áreas protegidas[1080] pero también por un mejor ordenamiento del paisaje, menos contaminación, más agricultura ecológica, reducción de los productos de desecho y más reciclaje.[1081] Se opusieron a las armas nucleares y a la energía nuclear, y a la guerra en general,[1082] pidieron que las fábricas de armas se reconvirtieran a la producción pacífica y abogaron por crear, lo antes posible, las condiciones para una vida sostenible en el planeta.[1083] Todo ello contribuyó a redefinir el desarrollo como un enfoque de la política y la economía **«al servicio de las necesidades humanas y del medio ambiente y no del Estado industrial»**.[1084] Como parte de ello, las sociedades contemporáneas podrían inspirarse en las sociedades tradicionales, adoptando algunas de sus prácticas. Por ejemplo, se revalorizaron y destacaron los **conocimientos**, habilidades y capacidades **ambientales tradicionales** de las culturas preindustriales (y de los pueblos prealfabetizados).[1085] Algunos reformistas también se mostraron inflexibles a la hora de llamar la atención sobre la necesidad de controlar la población.[1086] Y, mientras algunos subrayaban que los movimientos populares eran fundamentales para hacer avanzar las nuevas políticas e ideas necesarias,[1087] otros abogaban por sistemas autoritarios, considerados los únicos capaces de llevar a término las reformas necesarias.[1088]

Para otras corrientes del ecologismo, los ajustes y reformas de las sociedades industriales orientadas al crecimiento eran claramente insuficientes. El movimiento de la **ecología profunda**,[1089] por ejemplo, hacía hincapié en las dimensiones espirituales y éticas de la relación de las personas con la naturaleza y en la necesidad de renovar ante todo esas relaciones personales y espirituales. Los ecologistas profundos se oponían a la idea de que la humanidad está a cargo de la naturaleza y que la naturaleza existe para que la humanidad la explote, lo que consideraban un subproducto de la visión judeo-cristiana del mundo dominante.[1090] Abogaban por una nueva comprensión de la humanidad[1091] y por subordinar la economía a criterios ético-ecológicos. Para ellos, la sociedad industrial distaba mucho de ser el objetivo final por el que todos debían trabajar. En su lugar, las sociedades deberían aspirar a vías energéticas suaves y a una tecnología apropiada que permitiera un **«retorno a la tierra»** y a estilos de vida sostenibles en **«pueblos descentralizados»**,[1092] donde la gente pudiera practicar una agricultura orgánica y de trabajo intensivo, la caza y la recolección, y desarrollarse a través de la espiritualidad, diversas formas de ocio y las artes. Desde este punto de vista, la naturaleza salvaje demuestra su profunda sabiduría a través de la estabilidad de los procesos naturales no alterados por el ser humano, y vastas zonas de la biosfera del planeta deberían mantenerse fuera del alcance de la explotación industrial y los asentamientos humanos a gran escala, protegidas por una especie de «policía de la naturaleza salvaje».[1093] Los ecologistas profundos consideraban que una población humana menor debería recorrer el planeta e imaginaban un mundo utópico que priorizara el bienestar socioecológico sobre los beneficios empresariales, la sobreproducción y el

1079 Devall, 1980.
1080 Nash, 1967.
1081 Commoner, 1971; Ridgeway, 1970.
1082 Las consecuencias ambientales de la guerra —horrendas en todos los casos— se hicieron dramáticamente visibles tras el uso del Agente Naranja durante la guerra de Vietnam, un momento de nueva conciencia sobre los vínculos entre la política y el medio ambiente global que se materializa hoy en día con el concepto de ecocidio (Zierler, 2011).
1083 Amory Lovins *et al.*, 1980.
1084 Commoner, 1972a.
1085 En palabras de John Milton «...la idea posterior a la Segunda Guerra Mundial de que las sociedades tradicionales pueden y deben reformarse de la noche a la mañana no solo ha demostrado ser prácticamente inalcanzable, sino quizá *indeseable*» (p. xiii en Farvar y Milton, 1972, cursiva añadida). Véase también Berkes & Farvar (1989).
1086 Ehrlich & Ehrlich, 1970; Ehrlich & Holdren, 1971.
1087 Holsworth, 1979.
1088 Robert Heilbroner, citado en Holsworth, 1979.
1089 Véase, por ejemplo, Naess (1973). En Devall (1980) se hace una útil revisión de los primeros principios clave de la ecología profunda.
1090 White, 1967. En este influyente artículo, White subrayaba los orígenes históricos de las crisis ambientales en la arrogancia cristiana ortodoxa hacia la naturaleza, y un remedio en un tipo diferente de espiritualidad (o visión del mundo): la humildad y el pan-psiquismo de todas las cosas, animadas e inanimadas propugnados por San Francisco, descrito como el santo patrón ideal para los ecologistas.
1091 Devall (1980) cita a Spinoza, para quien el hombre es un modo temporal y dependiente de la totalidad de Dios/Naturaleza.
1092 Dasmann, 1974.
1093 Devall, 1980.

consumo excesivo. Para acercarse a esto, sin embargo, desconfiaban profundamente de los gobiernos, del compromiso político e incluso de los profesionales del medio ambiente.[1094] Aunque para ellos la **resistencia ecológica** era una necesidad, optaron por *no* organizarse políticamente y la mayoría mantuvo su naturaleza radical y revolucionaria en el ámbito de sus visiones del mundo y comportamientos personales.[1095]

Por el contrario, la escuela de pensamiento conocida como **ecología social**[1096] hacía hincapié en la necesidad de una organización política colectiva. Enfatizaba la dimensión política del daño que el desarrollo estaba infligiendo al medio ambiente y a las personas, y solo veía soluciones en la acción política. Al igual que los ecologistas profundos, los ecologistas sociales pedían un cambio radical de las visiones del mundo y las narrativas dominantes. Del mismo modo, rechazaban la dominación del ser humano sobre la naturaleza, pero también rechazaban la dominación de la naturaleza sobre el ser humano, buscando la *complementariedad* entre el ser humano y la naturaleza. Y la complementariedad, para ellos, solo podía lograrse si las personas se comportaban como agentes morales, por ejemplo al rechazar todas las líneas jerárquicas de supremacía o inferioridad y actuar para **«disminuir el sufrimiento innecesario»**, **«comprometerse en la restauración ecológica»** o **«fomentar una apreciación estética de la evolución natural** en toda su fecundidad y diversidad».[1097] Para los ecologistas sociales, los problemas ecológicos no pueden afrontarse únicamente con cambios en las actitudes y comportamientos personales, ya que el sistema puede contrarrestarlos o cooptarlos fácilmente.

Muchos ecologistas sociales adhirieron a la obra de Murray Bookchin,[1098] que veía los conflictos sociales en el centro de los problemas ecológicos. Criticaba, en particular, la mentalidad jerárquica y las relaciones de clase que impregnan la expansión industrial, los mercados y el progreso promovidos por los poderes corporativos, invariablemente a costa de la integridad de la naturaleza y la salud de las personas. Si las causas de la degradación ambiental residen en las relaciones injustas y jerárquicas de las sociedades capitalistas, las soluciones deben ser alternativas a ello, alimentando la espontaneidad, el mutualismo y la solidaridad. Por consiguiente, una vida respetuosa con el medio ambiente debe arraigarse en **comunidades y sistemas de producción descentralizados, no autoritarios y a pequeña escala**, capaces de acoger la diversidad, la complementariedad y un sólido nivel de autonomía.[1099] Este cambio solo puede lograrse mediante una acción colectiva bien organizada, utilizando la **democracia directa**[1100] en la toma de decisiones y buscando la democracia directa para todas las decisiones importantes de la sociedad. La teoría de la ecología social es

1094 Devall (1980) cita una conferencia de Raymond Dasmann de 1976 en la que afirma que los profesionales del medio ambiente «no plantean cuestiones embarazosas [...] no cuestionan el sistema [...] ni reconocen la necesidad económica que está destruyendo la mayor parte de la naturaleza de nuestro planeta».

1095 Algunos ecologistas profundos se unieron bajo la bandera de ¡La Tierra Primero!, una red difusa de grupos autónomos dedicados a la protección radical de los espacios naturales y la vida silvestre, sin aceptar compromisos. Otros integraron diversas formas de ecofeminismo o movimientos por los derechos de los animales. Los críticos del movimiento ecologista profundo (por ejemplo, Morris, 1993) cuestionan la idea de que los seres humanos deban obedecer las leyes de la naturaleza, ya que eso puede implicar que haya que dejar morir a los niños porque la enfermedad y el hambre son controles naturales que ayudan a mantener el equilibrio de la naturaleza. Señalan que los ecologistas profundos «no tienen una crítica realmente profunda del Estado, el imperio, la tecnología y el capital» y que no los seres humanos *per se*, sino el sistema capitalista reduce tanto la naturaleza como los seres humanos a mercancías, destruyendo la integridad cultural de las comunidades y devastando el mundo natural mediante la deforestación, el monocultivo y la contaminación.

1096 En palabras de Murray Bookchin (1993), la ecología social «...reconoce el hecho, a menudo pasado por alto, de que casi todos nuestros problemas ecológicos actuales surgen de problemas sociales profundamente arraigados. A la inversa, los problemas ecológicos actuales no pueden entenderse con claridad, y mucho menos resolverse, sin abordar resueltamente los problemas dentro de la sociedad».

1097 Bookchin (1993).

1098 Los ecologistas sociales también se denominan ecoanarquistas (véase Macauley, 1988).

1099 Bookchin (1980) describe una ecocomunidad como una «comunidad descentralizada que permite la administración popular directa, el retorno eficiente de los desechos al campo, el máximo aprovechamiento de los recursos locales... [...] pero lo suficientemente grande como para fomentar la diversidad cultural y la singularidad psicológica».

1100 Los ecologistas sociales se distinguieron de los asistencialistas y los socialistas marxistas por rechazar la dependencia del crecimiento y la innovación tecnológica y hacer hincapié en la democracia directa y el comunitarismo. Críticos constructivos como Andrew Light (1989) señalan que —a pesar de sus llamamientos a la acción política— la ecología social no es un movimiento sino una teoría, y que ha llegado a estar representada casi exclusivamente por la obra de Bookchin. Las digresiones y desviaciones de su pensamiento fueron rápidamente desairadas, rechazadas o frustradas por el propio Bookchin, en particular cuando procedían de quienes se percibía que estaban en el campo de la ecología profunda, pero no solo eso. En última instancia, Light sostiene que toda la escuela de pensamiento se estancó y quedó «ideológicamente aislada como la obra de un solo hombre» (*ibid*., p. 11), sin desarrollarse a través del diálogo crítico y constructivo con otros puntos de vista. Esto es especialmente lamentable, ya que Bookchin fue uno de los primeros —si no el primero— en criticar las consecuencias ecológicas del desarrollo desenfrenado y su análisis de las alternativas socioecológicas es especialmente inspirador. Según Clark (1998), la debilidad más profunda de Bookchin es su «idealismo abstracto [...] alejado de un compromiso activo e inteligente con las dimensiones complejas e irreductibles de la historia, la cultura y la psique». Comprensiblemente, debe haber sido difícil para Bookchin haber sido el profeta de la conciencia ecológica política solo para ver cómo algunos de sus contemporáneos la reducían a un vago sentimiento de panteísmo, irrelevante para el resto de la sociedad.

bastante clara y su amplio atractivo continúa hoy en día.[1101] Sin embargo, su aplicación práctica[1102] ha sido relativamente limitada, lo que indica sus propias limitaciones o los retos a los que se enfrenta cualquier alternativa radical al actual sistema de poder.

En conjunto, varias corrientes del ecologismo surgidas en las décadas posteriores al final de la Segunda Guerra Mundial parecen percibir a **las comunidades como actores clave para resolver los males ambientales**. Los reformistas hacían hincapié en la producción de alimentos y la resolución de problemas basada en la tecnología local a pequeña escala y la vida sostenible. Los ecologistas profundos abogaban por pueblos descentralizados donde la espiritualidad y una vida sencilla pudieran desarrollarse por elección individual. Y los ecologistas sociales consideraban que las comunidades eran absolutamente fundamentales para un estilo de vida autónomo, no autoritario y solidario. De apreciar la vida ecológicamente sana en el medio rural no hay que dar un gran paso para comprender que las comunidades tradicionales deben ser alabadas y apoyadas por el papel que desempeñan en la conservación de la naturaleza.[1103] Sin embargo, cabe preguntarse si los responsables de políticas se dieron cuenta de ello y cuándo lo hicieron. Los ecologistas que se movilizaron con entusiasmo en apoyo de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, celebrada en Estocolmo en junio de 1972, quedaron en gran medida decepcionados.[1104] Sin embargo, un cambio sustancial de perspectiva sobre el papel y las capacidades de conservación de las comunidades locales y tradicionales se hace evidente cuando comparamos la Resolución 5 de la UICN de 1958 de Atenas y la Resolución 5 de la UICN de 1975 de Kinshasa, como se mencionó al principio de esta sección. Posiblemente ese cambio de perspectiva quedó durante mucho tiempo confinado a algunos ecologistas. Aún no está claro hasta qué punto los responsables de políticas en general estaban influenciados en aquel momento, o incluso pueden estarlo hoy en día.

Tomamos la Resolución 5 de Kinshasa de 1975 de la UICN como punto de partida de una serie de declaraciones políticas, eventos mundiales y publicaciones pioneras —enumeradas en forma de cronograma en la Tabla 1— que tratan sobre el reconocimiento del significado y el valor de la conservación comunitaria. Más adelante trataremos algunos de estos temas con más detalle, pero es útil tener una idea de la cronología, ya que muestra claramente los avances en el reconocimiento, sobre todo en términos de resultados de la conservación territorial, aunque nunca hayan sido fáciles y se hayan encontrado objeciones y oposiciones a lo largo de todo el proceso.

1101 Por ejemplo, por los adherentes al Instituto Transnacional de Ecología Social (https://trise.org/ accedido en 2024).

1102 Bookchin se inspiró en la comuna de París de 1871 y en los colectivos de 1936 en la España revolucionaria. Mientras vivió, sin embargo, no inspiró experimentos sociales a gran escala, sino solo esfuerzos a escala relativamente pequeña, como los grupos de afinidad autoorganizados que surgieron como parte del movimiento antinuclear de la década de 1980. Las ideas de Bookchin fueron adoptadas más tarde por el líder kurdo Abdullah Öcalan y se dice (*ibid.*) que son aplicadas hoy por las comunidades kurdas en la región de Rojava, en el norte de Siria y en Turquía. En una línea similar a la de Bookchin, pensadores como Cornelius Castoriadis y Hannah Arendt también abogaron por la democracia directa como alternativa a las democracias representativas.

1103 En la década de 1980, el término conocimientos ecológicos tradicionales ya se utilizaba ampliamente (Berkes, 2012).

1104 Dasmann (1974) señala que los resultados de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano, celebrada en Estocolmo en junio de 1972, supusieron una gran decepción para quienes esperaban algo más que lo de siempre, ya que los delegados apenas se mostraron accesibles para que los ecologistas entablaran un debate con ellos. Para los reformistas, sin embargo, la creación del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente fue victoria suficiente. Véase también la nota 1068.

Tabla 1.

Cronología de algunas declaraciones de políticas, acontecimientos y publicaciones pioneras a escala mundial sobre el significado y el valor de la *conservación comunitaria*[1105]

1975	La 12ª Asamblea General de la UICN en Kinshasa aprueba su Carta para la Naturaleza y la Resolución 5 de la UICN sobre la protección de los modos de vida tradicionales. Ambas declaraciones incluyen el núcleo de la comprensión de los pueblos indígenas y las comunidades rurales como actores clave en la conservación de la naturaleza.
1981	La 15ª Asamblea General de la UICN en Christchurch aprueba la Resolución 7 sobre los estilos de vida tradicionales y la población local en la conservación y el desarrollo.
1985	La UICN publica *Culture and Conservation: The Human Dimension in Environmental Planning* (*Cultura y conservación: la dimensión humana en la planificación ambiental*),[1106] que ilustra ejemplos de la función de conservación de las culturas tradicionales.
1986	La Conferencia sobre Conservación y Desarrollo (Ottawa, Canadá) habla de *propiedad común, autodeterminación y diversidad cultural* como apoyo a la gestión de los recursos naturales.
1987	La UICN publica *Conservation with Equity*, Proceedings of the 1986 Ottawa Conference on Conservation and Development (*Conservación con equidad*, Actas de la Conferencia de Ottawa de 1986 sobre Conservación y Desarrollo),[1107] que incluye un debate sobre cuestiones de autodeterminación social y diversidad cultural. Las Naciones Unidas publican *Nuestro Futuro Común*, también conocido como Informe Brundtland,[1108] que incluye declaraciones de preocupación por los «grupos vulnerables» pequeños y aislados que «viven en armonía con el medio ambiente» y sobre «la potenciación de las organizaciones populares»; sin embargo, el llamamiento a la acción del Informe Brundtland pasa totalmente por alto la conservación comunitaria.
1989	Belhaven Press publica *Common Property Resources*: *Ecology and Community-Based Sustainable Development* (*Recursos de propiedad común: ecología y desarrollo sostenible basado en la comunidad*) cuya introducción[1109] destaca el valor de conservación y la sostenibilidad ecológica de los regímenes de bienes comunes.

1105 Esta lista —sin duda incompleta— destaca los acontecimientos, declaraciones políticas y publicaciones que defienden el valor global de la gobernanza comunitaria para la conservación (nótese que el término gestión se utilizaba también para referirse a la gobernanza hasta principios de la década de 2000). No se incluyen los eventos y publicaciones con un enfoque regional o sectorial, ni las numerosas publicaciones, resoluciones y eventos que se centran en recomendar la participación de los pueblos indígenas y las comunidades locales y el reconocimiento de sus derechos y conocimientos independientemente de su valor de conservación o teniendo en cuenta únicamente su capacidad de uso sostenible. Todos los resultados de la COP del CDB están disponibles en el sitio web del CDB (https://www.cbd.int/cop/) y todas las Resoluciones de la UICN (https://portals.iucn.org/library/resrec/search) y las Directrices sobre mejores prácticas en áreas protegidas de la UICN (https://portals.iucn.org/library/taxonomy/term/35899) en el Servicio de Bibliotecas de la UICN.

1106 McNeely & Pitt, 1985.

1107 Jacobs & Munro, 1987.

1108 World Commission on Environment and Development, 1987.

1109 Berkes & Farvar, 1989.

1990	El Taller de Atención Ambiental Primaria (Siena, Italia) define el enfoque de la atención ambiental primaria y las *Actas del Taller*[1110] destilan sus condiciones de éxito. Cambridge University Press publica *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action* (*Gobernar los comunes: la evolución de las instituciones para la acción colectiva*).[1111] Los proyectos integrados de conservación y desarrollo (PICD) —a gran escala pero a menudo no integrados y apenas influidos por los custodios de los territorios locales— absorben recursos y acumulan experiencia... pero también confunden el lenguaje de la conservación comunitaria.[1112]
1991	La UICN, el PNUMA y el WWF elaboran *Caring for the Earth: a Strategy for Sustainable Living* (*Cuidar la Tierra: una estrategia para la vida* sostenible),[1113] cuyo capítulo 7 está dedicado a «Facultar a las comunidades para que cuiden de su medio ambiente» mediante el enfoque de la atención ambiental primaria; El *Resumen* de la Estrategia —su único elemento traducido a varios idiomas y ampliamente difundido— solo incluye unas palabras sobre la conservación comunitaria.
1992	La Cumbre de la Tierra de la ONU y el Convenio sobre la Diversidad Biológica se centran en la acción de los gobiernos estatales; solo el artículo 8j del CDB (sobre conocimientos tradicionales para la conservación *in situ*) y los artículos 10c y 10d (sobre uso consuetudinario sostenible y restauración de entornos degradados) hacen referencia a la acción comunitaria. El enfoque de atención ambiental primaria está incluido en la Agenda 21, el Plan de Acción no vinculante de la Cumbre de la Tierra de la ONU. Se fomentan los planes locales de la Agenda 21 en todos los países signatarios del CDB.
1993	Se crea el Programa de Política Social de la UICN y se le permite centrarse en la conservación comunitaria.
1994	La 19ª Asamblea General de la UICN en Buenos Aires aprueba la Resolución 23 sobre la importancia de los enfoques comunitarios. Island Press publica *Natural Connections: Perspectives in Community-based Conservation* (*Conexiones naturales: perspectivas de la conservación basada en la comunidad*).[1114] Earthscan publica *The Wealth of communities* (*La riqueza de las comunidades*).[1115]
1997-2000	La UICN, WWF Internacional y otras organizaciones frenan sus iniciativas sobre gestión colaborativa, equidad y sostenibilidad social en la conservación y vuelven a centrar sus preocupaciones sociales en la pobreza como causa fundamental de los problemas ambientales. El enfoque de atención ambiental primaria desaparece silenciosamente de las declaraciones políticas para la ayuda bilateral y multilateral. El progreso de la Agenda 21 es desigual, con muy pocos informes sobre los planes locales de la Agenda 21 desarrollados, apoyados y aplicados fuera de Europa.
1999	El PNUMA publica *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity* (*Valores culturales y espirituales de la biodiversidad*).[1116]
2000	TILCEPA (Tema sobre Comunidades Indígenas y Locales, Equidad y Áreas Protegidas) se ha autoestablecido como el primer grupo de trabajo intercomisiones de la UICN, con miembros de la CPAES y la CMAP.

1110 Borrini, 1991. Véase también Pretty & Gujit (1992).
1111 Ostrom, 1990.
1112 Véanse, por ejemplo: Alpert, 1996; Newmark & Hough, 2000; Hughes & Flintan, 2001; IUCN CEESP, 2003; Brechin *et al.*, 2003a.
1113 IUCN, UNEP and WWF, 1991.
1114 Western & Wright, 1994. Obsérvese, en particular, Western (1994).
1115 Pye-Smith & Borrini-Feyerabend, 1994.
1116 Posey, 1999.

2003	La CPAES de la UICN publica Policy Matters 12 on *Community Empowerment for Conservación* (*Empoderar a las comunidades para la conservación*).[1117] El Congreso Mundial de Parques de la UICN en Durban destaca las áreas conservadas por la comunidad y la importancia de la diversidad y la calidad de la gobernanza de las áreas protegidas.[1118] A algunos conservacionistas les molesta que se preste cada vez más atención a las comunidades como agentes de conservación.[1119]
2004	El n.º 11 de la *Serie Directrices para buenas prácticas en áreas protegidas* de la UICN hace hincapié en las áreas conservadas por la comunidad y las áreas protegidas bajo gobernanza compartida. La UICN aprueba la Resolución 3.012 sobre gobernanza para la conservación. La UICN aprueba la Resolución 3.049 sobre áreas de conservación comunitaria. El Programa de Trabajo sobre Áreas Protegidas del CDB incluye el Elemento 2 sobre Gobernanza, participación, equidad y distribución de los beneficios.
2006	La CMAP de la UICN publica un número especial de *Parks* on *Community Conserved Areas* (*Áreas de conservación comunitaria*).[1120]
2008	La COP 9 del CDB invita a las Partes a «reconocer la contribución de las áreas conservadas por indígenas y comunidades locales en los sistemas nacionales de áreas protegidas». La Asamblea General de la UICN en Barcelona aprueba como política la Matriz de la UICN,[1121] que legitima la gobernanza de las áreas protegidas «por los pueblos indígenas y las comunidades locales». La UICN aprueba la Resolución 4.049 sobre territorios y áreas conservados por pueblos indígenas y comunidades. Se crea el Consorcio TICCA como asociación voluntaria de organizaciones y particulares que apoyan la equidad en la conservación (la primera reunión tiene lugar con motivo de la Asamblea de la UICN en Barcelona). El Registro Mundial de TICCA[1122] en el WCMC del PNUMA comienza a recopilar datos sobre los TICCA-territorios de vida.
2010	La COP 10 del CDB introduce y promueve «otras medidas eficaces de conservación basadas en áreas » junto con las áreas protegidas (Meta 11 de Aichi para la Diversidad Biológica). [1123] El Consorcio TICCA está oficialmente establecido en Ginebra (Suiza) como una asociación mundial bajo la Ley Suiza para apoyar el reconocimiento apropiado de, y el apoyo a, los TICCA-territorios de vida.
2011	Las *Directrices para la legislación relativa a áreas protegidas* de la UICN incluyen áreas protegidas «gobernadas por comunidades indígenas y locales».[1124]
2012	La COP 12 del CDB reconoce (aunque no de forma destacada) la necesidad de «reconocer adecuadamente» los TICCA «sin interferir en los sistemas de gobernanza consuetudinarios». CBD Guidelines 64 *Recognising and Supporting Territories and Areas Conserved by Indigenous Peoples and Local Communities* (*Reconocimiento y apoyo a los territorios y áreas conservados por pueblos indígenas y comunidades locales*) destaca ejemplos positivos de reconocimiento de los TICCA a nivel nacional. La UICN aprueba (entre otras Resoluciones alineadas) la Resolución 5.094 sobre el respeto, reconocimiento y apoyo a los TICCA.

1117 IUCN CEESP, 2003.
1118 Las Actas del Congreso están disponibles en: https://portals.iucn.org/library/node/8662
1119 Véase, por ejemplo, Terborgh (2004).
1120 Kothari, 2006.
1121 Dudley, 2008.
1122 Véase https://www.iccaregistry.org/
1123 Meta 11 del Plan Estratégico del CDB para 2010-2020 (Meta 11 de Aichi) en la Decisión 10/2 de 2010 del CDB (CBD, 2010) https://www.cbd.int/sp/targets/rationale/target-11/ accedido en 2024.
1124 Lausche, 2011.

2013	El n.º 20 de la *Serie Directrices para buenas prácticas en áreas protegidas*[1125] describe la diversidad y la calidad de la gobernanza en la teoría y en la práctica, incluso para los TICCA-territorios de vida.
2014	El Congreso Mundial de Parques de la UICN de Sídney se compromete a «aumentar la diversidad, calidad y vitalidad en la gobernanza» de las «áreas protegidas y conservadas».[1126]
2015	Inicio de la Fase I (2014-2020) de la Iniciativa Mundial de Apoyo a los TICCA, una iniciativa del Programa de Pequeñas Donaciones del GEF ejecutada por el PNUD y financiada por el Gobierno alemán.[1127]
2016	La UICN establece una nueva categoría de membresía para los pueblos indígenas.[1128] La UICN aprueba la Resolución 6.030 sobre los TICCA traslapados con áreas protegidas.
2017	Una Alianza Global de Comunidades Territoriales (GATC, por sus siglas en inglés) pide derechos legales sobre la tierra y un mecanismo de financiación específico para los guardianes indígenas del bosque.[1129]
2018	La COP 14 del CDB acoge con satisfacción *las orientaciones voluntarias* sobre gobernanza y equidad en las áreas protegidas.[1130]
2021	El Consorcio TICCA publica *Territorios de Vida: Informe 2021*[1131] WWF International *et al.* publican *The State of Indigenous Peoples' and Local Communities' Lands and Territories* (*El estado de las tierras y los territorios de los pueblos indígenas y las comunidades locales*).[1132] La UICN aprueba la Resolución 2020-118 sobre el reconocimiento y apoyo a los derechos y funciones de los pueblos indígenas y las comunidades locales en la conservación. En la COP 26 de la CMNUCC, una coalición de gobiernos y donantes privados se compromete a destinar 1700 millones de dólares en cuatro años a soluciones climáticas lideradas por los pueblos indígenas y las comunidades locales.[1133]
2022	La COP 15 del CDB reconoce de forma destacada el papel de los pueblos indígenas y las comunidades locales como «custodios de la biodiversidad y socios en la conservación, restauración y uso sostenible».[1134]
2023	La Iniciativa Mundial de Apoyo a los TICCA (GSI) se financia de nuevo y se prorroga para 2023-2028.[1135]

1125 Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013.

1126 Andersen & Enkerlin Hoeflich, 2015.

1127 La Iniciativa Mundial de Apoyo a los TICCA (GSI, por sus siglas en inglés) fue aprobada en 2014 como una asociación entre el Consorcio TICCA, el WCMC del PNUMA, la UICN y el PNUD. Ejecutada a través del Programa de Pequeñas Donaciones (PPD) del GEF implementado por el PNUD, la Fase I de la GSI abarcó 26 países, ayudándoles a implementar las Metas de Aichi para la Diversidad Biológica del CDB en la década 2010-2020.

1128 Resolución 6.004 de la UICN aprobada por la Asamblea General de la UICN de 2016.

1129 El comunicado de prensa del GATC de 2017 ya no está disponible en línea. En 2023, el sitio web revisado del GATC (https://globalalliance.me/) reclamaba, entre otras cosas, derechos sobre la tierra y «acceso directo a la financiación climática». En 2024, el mismo sitio web lo especificó aún más como «financiación adecuada, directa y accesible para apoyar acciones climáticas autodeterminadas».

1130 CBD, 2018b; CBD, 2018a.

1131 ICCA Consortium, 2021. Véase también el breve vídeo: https://youtu.be/70mt7bozJb8?list=PLuBpRnNXhKyQciWz4bRRdPqtLBaT5tdts accedido en 2024.

1132 WWF International *et al.*, 2021.

1133 https://www.fordfoundation.org/the-latest/news/governments-and-private-funders-announce-historic-us-17-billion-pledge-at-cop26-in-support-of-indigenous-peoples-and-local-communities/ accedido en 2024.

1134 El Marco Mundial de Biodiversidad de Kunming-Montreal del CDB incluye en la Meta 3 una clara referencia al reconocimiento de los «territorios indígenas y tradicionales» y los derechos colectivos relacionados (CDB, 2022). Su artículo 22 se compromete a «garantizar la representación y participación plena, equitativa, inclusiva, efectiva y con perspectiva de género en la toma de decisiones, y el acceso a la justicia y a la información relacionada con la biodiversidad de los pueblos indígenas y las comunidades locales, respetando sus culturas y sus derechos sobre las tierras, territorios, recursos y conocimientos tradicionales, así como de las mujeres y las niñas, los niños y los jóvenes y las personas con discapacidad, y garantizar la plena protección de los defensores de los derechos humanos ambientales». Comparado con el escaso reconocimiento de cualquier capacidad comunitaria para la conservación en el texto original de la Convención, el artículo 22 puede parecer incluso un poco exagerado... o un depósito de todo tipo de súplicas de la sociedad civil.

1135 La fase II de la GSI está en consonancia con el Marco Mundial de Biodiversidad de Kunming-Montreal (CBD, 2022) y se espera que se desarrolle de 2023 a 2028, ampliando posiblemente la cobertura a 50 países. El apoyo a los TICCA-territorios de vida contribuirá a los Objetivos 3 y 22 y a los objetivos transversales 21 y 23 del Marco Mundial. También apoyará a los custodios en el marco del Acuerdo de París de la CMNUCC.

La Tabla 1 es inevitablemente incompleta, y las secciones que siguen se esforzarán por añadir detalles reveladores sobre temas y países seleccionados. Sin embargo, ya se puede deducir de la Tabla 1 que el descubrimiento de la conservación comunitaria como enfoque político ha sido significativo, pero también ha llevado un tiempo considerable y ha ido acompañado de **reservas y controversias**. Resulta revelador que el notable **cambio retórico** que se desprende de las decisiones y documentos políticos enumerados **rara vez** se ha **traducido rápidamente en una práctica coherente**. En el momento de escribir estas líneas, el enfoque de conservación comunitaria sigue teniendo una aceptación desigual y su apoyo sobre el terreno es relativamente escaso y rara vez se presta de forma adecuada. A lo largo de los años, sin embargo, el creciente reconocimiento tanto de los numerosos impactos de las iniciativas de desarrollo como de las importantes capacidades de conservación de las comunidades locales ha significado que algunas de estas comunidades tuvieran más argumentos para resistirse a los cambios no deseados y/o negociar los cambios deseados en iniciativas específicas. También significó que —frente a la polifacética revolución en curso del desarrollo— tenían más posibilidades de preservar o de que se les permitiera hibridar algunos aspectos deseados de sus estilos de vida tradicionales, modos de subsistencia, territorios consuetudinarios e instituciones de gobernanza.[1136]

Sin embargo, muchos estudiosos y profesionales de la conservación han mantenido un enfoque alejado de la conservación comunitaria. La constatación de que la empresa del desarrollo no podía detenerse ni tampoco sus **inevitables daños ambientales**, les impulsó a concentrar sus esfuerzos en salvar *algunos* elementos de la naturaleza (especies, hábitats, áreas, territorios)[1137] cruciales para la diversidad biológica y las funciones ecológicas.[1138] Esto implicaba, en primer lugar, identificar aquellas especies y ecosistemas —en entornos terrestres, de agua dulce, marinos, costeros y de alta mar— que aún pudieran gobernarse y gestionarse para su conservación. En segundo lugar, implicaba convencer a los gobiernos nacionales para que los salvaguarden de forma eficaz, a menudo mediante la creación de **áreas protegidas**.[1139] A las comunidades residentes en las áreas protegidas —muy parecidas a las comunidades residentes en las zonas destinadas al desarrollo— se les pidió que renunciaran a sus territorios consuetudinarios[1140] o que modificaran significativamente sus estilos de vida, modos de subsistencia e instituciones de gobernanza por el bien superior de la conservación de la naturaleza. A la luz del reconocimiento actual del valor de la conservación *por parte de* las comunidades, nos preguntamos si muchas áreas protegidas no podrían haberse establecido con un mejor acuerdo y apoyo de las comunidades residentes afectadas... y lamentamos que, con demasiada frecuencia, esto ni siquiera se imaginara, y mucho menos se intentara.

«Los bosques y los ríos son nuestros hermanos... los territorios son sagrados...»[1141]

La valoración de los estilos de vida tradicionales que surgió a principios de la década de 1970 tiene un eco notable en las fuerzas de descolonización interna y externa que caracterizaron parte del siglo XX: la resistencia no violenta de Gandhi en Sudáfrica y la India, la teología de la liberación y las corrientes de las ciencias sociales en América Latina, algunos experimentos de socialismo africano y el renacimiento islámico en Asia, los movimientos antibelicistas, antinucleares, de liberación de la mujer y de la Nueva Izquierda en Occidente... También son relevantes las organizaciones

1136 Es difícil separar la resistencia al desarrollo de procesos más amplios de resistencia a la colonización o de los movimientos sociopolíticos propios de cada pueblo o región. Se puede encontrar información en relatos históricos o de antropólogos comprometidos (véase Scott, 1985 y Escobar, 1997a). También existen algunas revisiones generales (por ejemplo, Oliver-Smith, 2001).

1137 En la jerga del CDB, este tipo de intervenciones de conservación se denominan 'basadas en áreas'.

1138 La opción de separar las áreas de conservación del resto de la sociedad va de la mano de unas restricciones mínimas a los comportamientos destructivos fuera de dichas áreas, lo que podría considerarse una de las razones de los actuales problemas ecológicos generalizados.

1139 En IUCN WCPA (2010a) se puede consultar una breve historia de las principales preocupaciones en la mente de los administradores de áreas protegidas declaradas por el Estado. Tras prestar mucha atención a las definiciones, la nomenclatura y las estrictas necesidades de conservación, los Congresos Mundiales de Parques de la UICN que se celebraron a partir de los años noventa se abrieron más a la conservación como componente del desarrollo sostenible, introduciendo consideraciones de equidad, y de diversidad y calidad de la gobernanza. Mientras tanto, la cobertura de áreas protegidas en el planeta no ha dejado de crecer (véase https://www.protectedplanet.net/) y, en el momento de escribir estas líneas, se acaba de aprobar un nuevo tratado mundial para regir la biodiversidad fuera de las jurisdicciones nacionales (BBNJ, por sus siglas en inglés), que probablemente establecerá la protección del 30% en alta mar.

1140 En lo que respecta a las áreas protegidas, el fenómeno ha dado origen al término 'refugiados de la conservación' (Geisler, 2003; Dowie, 2011).

1141 Cita de la Declaración de Altamira de 1989 (Diegues, 1998).

y asociaciones de pueblos indígenas que se desarrollaron en la década de 1970 en varios países,[1142] a veces con el apoyo de grupos del Norte global horrorizados por las atrocidades que se seguían cometiendo contra los pueblos indígenas en el Sur global.[1143] Estos movimientos, que solo pueden mencionarse brevemente aquí, surgieron y se desarrollaron de forma diferente en contextos nacionales diversos. Mencionaremos el caso de Brasil, único pero revelador.

De 1964 a 1985, **Brasil** estuvo sometido a una **brutal dictadura** militar que impulsó un rápido crecimiento económico a través de plantas químicas y petroquímicas, una central nuclear, grandes represas hidroeléctricas y biocombustible procedente de la caña de azúcar, utilizado para alimentar la minería, la fabricación de armas[1144] y la agricultura a gran escala.[1145] El crecimiento económico, del que disfrutaron los ricos de las ciudades, también provocó una degradación masiva del medio ambiente y empujó a millones de nuevos pobres a buscarse la vida como colonos precarios en barrios marginales (favelas) de las periferias urbanas, a la espera de una reforma agraria que nunca llegó a producirse. Con el tiempo, la creciente conciencia de los efectos degradantes de la contaminación suscitó agitación y debates entre académicos e intelectuales, y diez organizaciones ecologistas unieron sus fuerzas para elaborar un **manifiesto ecológico.** *El Manifiesto Ecológico Brasileño: ¿el fin del futuro?*[1146] apareció valientemente en 1976, cuando la represión política estaba en su apogeo. Defendía formas de vida más humanas y ecológicas y ponía como modelo la vida en las aldeas de los pueblos indígenas y de los pequeños agricultores, considerada la única **alternativa verdadera a una relación depredadora con la naturaleza**.

Aunque el Manifiesto poco pudo cambiar a corto plazo, cuando la dictadura militar dio paso a la Nueva República, a mediados de los ochenta, contribuyó al llamado **ecologismo social**. Se trataba de un movimiento que combinaba los valores políticos de la justicia social y ambiental —en particular el acceso a la tierra, el agua y los alimentos— con una sincera apreciación de las funciones ecológicas esenciales de la naturaleza.[1147] En 1989, el Consejo Nacional de Caucheros y organizaciones como los Pueblos Afectados por las Presas y los Pescadores Artesanales se unieron a diversas asociaciones de pueblos indígenas para hacer pública la Declaración de Altamira: «...los bosques y los ríos son nuestros hermanos... [nuestros] territorios son el hogar sagrado del Creador, no pueden ser violados»[1148] un llamamiento que fue alimentado, escuchado y amplificado por los teólogos de la liberación.[1149] Durante las décadas de 1980 y 1990, se hicieron visibles dos fenómenos en Brasil (que también pueden observarse en otros contextos nacionales).

1142 Entre estas asociaciones se encuentran el Consejo Internacional de Tratados Indios (CITI, creado en 1974), el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas (CMPI) y el Consejo Indio de Sudamérica (CISA). El CMPI se creó en 1975 y duró poco más de 20 años. Presentaba contrastes con el CITI, más cercano al movimiento de los no alineados. Los contrastes se agudizaron en la época de la guerra de la Contra en Nicaragua, en la que los pueblos indígenas apoyaron a bandos opuestos. CITI elaboró un primer borrador de lo que se convertiría en la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Dahl, 2009).

1143 Una de las organizaciones que prestó un apoyo crucial fue el Grupo de Trabajo Internacional sobre Asuntos Indígenas (IWGIA, por sus siglas en inglés). IWGIA se creó en 1968 para documentar las atrocidades cometidas en varios países de Sudamérica con el «conocimiento y consentimiento de los funcionarios gubernamentales pertinentes y misioneros de diversas confesiones» (*ibid.*). Más tarde se convirtió en una gran ONG de antropólogos y otras personas que trabajan en colaboración con los pueblos indígenas para promover el reconocimiento y el respeto de sus derechos, haciendo hincapié en la autodeterminación y el derecho a gobernar territorios específicos.

1144 A pesar de ser una nación en vías de desarrollo, Brasil se encontraba en la década de 1970 entre los cinco primeros productores de armas del mundo (Viola, 1988).

1145 A menudo se establecieron en las tierras dañadas por las plantaciones coloniales de caña de azúcar.

1146 Lutzenberger, 1980.

1147 Viola, 1988. Véase también Harper y Rajan (2004). Véase esto también a la luz de la escuela de pensamiento conocida como ecología social descrita en la sección anterior.

1148 Diegues, 1998. Los cuerpos de agua incluían algunos lagos de llanura aluvial.

1149 Connor, 2011.



El primer fenómeno es la resistencia espontánea a la destrucción del medio ambiente y al acaparamiento de tierras y recursos locales por parte de algunas **comunidades rurales organizadas** entre los afectados directa, y a menudo, drásticamente. En este sentido, los pescadores artesanales de las comunidades ribereñas *(varzeiros)* de la región amazónica crearon sus propias **reservas de pesca**. Al cerrar sus cuerpos de agua, los *varzeiros* se rebelaron contra los grandes terratenientes que bloqueaban el acceso a sus lugares de pesca, pero también negaban la entrada a los pescadores comerciales que utilizaban métodos de pesca industrial.[1150] Mucho más conocidos que los pescadores son los **recolectores de caucho** *(seringueiros)* y su carismático líder, Francisco Alves Mendes Filho, conocido como Chico Mendes. Los recolectores de caucho y Chico Mendes lucharon por preservar los medios de sustento tradicionales frente a los ganaderos invasores, reclamando los territorios amazónicos que habían sido suyos durante generaciones.[1151] Ayudados por grupos relacionados con la teología de la liberación y ONG ecologistas internacionales como Amigos de la Tierra, lucharon contra los ganaderos, tanto físicamente como argumentando que su propio estilo de vida era totalmente compatible con los procesos ecológicos de la selva tropical. Uno de sus legados es la concepción de las *reservas extrativistas*, hoy una categoría jurídica del sistema de áreas protegidas de Brasil. En muchos sentidos, los caucheros y Chico Mendes hicieron visible una poderosa **conexión entre las luchas por la justicia social y la salud ambiental.** Cuando Mendes fue asesinado por los ganaderos que lo habían amenazado repetidamente, se convirtió en un símbolo mundialmente conocido, un mártir de la justicia ambiental y social.[1152]

1150 Diegues, sin fecha, probablemente 1995.

1151 Los padres de los *seringueiros* habían emigrado a la Amazonia a finales del siglo XIX y —tras el fin del *boom* del caucho— permanecieron en pequeñas comunidades a lo largo del río, practicando una agricultura de subsistencia con métodos indígenas. A menudo, se veían obligados a quedarse, ya que se encontraban en el extremo brutal de un sistema de servidumbre por deudas cercano a la esclavitud.

1152 Brasil dio el inusual paso de bautizar su servicio de áreas protegidas con su nombre.

Luchas similares tenían lugar en otros países, como en la India, donde Chipko era un movimiento no violento, descentralizado y ampliamente autónomo de aldeanos rurales que se desarrolló en la década de 1970 en el estado de Uttarakhand, en el bajo Himalaya. Los aldeanos lucharon para proteger los árboles y los bosques de la tala comercial autorizada por el Gobierno indio. Se hicieron famosos por la particular técnica de resistencia del abrazo a los árboles, practicada por las mujeres de la aldea para impedir el paso de los madereros. Los aldeanos querían conservar los árboles para la subsistencia local, pero también por sus funciones ecológicas, en particular la retención de agua y la creación de suelo. El movimiento tuvo un gran éxito: condujo a la cancelación de permisos de tala en los años 70 y 80 e inspiró movimientos ecologistas en la India durante años. Casos similares de resistencia espontánea a la destrucción siguen produciéndose hoy en día en todo el mundo, y los defensores comunitarios del medio ambiente siguen pagando un alto precio por ello.[1153]

Un segundo fenómeno que también se hizo visible en Brasil durante las décadas de 1980 y 1990 es la aparición de lo que podría entenderse como **economía moral:** la valoración de un modo de vida que hace hincapié en la centralidad de la tierra («la tierra es vida») y de las comunidades que viven en ella y de ella. Luchando contra la violencia interminable y los asesinatos selectivos, a partir de la década de 1970 empezaron a producirse en Brasil ocupaciones de tierras.[1154] Las ocupaciones fueron llevadas a cabo por el *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (MST, Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra[1155]) y contaron con el apoyo crítico de la *Comissão Pastoral da Terra* (Comisión Pastoral de la Tierra). La Comisión Pastoral de la Tierra[1156] creía que **la tierra es un don de Dios**, no una mercancía, y que **los agricultores** que producen para sus familias son los **cuidadores apropiados de la naturaleza**.[1157] Cuando cientos de miles de familias obtuvieron derechos de uso de la tierra (se redistribuyó más tierra que toda Irlanda) y establecieron sus propios asentamientos agrícolas autorizados por el Gobierno, el movimiento consideró **la sostenibilidad ecológica como una de las justificaciones de las ocupaciones de tierras**. [1158]

Con esa justificación en mente, el MST también participó en luchas contra la minería y los grandes proyectos de represas, como el complejo de represas de Belo Monte que afectó al río Xingú en la región amazónica.[1159] Su economía moral también sirvió de inspiración a quienes, en el Norte global, comprendieron —en el **intervalo de lucidez** entre los acontecimientos de la ONU de Estocolmo 1972 y Río 1992— que **una conversión ecológica solo es posible a partir de una revolución cultural y social.**[1160] Aunque la jerarquía de la Iglesia católica se opuso durante décadas al activismo ecologista del MST, la doctrina del actual Papa Francisco está implícitamente alineada con él, ya que abraza tanto su «opción por los pobres» como el «cuidado ecológico de la creación».[1161] Sin embargo, no muchos de los ecologistas laicos actuales defienden claramente los fundamentos culturales y éticos necesarios para el éxito de las políticas ecológicas.[1162]

1153 Global Witness, 2021.

1154 Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) eran comunidades organizadas en torno a sus necesidades comunes y su fe (Wolford, 2003). Desde la segunda mitad del siglo XX se han registrado en Brasil miles de asesinatos de defensores de la tierra y de los derechos humanos. Muchos de los asesinados pertenecían a las CEB y entre los autores figuran militares, policías y asesinos a sueldo (Connor, 2011).

1155 Véase https://mst.org.br/ accedido en 2024.

1156 Fundada en 1972, la Comisión Pastoral de la Tierra es una amplia red de clérigos, incluidos algunos obispos, así como de laicos, entre ellos teólogos, sociólogos y trabajadores laicos de zonas rurales (véase Connor, 2011).

1157 Wolford, 2003.

1158 Harper & Rajan, 2004. El concepto de equidad ambiental también se desarrolló y utilizó en este sentido.

1159 Connor, 2011. Durante una procesión dirigida por un monje franciscano, Connor informa que la multitud pidió perdón a Dios por los pecados contra el medio ambiente, como la minería, la deforestación y el uso de fertilizantes y pesticidas. En otras paradas, celebraron a los trabajadores rurales, la agricultura familiar y los derechos de las mujeres y los niños. Para Connor, la Iglesia católica de Brasil ha permitido a la gente articular opiniones y emociones contra la minería y las ha situado en un marco filosófico más amplio de respeto a la creación de Dios. Otras teologías cristianas (por ejemplo, los movimientos evangélicos, la «teología de la prosperidad») justifican y aceptan industrias como la minería por los beneficios económicos que aportan.

1160 Langer, 1996.

1161 Pope Francis, 2015.

1162 Alexander Langer (1996) fue uno de los pensadores que lo expuso antes y con mayor claridad. En el momento de escribir estas líneas, Jeffrey Sachs (2020; 2023) ofrece puntos de vista similares y contundentes, acompañados de propuestas concretas.

Mientras tanto, en el ámbito de la política internacional...

¿Qué produjo el intervalo de lucidez en términos de política internacional para la conservación de la naturaleza? En 1980 surgió un documento llamado *Estrategia Mundial de Conservación*, fruto de una mezcla de intereses diversos, niveles de conciencia ecológica y valores asignados a la naturaleza.[1163] La Estrategia era la síntesis de un amplio proceso de consulta liderado por organizaciones internacionales de la conservación como la UICN, el WWF y el PNUMA.[1164] Hoy en día, la Estrategia se recuerda sobre todo por ofrecer una definición atractiva y conciliadora de la conservación: «un esfuerzo positivo» que incluye y abarca «...la preservación, el mantenimiento, el uso sostenible, la restauración y la mejora del entorno natural».[1165] Pero, en el contexto de los tiempos que corren, la Estrategia suscitó nuevas ideas. Por ejemplo, la UICN y organismos de conservación como la Secretaría de la Convención Ramsar empezaron a explorar el «**uso responsable** de los recursos naturales», los «enfoques **comunitarios** de la conservación» y la «**participación activa** de las comunidades locales y los pueblos indígenas».[1166]

En la década de 1980 también se amplió la atención de los profesionales a la diversidad contextual y a los aspectos culturales y políticos[1167] de la conservación. Activistas y antropólogos empezaron a centrarse en la **asociación entre diversidad biológica y cultural** —el desconcertante mosaico de ecosistemas y valores lingüísticos, culturales y espirituales que evolucionaron como parte de la naturaleza— y la importancia del **conocimiento local e indígena** como depósito de valiosa experiencia y sabiduría, intrínsecamente diferente de las prácticas científicas de gestión.[1168] A partir de este trabajo inicial, pronto pasaron a elaborar mapas de **indicadores**, destacando impresionantes traslapes entre la diversidad biológica y la diversidad lingüística.[1169] Otros informaron sobre los múltiples caracteres de los modos de vida tradicionales y sus visiones del mundo, espiritualidad, economías morales y valores relacionales asociados.[1170] Mientras tanto, muchos pueblos indígenas se organizaban para afirmar el valor de sus culturas y sus formas de relacionarse con las personas y el medio ambiente, al tiempo que buscaban la unidad del discurso político y las reivindicaciones. Pedían, y negociaban insistentemente, la adopción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) y la creación de organismos de la ONU dedicados a cuestiones de interés específico para los indígenas.[1171] Sus territorios y dominios ancestrales —subrayaron— necesitan ante todo ser «demarcados y reconocidos bajo su control y gestión». [1172]

En general, se estaba reevaluando el papel y la experiencia de los pueblos indígenas y las comunidades locales en la gobernanza de los territorios. A lo largo de los siglos, han sido los regímenes de propiedad común regulados por instituciones locales y basados en los conocimientos locales los que han garantizado la seguridad de los medios de sustento, han evitado y conciliado los conflictos locales y permitido utilizar los regalos de la naturaleza de forma sostenible. Como señalaron Berkes y Farvar (1989), las típicas **instituciones tradicionales de gobernanza** implican equipos flexibles a nivel de subaldea o subtribu que toman decisiones de forma consuetudinaria y actúan de acuerdo con la cultura, los valores y las normas locales. Los sistemas de gestión promulgados en sus territorios —subrayaron— son cruciales para el sustento de la comunidad y, por tanto, **están orientados a la conservación *por necesidad***, y suelen incluir sanciones sociales para evitar el lucro individual excesivo o el despilfarro de los regalos de la naturaleza.

1163 IUCN, UNEP y WWF, 1980.

1164 El Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) se creó tras la Conferencia de las Naciones Unidas de Estocolmo de 1972 y fue el primer esfuerzo sistemático a nivel de la ONU que hizo sonar la alarma sobre las consecuencias ambientales del desarrollo.

1165 IUCN, UNEP y WWF, 1980.

1166 Todos estos términos se encuentran en las Resoluciones y Recomendaciones de la UICN de los años correspondientes (véase el repositorio consultable alojado en el portal de la UICN https://portals.iucn.org/library/resrec/search).

1167 Friberg *et al.*, 1978. Véase también Cernea (1985).

1168 La Declaración de Belém de 1988 (disponible en https://www.ethnobiology.net) subrayó el vínculo entre diversidad biológica y cultural e inspiró a generaciones de etnobiólogos. Posey (1999) ofrece un potente compendio de conceptos y trabajos relevantes.

1169 Maffi, 1998; Oviedo *et al.*, 2000. Para un ejemplo basado en un país, en Boege (2008) se puede consultar un rico análisis de la diversidad biocultural en México.

1170 Gray, 1999.

1171 Cariño, 1999.

1172 *Ibid.*

También señalaron que la orientación conservadora de las instituciones tradicionales estaba provocando situaciones de tensión frente a los organismos gubernamentales, mucho más inclinados a plegarse a los intereses económicos y a apoyar el progreso económico. Sin embargo, las **agencias gubernamentales** mantenían **en exclusiva el poder de decisión y las narrativas** sobre las políticas nacionales e internacionales ***de conservación***. El discurso dominante mantenía el supuesto de que los profesionales del gobierno, los guardias y los militares llamados a ayudarles se dedican inequívocamente a la conservación, mientras que las comunidades locales tienden a evitar las normas y a extraer todo lo posible de la naturaleza. Al fin y al cabo, en los años 80, el (tristemente) célebre artículo de Garrett Hardin sobre la tragedia de los comunes[1173] seguía en boca de todos... ya que no se iba a desvirtuar[1174] hasta los años 90.

En la década de 1980 se reevaluaron muchas otras disciplinas y cuerpos de conocimientos, sobre todo la salud pública. Un proceso de reflexión había llevado a la Organización Mundial de la Salud a identificar un nuevo enfoque estratégico para alcanzar los objetivos de salud para el año 2000.[1175] Este enfoque, que pasó a denominarse **atención primaria de salud**, motivó un movimiento mundial de profesionales, activistas y organizaciones que reconocieron la salud como una cuestión socioeconómica y un derecho humano, destacando la necesidad de invertir en la prevención de problemas y la superación de las desigualdades en salud. Para ello, los servicios sanitarios básicos debían ofrecerse con el firme compromiso de las comunidades beneficiarias («las personas tienen el derecho y el deber de participar individual y colectivamente en la planificación y ejecución de su atención de salud, centrándose la acción en su comunidad»).[1176] El enfoque de la atención primaria de salud exigía importantes cambios políticos, centrados en la mejora del entorno vital en las zonas rurales y urbanas. Se argumentaba que la integridad ambiental forma parte de los cimientos de la salud pública, la productividad y el bienestar («todos los seres humanos tienen el derecho fundamental a un medio ambiente adecuado para su salud y bienestar»[1177]). En plena consonancia con la atención primaria de salud, a finales de la década de 1980 se concibió un enfoque de **atención ambiental primaria**, según el cual «las comunidades se organizan para cuidar de su entorno local al tiempo que satisfacen sus necesidades».[1178] Hacía hincapié en facultar a las **comunidades** para diseñar sus propias estrategias, instituciones y derechos para **controlar la tierra y los demás regalos de la naturaleza** necesarios para su sustento.[1179]

Otra disciplina que experimentó una apertura a la gobernanza descentralizada es la silvicultura. Las ideas y la práctica de la **silvicultura comunitaria**[1180] surgieron en distintos lugares a partir de la década de 1970 como reacción a la sobreexplotación de la tala industrial[1181] y a los pésimos resultados de las burocracias forestales centralizadas.[1182] Podía contar con la ayuda financiera y técnica de agencias y donantes internacionales y era coherente con el reconocimiento por parte de los gobiernos estatales de que tenían limitaciones a la hora de gestionar los bosques y hacer cumplir las normas.[1183] De hecho, los gobiernos intentaban gestionar algunos bosques para la conservación y otros para la producción industrial de madera... pero ninguno de los dos satisfacía las necesidades de productos y servicios forestales

1173 Hardin (1968) afirmaba que cuando los individuos tienen acceso a recursos naturales en común actúan en su interés individual, es decir, consumen en exceso y no invierten en su gestión, lo que provoca un agotamiento de los recursos. Esto presupone que los individuos son incapaces de hablar entre sí, razonar y acordar normas que sean ventajosas para todos. La sorprendente simplificación adoptada por Hardin permaneció incuestionable y afectó las políticas durante años, impulsando la privatización de los bienes comunes incluso en situaciones ecológicas, como los pastizales, la pesca o los bosques, donde la gestión separada de unidades individuales tiene poco sentido.

1174 Feeny *et al.*, 1990. Un título más apropiado para el artículo de Hardin habría sido la tragedia del acceso abierto.

1175 Declaración de Alma-Ata (OMS, 1978).

1176 *Ibid.*

1177 Este principio solo lo propone el Informe Brundtland (World Commission on Environment and Development, 1987). Los ciudadanos del mundo tendrían que esperar hasta 2021 para ver cómo la ONU reconocía que un «medio ambiente seguro, limpio, sano y sostenible» es «un derecho humano» (United Nations Human Rights Council, 2021b). Y, en 2022, incluso la Asamblea General de la ONU refrendó plenamente ese derecho al adoptar su Resolución A/76/L.75 (https://documents.un.org/doc/undoc/ltd/n22/436/72/pdf/n2243672.pdf?token=vlpYs6OfHSfbk8LuMm&fe=true, accedido en 2024).

1178 El enfoque fue propuesto inicialmente a la Oficina del Comité de Ayuda al Desarrollo (CAD) de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE) por el Gobierno de Italia (MAE/DGCS, 1989), con la promesa de crear sinergias entre las intervenciones en materia de medio ambiente, desarrollo y salud pública (Borrini, 1991).

1179 En el momento de escribir estas líneas se acaba de reeditar un volumen de ejemplos de caso elaborado a principios de la década de 1990 (Pye-Smith & Borrini-Feyerabend, 2021).

1180 Véase la excelente revisión de Charnley y Poe (2007), ampliamente utilizada a lo largo de este párrafo, y Gilmour & Fisher, 1997. Otras expresiones de la silvicultura comunitaria son silvicultura social, gestión forestal participativa, etc.

1181 Poffenberger, 2006.

1182 Véase el trabajo de Colfer citado en Charnley & Poe (2007). Muchas de estas burocracias seguían los pasos de las instituciones coloniales diseñadas para extraer madera y otros productos.

1183 Alden Wily & Mbaya, 2001.

de la población local. La silvicultura comunitaria era la alternativa. En Nepal, Filipinas e India se pusieron en marcha amplias iniciativas con programas a gran escala que identificaban, y a veces estructuraban, **grupos de usuarios comunitarios**. A los grupos se les asignaban derechos de acceso y beneficio, o arrendamientos renovables, a áreas forestales a cambio de algunas responsabilidades (por ejemplo, patrullar los bosques), bajo la supervisión de organismos estatales. Esta práctica se extendió por todo el mundo (por ejemplo, Norteamérica, Sudamérica y África) mediante acuerdos y asociaciones en virtud de los cuales los bosques seguían siendo propiedad del Estado, pero las comunidades obtenían algunos derechos de acceso y gestión y una mayor visibilidad como administradores.[1184]

Vista en contraste con el control centralizado colonial y poscolonial de los bosques, la silvicultura comunitaria representa un paso adelante hacia **un acceso y distribución de beneficios más justo** para las comunidades. También tendía a mejorar los **resultados ecológicos**, aprovechando los conocimientos y habilidades de las comunidades, su proximidad a los bosques y sus normas tradicionales. Sin embargo, dado que las comunidades forestales llevaban siglos o milenios utilizando y gestionando los bosques, a menudo al margen de las sucesiones históricas de poderes, la silvicultura comunitaria era **también una forma de que los gobiernos estatales *obtuvieran* efectivamente el poder** sobre los bosques en lugar de delegarlo. De hecho, algunas de las nuevas instituciones híbridas de gobernanza consiguieron imponerse a las instituciones consuetudinarias con mayor eficacia que cualquier intento anterior de control desde arriba.[1185] En general, los resultados positivos de la silvicultura comunitaria en términos ecológicos y socioeconómicos parecían depender de la devolución efectiva de derechos y de la capacidad de las comunidades para desarrollar organizaciones técnicamente sólidas y socialmente responsables para defender sus intereses frente a terceros.[1186]

La definición de conservación ofrecida por la *Estrategia Mundial de Conservación* de 1980 es un compromiso que combina diversas visiones y llama a todos a tomar conciencia de los daños que el ser humano inflige al planeta —la pérdida de hábitats y especies, la degradación de la tierra, el agua y el aire, la alteración del clima— y a emprender acciones positivas. Los objetivos de la Estrategia eran «el mantenimiento de los procesos ecológicos y de los sistemas que sustentan la vida» y «la preservación y el uso sostenible de la diversidad biológica de nuestro planeta». Estos objetivos no exigían medios concretos de aplicación en los años ochenta, pero sí una década más tarde, cuando fueron interpretados por el Convenio sobre la Diversidad Biológica.[1187] Esta interpretación no fue sencilla. Tanto en los años ochenta como en los noventa, se percibía una **vacilación en el discurso conservacionista**, que alternaba entre enfrentamientos y combinaciones incómodas de puntos de vista diversos. Un informe publicado en 1987 y ampliamente conocido como Informe Brundtland[1188] ofrece un claro ejemplo de ello. Incluye ideas innovadoras sobre el «empoderamiento de las organizaciones populares» y otras declaraciones progresistas similares,[1189] pero también subraya que las personas que merecen ese empoderamiento son «pocas y aisladas», y que el enfoque estratégico de elección es «más desarrollo». Dado que los «problemas ambientales» se derivan principalmente de la «enorme pobreza del Sur», el documento también da a entender que los «modelos insostenibles de consumo y producción en el Norte» pueden contribuir, pero *no* son los principales culpables. *El «desarrollo* sostenible» es «la única solución».

Un documento importante que fue menos ambiguo que el Informe Brundtland y adoptó abiertamente el enfoque de la atención ambiental primaria fue una versión revisada de la *Estrategia Mundial de Conservación* de 1980 patrocinada de nuevo por la UICN, el PNUMA y WWF en vísperas del Convenio sobre la Diversidad Biológica. Titulado ***Caring for the Earth*** (***Cuidar la Tierra***),[1190] este documento estratégico revisado se elaboró de forma más participativa que el

1184 Shackleton *et al.*, 2002.
1185 Charnley & Poe, 2007, p. 324.
1186 *Ibid.*
1187 Véase http s://www.cbd.int/convention/ accedido en 2024.
1188 World Commission on Environment and Development, 1987. El informe fue una aportación a la *Perspectiva del Medio Ambiente para el año 2000 y más allá* (EP2K) del PNUMA, que atrajo mucha menos atención.
1189 Por ejemplo, «los estilos de vida indígenas ofrecen muchas lecciones a las sociedades modernas...»; «las comunidades [son] depositarias de vastas acumulaciones de conocimientos y experiencias tradicionales»; «a medida que el desarrollo formal se adentra en selvas tropicales, desiertos y otros entornos aislados, tiende a destruir las únicas culturas que han demostrado ser capaces de prosperar allí»; «el punto de partida [...] es el reconocimiento y la protección de los derechos tradicionales a la tierra y a los demás recursos que sustentan su modo de vida, [y sus] propias instituciones para regular derechos y obligaciones...[y el]... fortalecimiento de la democracia local».
1190 IUCN, UNEP y WWF, 1991.

original, centrándose más claramente en las necesidades del Sur global. Se dedicó un capítulo completo a «facultar a las comunidades para cuidar de su propio medio ambiente», y una de las recomendaciones clave fue «garantizar el acceso de las comunidades a la tierra y los recursos naturales». El documento también subrayaba la necesidad de desarrollar «gobiernos locales más eficaces» y preveía que los estilos de vida de subsistencia que demostraban una interacción positiva con el medio ambiente —en particular los estilos de vida de los pueblos indígenas— podrían evolucionar combinando enfoques antiguos y nuevos y demostrar a todos la posibilidad de **modos de vida alternativos**. Recomendaba que los organismos de ayuda al desarrollo se comprometieran a apoyar los planes de acción comunitarios y aprender en colaboración sobre las mejores formas de hacerlo.

Teniendo en cuenta todo este potencial de cambio positivo, es lamentable que la estrategia revisada tuviera mucha menos resonancia que la primera. Sir Martin Holdgate expuso algunas razones convincentes para ello.[1191] Pero también es posible que los **crecientes intereses políticos y económicos asociados a la conservación ahogaran** las preocupaciones de eficacia y equidad de *Cuidar la Tierra*. ¿Por qué y cómo podría ser así? El Convenio sobre la Diversidad Biológica se abrió a la firma en la Cumbre de la Tierra celebrada en Río en 1992 y pronto se convirtió en uno de los convenios de la ONU con mayor número de Partes y Estados firmantes. Su texto básico no es especialmente inspirador. Con muchas disposiciones centradas en los Estados y pocas cuestiones de interés para los custodios locales, el texto refleja claramente la visión, la experiencia y el interés de los delegados que representan a las Partes firmantes. No obstante, fue crucial para impulsar o acelerar las iniciativas de conservación en muchos países, incluso por parte de organismos de ayuda del Norte global comprometidos con la asistencia a los países del Sur global. Así pues, la **conservación** se estaba definiendo en la práctica, y **cobró auge como empresa**, con expertos, formación universitaria y asociaciones profesionales dedicados; organizaciones, redes y alianzas internacionales, nacionales, gubernamentales y no gubernamentales; agencias implementadoras, fundaciones y donantes especializados, y políticas, iniciativas y fondos para canalizar importantes recursos financieros en todo el mundo.[1192] El presupuesto de la UICN se triplicó de 1987 a 1994.[1193] Y el Fondo para el Medio Ambiente Mundial (GEF, por sus siglas en inglés) —creado en la Cumbre de la Tierra de Río para apoyar las convenciones ambientales y alimentar la empresa de la conservación— ha movilizado desde entonces **miles de millones de dólares estadounidenses** para proyectos y programas.

Tras la Cumbre de Río, **la repercusión política de** las iniciativas de **conservación** —y los consiguientes **cambios en la gobernanza de los grandes territorios naturales**— adquirió una gran importancia. Como ya se ha mencionado, un factor clave fue que la nueva atención y las nuevas narrativas estuvieron acompañadas de un **flujo de recursos financieros sin precedentes** para los intereses ambientales, lo que impulsó la creación o ampliación de empleos dedicados en muchos países. El tamaño de la empresa de conservación emergente puede evaluarse por el hecho de que la mera administración del GEF ha llegado a consumir recientemente más de mil millones de dólares al año.[1194] A su vez, nuevos departamentos dentro de las agencias, ONG e individuos en el Norte global se comprometieron para promover la conservación en el Sur global con el apoyo del GEF y, como una especie de efecto dominó, surgieron nuevos departamentos dentro de las agencias, ONG e individuos en el Sur global para promover la conservación en sus propios países. En varios países poscoloniales del Sur global, se eligieron algunos nuevos empleados conservacionistas entre las élites nacionales, y especialmente entre las élites militares, ya que las normas ambientales exigen sistemas de vigilancia y control y cobro de multas, que se aplican mejor con guardias armados.[1195] El resultado general es que muchas agencias, ONG e individuos se aseguraron puestos de trabajo y privilegios o el control de los flujos de recursos financieros y territorios. Con ello, por supuesto, también vieron la luz muchas iniciativas genuinas e importantes de

1191 Holdgate, 1999 (pp. 209-2011).

1192 Holdgate (1999) traza el inicio de la empresa de conservación mundial, cuyo desarrollo moviliza hoy regularmente miles de millones de dólares en flujos financieros privados y públicos (véase http://www.thegef.org/ accedido en 2024, y Bath *et al.*, 2020).

1193 Holdgate, 1999, p. 220.

1194 Véase GEF, 2021. El presupuesto administrativo del GEF incluye la financiación de personal, consultores, viajes, publicaciones y divulgación, reuniones y gastos generales necesarios para el funcionamiento de los diversos fondos.

1195 Esta afirmación no puede generalizarse y, de hecho, no todos los empleados conservacionistas pertenecen a las élites nacionales o al ejército. Sin embargo, en algunos países esto es frecuente, como observó personalmente Grazia Borrini-Feyerabend en una serie de países en las décadas desde 1990 hasta 2020.

conservación, procesos de empoderamiento y aprendizaje... el equilibrio a menudo depende de la calidad y dedicación de los individuos en puestos de responsabilidad.[1196]

Quienes hayan trabajado alguna vez en iniciativas de conservación sobre el terreno en el Sur global conocen los incómodos encuentros de cómodos vehículos 4x4 que llegan con su cargamento de autoridades gubernamentales y profesionales a aldeas de gente muy pobre. Los visitantes pueden estar buscando datos, ofreciendo asesoramiento técnico o buscando amablemente la participación de los lugareños en sus bienintencionadas iniciativas. En este sentido, exactamente igual que el desarrollo, la conservación ha venido proporcionando excelentes justificaciones para iniciativas que hacen el bien, pero también para iniciativas que apenas consiguen ocultar el paternalismo y la consolidación del poder a múltiples niveles. Con el tiempo, se han reconocido y debatido muchos aspectos políticos de la conservación, incluidos los que se acaban de mencionar superficialmente.[1197] Sin embargo, una asociación intrigante que podría haberse examinado mejor es la que existe entre el **aumento de las asignaciones presupuestarias** para iniciativas de conservación y el ***endurecimiento* de los planteamientos conservacionistas**. Por ejemplo, a finales del segundo milenio, cuando la financiación de la conservación estaba subiendo, los discursos sobre la eficacia de la gestión de las áreas protegidas[1198] y la dependencia directa de la eficacia de la financiación[1199] volvieron a imponerse además todas las posibles sutilezas sobre la conservación comunitaria.

«Nosotros somos los conservacionistas originales...»[1200]

¿Qué papel se reservó en el Convenio sobre la Diversidad Biológica, si es que se reservó alguno, a los pueblos indígenas y las comunidades locales custodios? Es justo decir que, en un principio, el Convenio relegó la cuestión de la conservación comunitaria al ámbito de **los conocimientos tradicionales**,[1201] a pesar de que se reconoció que los pueblos indígenas y las comunidades locales[1202] dependían de los recursos biológicos y merecían cierta *equidad* en la distribución de los beneficios derivados de la conservación, el uso sostenible, la aplicación más amplia y la utilización de sus conocimientos, prácticas e innovaciones tradicionales. Este sería un reconocimiento internacional muy bienvenido si no fuera por la percepción de que tales conocimientos tradicionales parecen **implantados en el aire**... como si sus custodios los hubieran desarrollado, y pudieran conservarlos e innovarlos, **sin ningún arraigo territorial**.[1203] En el Convenio no se mencionan los territorios en los que viven los dueños de los conocimientos, ni el hecho de que deban haber gobernado y gestionado dichos territorios y sus regalos de la naturaleza para generar y seguir evolucionando sus conocimientos tradicionales. El Convenio identificó la importancia de la **conservación *in situ***, pero su lenguaje y su política estaban controlados por ministerios gubernamentales y ONG poderosas, con escasa consanguinidad con los custodios locales. Así, la conservación *in* situ se interpretó originalmente como un llamamiento a establecer sistemas de áreas protegidas y áreas de amortiguación para el desarrollo sostenible adyacentes a las áreas protegidas, asumiendo implícitamente que las agencias gubernamentales estarían a cargo. Eso es todo. Como la aplicación de las decisiones del CDB implica financiación, no había espacio para el uso responsable, el empoderamiento de las comunidades y la conservación basada en la comunidad. El **edificio hegemónico globalista/nacionalista de la conservación de la biodiversidad** estaba dirigido por los ministerios y organismos gubernamentales[1204] y apenas tenía en cuenta a los custodios locales.

1196 Un fenómeno desafortunado, que no es exclusivo de la conservación, es que a algunos de los mejores empleados se les ofrezcan condiciones de trabajo y salarios atractivos en organizaciones internacionales y ONG, lo que contribuye a la fuga de cerebros nacionales.

1197 Algunos ejemplos son: Brockington, 2002; Chapin, 2004; Igoe & Brockington, 2007; Corson, 2010; Holmes, 2012; Fairhead *et al.*, 2012; Fletcher *et al.*, 2021.

1198 Véase Hockings *et al.* (2000), uno de los primeros trabajos que subrayó la importancia de la gestión profesional —y de la evaluación de la gestión profesional— para los resultados de la conservación.

1199 Bruner *et al.*, 2001.

1200 Cita de M. Taghi Farvar, quien afirmó esto varias veces durante el Congreso Mundial de Parques de la UICN de 2003 en Durban.

1201 Gadgil *et al.*, 1993; Berkes *et al.*, 1994. Curiosamente, actualmente se considera que el término conocimientos tradicionales «no refleja adecuadamente la importancia de los conocimientos indígenas» y se prefiere «conocimientos científicos indígenas» (Informe del Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas a la Asamblea de las Naciones Unidas, 2022).

1202 En aquel momento la expresión era «comunidades indígenas y locales»; se omitió la palabra pueblos, ya que aún no había sido adoptada por el CDB. Solo se adoptaría después siguiendo a las Naciones Unidas, en 2007.

1203 También a la luz de esta consideración, en este trabajo preferimos utilizar conocimientos locales en lugar de conocimientos tradicionales.

1204 Véase Escobar, 1998.



A la luz de las omisiones en el texto del Convenio, resulta sorprendente que se permitiera a los pueblos indígenas organizados y a las comunidades locales participar en las reuniones del CDB y ofrecer comentarios y asesoramiento sobre las decisiones.[1205] También resulta sorprendente que la **atención ambiental primaria** y otros conceptos de empoderamiento similares se incluyeran como parte de las iniciativas prioritarias de la **Agenda 21 de la ONU**, el plan de acción de la Conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo aprobado también en la Cumbre de Río de 1992.[1206] Antes de la Cumbre, algunos gobiernos, organismos de la ONU y ONG mantenían amplios debates sobre la conservación comunitaria[1207] y algunos pensadores innovadores empezaban a poner de relieve diversos ejemplos procedentes de la base, deconstruyendo el discurso globalista/nacionalista.[1208] En la década de 1990, sin embargo, nadie abogaba aún por reconocer como áreas conservadas los territorios consuetudinarios de las comunidades custodias. La defensa se limitaba a **consideraciones de equidad** y procesos de **gestión colaborativa**,[1209] con la esperanza de que el **enfoque gradual y moderado** pudiera convencer incluso a los partidarios de la línea dura de los beneficios de la conservación que se obtendrían al involucrar a los custodios.

Esto no iba a tener éxito. A medida que el segundo milenio llegaba a su fin, el mundo de la conservación oficial no estaba preparado ni siquiera para un enfoque gradual y moderado. Los cuidadosos procesos de aprendizaje sobre la mejor forma de apoyar la conservación comunitaria propugnados por la segunda Estrategia Mundial de Conservación no tuvieron ninguna oportunidad. La atención ambiental primaria se eliminó discretamente de las declaraciones políticas de los organismos bilaterales e internacionales e incluso el trabajo sobre la gestión colaborativa se detuvo en

1205 Con el tiempo, esto dio origen al Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad (FIIB, https://iifb-indigenous.org/) y a la Alianza del CDB (https://www.cbd-alliance.org/).

1206 United Nations, 1992. Se trata de un enorme plan de acción que contiene un poco de todo y su contrario: el deleite y la condena de todas las iniciativas ampliamente participativas de la ONU. También se da el caso de que la Agenda 21 se elaboró a finales de los ochenta y principios de los noventa, cuando el discurso de la conservación aún era relativamente abierto.

1207 Por ejemplo, UNICEF, IIED, OXFAM y UICN. Véase también Thomson, 1991 y las páginas 132-133 de WHO, 1992.

1208 Véanse, por ejemplo: Posey, 1985; Poffenberger, 1990; Murphree, 1991; Alcorn, 1993; Western & Wright, 1994; Pye-Smith & Borrini-Feyerabend, 1994; Warren, 1996; Alcorn, 1997; Ghimire & Pimbert, 1997; Poffenberger, 1997; Stevens, 1997; Escobar, 1998; Kothari *et al.*, 1998.

1209 Véase, por ejemplo, Borrini-Feyerabend, 1996.

seco tanto en WWF Internacional como en la UICN.[1210] En retrospectiva, parece un **retroceso eficaz**. ¿Cuál fue la causa? ¿Por qué el final del segundo milenio se caracterizó por un **repunte del pensamiento regresivo** en el ámbito de la conservación? Una de las razones clave ya se ha mencionado, a saber, el rápido aumento de las asignaciones presupuestarias que permitió el auge de la empresa de la conservación y atrajo los intereses y preocupaciones de muchos agentes sociales. Sin embargo, además de eso, también salieron a la luz **algunos debates tensos y a menudo poco amistosos** que se entrelazaban con cuestiones de conservación comunitaria. Uno de esos debates fue el de la **protección estricta frente al uso sostenible de la fauna y la flora silvestres**,[1211] una cuestión que preocupaba, y sigue preocupando, tanto por los medios de sustento locales como por las perspectivas de conservación respecto a la soberanía nacional y el comercio internacional.

Ya en la década de 1990, algunos estudiosos consideraron el uso sostenible de la vida silvestre como un enfoque estratégico primordial para la conservación comunitaria.[1212] Una de las principales justificaciones es que las economías rurales locales se basan en él, y se derrumbarían si el uso sostenible no pudiera continuar.[1213] Igualmente importante es el hecho de que gran parte de la *práctica de la conservación* está en manos de comunidades dispuestas a mantener los entornos como hábitats para la vida silvestre, para lo cual el uso sostenible ofrece incentivos que difícilmente pueden sustituirse.[1214] Los que se oponen al uso de la vida silvestre, por otro lado, sostuvieron que las condiciones para el uso ecológicamente sostenible de las especies silvestres deberían conocerse científicamente y estar aseguradas *antes de* permitir la práctica, lo que a menudo no es el caso. Afirmaron que debería aplicarse el principio de precaución[1215] y que deberían establecerse áreas protegidas y áreas de prohibición de capturas siempre que fuera posible. Algunos afirmaron también que la caza deportiva y la exportación de trofeos —un uso lucrativo de la fauna silvestre que puede apoyar las inversiones en gestión y los beneficios comunitarios— también pueden servir de tapadera para la caza furtiva y facilitar el comercio ilegal de materiales preciosos como el marfil.[1216]

A partir de 1989, las grandes **quemas de colmillos de marfil confiscados** personificaron de forma espectacular la oposición a la caza furtiva, pero también al uso sostenible de la fauna silvestre, injustamente agrupados como dos caras de la misma moneda. Algunos de sus organizadores consideraron las quemas como poderosas declaraciones a favor de la conservación, mientras que sus oponentes las lamentaron como ocasiones para presumir ante los donantes de la conservación, profundamente contraproducentes, ya que aumentaban el valor del marfil para los cazadores furtivos y no hacían nada por disminuir la corrupción entre los agentes de vigilancia. Estas controversias encontraron un escenario en los convenios internacionales —en particular la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES)—, donde los debates se vieron alimentados por posiciones ideológicas, poderosos intereses económicos y símbolos míticos.[1217] También tuvieron lugar en el seno de organizaciones conservacionistas y en los principales medios de comunicación. Algunos defensores de los derechos de los animales en el Norte global no tenían escrúpulos en hablar en contra de las comunidades desfavorecidas que viven en contacto diario con la vida silvestre en el Sur global. Solo unos pocos intentaron encontrar matices en el debate. Incluso los resultados satisfactorios en el uso sostenible de la vida silvestre sobre el terreno[1218] dejaron a muchos poco convencidos de que la conservación comunitaria tuviera un valor real.

1210 Experiencia personal y comunicación con Michel Pimbert y M. Taghi Farvar a finales de la década de 1990.

1211 Véanse, por ejemplo, Murphree (1991; 1997; 2004a) y Roe *et al.* (2000). Cooney (2007) y Cooney *et al.* (2018) ofrecieron posteriormente una articulación general convincente de las cuestiones relativas al uso sostenible.

1212 Webb, 2002; Child, 2013. Véase también Roe *et al.* (2000).

1213 Makombe, 1993.

1214 Martin (1994) citado en Allen & Edwards (1995).

1215 Allen & Edwards, 1995.

1216 Esto todavía se repite hoy en día, véase Lanius & Johnson (2020).

1217 Los elefantes son los Bambi de África, en palabras de Fortmann, 2005.

1218 El éxito requiere tiempo para manifestarse, pero ha quedado claro que las áreas de conservación comunitaria basadas en iniciativas de uso sostenible mantienen los hábitats y aumentan las poblaciones de fauna silvestre, incluso en el caso de especies amenazadas. En el Congreso Mundial de Parques de la UICN celebrado en 2014 en Sídney, una presentación ilustró la «mayor historia de recuperación de la vida silvestre jamás contada», según la cual el uso sostenible de la vida silvestre gobernado directamente por las comunidades locales y en beneficio de estas en Namibia mejoró de forma impresionante sus poblaciones de fauna silvestre en peligro de extinción: de 20 leones en 1995 a 130 en 2014; del rinoceronte negro casi extinguido en 1982 a la mayor población de rinocerontes negros en libertad del mundo (fuera de las áreas protegidas) en 2014 (Sikopo *et al.*, 2014). En 2022 se ha publicado una importante evaluación de la IPBES sobre el uso sostenible de las especies silvestres, que aborda, entre otros, el uso consuntivo de la vida silvestre para la obtención de mariscos, madera, energía, proteínas, fibras y medicinas (IPBES, 2022).

Otro factor que puede haber influido en la política de retractación de la conservación comunitaria a finales del segundo milenio fue que algunas **organizaciones de pueblos indígenas** estaban atravesando por una situación de **agitación interna**.[1219] Cuando la agitación remitió, el movimiento mundial se centró firmemente en la creación de un Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas (UNPFII, por sus siglas en inglés) y en la finalización y aprobación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI). Adoptar un papel en la conservación de la naturaleza o incluso una postura firme en los debates relacionados no se consideraba un enfoque estratégico eficaz en aquel momento. Algunas organizaciones y líderes indígenas reconocieron que podían desempeñar un papel importante en la conservación,[1220] pero solo unos pocos lo utilizaron. Por su parte, con los nuevos y abundantes recursos financieros disponibles tras la Cumbre de Río, las organizaciones nacionales e internacionales dedicadas a la conservación se expandieron rápidamente tanto en tamaño como en número. Algunos dirían que se expandieron en exceso, volviéndose muy dependientes de los nuevos ingresos financieros.[1221] Presionadas por sus necesidades internas, pronto empezaron a desinhibirse a la hora de aceptar **apoyo financiero de las mismas industrias y empresas que estaban en la raíz de los problemas ambientales**.[1222] A su vez, las grandes ayudas financieras favorecieron las iniciativas de conservación a gran escala,[1223] como la creación de nuevas áreas protegidas,[1224] mientras que las industrias y empresas ganaban peso en los programas de conservación.[1225]

Sin embargo, la retractación del enfoque de la conservación comunitaria no fue completa. A la vuelta del milenio, algunos defensores de la conservación siguieron hablando a favor de las múltiples culturas, epistemologías y prácticas ecológicas de las comunidades locales,[1226] mientras que otros se centraron en vivir, apoyar y articular los principios del desarrollo endógeno.[1227] También se siguieron promoviendo algunas iniciativas de gestión de los recursos naturales basados en la comunidad (CBNRM, por sus siglas en inglés) en África meridional, siguiendo diversos modelos como la pionera iniciativa CAMPFIRE en Zimbabue,[1228] en la India y en otras regiones. Sin embargo, para que se produjera un nuevo hito en la defensa de la conservación comunitaria, todo tuvo que esperar hasta el **Congreso Mundial de Parques de la UICN celebrado en 2003 en Durban** (Sudáfrica), el primero en el que muchos representantes de pueblos indígenas y comunidades locales participaron activamente y expresaron sus posturas y perspectivas.[1229]

1219 Véase Dahl (2009).

1220 Por ejemplo, IWGIA reconoció que las cuestiones ambientales eran un camino menos controvertido hacia los derechos indígenas que el enfoque de los derechos humanos (véase Dahl, 2009, p. 72), pero no podía permitirse centrarse en ello. Animado por el Programa de Política Social de la UICN, a mediados de la década de 1990, IWGIA se convirtió en miembro de la UICN. Sin embargo, al cabo de unos años se retiró.

1221 Véanse los capítulos 9-11 de Holdgate (1999).

1222 En todo caso, esto se ha ampliado desde entonces. Sobre la situación en la década de 1990, véase Holdgate, 1999, pp. 222-241. Algunas organizaciones pasaron directamente de apoyar la atención ambiental primaria a realizar consultorías para la industria (por ejemplo, la industria del papel y la pasta de papel). Fue una época en la que, como cuenta Holdgate (*ibid.*, p. 239), algunos abogaban abiertamente por el «capitalismo para la conservación».

1223 Las principales iniciativas de conservación del segundo milenio incluían docenas de Proyectos Integrados de Conservación y Desarrollo (PICD) que, sin duda, eran a gran escala, pero a menudo carecían de integración, coherencia o participación. Los PICD solían yuxtaponer un gran esfuerzo de conservación, como la creación de un área protegida, con una gran iniciativa de desarrollo, como una infraestructura para obtención de medios de sustento alternativos. Las gestionaban los gobiernos, las principales ONG de conservación y desarrollo y el sector privado (véase Hughes & Flintan, 2001; IUCN CEESP, 2003; Brechin *et al*., 2003b). Los PICD a menudo robaron el lenguaje de la conservación comunitaria, pero no ofrecieron coherencia local y por el contrario confundieron tanto a las personas como los planteamientos estratégicos.

1224 Al igual que plantar árboles, crear nuevas áreas protegidas es una intervención muy atractiva. Las áreas protegidas pueden mostrarse en un mapa, contarse como hectáreas protegidas, etc. Sin embargo, es difícil aplicarlas eficazmente sobre el terreno, donde y cuando surgen realidades complejas.

1225 Un ejemplo elocuente es el hecho de que, a principios de la década del 2000, las líneas de trabajo programáticas de la UICN sobre cambio climático y las líneas de trabajo sobre energía se mantuvieron cuidadosamente separadas. Durante esos mismos años, se desarrolló un movimiento entre las organizaciones miembros de la UICN y miembros individuales de las Comisiones de la UICN en contra de cualquier colaboración o asociación con Shell y otras corporaciones, como Rio Tinto y Holcim, dedicadas a la minería y la producción de cemento con importantes impactos ambientales. A pesar de que más del 70% de las organizaciones no gubernamentales y el 60% de todos los miembros votaron en contra, la asociación Shell-UICN fue confirmada en el Congreso Mundial de la Naturaleza de 2008 (la mayoría no gubernamental fue superada, ya que los delegados gubernamentales realizaron un voto ponderado). Después de eso, miembros como Amigos de la Tierra dimitieron de la UICN. Véase https://www.foei.org/wp-content/uploads/2020/12/IUCN_FoEI-letter-09-jan-09.pdf accedido en 2024.

1226 Véase Stevens, 1997; Escobar, 1998; Kothari *et al*., 1998; Hay-Edie, 2003; y la articulación de conceptos relevantes ofrecida por académicos y profesionales en el volumen I de Borrini-Feyerabend con Buchan (1997).

1227 Estos principios incluían «basarse en las necesidades sentidas a nivel local, aumentar el control local sobre las decisiones de desarrollo, identificar nichos en las economías locales y regionales, retener los beneficios en el área local, etc.» y se acoplaban bien con «la soberanía territorial y alimentaria y la gobernanza comunitaria tradicional». Véase Haverkort *et al.* (2003) y COMPAS (2007).

1228 El Programa de Gestión de Áreas Comunales para los Recursos Indígenas (CAMPFIRE) fue una importante iniciativa, en Zimbabue, que implicó a las comunidades en la conservación de los hábitats y la fauna silvestre con vistas a su uso sostenible. Combinaba los llamamientos a conservar la megafauna y a generar ingresos para las comunidades pobres (Murphree, 1997; Roe *et al.*, 2000).

1229 Muchos de ellos fueron invitados bajo los auspicios de la Comisión de Política Ambiental, Económica y Social de la UICN (con el apoyo financiero de las agencias de cooperación de Suiza, Suecia y Dinamarca) y de nuevos miembros de la UICN acostumbrados a llevar a cabo labores de defensa de los pueblos indígenas, como el Forest Peoples Programme (Programa para los Pueblos de los Bosques).

Aprovechando la ocasión, varios delegados de los pueblos indígenas móviles celebraron una reunión justo antes del Congreso.[1230] Reconociendo los puntos en común de sus experiencias, desarrollaron una estrategia colectiva y decidieron dirigirse al Congreso, propusieron poner fin a los conflictos habituales y, en su lugar, desarrollaron una colaboración entre los pastores móviles y los conservacionistas. En el proceso, se afirmaron como **«conservacionistas originales»**,[1231] poseedores de un conocimiento ecológico único y dependientes directa e íntimamente de la salud de su entorno natural. Uncle Sayyad, líder de los pastores trashumantes indígenas de Irán, pronunció su discurso en la sesión plenaria inicial de la mayor reunión de conservacionistas jamás organizada.[1232] Con gran coreografía, se situó frente a un vídeo que mostraba las maravillosas montañas, pastizales, animales domésticos y fauna silvestre de su territorio qashqai, con una lejana música de flauta de fondo. Junto a él, en el escenario, una joven qashqai vestida con un atuendo tradicional leyó la traducción al inglés de su discurso, que quedó grabado en la memoria de muchos: «...ayúdennos a mantener nuestros estilos de vida [...] pónganse de nuestro lado para oponerse a los asentamientos forzosos de nuestra gente y nuestros rebaños. Permítannos preservar la espléndida diversidad genética de nuestros rebaños, así como la diversidad de la fauna que depende de ella [...] *Nosotros*, los pueblos móviles y las comunidades de pastores del mundo, estamos dispuestos a ser sus más firmes aliados en la conservación. *¿Lo están ustedes*?».

El Congreso Mundial de Parques de la UICN de 2003 fue también el primero en ofrecer una plétora de ejemplos de áreas conservadas por la comunidad de todas las regiones del mundo. Los ejemplos se ilustraron y debatieron en profundidad.[1233] El denominador común era que los **conocimientos tradicionales** de las comunidades custodias estaban firmemente **arraigados en territorios concretos** y se mantenían vivos gracias a las **instituciones locales** que elaboraban las decisiones y normas y garantizaban su aplicación. Se argumentó que la «oportunidad perdida más importante para la conservación» era la «desafección de las sociedades civiles» y que los custodios debían ser «empoderados para la conservación» con una «distribución de la autoridad y la responsabilidad»,[1234] ya que sus territorios conservados incorporan valores de biodiversidad equiparables, si no superiores, a los de las áreas protegidas. De hecho, se propuso que pudieran ser áreas protegidas bajo un nuevo tipo de gobernanza: **la gobernanza colectiva por parte de los pueblos indígenas y las comunidades locales custodios**.[1235] El Acuerdo de Durban elaborado por el Congreso plasmó estas propuestas como recomendaciones para los responsables de políticas.[1236]

En retrospectiva, el Congreso de Durban fue la **plataforma de lanzamiento de un movimiento de defensa** que sacaría a la luz no solo la diversidad y la calidad de la gobernanza de las áreas protegidas,[1237] sino también el **papel esencial de las comunidades custodias** en la gobernanza y la gestión de sus territorios para la conservación y los medios de vida sostenibles. Equipado con la evolución de la comprensión y las narrativas de los regímenes de propiedad común,[1238] cuestiones de equidad ambiental,[1239] derechos indígenas,[1240] vínculos entre la diversidad cultural y biológica[1241] y la principal responsabilidad de la riqueza —más que de la pobreza— en el daño al medio ambiente,[1242] el movimiento sacó a la luz muchas controversias, añadiendo una buena dosis de aire fresco y debate honesto en el mundo de la conservación.

1230 En esta ocasión crearon la Alianza Mundial de los Pueblos Indígenas Móviles (WAMIP, por sus siglas en inglés) que, desde entonces, se ha enfrentado a retos en sus actividades, pero que seguía existiendo en el momento de escribir estas líneas en 2023.

1231 M. Taghi Farvar, comunicaciones en el Congreso Mundial de Parques (CMP) de la UICN en Durban, 2003. Se trataba de una postura novedosa y controvertida, ya que otros representantes indígenas en reuniones anteriores y posteriores al CMP de Durban se habían posicionado, y se posicionarían, en contra de la conservación (una afirmación típica fue: «nosotros, los pueblos indígenas, *no* somos conservacionistas»). Martínez-Alier (2002) ofrece argumentos similares a los de Farvar.

1232 Obviamente, esto fue posible porque entre los organizadores del Congreso había algunos activistas de la conservación comunitaria.

1233 Algunas de ellas se recogen en IUCN CEESP (2003). Muchas más se recopilaron y publicaron posteriormente en Borrini-Feyerabend *et al.* (2010).

1234 Editorial en IUCN CEESP, 2003.

1235 Borrini-Feyerabend, 2003.

1236 Las Actas del Congreso están disponibles en: https://portals.iucn.org/library/node/8662 accedido en 2024.

1237 Véase también la sección «Descubrir la gobernanza» y la Parte I de esta obra.

1238 Ostrom, 1990; Murphree, 1997; Murphree, 2004b.

1239 Harper & Rajan, 2004.

1240 United Nations, 2007.

1241 Posey, 1999; IUCN CEESP, 2004; Berkes, 2009a.

1242 Véanse, por ejemplo: IUCN CEESP, 2006; Martínez-Alier, 2012; Wiedmann *et al.*, 2020.



Podría decirse que el Congreso Mundial de Parques de Durban también marcó un hito al ampliar lo que se entendía por experticia en la conservación. Tras el Congreso, varios expertos de pueblos indígenas y comunidades custodias se convirtieron en miembros de las Comisiones de la UICN y empezaron a participar activamente en los Congresos de la UICN y en las reuniones de las Conferencias de las Partes del CDB. Con ellos, los ejemplos visibles de conservación comunitaria[1243] y los argumentos que vinculaban el empoderamiento comunitario y el uso sostenible[1244] crecieron en número y complejidad, lo que llevó a la incorporación y promoción de la **diversidad y calidad de la gobernanza** en el **Programa de Trabajo sobre Áreas Protegidas del CDB**,[1245] renovadas demandas para *implementar* el Acuerdo de Durban[1246] y los esfuerzos en curso para promover el uso sostenible de la vida silvestre.[1247]

El proceso no fue fácil. En los primeros años posteriores al Congreso de Durban, los defensores de la conservación comunitaria tuvieron relaciones incómodas incluso con algunos representantes de los pueblos indígenas. Como ya se ha mencionado, el Convenio sobre la Diversidad Biológica se había centrado inicialmente en los conocimientos tradicionales como contribución clave de las comunidades custodias a la conservación. En consecuencia, incluso los miembros del Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad (FIIB) —creado en 1996 para facilitar la participación de los pueblos indígenas y las comunidades locales en el CDB—[1248] se habían centrado inicialmente en el artículo 8j del Convenio y en los derechos relacionados con los conocimientos tradicionales (incluida la propiedad intelectual). Durante las reuniones del UNPFII y del CDB, algunos líderes indígenas se mostraron reacios a sumarse a los llamamientos para el reconocimiento de los derechos de los custodios de gobernar los territorios que conservaban. No está claro

1243 Véanse, por ejemplo: Roe *et al.*, 2000; Brown & Kothari, 2002; Borrini-Feyerabend *et al.*, 2004a y 2004b; Poffenberger *et al.*, 2006 ; Pathak, 2009; Borrini-Feyerabend *et al.*, 2010; Jana & Paudel, 2010; Kothari *et al.*, 2012.

1244 Véanse, por ejemplo: Oglethorpe, 1999; Won wa Musiti, 2003.

1245 CBD, 2004; SCBD, 2004b.

1246 Resolución 4.048 de la UICN.

1247 Cooney, 2007.

1248 El antiguo sitio web del FIIB (https://iifb-fiib.org/ accedido en 2020) incluía varias contribuciones y declaraciones anteriores, mientras que el actual (https://iifb-indigenous.org/) se centra más en los mensajes de vídeo.

si esto se debía a que consideraban que la empresa de la conservación era *inevitablemente* coercitiva,[1249] porque temían que la demostración de **los resultados de la conservación** pudiera convertirse en una forma de **condicionalidad** para los derechos de gobernanza[1250] o simplemente porque querían seguir centrando su energía en la DNUDPI, una lucha que se vio coronada por un gran éxito en 2007. Solo a partir de 2010 evolucionó la postura del FIIB sobre la conservación comunitaria[1251] y sus miembros empezaron a centrarse más abiertamente en el reconocimiento adecuado de los usos sostenibles y tradicionales de los territorios; en los derechos a cogestionarlos y defenderlos de amenazas externas, y en la contribución de las áreas conservadas por comunidades indígenas y locales en los sistemas nacionales de áreas protegidas.[1252]

El mundo académico también se mostró cauteloso a la hora de abrazar la conservación comunitaria y denunció abiertamente las **simplificaciones** que podían esconderse entre sus pliegues. Los activistas ambientales y por la justicia social y las ONG podían estar motivados por ideales emancipadores, pero —señalaron algunos académicos— aun así podían reproducir **estereotipos** perniciosos.[1253] La propia idea de comunidad podría ser mal utilizada al pretender incluir intereses estables, homogéneos y libres de conflictos... cuando lo cierto es más bien lo contrario. Desde este punto de vista, las iniciativas comunitarias pueden reforzar las jerarquías y desigualdades existentes y fortalecer a las élites locales a expensas de las minorías, o de los desfavorecidos por razones de género, edad, clase, raza, capacidades físicas, ciudadanía, valores, etc.[1254] Otros estudiosos subrayaron que desenredar la conservación de sus precedentes coloniales es básicamente imposible y que la conservación comunitaria puede ocultar el hecho de utilizar a la gente como mano de obra barata o delegar responsabilidades sin autoridad.[1255] La idea anunciada de que las comunidades se ven a sí mismas como una aldea o un conjunto de hogares, linajes o de familias extensas que ejercen el control sobre un territorio también fue considerada por algunos como una **construcción** histórica y cultural, **hegemónica en sí misma**, ya que no todo el mundo participa en la existencia y reproducción de una comunidad determinada ni se beneficia de ella.[1256]

Los comentaristas que expresaron sus dudas sobre la vocación y las capacidades de conservación de los pueblos indígenas y las comunidades locales utilizaron una enciclopedia de términos y expresiones evocadoras para rechazar las opiniones de los defensores de las comunidades: **romanticismo rural**, ideas pastoriles ingenuas, fanatismo étnico, conocimiento local fetichizado, inocencia idílica, mito del salvaje ecológicamente noble, imaginarios políticos utópicos (como el anarquismo y el socialismo), **mítica armonía primitiva con la naturaleza**, etcétera.[1257] A otros les preocupaba el **rápido ritmo del cambio sociocultural**. Penetración del mercado, urbanización,[1258] nuevas tecnologías y aparición de nuevas necesidades y cambios demográficos abrumadores (por ejemplo, aumento o disminución de la población total y de la distribución por edades en determinados lugares)... ¿serán todos estos factores lo suficientemente poderosos como para frustrar cualquier posibilidad de conservación comunitaria?[1259] De hecho, estos riesgos son elevados, sobre todo cuando las instituciones comunitarias son incapaces de adaptarse a los nuevos retos o cuando los factores externos se vuelven demasiado rápidos o dominantes.[1260] Flora Lu Holt ha utilizado el término «catch 22» para

1249 Peluso (1993) había tratado este aspecto.

1250 Esta idea sigue siendo importante en el momento de escribir estas líneas. Por ejemplo, algunos defensores indígenas no desearían asociar el término 'derechos' con el término 'responsabilidades' por temor a las implicaciones de condicionalidad (Delfín Ganapin, comunicación personal, 2023).

1251 Por ejemplo, Chibememe (2010) subrayó la importancia del artículo 10c del Convenio y la necesidad de que los pueblos indígenas y las comunidades locales participen en su Programa de Trabajo sobre Áreas Protegidas. Otras declaraciones del FIIB y de la Alianza del CDB hicieron hincapié en los derechos de custodia y en la necesidad de reconocer la diversidad de la gobernanza y la conservación por parte de los pueblos indígenas y las comunidades locales.

1252 Véase el excelente apartado 6 de la sección A de la Decisión IX/18 del CDB.

1253 Brosius *et al.* (2005) ofrecen una recopilación de estos análisis críticos y perspectivas sobre la conservación comunitaria.

1254 Véanse, por ejemplo, Li (1996), Agrawal & Gibson (1999), Leach *et al.* (1999) y Colfer (2005).

1255 Véase el caso de Gambia descrito por Schroeder en Brosius *et al.* (2005).

1256 Lowenhaupt Tsing A., 1993. Estas construcciones pueden incluso alimentar convenientes fantasías míticas e ideas interesadas como poseer una sabiduría tribal verde, etc.

1257 Ejemplos en Redford (1991), Terborgh (1999), Adams (2009).

1258 En 2017, más de 4.000 millones de personas -es decir, bastante más del 50% de la población mundial de entonces- vivían en zonas urbanas (Ritchie y Roser, 2018). Sin embargo, no todos los municipios urbanos son similares, y algunos tienen una rica relación histórica con su entorno natural. En Laureano (1993) se ofrece un ejemplo.

1259 Véase Ghimire & Pimbert, 1997; Barrow & Murphree, 2001.

1260 Véase la sección titulada «¿Qué mantiene vitales a las instituciones de gobernanza?» en la Parte III de este trabajo.

referirse a las comunidades obligadas a ampliar sus actividades económicas y tecnologías para sobrevivir en circunstancias cambiantes, al tiempo que se les pide que permanezcan en un estado de equilibrio natural primordial con su entorno.[1261] Para ella, se trata de un dilema imposible e injusto, y es mejor olvidar de una vez por todas al noble salvaje. Como también expresó W. T. Vickers … «la 'conservación' no es un estado del ser. Es una respuesta a las percepciones de la gente sobre el estado de su entorno y sus recursos, y una voluntad de modificar el comportamiento para ajustarse a las nuevas realidades».[1262]

Otros defensores y activistas señalaron que los estudiosos tan críticos con el potencial de la conservación comunitaria podrían estar «demasiado ocupados en hacer avanzar sus propias carreras de forma autoindulgente como para darse cuenta de los dilemas urgentes».[1263] Algunos subrayaron que las luchas por los recursos pueden interpretarse como luchas por el significado y que representar a las comunidades como poseedoras de capacidades de conservación les ha proporcionado un vocabulario, unas narrativas y una forma de posicionarse que les ha ayudado a lograr cambios positivos o a mitigar los daños.[1264] Como señala Charles Hale,[1265] **incluso las identidades comunitarias simplificadas** han sido **útiles para «defender a los pueblos subalternos»**, **«deconstruir a los poderosos» y alcanzar objetivos políticos**. En otras palabras, «fusionar la crítica cultural y la investigación activista» puede ayudar a conseguir resultados valiosos, como mantener las reivindicaciones sobre un territorio o apoyar los medios de sustento de la gente. Los «intelectuales desafectos (y, en última instancia, ineficaces)» tienen poco que enseñar a los activistas que se ocupan de los «significados generados localmente» que informan las «**intervenciones políticas *suficientemente buenas***».[1266] El «romanticismo y compromiso de los activistas en primera fila» posiblemente echa de menos el «lujo de un examen analítico completo de cada complejidad y conexión», pero es solidario con las luchas de los pueblos. Los nuevos conocimientos y las innovaciones teóricas que se producen sin solidaridad están destinados a ser «política e intelectualmente estériles». El único conocimiento que tiene sentido adquirir tiene un «**impacto transformador**» y se produce a través de la «implicación activa en los problemas políticos presentes», contribuyendo de alguna manera a la «lucha política» y posiblemente alimentando «nuevas formas de responsabilidad».

Más allá de la retórica, aceptar el valor de la conservación comunitaria exige un cambio profundo en las relaciones entre los ciudadanos organizados y el Estado, y entre ambos y otras partes, como los donantes y las agencias de apoyo técnico. Aceptar la conservación comunitaria tiene que ver con el equilibrio de poder respecto a la autoridad política, los procesos políticos y las decisiones de gobernanza importantes para la conservación… una interacción en la que tanto los gobiernos estatales como las comunidades rurales también *se crean a sí mismos*.[1267] Como señala Fred Nelson,[1268] la **negociación** entre los gobiernos y las comunidades rurales está **siempre en proceso**, nunca está verdaderamente fijada y se revela bien por las oscilaciones y los cambios de poder que afectan a los territorios y los regalos de la naturaleza. Y la negociación depende de diversos factores contextuales, como revelan los países africanos que experimentan una recentralización del poder (por ejemplo, como consecuencia de la penetración del mercado y las alianzas entre las burocracias estatales y diversos tipos de inversores) justo en el momento en que florecen los procesos de descentralización en América Latina y Asia.[1269]

En las dos primeras décadas del nuevo milenio, mientras que en el ámbito político internacional el reconocimiento del valor de la conservación comunitaria volvía a ponerse en marcha, el **reconocimiento *nacional* avanzaba de forma** mucho más **lenta y desigual**.[1270] Por ejemplo, en 2010, como parte de sus informes a la COP 10 del CDB en Nagoya, muy

1261 Lu Holt, 2005.
1262 Vickers, 1994, p. 331
1263 Brosius *et al.*, 2005.
1264 Li, 2000. Esto lo admiten incluso quienes, como Leach *et al.* (1999), critican duramente las simplificaciones inherentes al debate sobre las comunidades.
1265 Hale, 2006. Las frases citadas aquí proceden de esta fuente, salvo que se indique lo contrario. Véanse también: Li (1996) y Li (2000).
1266 Anne Lowenhaupt Tsing citada en Hale, 2006 p. 104.
1267 Li, 2005.
1268 Nelson, 2010.
1269 *Ibid*.
1270 La UICN declaró que las cuestiones de gobernanza son «generalmente consideradas como una de las partes menos exitosas del Programa de Trabajo sobre Áreas Protegidas» (IUCN WCPA, 2010b, p. 13).

pocos gobiernos nacionales fueron capaces de mostrar *algún* avance de consideración hacia el reconocimiento de la *diversidad* de la gobernanza para las áreas protegidas.[1271] En algunos países, las violaciones de los derechos humanos en torno a las áreas protegidas continuaban sin freno en la forma de **iniciativas ecoautoritarias** apoyadas por organizaciones conservacionistas internacionales[1272] y **alianzas poco saludables** entre ONG conservacionistas, empresas corporativas, actores estatales y donantes.[1273] Todo ello —conjugado con diversas circunstancias— seguía privando a las comunidades de sus tierras y recursos culturales y empujándolas a prácticas insostenibles.[1274] La falta de compromiso de muchos países es evidente, lo que nos recuerda que la opinión de que la conservación comunitaria ha resultado deficiente[1275] es incorrecta y debería sustituirse por la acertada observación de Marshall Murphree de que «no es que la conservación comunitaria se ha intentado y ha resultado deficiente, sino que ha resultado difícil y rara vez se ha intentado».[1276]

«Siempre hemos sido custodios...»[1277]

Como se acaba de mencionar, a pesar de las capacidades, los logros y la buena voluntad demostrados durante el Congreso de Durban en 2003, la conservación comunitaria no recibió fácilmente reconocimiento y apoyo en los contextos nacionales. La legislación sobre áreas protegidas en los países del Norte global estaba muy consolidada y, en el Sur global, a menudo se quedaba anclada en principios y estructuras de inspiración colonial, poco proclives a sacudirse de encima lo que tenían de conservadoras y antidemocráticas.[1278] En unos pocos casos, sin embargo, los custodios consiguieron **reinventar** estratégicamente sus **relaciones** con las administraciones estatales y participar en combinaciones innovadoras de instituciones y prácticas modernas y tradicionales.[1279] Algunas comunidades iniciaron ese proceso estableciendo relaciones diplomáticas con sus administraciones gubernamentales con la ayuda de intermediarios (ONG, organismos internacionales, donantes...) y utilizando puntos de entrada estratégicos que pronto se convertirían en ineludibles en las iniciativas de conservación comunitaria. Estos puntos de entrada incluyen: la **cartografía participativa** de los territorios comunitarios y de las características y valores naturales (lo que Nancy Peluso bautizó como «contracartografía»[1280]); la expresión, comunicación y reivindicación de los **derechos consuetudinarios** al amparo de cualquier mínima opción legal y política disponible a nivel nacional,[1281] y la **interpretación y articulación de las políticas internacionales de conservación en contextos nacionales y locales**.[1282] Para todo ello es fundamental la capacidad de las comunidades de traducir para los demás —y a veces redescubrir para sí mismas— un lenguaje de historia, realidad y espiritualidad, *relaciones* internas y externas, y estructuras locales e indígenas que reclaman derechos (y, en los casos más poderosos, también reclaman responsabilidades).

1271 Estos avances se inscribieron en el Programa de Trabajo sobre Áreas Protegidas del CDB (SCBD, 2004b) y los progresos registrados fueron lentos.

1272 Un ejemplo elocuente, entre los muchos posibles, se describe en Noam (2007).

1273 Igoe, 2007.

1274 Edjeta, 2006.

1275 Redford & Adams (2009) relacionan la conservación comunitaria con otros conceptos que, según se dice, han ofrecido soluciones espectaculares a problemas de la naturaleza que al final han resultado ilusorias.

1276 Murphree, 2000. Una formulación aún mejor sería: «...el apoyo a la conservación comunitaria no se ha intentado y ha sido deficiente, más bien, ha sido difícil y rara vez se ha intentado».

1277 Cita de Datu Vic Saway (Talaandig de Lantapan, provincia de Bukidnon, Filipinas), durante la Primera Conferencia Nacional sobre Áreas Conservadas por Comunidades Indígenas (ICCA) en Filipinas, 29-30 de marzo de 2012.

1278 A este respecto, véase Lynch (2005, p. 420).

1279 Además de Filipinas, véase también el caso de Senegal, analizado en el texto siguiente.

1280 Peluso, 2003. Dado que los territorios se representan en mapas, la cartografía desempeña un papel fundamental en la aplicación y legitimación del acceso, las atribuciones y las normas territoriales. En muchos sentidos, los mapas son *discursos territoriales*, y sus propiedades (límites, zonas, áreas, etc.) controlan el territorio como las palabras controlan la imaginación humana. En este sentido, las propiedades de un mapa creado por los pueblos indígenas —como el hecho de tener límites laxos y permeables, superpuestos por reivindicaciones no territoriales y por complejas prácticas de gestión que implican largos periodos de rebrote natural— necesitan ser simplificadas y traducidas antes de que los agentes estatales puedan entenderlas. Lynch (2005) habla de «economía política de la ignorancia» en referencia a los mapas y leyes nacionales que obstaculizan el reconocimiento de las complejas capacidades y reivindicaciones comunitarias. Los mapas aumentan la visibilidad de los territorios locales... pero también pueden congelar procesos que son esencialmente dinámicos y transformar la lógica local en la lógica de los cartógrafos.

1281 Véase Lynch (2005). Un ejemplo informativo reciente se describe en Department of Sociology (2022).

1282 Este es uno de los puntos de entrada cruciales adoptados por el Consorcio TICCA (véase más adelante en esta sección) y sus predecesores en las Comisiones de la UICN.



En **Filipinas,** los tres puntos de entrada mencionados florecieron juntos y dieron sus frutos. **El apoyo jurídico** y la creación de redes disponibles hacia finales del siglo XX alimentaron el cuadro emergente de abogados y activistas nacionales que dieron impulso a la Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas de 1997.[1283] Un movimiento nacional en apoyo de la **cartografía de los dominios ancestrales** de los pueblos indígenas proporcionó una base de datos sobre la que se pudieron hacer reclamaciones específicas y obtener títulos de propiedad para un número significativo de territorios (la mayoría terrestres, pero al menos en un caso también marítimos). Tomando esto como base inestimable, numerosos actos celebrados en el país y en reuniones internacionales de la UICN y el CDB, sobre todo el Congreso Mundial de Parques de Durban, permitieron a varios líderes indígenas y ONG filipinas **articular** sus **reivindicaciones en el discurso de la conservación** (por ejemplo, sobre sus áreas conservadas por la comunidad). Tras años de paciente defensa, en 2012 se celebró una Conferencia Nacional sobre Conservación Comunitaria.[1284] La conferencia reveló que la mayoría de las áreas clave para la biodiversidad de Filipinas, y muchos de los valles escarpados que garantizan la integridad de sus cuencas hidrográficas, se superponen con los dominios ancestrales de los custodios tradicionales, y que estaban bien conservados por sus valores culturales y espirituales que seguían manteniendo y respetando. En palabras de Datu Vic Saway en la conferencia: «Siempre hemos sido *custodios* de nuestros dominios ancestrales». Tanto para las autoridades gubernamentales como para los organismos internacionales, la conferencia puso de manifiesto la importancia de los dominios ancestrales para los objetivos nacionales de conservación y marcó un punto de inflexión en las dolorosas y conflictivas relaciones que, durante décadas, habían enfrentado a los organismos ambientales con los pueblos indígenas (véase la Imagen 17). Mediante el diálogo y la educación mutua entre los funcionarios gubernamentales y los custodios tradicionales, se pudieron restablecer algunas relaciones pacíficas y los dominios ancestrales adquirieron un estatus informal pero respetado como áreas de conservación comunitaria voluntaria.[1285] Hoy en día, varios ejemplos emblemáticos —como los territorios del pueblo Batak en Palawan, el pueblo Mamanwa-Manobo en Mindanao o los pueblos Dumagat y Alta en Luzón— figuran en el Registro TICCA del WCMC-PNUMA[1286] y han sido incorporados por el Gobierno filipino en sus informes oficiales al CDB.[1287]

Hay muchas razones por las que los intentos legítimos de las comunidades custodias por obtener el reconocimiento nacional para la conservación rara vez son fáciles o tienen éxito, y una de las principales razones es que las controversias

1283 Lynch, 2005.

1284 Primera Conferencia Nacional sobre Áreas Conservadas por Comunidades Indígenas (ICCA) en Filipinas, 29-30 de marzo de 2012. La persona que mejor conoce las redes de defensa y apoyo nacionales e internacionales que culminaron en la Conferencia es Dave de Vera, Director Ejecutivo de la Asociación Filipina para el Desarrollo Intercultural (PAFID), una ONG que ayudó a decenas de pueblos de Filipinas a cartografiar y comunicar sus reivindicaciones y derechos colectivos sobre sus dominios ancestrales. PAFID fue uno de los miembros fundadores del Consorcio TICCA, que copatrocinó la conferencia y participó en su preparación durante casi una década.

1285 Estifania *et al.*, 2012.

1286 https://www.iccaregistry.org/en/explore/Philippines accedido en 2024.

1287 Véase https://www.cbd.int/doc/world/ph/ph-nr-05-en.pdf accedido en 2024.



sobre sitios concretos tienden a desarrollarse entre **contendientes desiguales**. Los responsables de la toma de decisiones en los gobiernos estatales modernos están estrechamente relacionados con la élite que controla los partidos políticos, los conglomerados mediáticos y las fuerzas que sustentan la modernización y el desarrollo económicos —el sector bancario y financiero, la infraestructura, las industrias extractivas, las operaciones comerciales, el turismo de masas y el ejército—, fuerzas todas ellas cuyos intereses son en su mayoría contrarios a los de los pueblos indígenas y las comunidades locales. Frente a la economía moral de las tribus de la Amazonía brasileña, que consideran sagrados el territorio y la vida,[1288] el **complejo militar-industrial-político-mediático-consumista** controla las sociedades mediante diversas formas de economía realista, por no decir amoral o inmoral.[1289] Además del enorme uso de combustibles fósiles y recursos materiales y del peligro y el daño inherentes a la acumulación de medios de destrucción masiva (usados y sin usar),[1290] los esfuerzos y la preparación militares se consideran una baza en muchos presupuestos nacionales. Incluso las comunidades más valientes pueden hacer poco para proteger sus territorios contra ellos. Un ejemplo elocuente lo ofrece Gangjeong, un pequeño pueblo costero de la isla de Jeju (Corea del Sur) designada como reserva de la biosfera.

Gangjeong solía enorgullecerse de la calidad de sus aguas (las mejores de Corea), de sus intrépidas buceadoras (recolectoras tradicionales de conchas) y de sus especies únicas de coral blando (muchas en peligro de extinción y protegidas por leyes nacionales e internacionales). Su encantadora costa, salpicada de *gureombi* —piscinas naturales de agua dulce donde la gente se remojaba para meditar y recrearse espiritualmente— fue declarada Área de Conservación Absoluta en Corea del Sur. Sin embargo, en los albores del segundo milenio, Gangjeong se convirtió en un **arquetipo del enfrentamiento** entre los custodios locales y los promotores de una enorme base naval militar y las urbanizaciones relacionadas.[1291] La comunidad local y sus partidarios primero se resistieron desesperadamente, y después protestaron sin descanso, contra la destrucción de su territorio de vida. Llevaron a cabo **referendos, huelgas de hambre** y ***diaria* desobediencia *civil durante años*** (véase la Imagen 18). Sufrieron un sinfín de humillaciones, detenciones, encarcelamientos y sacrificios personales. **Todo fue en vano**. Se vertió **un océano de cemento sobre sus costas, estanques de agua dulce y corales**.[1292] Incluso la UICN —que celebró su principal Congreso de 2012 cerca del pueblo de Gangjeong—

1288 Véase más arriba en esta sección.

1289 Este no es el lugar para discutir el tema pero, en el momento de escribir estas líneas, las especulaciones financieras y los paraísos fiscales engañan a millones de ciudadanos respetuosos de la ley en todo el mundo. También son evidentes las conexiones entre la producción y el gasto en armamento y el mantenimiento en el poder de los políticos que controlan los medios de comunicación y utilizan la propaganda para informar a la población sobre la necesidad de seguridad militar, de prepararse para la guerra y de librar una guerra permanente. Como lo son las conexiones entre los políticos y las industrias extractivas, que dan lugar a un consumo masivo de combustibles fósiles sin tener en cuenta el cambio climático; entre los que mantienen ilegales ciertas sustancias (por ejemplo, las drogas o el alcohol) y los que se benefician de su tráfico; entre los que infantilizan a los ciudadanos en trabajos a corto plazo al final de la cuerda del capital, y los que asustan a los mismos ciudadanos para que odien a los inmigrantes, etc.). La propaganda definitiva bien puede ser la omnipresente sensación de normalidad inculcada en los ciudadanos acerca de la «situación tal como es», incluidos el consumismo, la injusticia, las guerras, la ilusión de democracia y la creencia de que cualquier intento de cambiar las cosas es una pérdida de tiempo (Johnstone, 2023a).

1290 Hooks & Smith, 2011.

1291 La decisión inicial se tomó en 1996, pero no ocurrió gran cosa hasta unos diez años después. Véase: Koleilat, 2019.

1292 La construcción de la base naval duró casi diez años y la inauguración tuvo lugar en 2016. Las protestas no cesaron (véase Hong, 2021).

hizo la vista gorda y se negó a aprobar una Moción de Urgencia para pedir la suspensión de la construcción de la base naval y la revisión de su defectuosa evaluación de impacto ambiental.[1293]

Otro ejemplo elocuente de las incómodas relaciones entre las comunidades locales y los poderosos actores nacionales e internacionales lo ofrece un caso en Europa, aún en equilibrio en el momento de escribir estas líneas.[1294] Los bosques de los Cárpatos se consideran en general una joya ecológica europea y las propuestas para someterlos a un régimen de conservación de reserva natural (una especie de Yellowstone europeo[1295]) han sido respaldadas por filántropos, conservacionistas y magnates de la industria de las actividades al aire libre. Rumanía alberga gran parte de los Cárpatos y, cuando los delitos contra la vida silvestre y la tala ilegal[1296] ocuparon los titulares en la segunda mitad de la década de 2010, una organización conservacionista privada empezó a comprar terrenos forestales. El objetivo era la repoblación de los bosques, en concreto, la reintroducción de especies desaparecidas y el fomento del ecoturismo y la creación de un parque nacional. Muchos, en toda Europa, lo interpretaron como un paso positivo para el medio ambiente. Pero, ¿desde qué perspectiva? Hasta la toma del poder por los socialistas, tras el final de la II Guerra Mundial, la mayoría de las zonas montañosas de los Cárpatos se habían gobernado como **bienes comunes**, incluso por los pastores romaníes tradicionales que llevaban sus rebaños de ovejas, vacas y caballos a los pastos de verano. La mayoría de las **normas de gestión** (por ejemplo, cuánta leña había que recoger, quién podía pastar en qué pastizales, quién recogía castañas y setas, etc.) habían sido **elaboradas y aplicadas por las instituciones tradicionales** de las comunidades romaníes.[1297] Mucho ha cambiado desde entonces. Hoy en día, la política nacional y las políticas de la Unión Europea regulan el comportamiento de los agricultores mediante incentivos económicos, y las consideraciones económicas han cobrado mucha más importancia... aunque rara vez favorezcan a los pequeños agricultores o a la ecología local.[1298] Pero las consideraciones económicas no han aniquilado las capacidades y los derechos colectivos de las comunidades gitanas.

Como describe George Iordăchescu (2018), la legislación rumana no permite comprar tierras que tradicionalmente se han mantenido como bienes comunes, pero los promotores de la resilvestración han sido listos, comprando todo lo que han podido y creando condiciones insostenibles de acceso restringido para el resto, confiscando caballos y carros a los usuarios de los recursos, restringiendo la recolección de setas y bayas, impidiendo el pastoreo, etc. Con ello, varias comunidades residentes —unas 6000 personas que ya se cuentan entre las más pobres de Europa— están perdiendo fuentes de ingresos cruciales y se sienten frustradas por no permitírseles continuar con sus prácticas tradicionales de uso de la tierra. Creen que su custodia ha mantenido y enriquecido el patrimonio natural local (p. ej., las áreas de pastoreo sirven tanto a animales domésticos como salvajes; los recursos maderables siempre se gestionaron con cuidado y nunca se agotaron) y que podrían seguir haciéndolo en el futuro. Pero su larga experiencia en la custodia no es reconocida por los conservacionistas modernos, y tienen la sensación de que **se les está imponiendo una tierra salvaje utópica. En lugar de eso, piden** al Gobierno que haga mucho más para **prevenir los delitos contra la fauna silvestre y la tala ilegal**, y que los respalde en la continuación de sus prácticas tradicionales. Mientras sus instituciones de gobernanza se ven atacadas por el acaparamiento verde[1299] y poderosas fuerzas económicas y políticas, incluidas las que se benefician de la economía de guerra en Ucrania,[1300] ¿lograrán seguir siendo vitales y mantener sus medios de vida en los Cárpatos?

1293 El texto de la propuesta de Moción de Emergencia se puede leer aquí: https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2016/06/wcc-5-jeju-participants-report-sept-2012.pdf accedido en 2024.

1294 Este ejemplo se ha extraído de Iordăchescu (2018). Más información sobre los bienes comunes rumanos en Vasile (2019) y Iordăchescu *et al*. (2021).

1295 Véase https://www.theguardian.com/travel/2023/oct/22/a-yellowstone-for-europe-romanias-ambition-for-a-vast-new-wilderness-reserve accedido en 2024.

1296 Incluida la mafia maderera europea (véase https://www.europeandatajournalism.eu/eng/News/Data-news/Timber-mafia-and-deforestation-in-Romania accedido en 2024: véase también https://brunomanser.ch/waldkarpaten/upload/docs/bmf_report_the_svydovets_case.pdf accedido en 2024).

1297 Minoría étnica de Rumanía, también llamada Romaní, Tzigane o Gitana, supuestamente descendiente de una casta india dalit de músicos ambulantes que llegó a los Balcanes en el siglo XIV. Identificad también como minoría religiosa, el pueblo romaní ha soportado siglos de esclavitud, servidumbre, deportación, pogromos y penurias. Hay que apoyarles para que tengan medios de vida sostenibles, también teniendo en cuenta esta historia de larga y grave discriminación.

1298 Molnár & Berkes, 2016, y Emma Courtine, comunicación personal, 2022.

1299 Hay algo más que lanzar insultos a los conservacionistas bienintencionados, ya que este caso ofrece un dilema entre los tipos de vida y las relaciones con la naturaleza. Los urbanitas ricos pueden dejar la naturaleza intacta para el senderismo de sus vacaciones y no saber de dónde procede la madera del suelo y los muebles de su apartamento. Pero los pobres cuya supervivencia depende de la recolección de setas y bayas, o de llevar a pastar a sus animales, no pueden.

1300 Véase Bruno Manser Fonds, 2024.



Y ¿encontrarán algún día aliados entre los conservacionistas? ¿Aprenderán estos últimos a no «tomarse las cosas por su mano», sino a prestar atención a la historia social de los hábitats que desean conservar?

Los dominios ancestrales de las tribus indígenas de Filipinas, la costa y el arrecife de coral de Gangjeong y los bosques y pastos de montaña de las comunidades romaníes de los Cárpatos ofrecen una visión de los territorios de vida, un fenómeno que, a pesar de su evidencia en muchos contextos, ha permanecido invisible y sin articular durante mucho tiempo, en particular por parte de los conservacionistas. En 2008, el descubrimiento colectivo de áreas conservadas por comunidades en todos los continentes y culturas y la creciente necesidad de hacerlas visibles, reconocerlas y apoyarlas constituyeron las motivaciones principales para establecer el **Consorcio TICCA**.[1301] Los miembros iniciales eran representantes de pueblos y comunidades indígenas custodios y ONG de apoyo, aliados y asesores que habían madurado una fuerte confianza mutua a través de años de colaboración sobre el terreno y/o en los grupos de trabajo de las Comisiones de la UICN. Juntos habían defendido el valor de la conservación comunitaria antes, durante y después del Congreso de Durban,[1302] y en 2008 se unieron como voluntarios, fijándose la tarea de **hacer avanzar las preocupaciones de los custodios de los territorios conservados**.[1303] Dos años más tarde, en 2010, decidieron adquirir un estatus formal en virtud de la legislación suiza como organización del movimiento internacional para promover el adecuado reconocimiento y el apoyo de dichos territorios.[1304]

1301 El Consorcio se estableció con ocasión del Congreso Mundial de la Naturaleza de la UICN de 2008, centrándose en las «áreas de conservación comunitaria» o ACC. El término evolucionó más tarde a ICCA, que significa «áreas y territorios gobernados, gestionados y conservados por pueblos indígenas y comunidades locales custodios» y, más tarde aún, a «territorios de vida» (Sajeva *et al.*, 2019). Véase también: https://youtu.be/70mt7bozJb8?list=PLuBpRnNXhKyQciWz4bRRdPqtLBaT5tdts accedido en 2024. Aquí también nos referimos al Consorcio TICCA como «Consorcio» *tout court*.

1302 Las primeras iniciativas organizadas surgieron en los meses de preparación del primer Congreso Mundial de la Naturaleza de Montreal (Canadá) en 1996. Se creó entonces un panel sobre Gestión Colaborativa de Áreas Protegidas, copresidido por Fikret Berkes e Yves Renard.

1303 El movimiento contó con voluntarios que trabajaron durante años sin presupuesto y aprovechando las oficinas y las actividades de los miembros y afiliados.

1304 El Consorcio es una asociación cuyos miembros son organizaciones que representan a los custodios indígenas y comunitarios y a sus aliados. Los miembros honorarios son personas comprometidas como activistas y expertos. La misión reza: «La Asociación Consorcio TICCA se establece para promover el reconocimiento y el apoyo apropiados a los territorios y áreas conservados por pueblos Indígenas y comunidades (TICCA) a nivel local, nacional e internacional. Este objetivo se enmarca en una visión más amplia de conservar la biodiversidad y las funciones ecológicas, fomentar los medios de vida sostenibles y el bienestar de los pueblos indígenas y las comunidades locales, y aplicar la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, incluida la libre determinación y el pleno respeto de su diversidad cultural y sus derechos y responsabilidades colectivos e individuales». Véase: www.iccaconsortium.org; Farvar *et al.*, 2018; Sajeva *et al.*, 2019, y el cortometraje: https://youtu.be/70mt7bozJb8?list=PLuBpRnNXhKyQciWz4bRRdPqtLBaT5tdts accedido en 2024.

Los términos **ACC** y **TICCA** eran abreviaturas que el Consorcio utilizó inicialmente para describir lugares territoriales gobernados, gestionados y conservados por comunidades custodias como bienes comunes. Dichos lugares se caracterizaban por presentar tres propiedades: 1. fuertes vínculos entre los territorios y sus custodios; 2. instituciones de gobernanza que funcionan bien, capaces de decidir normas y hacer que se apliquen y respeten; 3. decisiones y normas que producen resultados positivos tanto para la integridad ambiental como para los medios de sustento de la comunidad. En los años siguientes, se identificaron TICCA en diversos entornos culturales y ecológicos, y las iniciativas de cartografía pusieron de manifiesto traslapes entre la riqueza de la biodiversidad y las áreas bajo gobernanza colectiva de pueblos indígenas y comunidades.[1305] Las prácticas de uso sostenible de la vida silvestre se defendieron con fuerza (y siguen siendo polémicas).[1306] El nuevo concepto de **áreas conservadas** se articularía como conservación *de facto*, al mismo nivel que las áreas protegidas, en el Congreso Mundial de Parques de la UICN celebrado en Sídney en 2014.[1307] Y, también como consecuencia de todos estos acontecimientos, el concepto de TICCA se introdujo sustancialmente en las políticas de conservación,[1308] que finalmente se rebautizó como **territorio de vida**.[1309]

Desde el principio, el planteamiento estratégico del Consorcio combinó un **enfoque de política internacional** con el apoyo a la **autodeterminación de los custodios,** desde los procesos *in situ* hasta las redes subregionales y nacionales que, en última instancia, abordarían (como en el caso de Filipinas descrito anteriormente en esta sección) los cambios de políticas a escala nacional.[1310] El arraigo del trabajo tanto en los territorios de vida locales como en las redes internacionales se consideró esencial.[1311] Pero todo esto solo podía promoverse de forma oportunista, ya que dependía de una afortunada combinación de personas capaces, recursos y otras circunstancias adecuadas.

Al igual que en Filipinas, esta afortunada combinación se dio en 2008 en Casamance, una región de Senegal donde ocho comunidades pesqueras estaban preparadas y dispuestas a **recrear y reafirmar su institución de gobernanza tradicional** para el ambiente estuarino, durante años violado y esquilmado por pescadores no locales que utilizaban artes de pesca destructivas (y legalmente prohibidas). El Consorcio ayudó a las comunidades a organizar y facilitar algunas grandes reuniones en las que la conciencia colectiva pasó de los problemas a las soluciones, ideando una estructura de gobernanza local, algunas normas claves de gestión y una operación de vigilancia voluntaria de su territorio estuarino. Las comunidades se basaron en sus conocimientos e instituciones tradicionales, su cultura de la solidaridad, su sociedad estrechamente unida y la Ley de Descentralización de Senegal. El Consorcio ofreció apoyo para interpretar las decisiones del CDB en favor de la conservación comunitaria y para llevar a cabo un análisis de situación y una planificación participativos.[1312] También facilitó una pequeña ayuda económica para adquirir un barco de vigilancia para la nueva área de conservación comunitaria. Lo más importante es que las ocho comunidades pesqueras demostraron un compromiso voluntario, un ingenio, una capacidad diplomática y una solidaridad fuera de lo común para organizarse y convencer al Gobierno local de que podían *aplicar* la legislación vigente y mejorar tanto la biodiversidad local como sus propios medios de vida.

1305 Véase https://www.landmarkmap.org/ accedido en 2024. Véanse también las páginas 84-90 de Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013 y Elias *et al.*, 2016. En determinados países, la cartografía ha conseguido dar visibilidad a los territorios comunitarios incluso más pronto en el nuevo milenio; por ejemplo, en Filipinas donde la cartografía y la delimitación participativas han aportado al reconocimiento legal de los dominios ancestrales (véase: http://pafidph.org/ accedido en 2020) o en Irán, donde muchas tribus han cartografiado los territorios de trashumancia en un esfuerzo por garantizar sus medios de sustento (véase: https://www.cenesta.org/en/ accedido en 2024). Brasil es un de los países donde el mapeo y la demarcación de las tierras indígenas y quilombolas han tenido lugar tempranamente incluyendo extensiones territoriales realmente inmensas (véase: https://pib.socioambiental.org/en/Demarcation accedido en 2024). Actualmente está demostrado que este trabajo ha conducido a tasas de deforestación mucho más bajas y a un mayor rebrote, incluso en comparación con las áreas protegidas gubernamentales (Alves-Pinto *et al.*, 2022).

1306 Cooney *et al.*, 2018; Child & Cooney, 2019; Child, 2019.

1307 Borrini-Feyerabend & Hill (2015) ofrecieron por primera vez una definición de áreas conservadas. Véase también Andersen & Enkerlin Hoeflich (2015), donde el término se utiliza sin ofrecer una definición. Algunos pueden equiparar las áreas conservadas con las OMEC, una idea que no defendemos aquí y que analizamos en la Parte VI.

1308 Por ejemplo, a menudo se identifica con uno de los cuatro principales tipos de gobernanza para las áreas protegidas (Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013); también, como la descripción de contribuciones esenciales a las Metas de Aichi para la Biodiversidad de la COP 10 del CDB (Kothari, 2014), o como un componente potencial importante de las OMEC en muchos países (Jonas *et al.*, 2017), etc. Véanse las definiciones en la Parte VI de este trabajo.

1309 Véase Farvar *et al.*, 2018; Sajeva *et al.*, 2019 e ICCA Consortium, 2021. Véase también el cortometraje: https://youtu.be/70mt7bozJb8?list=PLuBpRnNXhKyQciWz4bRRdPqtLBaT5tdts accedido en 2024.

1310 La guía del proceso está disponible aquí: https://ssprocess.iccaconsortium.org/ accedido en 2024.

1311 Agrawal & Gibson (1999) consideran que estos colectivos/federaciones son esenciales para «salvar la brecha» entre lo local y lo nacional.

1312 Borrini-Feyerabend *et al.*, 2009.

Kawawana —el área de conservación comunitaria de las ocho comunidades pesqueras de Casamance—[1313] fue reconocida formalmente por las autoridades gubernamentales municipales y regionales en 2010. La vigilancia periódica y las nuevas prácticas pesqueras que siguieron a dicho reconocimiento han generado unos resultados ecológicos y sociales impresionantes, ofreciendo un ejemplo para la conservación costera en toda África Occidental. Tras unos pocos años de vigilancia y aplicación de normas de pesca sensatas, la biodiversidad local se recuperó de forma impresionante, las capturas aumentaron significativamente, las familias locales volvieron a comer buen pescado y algunos de los jóvenes que habían emigrado a zonas urbanas regresaron a sus pueblos.[1314] Cabe destacar dos logros principales. El primero es que la gobernanza comunitaria pudo fomentarse y restaurarse mediante un apoyo limitado y adecuado proporcionado en circunstancias favorables. Y el segundo es que la gobernanza comunitaria restaurada fue capaz de restaurar un ecosistema dañado y mantener los beneficios ecológicos y socioeconómicos. De hecho, esto confirmó el trabajo fundacional de Marshall Murphree sobre el **uso sostenible de la vida silvestre**, que podría resumirse de la siguiente manera: «el uso sostenible depende de **una institución de gobernanza dotada de los conocimientos, mētis, autoridad y medios adecuados para ajustar inteligentemente las prácticas de uso a las circunstancias socioecológicas y económicas cambiantes**».[1315] A pesar de su éxito demostrado, en el momento de escribir estas líneas, el reconocimiento de Kawawana *solo* está asegurado formalmente a nivel municipal y regional. Las comunidades siguen sufragando todos los costes de sus actividades de conservación[1316] y la valoración de su trabajo a nivel nacional sigue sin estar clara. Sin embargo, siguiendo los pasos del proceso de autofortalecimiento del Consorcio,[1317] ha surgido una red nacional de comunidades organizadas similares en todo Senegal. La red está comprometida con la mejora de las políticas de todo el país.

Si el reconocimiento de la conservación comunitaria en Senegal sigue siendo localizado y aún está en proceso,[1318] las políticas y prácticas recientemente renovadas de Canadá para la conservación comunitaria se están consolidando en el momento de escribir estas líneas. Como respuesta tardía al Acuerdo de Durban y a varias decisiones del CDB, los objetivos nacionales de conservación de Canadá pasaron plenamente a primer plano después de 2015. El país también se esforzaba entonces por poner en práctica las recomendaciones de su Comisión de la Verdad y la Reconciliación, y se estaban celebrando debates sobre la DNUDPI, la soberanía y tratados específicos con sus Primeras Naciones.[1319] Con el estímulo tanto de la UICN como del Consorcio TICCA, la agencia Parks Canada y varias organizaciones indígenas canadienses acordaron desarrollar conjuntamente un enfoque hacia la **conservación dirigida por los indígenas**. En 2018, el informe *We Rise Together*[1320] hizo un llamamiento a un proceso de sanación para restablecer las relaciones con la tierra y entre los pueblos, en un renovado «espacio ético» de diálogo. A partir de este comienzo positivo, se hizo posible prever el concepto de Áreas Indígenas Protegidas y Conservadas (IPCA, por sus siglas en inglés), arraigadas en la «autodeterminación», pero abiertas a «desarrollar asociaciones con entidades gubernamentales y no gubernamentales, instituciones de investigación y otros.»[1321]

Las complejidades históricas, jurídicas, socioculturales y ecológicas de la aplicación de las IPCA en el medio ambiente canadiense son desalentadoras, pero el caso del Área Protegida de Edéhezíe —la primera reconocida tanto por el Gobierno indígena de la región de Dehcho de los Territorios del Noroeste como por una agencia federal (Environment and Climate Change Canada)—[1322] ha abierto el camino.[1323] Su creación fue impulsada por los indígenas y su gestión corrió a cargo

1313 En lengua djola, la abreviatura Kawawana significa «nuestra herencia colectiva que todos debemos conservar».
1314 Grace Thomas & Touré, 2013.
1315 No es una cita directa de Marshall Murphree, sino una síntesis de sus escritos y de conversaciones personales con él.
1316 Véase el relato pertinente en ICCA Consortium, 2021. En 2021, la comunidad amplió su área conservada para abarcar el bosque comunitario y, básicamente, todo el territorio del municipio (Chatelain & Trecourt, 2021). También se ha reforzado una caja comunitaria de ahorro y crédito para prestar apoyo financiero a la administración y vigilancia de las instituciones de gobernanza. El apoyo puntual para ello, así como para los medios de vigilancia (por ejemplo, embarcaciones, gasolina, prismáticos) y el asesoramiento técnico que ha acompañado algunos momentos clave de todo el proceso, ha sido proporcionado por pequeñas subvenciones de donantes solicitadas por el Consorcio.
1317 https://ssprocess.iccaconsortium.org/. El proceso es una síntesis de las experiencias positivas de las comunidades.
1318 Véase, sin embargo, Dieng & Ndiaye (2012).
1319 Zurba *y otros*, 2019.
1320 Círculo de expertos indígenas, 2018.
1321 Stephen Nitah, citado en Zurba *et al.*, 2019.
1322 Véase: https://www.canada.ca/en/environment-climate-change/news/2018/10/first-new-indigenous-protected-area-in-canada-edehzhie-protected-area.html accedido en 2024.
1323 *Ibid.*

de los guardianes locales Dene. Los primeros años de financiación corren a cargo del Gobierno federal de Canadá, y el órgano de gobernanza incluye representantes tanto de las Primeras Naciones Dehcho Dene como del Gobierno federal. Las decisiones solo se tomarán por consenso.

Desde su creación, el Consorcio TICCA ha centrado su defensa en el reconocimiento del valor de conservación de los territorios de vida. Lo ha hecho no solo para promover la integridad de la naturaleza y los medios de vida sostenibles, sino también —y abiertamente— para reforzar la petición de **autodeterminación** de sus custodios.[1324] La autodeterminación es el **fundamento de la Carta de las Naciones Unidas**[1325] y está reconocida en el derecho internacional como un derecho *de proceso*[1326] propio de los pueblos (no de los Estados ni de los Gobiernos). Está explícitamente en el núcleo de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas[1327] e implícita en las reivindicaciones de muchas comunidades custodias no indígenas.[1328] El concepto es complejo y a menudo se centra en **aspectos culturales:** las manifestaciones de la humanidad colectiva y el significado compartido centrado en la lengua, los medios de sustento, los valores, las instituciones, las tradiciones, las ceremonias, las formas de vida y las experiencias históricas comunes como pueblos y comunidades distintos. También puede referirse al deseo de **derechos y responsabilidades territoriales** colectivos como forma de garantizar la base material de los medios de subsistencia. Y puede referirse al deseo de un nivel adecuado de **autonomía política**, incluso a través de un **órgano deliberativo** independiente.

Para muchos pueblos y comunidades indígenas, la autodeterminación incluye combinaciones diversas y específicas de los tres aspectos que acabamos de describir, ya que tratan de **asegurar** su **patrimonio** natural y cultural, material e inmaterial. De hecho, la autodeterminación también significa mantener la capacidad de definir autodeterminación en cualquier contexto cambiante.[1329] Respetar la autodeterminación implica diversas cosas en diversas circunstancias, desde garantizar la voluntad de las personas de permanecer en aislamiento voluntario del resto de la sociedad[1330] hasta reconocer un nivel deseado de jurisdicción reguladora interna e independencia económica (por ejemplo, derechos lingüísticos, seguridad alimentaria autónoma, gobernanza regional autónoma) que **impida la asimilación *de facto***. Solo para una pequeña minoría que lo afirma explícitamente, la autodeterminación implica la plena independencia política del Estado.

La autodeterminación solo adquiere pleno significado a la luz de los contextos históricos únicos de cada pueblo y territorio, y especialmente cuando estos incluyen cortas y largas oleadas de colonización, neocolonización, guerras y conflictos. En su raíz se encuentra la experiencia de grupos humanos que **se autoidentifican** como pueblos o comunidades distintos y expresan **su deseo de alcanzar un cierto nivel de autonomía**. Con demasiada frecuencia se han encontrado con la resistencia y la represión del poder, lo que ha motivado innumerables luchas y conflictos. A veces han resultado en fracasos e incluso tragedias, pero otras veces han logrado acuerdos que han garantizado el nivel de autonomía deseado. A pesar de la riqueza y diversidad de sus posibles interpretaciones políticas y de que la autodeterminación de los pueblos y comunidades puede coexistir bien con los gobiernos estatales, el concepto de autodeterminación suele ser controvertido. Como ya se ha mencionado, algunos pueblos y comunidades han centrado sus reivindicaciones en el reconocimiento de sus **derechos culturales y políticos** y han prestado menos atención al territorio concreto en el que desean disfrutar de esos derechos. Otros, sin embargo, se han centrado en los **derechos territoriales**, ya que han considerado que la

1324 La misión del Consorcio TICCA incluye la búsqueda de «...la autodeterminación y el pleno respeto de la diversidad cultural y de los derechos y responsabilidades colectivos e individuales....». A partir de 2023, el Consorcio ha adoptado un *Manifiesto por los territorios de vida* en el que la autodeterminación es crucial (véase https://www.iccaconsortium.org/2023/08/22/territories-of-life-manifesto/ accedido en 2024).

1325 El Artículo 1 de la Carta de la ONU de 1945 exige «el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos...». Posteriormente, el Artículo 1 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU de 1966 establece que «todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de ese derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.»

1326 Es un derecho duro, pero un derecho al *proceso* con una amplia gama de posibles resultados dependientes de las situaciones, necesidades, intereses y condiciones de las partes implicadas... no un derecho al *resultado* (véase https://unpo.org/article/4957 accedido en 2024).

1327 United Nations, 2007.

1328 United Nations, 2018.

1329 El concepto de autodeterminación (o libre determinación) y el grado en que lo reconocen los distintos gobiernos en relación con sus pueblos indígenas se describe en United Nations Human Rights Council (2021a) y en la nota 1332

1330 Según la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2013), se estima que aproximadamente 200 tribus (unos 10 000 individuos) viven en aislamiento total o relativo ('contacto inicial'), principalmente en zonas de la región amazónica de Sudamérica. El término 'voluntario' se califica en el texto mencionado (en español).

transmisión de las prácticas culturales a las generaciones futuras solo es posible en el marco de los territorios en los que pueden buscar la autonomía y la sostenibilidad.[1331]

Algunos pueblos que actualmente luchan por la autodeterminación están representados en el ámbito internacional por la Organización de Naciones y Pueblos no Representados (UNPO, por sus siglas en inglés).[1332] En el pasado, algunos miembros de la UNPO alcanzaron el estatus de gobiernos estatales por su propia cuenta.[1333] Otros han negociado acuerdos satisfactorios con sus gobiernos estatales y hoy ya no son miembros de la UNPO.[1334] Otros poseen un alto nivel de autodeterminación, pero aún no han sido reconocidos como Estados independientes por todos o algunos miembros de la comunidad internacional.[1335] Todos los miembros de la UNPO, al igual que todos los no miembros, deben ser conscientes del posible uso instrumental de sus luchas por parte de las potencias geopolíticas, tanto enemigas como aliadas, ya que reconocer o no reconocer una petición de autonomía tiene fuertes implicaciones geopolíticas.

¿Existe alguna distinción significativa entre la autodeterminación buscada por los miembros de la UNPO y la que aspiran los miembros del Consorcio TICCA? Esta pregunta solo pueden responderla las mismas organizaciones miembros de las asociaciones. Por lo general, pero no necesariamente, la escala de autonomía deseada por los miembros de la UNPO es mayor que la buscada por los miembros del Consorcio. Además, varios miembros del Consorcio se centran en territorios en los que un pueblo o una comunidad relativamente bien definidos pretenden mantener o alcanzar un **nivel significativo de autonomía en materia de gobernanza y gestión**. Y sus reivindicaciones de autodeterminación *también* se basan normalmente en una **capacidad demostrada para conservar** los territorios en cuestión y, con ello, garantizar los medios de sustento, la soberanía alimentaria y el bienestar como pueblos o comunidades distintos. Por ejemplo, el pueblo Manobo de Soté en Filipinas (ejemplo de caso 9) ha clarificado el dominio ancestral que ha defendido enérgicamente y que ahora desea gobernar. Las comunidades costeras de Aysén, en Chile, exigen consolidar su gobernanza para proteger sus Espacios Costeros Marinos de Pueblos Originarios (ECMPO).[1336] Massaha y otras comunidades de Gabón se resisten enérgicamente a la tala en sus bosques consuetudinarios, que incluyen sitios naturales sagrados y recursos de subsistencia.[1337]

Demostrar y reivindicar la propia capacidad de conservación puede ser un caso de «utilizar las herramientas del amo para desmantelar la casa del amo».[1338] Como recomienda el activista indígena M. Taghi Farvar, «los pueblos sin poder que desean liberarse necesitan dominar el lenguaje de los grupos que los dominan».[1339] En este sentido, ***es* posible comprender un discurso hegemónico con la suficiente profundidad como para dotarlo de un significado más**

1331 Corntassel, 2008.

1332 Un punto permanente de la UNPO es que, en vista de la enorme diversidad étnica del mundo, la autodeterminación *no* significa buscar Estados monoétnicos (la mera idea desencadenó algunos de los capítulos más sangrientos de la historia de la humanidad, como la limpieza étnica, la asimilación forzosa, los movimientos masivos de refugiados y los crímenes genocidas). Según lo acordado por la ONU, el derecho a la autodeterminación tampoco crea un derecho de los pueblos a declarar unilateralmente la secesión o a desmembrar la integridad territorial o la unidad política de Estados independientes cuando estos se comporten de conformidad con el principio de igualdad de derechos y autodeterminación de los pueblos y posean un gobierno que represente a todo el pueblo perteneciente al territorio, sin distinción de raza, credo o color. A destacar, en 2019 la Secretaría de la UNPO lanzó una campaña titulada *Reimaginar la autodeterminación* con el objetivo de inspirar un debate mundial renovado para modernizar la definición actual de ese derecho como instrumento de paz mundial a largo plazo, reforma democrática y desarrollo sostenible. En 2021, la UNPO subrayó que el derecho a la autodeterminación y el derecho a la tierra y al CLPI están estrechamente relacionados. El sitio web de la UNPO (https://unpo.org/ accedido en 2024) ofrece más información. Dado el creciente conflicto entre la lucha legítima por la autodeterminación y los intereses geopolíticos de las potencias estatales, la independencia de la UNPO debe ponerse a prueba y cuestionarse continuamente.

1333 P. ej., Letonia y Estonia (ambos reconocidos en 1991), Timor Oriental (reconocido en 2002), Bougainville (reconocido en 2008) y Kosovo (reconocido en 2018). La comunidad internacional rara vez tiene una opinión homogénea en cuestiones de autodeterminación, por lo que siempre hay que especificar el reconocimiento por quién, con qué medios y en interés geopolítico de quién. Todo tipo de respuestas combinadas son posibles. Tras una larga historia de conflictos, Bougainville reconoció su propia autodeterminación de Nueva Guinea mediante un referéndum pacífico, pero Nueva Guinea aún tiene que reconocer su independencia. Kosovo se independizó de Serbia tras una intervención militar de la OTAN.

1334 P. ej., el pueblo Moro de Filipinas.

1335 P. ej., Taiwán y Somalilandia.

1336 https://www.iccaconsortium.org/2022/10/11/chile-indigenous-mapuche-williche-artisanal-fishing-communities-govern-coastal-marine/ accedido en 2024.

1337 https://www.iccaconsortium.org/2022/01/11/alert-massaha-gabon-call-protection-sacred-forest-threat-logging/ accedido en 2024.

1338 Un artículo de 1984 de la autora negra, lesbiana y feminista Audre Lorde, citado a menudo, es «Las herramientas del amo nunca desmantelarán la casa del amo». En él les advertía a las mujeres pobres, lesbianas, negras y mayores que no esperaran la liberación de parte de sus hermanas académicas, heterosexuales, blancas y más jóvenes... pero no lo decía como rechazo a aprender las habilidades del enemigo. En ese mismo artículo, de hecho, cita a Aimé Cesaire sobre la necesidad de salir de la prisión del lenguaje de los colonizadores, dominando ese lenguaje y *convirtiéndolo* a las necesidades de la autoexpresión.

1339 Esta recomendación es la opuesta a la de Lorde.

sustancial y alternativo.[1340] Y *es* posible emprender procesos de imaginación política que tengan resultados concretos y generen sentido en contextos de poder desigual.[1341] En este sentido, los procesos de búsqueda de justicia ambiental ofrecen espacio para articular los valores locales, la custodia y la autodeterminación.[1342] El ejemplo de caso 30 ofrece un relato emblemático de un pueblo indígena, miembro del Consorcio TICCA, que recientemente ha emprendido una fuerte **acción por la autodeterminación en su territorio de vida**, concibiéndola como un estatus que confiere tanto derechos colectivos como responsabilidades colectivas.

No existe una salida sencilla a los numerosos dilemas a los que se enfrenta la humanidad en este momento de la historia. Pero los múltiples valores de los territorios de vida y las instituciones tradicionales de gobernanza de las comunidades custodias han acaparado la atención de los círculos conservacionistas internacionales.[1343] Por un lado, ahora está claro que, durante al menos 12 000 años, los seres humanos han utilizado y moldeado la mayoría de los entornos terrestres de nuestro planeta, incluidos los que algunos describen como prístinos, intactos y salvajes.[1344] Por otro, las instituciones tradicionales de gobernanza son hoy mejor valoradas como depositarias de **conocimientos bioculturales y capacidades para conservar la naturaleza**.[1345] Gran parte de esos conocimientos y capacidades se han perdido, pero lo que queda, y lo que se está reconstruyendo y recreando, puede tener un uso excelente para frenar la deforestación y los daños a la biodiversidad.[1346]

Para algunos, este cambio de perspectiva es una reacción a algunos de los excesos de la modernidad y revela una apreciación renovada de las cualidades que hicieron posible que los humanos sobrevivieran en las desalentadoras condiciones de nuestro pasado. Esperemos que también sea un reconocimiento del inmenso potencial de las comunidades y territorios de vida en términos de **diversidad**, **vitalidad** e incluso **relaciones humanas** con la naturaleza y otras personas, ya que los custodios aún pueden ser capaces de mantener algunos lazos de *cuidado* con sus entornos y entre ellos mismos. Al menos una parte de la tan necesaria mitigación y adaptación del planeta al cambio climático y de la restauración de los hábitats y la biodiversidad debe provenir de **comunidades descentralizadas que viven** en estrecha relación con sus territorios**.** También se necesita mucho más, como formas de frenar la codicia, la agresividad, el consumo insensato y la impunidad responsables de gran parte del cambio climático y del daño ocasionado a los hábitats. Sin embargo, cada vez está más claro que las comunidades custodias tienen la tarea esencial de aportar **soluciones locales y autodeterminadas** a las actuales crisis ambientales y a las perspectivas de cambio climático, ya sea por elección propia o forzadas por los acontecimientos.[1347]

1340 Ejemplos de ello pueden ser los conceptos de conservación inclusiva y conservación indígena (Farvar *et al.*, 2018), conservación convivencial (Büscher & Fletcher, 2020), así como el mismo término territorio de vida.

1341 Li, 2005.

1342 Véase Coolsaet, 2020.

1343 Véanse, entre muchas otras, las Resoluciones de la UICN 3.012; 3.055; 4.048; 5.094; 6.030; 7.118 (todas disponibles en un repositorio de búsqueda alojado en el portal de la UICN https://portals.iucn.org/library/resrec/search); IPBES, 2019; UNEP WCMC *et al.*, 2020.

1344 Ellis *et al.* (2021) informan que, ya en el año 10 000 a. e. c., los espacios naturales cubrían *únicamente* el 27,5% de la superficie terrestre. Mientras que Fletcher *et al.* (2021) analizan en detalle cómo el concepto de espacio natural puede haber perjudicado los conocimientos tradicionales y la conservación de la biodiversidad, otros lo utilizan simplemente para distinguir aquellos lugares de la Tierra que se han librado de la pesada huella humana sufrida por otros. En este sentido, el concepto sigue teniendo valor… pero hay que cualificarlo.

1345 Stevens, 1997; Posey, 1999; Brechin *et al.*, 2002; Borrini-Feyerabend *et al.*, 2010; Kothari *et al.*, 2012; Forest Peoples' Programme, 2020.

1346 Véanse, por ejemplo, Nepstad *et al.*, 2006; Porter-Bolland *et al.*, 2012; Alves-Pinto *et al.*, 2022.

1347 Gowdy, 2020.

Ejemplo de caso 30.

La Nación Wampís encuentra la autodeterminación defendiendo la autonomía ecológica de su territorio integral de vida en la Amazonía peruana[1348]

La Nación Wampís vive en las cuencas de los ríos Morona y Santiago, entre la Cordillera del Cóndor y el río Marañón, en la Amazonía peruana y en la frontera con Ecuador. Cubierto de selva tropical y relativamente aislado (a más de 1500 km de la capital peruana, Lima), el territorio wampís es una de las pocas regiones que conservan una conectividad plena y sin perturbaciones en la vertiente oriental de los Andes tropicales, el lugar de mayor riqueza en biodiversidad de toda la tierra. En su interior, la cordillera de Kampankis es un refugio seguro para poblaciones viables de especies endémicas y amenazadas de mamíferos, anfibios, reptiles y aves (entre las más emblemáticas figuran el jaguar, la boa y el tapir).[1349] También es una fuente fiable de agua limpia, una importante reserva de carbono (sobre y bajo tierra) y un reservorio de semillas de árboles muy apreciados como madera y muchas otras plantas útiles.[1350] Como los Wampís nunca adoptaron la ganadería (a diferencia de algunos de sus vecinos Shuar), ni arrendaron tierras para la agroindustria (como en ciertas zonas de los Awajún), su **bosque está en gran parte intacto: uno de los mejor conservados a lo largo de las estribaciones andinas**.

El Gobierno peruano ha creado algunas áreas protegidas en el territorio wampís, que se traslapan en parte o totalmente con comunidades tituladas y áreas sagradas. Pero esto no ha librado al territorio de la exploración y explotación por parte de las industrias minera, petrolera y del gas, que se han aprovechado de la legislación y las políticas gubernamentales que incentivan estas actividades. Áreas de tierras, bosques y cursos de agua estaban, y siguen estando, contaminadas por el mercurio procedente de la extracción ilegal de oro y las fugas de petróleo del Oleoducto Norperuano, de 45 años de antigüedad. Naturalmente, estos impactos alimentaron los resentimientos locales, que se intensificaron en 2009, cuando los Wampís y sus vecinos Awajún organizaron una protesta masiva que bloqueó las estaciones de bombeo, los oleoductos y el transporte fluvial y por carretera durante varios meses. Los manifestantes exigían la **anulación de los decretos gubernamentales que habían abierto el territorio a más concesiones mineras, petroleras, gasísticas y agroindustriales**. El Gobierno respondió enviando fuerzas policiales y **un violento enfrentamiento entre estas y los guerreros indígenas** (que sumaban unos 4800) dejó 34 muertos entre soldados y manifestantes indígenas. Muchos Wampís y Awajún fueron detenidos. Este levantamiento indígena, conocido como el Baguazo, es el más grave que ha tenido lugar desde el comienzo del nuevo milenio en Perú, y algunos dicen que también en todo el mundo.[1351] Aunque el resultado inmediato fue trágico, el levantamiento del Baguazo **tuvo éxito en última instancia,** ya que se derogaron los decretos que abrían el territorio a nuevas concesiones y, en agosto de 2018, la Corte Suprema de Perú sentó un precedente histórico al anular una concesión que no había recibido la debida consulta previa.

El Baguazo fue claramente un factor en el **renacimiento de la orgullosa ética guerrera de los Wampís**, pero también contribuyó **al despertar de su identidad cultural**. En los años anteriores al levantamiento, los Wampís habían participado en un rápido inventario biológico y social dirigido por el Chicago Field Museum. Fue una experiencia positiva, que utilizaron para reevaluar sus conocimientos ecológicos indígenas. Sin embargo, varias experiencias negativas con ONG conservacionistas se acumularon también a principios de la

1348 Ejemplo de caso compilado por Grazia Borrini-Feyerabend basado, a veces textualmente, en Niederberger (2020) y en: Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís, 2015; IWGIA, 2018; Wrays Pérez Ramírez, comunicación personal, 2019; informe inédito preparado para el Consorcio TICCA por Thomas Moore, 2019, y la muy informativa sección sobre Iña Wampisti Nunke del ICCA Consortium, 2021. Véase también https://nacionwampis.com/ accedido en 2024 y https://www.youtube.com/watch?v=Rqm6XSiNvdg accedido en 2024. La imagen de abundante agua en el territorio wampís es cortesía del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís.

1349 El Chicago Field Museum realizó un rápido inventario biológico y encontró más de 20 especies de plantas, peces, anfibios y reptiles descritas por primera vez por científicos occidentales, así como una composición florística única (Chicago Field Museum, 2012).

1350 *Ibid.*, p. 270.

1351 Un cortometraje instructivo (en español) está disponible aquí: https://www.youtube.com/watch?v=ERUeH9mmvGM accedido en 2024.



década de 2000, cuando una avalancha de proyectos suscitó expectativas positivas, pero también tensiones y sospechas sobre posibles intereses personales de los líderes. En realidad, muchos de los proyectos debilitaron a las organizaciones indígenas, ya que los recursos externos se canalizaban a través de organismos gubernamentales.

Aproximadamente en la época del Baguazo, otra aportación positiva fue la de una ONG peruana sin ánimo de lucro llamada Instituto del Bien Común. Con fondos de UNICEF, el Instituto del Bien Común llevó a cabo un proyecto de cartografía histórico-cultural en el que trabajó un equipo de expertos indígenas locales. Abarcaron las comunidades awajún y wampís y **cartografiaron casi 4500 referencias a lugares cultural e históricamente relevantes, nombres de lugares y los regalos de la naturaleza que han utilizado ancestralmente**. Cuando pasó lo peor de las secuelas del Baguazo, los Wampís estaban listos para reorganizarse, y lo hicieron naturalmente en torno al rechazo del extractivismo y la afirmación de lo que podría denominarse **autonomía ecológica**, es decir, la gobernanza autónoma de su territorio integral. Para ello, su nuevo mapa resultó ser una poderosa herramienta. Impreso en un lienzo de plástico, la representación de la tierra ancestral como una isla con líneas fronterizas fijas reforzaba una fuerte visión de la territorialidad. Aunque el mapa no era apropiado para representar las fluidas identificaciones étnicas que existen a nivel local, podía servir como herramienta para entablar un debate con los representantes del Estado.

El 28 de noviembre de 2015, la Nación Wampís **autoproclamó los derechos de gobernanza sobre su territorio consuetudinario** —que comprende 1 327 760 ha— y **asumió la correspondiente responsabilidad** de gobernarlo para el bien público y para mantener un medio ambiente y una cultura saludables para las generaciones presentes y futuras.[1352] El territorio que declararon (*Iña Wampisti Nunke*) incluye tierras tituladas y no tituladas, un par de áreas protegidas y una porción de un parque nacional,[1353] tierras ocupadas por colonos, concesiones mineras, una base del ejército, dos municipios, etc. Los Wampís lo describen como **un territorio integral, ininterrumpido desde lo alto del cielo hasta el centro de la Tierra** y que ocupa **todo un paisaje**. Esto difiere rotundamente de las manchas de leopardo de las tierras fragmentadas que el Gobierno peruano solo estaba (y está) dispuesto a reconocer como pertenecientes a las comunidades indígenas.

Desde su creación, el autoproclamado **Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís** (GTANW) arraigó su autoridad en la **autodeterminación indígena** y los **valores de conservación indígenas**, ambos imbuidos de la invocación

1352 Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís, 2015.

1353 El Parque Nacional en cuestión es Ichigkat Muja-Cordillera del Cóndor y las otras áreas protegidas son la Reserva Comunal de Tuntanain y la Zona Reservada Santiago-Comaina.

de la cosmología wampís y los actores no humanos. Esto bien corresponde a una extensión de sus reivindicaciones territoriales de la dimensión horizontal (titulación de tierras) a la **dimensión vertical** "la comprensión de que el **territorio integral** debe incluir el subsuelo y el espacio sobre la tierra, pero también implica el **respeto y el cuidado de los seres sagrados** (*nunkui*, *tsunki* y otros) **asociados con la tierra**, con **los cuerpos de agua** y con **el cielo**. De este modo, la organización de los Wampís adquirió una dimensión mucho mayor que una reacción a las amenazas externas, ofreciendo una **visión colectiva de ampliación de la autonomía** y llevando al ámbito político a los espíritus ancestrales *arutam*, a múltiples seres sagrados y a elementos de las tradiciones espirituales de los Wampís como la búsqueda de visiones y las visitas a las cascadas sagradas. La relación con la conservación de la biodiversidad es evidente. El mensaje al mundo enviado desde la asamblea fundadora del GTANW señala claramente que la autodeterminación de los Wampís debe contar con el apoyo del resto del mundo para que puedan proteger 1,3 millones de hectáreas de bosque con todas las reservas de carbono y la riqueza de biodiversidad que contienen. En otras palabras, se afirma que **la protección del medio ambiente** (bosque, biodiversidad, clima) está **intrínsecamente ligada tanto a la etnia Wampís como a la autodeterminación**.

Los Estatutos Wampís incluyen protocolos de relación con individuos, empresas y organizaciones no wampís dentro del territorio. Los Estatutos también establecen una visión de futuro, estipulan normas relativas a la salud y los deberes del pueblo Wampís, y procedimientos para su bienestar físico y espiritual, educación, lengua y recuperación de topónimos ancestrales. Los Estatutos no permiten al Gobierno peruano ni a nadie imponer actividades sin el consentimiento libre, previo e informado de la Nación Wampís y su Gobierno Territorial Autónomo. En concreto, la Nación Wampís afirma que **el Gobierno de Perú no puede otorgar más concesiones** petrolíferas, madereras o mineras en su territorio, lo que supone un hito en la soberanía indígena.

En el momento de escribir estas líneas, el Gobierno de Perú no ha reconocido oficialmente a la Nación Wampís y a su Gobierno Territorial Autónomo, pero la necesidad del consentimiento ha sido confirmada legalmente por el Cuarto Juzgado Constitucional de Lima en una sentencia emitida en agosto de 2018, en aplicación del Convenio 169 de la OIT, ratificado por Perú en 1994. Además, la petrolera Geopark se ha retirado de la concesión petrolera no explotada Lote 64 en territorios wampís y achuar. El anuncio se produjo después de que el GTANW y algunos de sus aliados interpusieran una denuncia penal para impedir que Geopark pusiera en riesgo de contagio a las comunidades wampís del río Morona durante la pandemia del COVID-19. La empresa gubernamental Petroperú[1354] ha decidido aceptar la transferencia del 75% del proyecto que pertenece a Geopark y convertirse en el único operador de la concesión, a la espera de la aprobación por Decreto Supremo del Gobierno peruano. Los Wampís consideran la retirada de Geopark de la zona como un importante paso adelante en la defensa de sus territorios ancestrales. Están decididos a continuar la lucha hasta el final de la concesión.

Algunos de los retos actuales a los que se enfrenta el GTANW pueden ser más internos que externos. Muchas normativas relacionadas con la asignación de tierras o la caza y la pesca son gestionadas tradicionalmente por instituciones consuetudinarias a nivel de parentesco y son responsabilidad de las autoridades comunales, con sus ordenanzas específicas.[1355] El GTANW no interfiere en estas decisiones, pero recientemente ha empezado a elaborar algunas **directrices generales,** que deberían garantizar que las actividades económicas sostenibles tengan prioridad sobre las destructivas, fomentando un consenso en contra de la tala comercial, la minería de oro, la explotación petrolífera o la ganadería a gran escala. Esto requerirá inevitablemente ejercicios de persuasión y la construcción de consensos, ya que algunos individuos y grupos dependen actualmente de la caza y la tala comerciales, o incluso se relacionan con empresas ilegales de extracción de oro y petróleo. También será necesario contar con herramientas y recursos para hacer cumplir las normas. Todos los Wampís están preocupados por la disminución de la abundancia de peces, animales de caza y especies maderables valiosas. Saben que hay que desarrollar y respetar algunas normas. Esperemos que el **inspirador valor colectivo de la autodeterminación** y el recuerdo de siglos de luchas que conlleva **infundan vitalidad** a la joven institución de gobernanza wampís.

1354 Véase https://gestion.pe/economia/empresas/petroperu-acepta-salida-de-geopark-peru-del-lote-64-nndc-noticia/?ref=gesr accedido en 2024.
1355 Niederberger, 2020.

Lo más importante que hay que saber sobre nuestra sociedad es que todos nuestros medios para comprender el mundo están siendo interferidos de forma agresiva y continua por personas poderosas que se benefician del status quo y que se entrometen activamente en nuestra percepción de la realidad.

Caitlin Johnstone , 2023b

Nos negamos a ser
Lo que querían que fuéramos
Somos lo que somos
Así es como será.

Bob Marley, citado por Arturo Escobar, 2020

Un crescendo *del reconocimiento con resultados inciertos*

Existe una paradoja en muchas luchas por la autodeterminación. Por un lado, parece evidente que estas luchas deben basarse en una mayor conciencia y fuerza interior, un despertar espiritual de los mismos pueblos indígenas y comunidades locales que han sufrido la opresión y la colonización. Esto debería llevarles a reconocer su papel genuino y a renunciar a formas y valores ajenos. Sin embargo, los valores ajenos pueden incluir conceptos y prácticas atractivos, como el reconocimiento de **derechos**, ofertas de **reconciliación** y promesas de **beneficios económicos**. ¿Hasta qué punto deben aceptarse y seguirse? Jeff Corntassel tiene claro que muchos de ellos son elementos atractivos de una **política de distracción**.[1356] Es cierto que los que buscan la autodeterminación a menudo tienen en mente el reconocimiento político y económico de su autonomía (es decir, algunos derechos reconocidos), pero, se pregunta Corntassel, ¿no son esos derechos y las políticas de reconciliación y los modelos económicos relacionados, Estado-céntricos, impregnados de colonialismo, adherentes a modelos opresivos de propiedad individual de la tierra y consumismo? ¿No son **incompatibles con la economía moral** de quienes desean vivir cerca de la tierra y ser responsables de lo que le ocurre a ella y a los demás?[1357]

Glen Coulthard se hace preguntas similares al ofrecer un análisis mordaz de la lucha de las Primeras Naciones Dene y Kluane contra un proyecto de oleoducto. Para él, fue a través de **procesos participativos de domesticación** como el Gobierno canadiense consiguió cambiar «...como piensan y actúan los pueblos indígenas en relación con la tierra...»,[1358] haciendo aceptables los conceptos y la práctica de la propiedad de la tierra y la monetización, que son inherentes al capitalismo y ajenos a las Primeras Naciones. Coulthard no propone que las Primeras Naciones se desvinculen de los sistemas jurídicos y políticos basados en el Estado, sino que pide una **autorreflexión crítica, escepticismo y cautela ante la política de reconocimiento basada en los derechos** que desarrollan y controlan dichos sistemas.[1359] En la misma línea, Chris Hedges (2023) subraya que «los militaristas, los corporativistas, los oligarcas, los políticos y los conglomerados académicos y mediáticos defienden la política de la identidad», ya que tal defensa «no hace nada para abordar las injusticias sistémicas o el azote de la guerra permanente» y simplemente lo hace «más aceptable» al «castigar a quienes no se ajustan lingüísticamente al discurso políticamente correcto» e «incorporar a un pequeño

1356 Corntassel, 2012. Jeff Corntassel es miembro de la Nación Tsalagi Cherokee.
1357 Corntassel, 2012. Véase también Niederberger, 2020.
1358 Coulthard, 2014, p. 78, citado por Coolsaet & Néron (2020, p. 58 en Coolsaet, 2020). Glen Coulthard es miembro de la Primera Nación Dene.
1359 Coulthard, 2014. Otros estudiosos indígenas que han subrayado puntos poderosos similares y han contribuido al movimiento de resurgimiento en Canadá son Alfred Taiaiake y Lianne Betasamosake Simpson (Stan Stevens, comunicación personal, 2022).

segmento de los marginados por la sociedad a estructuras injustas para perpetuarlas». El verdadero impacto político requiere un cambio mucho más sustancial e incómodo.

Preguntas y problemas como los que acabamos de mencionar, y los dilemas de ser *descritos por otros* y tener que relacionarse con otros en el lenguaje y las formas de *su* poder, forman parte de la espesura que los procesos de autodeterminación tienen que desentrañar. Como veremos en esta sección, los dilemas implican oportunidades y riesgos sin precedentes. Corntassel (2008) cree que la colonización solo se puede contrarrestar con **enfoques indígenas genuinos,** centrados en lo que realmente forma parte de las culturas indígenas, es decir, un enfoque claro en las **relaciones y las responsabilidades**. En su opinión, la descolonización y el **resurgimiento** pueden nutrirse de ceremonias tradicionales, reverencia a la naturaleza y a los lugares sagrados, lazos de parentesco y camaradería... en otras palabras, la autodeterminación consiste más en asumir de forma autónoma responsabilidades y estilos de vida coherentes que en pedir a los gobiernos estatales y a otros que concedan derechos en procesos de reconciliación. Esta perspectiva proporciona un trasfondo útil para los acontecimientos que vamos a recordar, sin olvidar que, con demasiada frecuencia, asumir la responsabilidad de la tierra no es una opción fácilmente disponible para los custodios. Por ejemplo, cuando los gobiernos estatales otorgan concesiones para la explotación de minerales, madera o agua, o exigen que las infraestructuras afectadas se ubiquen en la misma tierra que aprecian los custodios... la única opción es una resistencia feroz. E incluso esto rara vez tiene éxito.

Reflexionar sobre las luchas de custodios como los residentes de Gangjeong, las comunidades romaníes o el levantamiento del Baguazo de las Naciones Wampís y Awajún descritas en las secciones anteriores no indica que el valor de la conservación comunitaria estuviera a punto de experimentar, **después de 2015,** un **rápido y sostenido *crescendo* del reconocimiento**. Es cierto que esto iba a ocurrir sobre todo en el ámbito de las políticas internacionales y en el mundo académico, pero habría sido inimaginable incluso unos pocos años antes. Más allá de los impresionantes ejemplos de custodia puestos de relieve en encuentros nacionales e internacionales, surgió un impulso decisivo cuando los investigadores empezaron a presentar **argumentos cuantitativos sobre las tierras conservadas por los pueblos indígenas y las comunidades locales**. La especialista en derechos sobre la tierra Liz Alden Wily fue una pionera, argumentando persuasivamente que la gobernanza colectiva consuetudinaria podía aplicarse legítimamente a *más de la mitad del medio ambiente terrestre mundial*.[1360] Esto había estado fuera del radar de la mayoría de los defensores del desarrollo y la conservación, incluidos los que habían destacado poderosamente el papel de los bienes comunes para el uso sostenible de la vida silvestre.[1361] Alden Wily también subrayó que, con respecto a otras formas de gobernanza, la gobernanza colectiva consuetudinaria se aplica a proporciones mucho mayores de bosques, pastizales y humedales, los hábitats fundamentales tanto para la subsistencia como para la biodiversidad.[1362] El Instituto de Recursos Mundiales (WRI, por sus siglas en inglés) se inspiró en estos resultados y se basó en ellos para crear LandMark, una plataforma mundial en línea que reúne información sobre tierras indígenas y comunitarias.[1363]

A medida que las revelaciones de Alden Wily sobre los derechos consuetudinarios sobre la tierra iban calando, el siguiente paso era demostrar que los pueblos indígenas y las comunidades locales también eran buenos custodios, a menudo mejores que otros actores de la gobernanza a la hora de conservar la biodiversidad. Algunas investigaciones habían **cuantificado** antes ese resultado para los entornos forestales de la región amazónica[1364] y otros estudios debían consolidar ese[1365] y extender el valor de la gobernanza comunitaria a otras regiones y ecosistemas del planeta.[1366] Muy pronto, el papel de los custodios y su **contribución a la conservación de la biodiversidad** fueron calificados de **cruciales**[1367] y

1360 Alden Wily, 2011.
1361 Oglethorpe, 1999.
1362 *Ibid.*
1363 Véase https://www.wri.org/initiatives/landmark accedido en 2024 y https://www.landmarkmap.org/
1364 Algunos ejemplos son Nepstad *et al.* (2006) y Porter-Bolland *et al.* (2012).
1365 Alves-Pinto *et al.*, 2022.
1366 Corrigan *et al.*, 2018; Garnett *et al.*, 2018; Kyle *et al.*, 2019; Baragwanath & Bayi, 2020; Fa *et al.*, 2020; Sze *et al.* 2021; Kruid *et al.*, 2021.
1367 ICCA Consortium, 2021; WWF Internacional *et al.*, 2021; Asia Indigenous Peoples Pact *et al.*, 2022.

ampliamente **reconocidos** por la comunidad conservacionista internacional.[1368] Entretanto, el número de miembros del Consorcio TICCA superaba con creces las 200 organizaciones y los 400 individuos, mientras que el registro oficial de TICCA-territorios de vida (Registro TICCA) del WCMC-PNUMA[1369] se iba llenando de ejemplos de forma lenta pero constante. Algunos custodios empezaron a recibir pequeñas subvenciones a través de las agencias de la ONU[1370] y la UICN y otros organismos ofrecieron a sus territorios conservados un estatus oficial.[1371] Por otra parte, cada vez estaba más claro que los custodios solo poseen derechos legales sobre un *pequeño* porcentaje de las tierras que ocupan, gestionan y protegen,[1372] y que, por tanto, son vulnerables a los intereses comerciales externos que pueden adquirir tierras de forma rápida y sencilla.[1373] También se puso de manifiesto, sorprendentemente, que las nuevas disposiciones constitucionales y de derecho agrario reconocían *cada vez más* los regímenes colectivos consuetudinarios (esto era especialmente cierto en África).[1374]

El Convenio sobre la Diversidad Biológica introdujo en 2010 el concepto de «otras medidas eficaces de conservación basadas en áreas» al margen de las áreas protegidas (abreviadas como OMEC).[1375] Muchos pronto se dieron cuenta de que las OMEC abarcan sobre todo los territorios tradicionales de los pueblos indígenas y las comunidades locales.[1376] En 2016, la UICN introdujo una **nueva categoría de miembros de la UICN** compuesta por organizaciones de **pueblos indígenas**[1377] y los nuevos miembros indígenas no tardaron en hacer un llamamiento para el reconocimiento de sus derechos a gobernar «tierras, territorios, aguas, mares costeros y recursos naturales», pidiendo protección contra la invasión perjudicial y acceso directo a la financiación pública y privada.[1378] A medida que aumentaba la concienciación sobre el **cambio climático**, el **papel mitigador** de los custodios (p. ej., porque evitan la deforestación más que otros actores de la gobernanza)[1379] entró en el foco. Además, los resultados positivos de la **gobernanza por parte de los custodios** tradicionales se confirmaron también por los **beneficios para los medios de sustento**, no solo por los resultados en materia de conservación.[1380]

En 2017, la Alianza Global de Comunidades Territoriales (GATC, por sus siglas en inglés),[1381] formada por cuatro organizaciones paraguas de pueblos indígenas con reclamaciones sobre cientos de millones de hectáreas de bosques, articuló una declaración pidiendo el fin del ecocidio y la violencia contra los defensores indígenas y comunitarios y la inclusión de salvaguardias culturales, sociales y ambientales en todos los tratos con ellos. Pidió derechos legales sobre la tierra, mecanismos de resolución de conflictos y reparación, y la protección del patrimonio y los derechos de propiedad intelectual. A continuación se añadió un aspecto relativamente nuevo: «que un mayor porcentaje de la *financiación internacional* para el clima y el desarrollo llegue al ámbito local, con un acceso más directo de

1368 En 2022, el CDB reconoció «las importantes funciones y contribuciones de los pueblos indígenas y las comunidades locales como custodios de la biodiversidad y socios en la conservación, restauración y uso sostenible». (CBD, 2022, Sección C.8).

1369 https://www.iccaregistry.org/

1370 El Programa de Pequeñas Donaciones del GEF, administrado por el PNUD, se convirtió en un importante defensor de las iniciativas de conservación comunitaria y en un aliado del Consorcio TICCA en la década de 2010. Muchas otras organizaciones continuaron o empezaron a centrarse en la gestión y el cuidado del territorio, como Land is Life (https://www.landislife.org/pagina-maqueteado1/ accedido en 2024), Survival International (https://www.survivalinternational.org/ accedido en 2024) y la Iniciativa Ecuatorial (https://www.equatorinitiative.org/ accedido en 2024).

1371 Tras su Congreso Mundial de Parques celebrado en Durban en 2003, la UICN reconoció formalmente el valor de la diversidad y la calidad de la gobernanza y la conservación comunitaria en 2008 (Dudley, 2008). Tras su Congreso Mundial de Parques celebrado en Sídney en 2014, la UICN pasó a trabajar regularmente sobre áreas protegidas y conservadas (véase: https://www.iucn.org/our-work/region/asia/our-work/protected-and-conserved-areas accedido en 2024 y lo mismo hizo WWF https://forestsolutions.panda.org/approach/protected-and-conserved-areas accedido en 2024).

1372 RRI, 2015; Notess *et al.*, 2018.

1373 Notess *et al.*, 2021.

1374 Alden Wily, 2018.

1375 Véase la definición y el análisis de las OMEC en la Parte VI.

1376 Jonas *et al.*, 2017; véase también: Borrini-Feyerabend *et al.*, 2014; Kothari, 2014. Es importante destacar que, gracias a la defensa de los custodios, la COP 15 del CDB reconoce la integridad y la naturaleza distintiva de los territorios de los pueblos indígenas y las comunidades locales *más allá de* las áreas protegidas y las OMEC (CBD, 2022).

1377 Resolución 6.004 de la UICN de 2016. Esta fue la primera vez que la UICN reformó su estructura de miembros en sus 70 años de historia y la idea era poder desempeñar un papel de convocatoria para las organizaciones indígenas y un papel facilitador para desarrollar una estrategia de conservación específica para ellas, en alineación con los procesos políticos internacionales existentes.

1378 Estas demandas se consagraron en 2021 en la Agenda Indígena Global para la Gobernanza de las Tierras, Territorios, Aguas, Mares Costeros y Recursos Naturales Indígenas https://portals.iucn.org/union/sites/union/files/doc/global_indigenous_agenda_english.pdf accedido en 2024.

1379 Ding *et al.*, 2016; Etchart, 2017; RRI, 2020; FAO & FILAC, 2021.

1380 Dawson *et al.*, 2021.

1381 https://globalalliance.me/ accedido en 2024. En la actualidad, la alianza incluye cinco organizaciones coordinadoras de pueblos indígenas de América Latina, África Central e Indonesia.

los pueblos indígenas y las comunidades locales».[1382] Más tarde, se especificó que esto implicaría un mecanismo de financiación específico para los guardianes indígenas de los bosques. En 2021, la Asamblea General de la UICN adoptó algunas resoluciones inspiradoras que promovían el papel de gobernanza de los custodios en las «áreas conservadas y protegidas existentes y nuevas» y se comprometió a proteger el 80% de la región amazónica para el año 2025,[1383] incluyendo el reconocimiento de todos los territorios ancestrales de los pueblos indígenas y las comunidades locales, y sus autoridades de gobernanza. Por último, en noviembre de 2021, se hizo un anuncio histórico durante la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC): una coalición de gobiernos y donantes privados **se comprometió a** destinar **1700 millones de dólares estadounidenses en cuatro años a soluciones climáticas lideradas por los pueblos indígenas y las comunidades locales**.[1384] Se trataba de un compromiso sin precedentes en términos de financiación total y de reconocimiento implícito de los derechos de gobernanza.[1385]

La ambición de las peticiones y el apoyo que se ha prometido encajan con la magnitud de las actuales crisis ambientales y las perspectivas del cambio climático,[1386] y el brevemente descrito ***crescendo* del reconocimiento** del valor de la conservación comunitaria es poco menos que emocionante. Para quienes han apoyado el reconocimiento de la conservación comunitaria durante décadas, la emoción es natural... no importa que la aceptación llegue tarde y recuerde ligeramente la carrera hacia los botes salvavidas en el Titanic. Todavía hay muchas esperanzas puestas en la participación de los pueblos indígenas y las comunidades locales como cuidadores del medio ambiente en los muchos y diversos biomas en los que han demostrado tener medios de vida sostenibles; algunos dirían incluso que es la única esperanza que les queda. Sin embargo, precisamente por las enormes cuestiones que están en juego, el *crescendo* del reconocimiento también introduce algunas preocupaciones. Por ejemplo, las principales peticiones positivas que se están debatiendo actualmente no son para la autodeterminación, que puede significar diversos caminos, determinados y elegidos por diversos custodios en diversos entornos socioecológicos. Se trata de **derechos legales sobre la tierra** y **apoyo financiero**. Vienen a la mente espontáneamente **algunas preguntas**, empezando por la más básica: ¿puede la conservación comunitaria ayudar a frenar las crisis ambientales y el cambio climático? En caso afirmativo, ¿son los derechos legales sobre la tierra y el apoyo financiero las necesidades *más importantes* que deben tratar de satisfacer los custodios? *¿Bastará con* satisfacer esas necesidades para asegurar sus territorios de vida? *¿Qué más* pueden necesitar los custodios? Y ¿podrían los derechos legales sobre la tierra y el apoyo financiero provocar también *nuevos conflictos* y *problemas*? En caso afirmativo, ¿podrían evitarse?

¿Puede la conservación comunitaria ayudar a frenar las crisis ambientales y el cambio climático?

La Figura 6, reproducida a continuación a partir de un informe publicado en 2021, hace explícitos los argumentos cuantitativos a favor de la conservación en territorios de vida (TICCA), estimada como potencialmente más importante que la contribución de todas las áreas protegidas del planeta. El informe sostiene que «...asegurar tierras y territorios colectivos y sistemas de gobernanza y prácticas culturales autodeterminadas es la mayor oportunidad en el Marco de Biodiversidad Post-2020 y fundamental para la diversidad y el bienestar de toda la vida en la Tierra».[1387] El informe no entra en el debate sobre si se puede o no confiar en las comunidades de base como conservacionistas. Pero recomienda implícitamente que todos los que se preocupan por la naturaleza promuevan procesos comunitarios para garantizar

1382 Comunicado de prensa del GATC de 2017, accedido en marzo de 2022. En la página web consultada en diciembre de 2023, las peticiones se resumen en: 1) Fin de la violencia, criminalización y asesinato de nuestros pueblos. 2) Reconocimiento y aplicación de los legítimos derechos territoriales. 3) Acceso directo a la financiación climática. 4) Pleno respeto del derecho al consentimiento libre, previo e informado. 5) Incorporación de los conocimientos tradicionales en las estrategias de cambio climático.

1383 La Resolución 7.129 hace una referencia significativa al Acuerdo de Durban de 2003 y a la Promesa de Sídney de 2014 con respecto a la promoción de la calidad y la diversidad de la gobernanza de las áreas conservadas y protegidas.

1384 https://www.fordfoundation.org/the-latest/news/governments-and-private-funders-announce-historic-us-17-billion-pledge-at-cop26-in-support-of-indigenous-peoples-and-local-communities/ accedido en 2024.

1385 La promesa debe considerarse en el contexto de promesas similares realizadas en el pasado, que siguen sin cumplirse.

1386 Rights and Resources Initiative (RRI) también coordina una iniciativa que pide un compromiso diez veces mayor (véase: https://www.pathtoscale.org/ accedido en 2024).

1387 UNEP-WCMC & ICCA Consortium, 2021, p. 36.

las condiciones necesarias para que la conservación comunitaria sea posible y deseable. En lugar de cubrir la mitad del planeta con áreas protegidas, como recomiendan algunos,[1388] parece más eficaz explorar el *cómo:* los procesos y las condiciones que inspiran y apoyan a las instituciones locales de gobernanza y los regímenes de uso de los recursos hacia la conservación y el cuidado, *dondequiera que se apliquen*.[1389] Esta es la respuesta que también nosotros adoptamos, ya que las oportunidades de conservación que ofrecen los territorios de vida[1390] reflejan las múltiples facetas y características de la vitalidad de la gobernanza que exhiben las instituciones al seguir vinculando a las comunidades con sus entornos naturales.

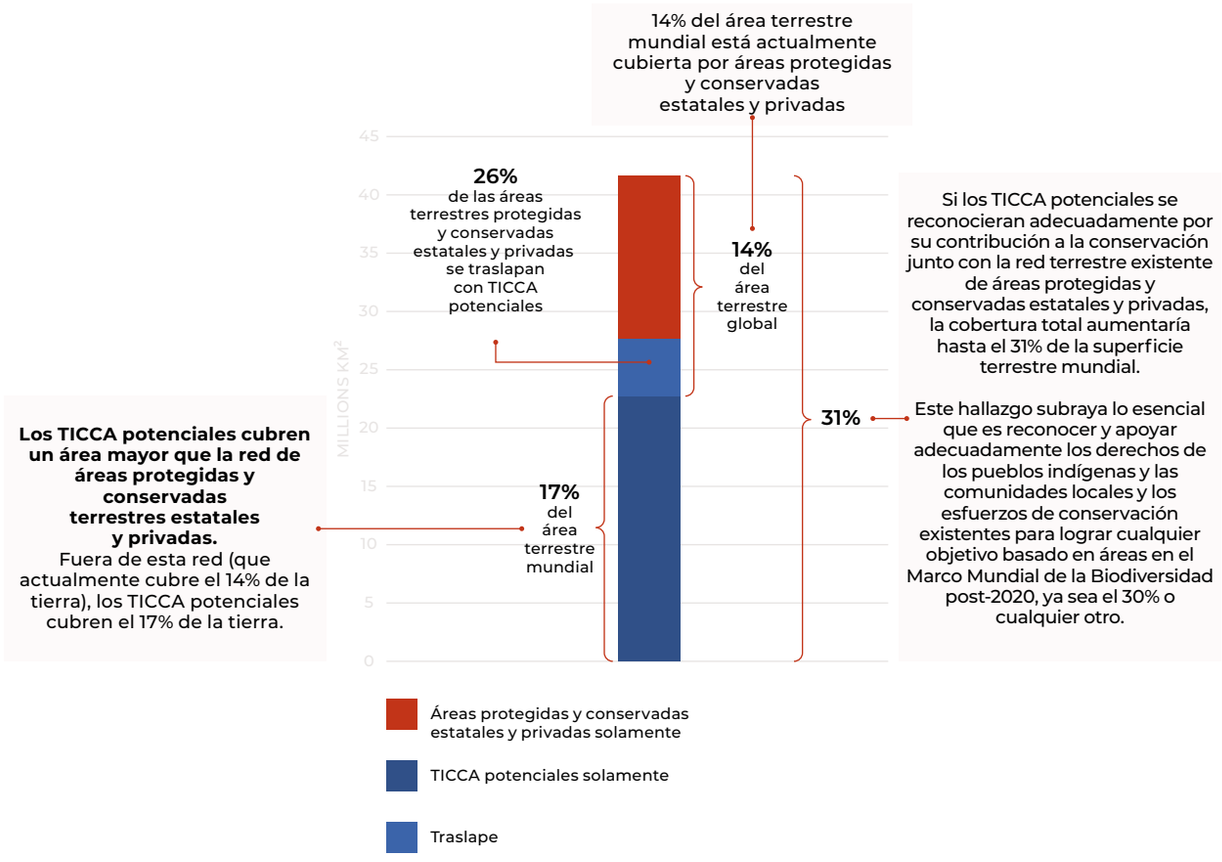


Figura 6. Estimación cuantitativa comparativa de la contribución de los territorios de vida a la conservación planetaria de la biodiversidad (de UNEP-WCMC e ICCA Consortium, 2021)

De hecho, la conservación comunitaria no siempre es igual de factible y exitosa, pero parece ser eficaz cuando se dan **procesos y condiciones favorables**. Los académicos que han estudiado tales condiciones han aportado recomendaciones diversas, desde favorecer la territorialidad hasta aumentar la concienciación sobre la escasez de los regalos de la naturaleza y la capacidad de prevenir conflictos.[1391] Algunos han subrayado que la conservación comunitaria solo funciona

1388 Véase: https://natureneedshalf.org/ accedido en 2024.
1389 Véanse, entre otros, Berkes *et al.*, 1989; Brechin *et al.*, 2003b; Kok *et al.*, 2018.
1390 Zanjani *et al.*, 2023, ofrecen un intento reciente de revisar los argumentos a favor de estas oportunidades de conservación.
1391 McCay & Acheson, 1987; Ostrom, 1990; Bromley & Cernea, 1989.

cuando va acompañada de **justicia social**.[1392] Más adelante mencionaremos que algunos lo asocian a la **escala del sistema de gobernanza** y al **grado de autonomía y control** que puede ejercer la institución local de gobernanza. En una síntesis preliminar de estudios regionales sobre áreas conservadas por comunidades, se destacó la variedad y se consideraron importantes las combinaciones de factores, como «áreas remotas en las que los gobiernos estatales dejan en paz a las instituciones tradicionales», o instituciones adaptadas a nuevas condiciones sociopolíticas «que se encuentran con políticas gubernamentales ilustradas dispuestas y capaces de reconocerlas formalmente».[1393] De hecho, es probable que todas las características y factores que apoyan la vitalidad de la gobernanza analizados en la Parte II de este trabajo desempeñen un papel, añadiendo significado y peso a los consejos que ofreceremos en la Parte V. Nuestra respuesta a la primera pregunta es, por tanto: sí, la conservación comunitaria puede realmente ayudar a frenar las crisis ambientales y las perspectivas de cambio climático asociadas... siempre y cuando se disponga también de procesos y condiciones de apoyo .

¿Son los derechos legales sobre la tierra y el apoyo financiero las necesidades más importantes que los custodios deben satisfacer?

La respuesta segura a esta pregunta es: depende del contexto. De hecho, lo que a menudo necesitan los territorios de vida son derechos colectivos sobre la tierra conferidos a los custodios. Por ejemplo, el caso del *Maha Gram Sabha* de la India (ejemplo de caso 15) muestra cómo el reconocimiento de los derechos colectivos sobre la tierra generó un proceso de (re)empoderamiento crucial y fructífero. Muchos otros ejemplos recogidos en este documento —tanto en Italia como en México, Guatemala o Grecia— ilustran cómo los derechos colectivos sobre la tierra son fundamentales para desarrollar la experiencia, los conocimientos y los mētis locales a la hora de gobernar y gestionar un territorio. También es cierto que los custodios necesitan recursos financieros para su funcionamiento básico —desde celebrar reuniones de gobernanza hasta posibilitar la comunicación, la vigilancia territorial, el monitoreo de la biodiversidad y las actividades de gestión—. Por lo tanto, a menudo, tanto el reconocimiento de los derechos colectivos sobre la tierra como el apoyo financiero son muy deseados. Y los custodios también suelen desear el pleno reconocimiento y respeto de una serie de derechos, incluida la propiedad cultural e intelectual. Sin embargo, la necesidad más urgente puede ser otra. Muchas comunidades, sus territorios y sus instituciones de gobernanza están siendo atacados por una serie de fuerzas externas e internas que deben ser evaluadas localmente, permitiendo el desarrollo de iniciativas estratégicas específicas. ¿No habría que **proteger** eficazmente **a los defensores del medio ambiente**, ante todo?[1394] ¿No habría que **poner fin** de forma prioritaria a **los incentivos perversos** a escala nacional, para que la producción y el consumo destructivos dejen de alimentar los daños ambientales locales? ¿Y no debería **revitalizarse la propia gobernanza comunitaria**, fomentando la autoconciencia, el compromiso, la transparencia, la integridad y la equidad?

Las complejidades abundan. Por ejemplo, incluso los custodios que desean firmemente un título legal para sus territorios de vida pueden tener opiniones diversas sobre el **nivel deseado de atribución de dicho título**. ¿Debe reconocerse formalmente la propiedad de la tierra a *nivel individual o familiar*, como en el caso de los propietarios de pastizales Étivaz de Suiza (ejemplo de caso 8); a *nivel tribal*, como en el caso de la Confederación Tribal Abolhassani de Irán (ejemplo de caso 18); a nivel de una *comunidad autodefinida*, como en el caso de las mariscadoras de Galicia (España), la comunidad monástica del Monte Athos en Grecia o las *Regole* de Italia (ejemplos de caso 1, 5 y 7); o en el amplio *nivel territorial* identificado por un pueblo indígena, como en el caso de los Karen de Birmania/Myanmar, que declararon todo su territorio como parque de la paz (ejemplo de caso 3), o como la Nación Wampís de Perú, que declaró todo su territorio como integral, autónomo y autogobernado (ejemplo de caso 30)? Estos niveles de reivindicación y atribución son profundamente diversos

1392 Alcorn (1993) afirma «En el mundo real, la conservación de los bosques y la justicia para la biodiversidad no podrán lograrse hasta que los conservacionistas incorporen a otros pueblos en su propio universo moral y compartan los objetivos de justicia y reconocimiento de los derechos humanos de los pueblos indígenas». Wilhusen *et al.* (2002) subrayan que las soluciones de conservación implican la negociación cuidadosa de «programas ecológicamente sólidos, políticamente viables y socialmente justos que puedan aplicarse legítimamente en contextos específicos». Büscher *et al.* (2017) recomiendan «pasar del crecimiento económico a la corrección de la desigualdad».

1393 Borrini-Feyerabend & Lassen, 2008.

1394 El mencionado comunicado de prensa de 2017 del GATC tenía esto al frente de las peticiones. Véase la nota 1382.

en cuanto a la autodeterminación, los medios de sustento y los resultados de conservación resultantes. Aún más complejas que la tenencia de la tierra son las interpretaciones y opciones en torno a los derechos de propiedad cultural e intelectual,[1395] que invierten el patrimonio y el conocimiento (por ejemplo, las artes, la literatura, las ciencias, la medicina, las semillas, las razas, los lugares históricos, los artefactos, los diseños, las ceremonias, las tecnologías), así como los usos, las actuaciones y las innovaciones defendidas a lo largo del tiempo por las comunidades, pero también por individuos concretos. Posiblemente lo más arriesgado para las comunidades sea la posibilidad de una inyección repentina de importantes recursos financieros, que requiere una gestión adecuada, eficaz y transparente para no introducir nuevos problemas. Comprender y decidir con equidad sobre todas estas cuestiones requiere tiempo. ¿No debería haber —**ante todo**— procesos de **debate bien informado**, de **autoidentificación como custodios**, de **autofortalecimiento** y de **acuerdo interno** para garantizar el nivel adecuado de atribución de los derechos legales sobre la tierra, el significado y el reconocimiento apropiados de los derechos de propiedad cultural e intelectual, y la orientación y el manejo adecuados de los recursos financieros?

Los pocos análisis que han contado con la participación de los custodios en la investigación sobre «lo que necesitan y quieren» para garantizar la prosperidad de sus territorios de vida revelaron que **la fuerza interior y la integridad de las comunidades afectadas** se percibían como esenciales.[1396] Muchos de los custodios implicados afirmaron explícitamente que cuanto más unidos y juntos estén, mejor se gobernarán, gestionarán y defenderán sus territorios. En ausencia de amenazas inmediatas procedentes del exterior, la necesidad esencial que sentían tenía que ver con las propias actitudes y capacidades de la comunidad, era una necesidad desde dentro y no desde fuera. Los mismos estudios constataron que las comunidades aprecian diversas formas de reconocimiento jurídico y socioeconómico (p. ej., los derechos sobre la tierra y otros) y que consideran que el apoyo técnico y financiero es más útil cuando les permite llevar a cabo la **vigilancia y la aplicación de sus propias normas**, **responder a las amenazas** y aprovechar el **aprendizaje conjunto y el trabajo en red** con otras comunidades.

Un estudio reciente[1397] ofrece un buen ejemplo de la necesidad de mantener, ante todo, la fuerza interior y la integridad de la comunidad. India cuenta con una de las pocas legislaciones concebidas para garantizar los derechos sobre la tierra a los propietarios consuetudinarios: la Ley de Derechos sobre Tierras Forestales de 2006. La Ley se aplica cuando una comunidad presenta un caso convincente y sostenido para ello, y una comunidad que consiguió hacerlo y asegurar su bosque colectivo en 2012 es Lavari, en el estado indio de Maharashtra. Sin embargo, estar legalmente reconocido como poseedor de algunos derechos colectivos dista mucho de estar autorizado a ejercerlos. Cuando muchos árboles del bosque de Lavari estaban destinados a ser talados para la construcción de líneas de transmisión eléctrica, la comunidad reclamó su derecho a una información adecuada, al consentimiento y a una indemnización. Lo que obtuvo a cambio fue un aluvión de oposición tanto por parte de los organismos gubernamentales como de la empresa que estaba construyendo las líneas eléctricas. Además de los habituales retrasos y de la rigidez burocrática, la oposición incluyó intentos de sobornar a particulares, crear divisiones y asustar y coaccionar a la comunidad para que renunciara a todas sus legítimas peticiones. Lavari, sin embargo, consiguió mantenerse bien organizado y unido. Tras muchos retrasos e incluso intentos de última hora de rechazar sus cuotas, finalmente obtuvieron su compensación. Y lo que es más importante, en varias reuniones de su *Gram Sabha* se debatió a fondo cómo utilizar esa indemnización. La decisión fue que una parte se distribuiría entre los hogares —ni mucho, ni poco— y otra se utilizaría colectivamente para «salud, educación, instalaciones de emergencia y bienestar comunitario». El *Gram Sabha* también expresó el deseo de que su lucha sirviera de modelo para otras comunidades. En definitiva, Lavari demuestra que **los derechos sobre la tierra funcionan cuando la comunidad está unida y muestra integridad**... mientras que de otro modo podrían servir de poco.

1395 La idea de la propiedad intelectual es controvertida y algunos han sugerido que cualquier beneficio relacionado con la propiedad intelectual indígena podría utilizarse para asegurar los mismos territorios en los que se originó la diversidad biocultural (Oli *et al.*, 2010).

1396 En www.iccaconsortium.org se pueden consultar una veintena de estudios participativos originales de comunidades custodias individuales y muchos más análisis regionales. Un resumen general de sus resultados está disponible en Borrini-Feyerabend *et al.* (2010) y una versión enriquecida y resumida de ese trabajo está disponible en Farvar *et al.* (2018).

1397 Gupta *et al.*, 2022.



Es deseable que se realicen más estudios en profundidad sobre las condiciones que favorecen la custodia y el apoyo que desean las comunidades custodias, pero está claro que la **lógica comunitaria** es invariablemente **más rica y compleja que la mera economía**. Las instituciones de gobernanza de los territorios de vida están siendo atacadas por intereses políticos y culturales y se enfrentan a crisis ambientales y fenómenos de cambio climático en evolución. Si alguien tiene interés en apoyarlas, parece apropiado situar *a dichas instituciones* en el centro de las decisiones y ayudarlas a empoderarse de formas adaptadas al contexto y orientadas a todas las dimensiones de la justicia ambiental. Estos procesos de empoderamiento deberían **alimentar la integridad y vitalidad de las instituciones**, la **cohesión** de la comunidad y la **comprensión colectiva** de las implicaciones de asumir tanto derechos como responsabilidades en relación con la tierra y la propiedad cultural e intelectual, así como los requisitos previos y las consecuencias de recibir cualquier apoyo financiero. En línea con este entendimiento, un análisis reciente destaca la necesidad de reconocer la variedad de valores que engloban la riqueza de las relaciones de las personas con la naturaleza.[1398]

¿Son suficientes los derechos sobre la tierra y el apoyo financiero para asegurar los territorios de vida?

Algunos de los problemas a los que se enfrentan los territorios de vida apenas se tocan con los derechos legales sobre la tierra, como los que se originan en fuerzas violentas procedentes del exterior o cuando un rápido cambio cultural afecta a las instituciones de gobernanza desde adentro. El poder arrollador de los invasores violentos es evidente en las fronteras del desarrollo de países tan diferentes como Brasil, la República Democrática del Congo, Birmania/Myanmar o Nicaragua. Por ejemplo, en la costa caribeña de Nicaragua, las comunidades indígenas Miskito y Mayangna se enfrentan a bandas criminales de colonos que matan, mutilan y violan impunemente para expulsar a los titulares de derechos de sus

1398 Pascual *et al.*, 2022. Este estudio es notable, aunque desalentador por su complejidad. Cabe preguntarse si los estudios multivalor no están simplemente insertos en las instituciones de gobernanza local que representan de forma justa a las comunidades correspondientes.

tierras, ocuparlas, extraer madera y criar ganado (véase la Imagen 20).[1399] Las comunidades poseen títulos colectivos sobre sus tierras, acordados a nivel nacional y reconfirmados por la Corte Interamericana de Derechos Humanos.[1400] Pero el Gobierno nicaragüense no hace cumplir ni defiende los derechos legales; al contrario, se informa que las autoridades locales respaldan a los colonos y se niegan a investigarlos incluso cuando se comportan de forma delictiva.[1401] Esta situación no mejorará e incluso puede empeorar, ya que el Fondo Verde para el Clima asignó más de 64 millones de dólares estadounidenses para apoyar al Gobierno de Nicaragua en su lucha contra la deforestación en las mismas zonas donde los Miskitos y los Mayangnas se enfrentan a una violencia brutal y al asesinato. Se sabe, de hecho, que los proyectos de reforestación a gran escala estimulan enormemente los intereses en las tierras afectadas. En el clima político de violencia e impunidad que predomina a lo largo de la costa caribeña, tales intereses están *destinados* a aumentar la injusticia y el despojo.[1402]

Del mismo modo, el pueblo Karen de Birmania/Myanmar ha recibido atención y reconocimiento por sus resultados en materia de conservación y medios de vida sostenibles (véase el ejemplo de caso 3). Tras el golpe de estado militar de febrero de 2021 y la represión en la que se ha sumido el país desde entonces, en el momento de escribir estas líneas los Karen siguen siendo objeto de ataques por parte de su propio Gobierno: los pueblos son bombardeados y la gente se ve obligada a buscar refugio en los bosques o a escapar como refugiados a través de la frontera.[1403] Problemas como los de los Miskitos y los Karen son claramente más políticos que jurídicos. Ni siquiera una financiación importante cambiaría mucho las cosas… a menos que se destinara a fines muy concretos.

En una línea similar, la legislación en apoyo de los derechos puede estar ahí, pero un régimen político puede descuidar su aplicación. Por ejemplo, el Gobierno de Bolsonaro, que ocupó el poder en Brasil de 2019 a 2022, desfinanció la aplicación de la ley, se deshizo de empleados que eran cruciales para ella y dejó abiertamente claro que ciertas actividades ilegales *no* serían perseguidas. Esto dio lugar a altas tasas de delitos ambientales y sociales.[1404] Lo que parece necesario en todos estos casos es **la seguridad personal y colectiva**, el **cese de la violencia** y la **garantía de justicia**. En otros lugares, los problemas pueden tener su origen en esperanzas equivocadas, ya que algunos miembros de la comunidad ven en actividades ambiental y socialmente destructivas, como la peligrosa y contaminante minería artesanal, o el cultivo de coca y el narcotráfico, el único camino hacia una vida próspera.[1405] **Alternativas de subsistencia** decentes, **estabilidad y vías positivas hacia el sentido y el éxito personales** pueden ser *lo que más necesite la gente* para dedicarse a buscar medios de vida sostenibles y satisfactorios, en los que tenga sentido la preocupación por el futuro de sus territorios de vida.

¿Podrían los derechos legales sobre la tierra y el apoyo financiero traer nuevos conflictos y problemas a los custodios?

La seguridad de la gobernanza del territorio y el apoyo financiero para desarrollar infraestructura y medios de subsistencia sostenibles son aportaciones esenciales para un futuro sostenible. Pero solo unos procesos y condiciones cuidadosos pueden evitar problemas entre comunidades y/o a nivel interno, entre los nuevos propietarios colectivos reconocidos. Por ejemplo, los custodios son conscientes de que siempre tendrán que relacionarse con las comunidades vecinas, y que la mejor forma de hacerlo no es mediante normas jurídicas inflexibles, sino mediante **prácticas vernáculas flexibles**, que ayuden **a prevenir o gestionar los conflictos**. Los defensores experimentados del derecho a la tierra advierten

1399 Oakland Institute, 2020.
1400 Inter-American Court of Human Rights, 2001.
1401 Oakland Institute, 2020.
1402 Al respecto, véase: https://www.oaklandinstitute.org/one-degree-removed accedido en 2024; también es muy valioso este preimpreso sin fecha: http://www.iapad.org/wp-content/uploads/2015/07/beyond_the_map_sv.pdf accedido en 2022.
1403 Véase https://www.facebook.com/karenwomenorganization/ accedido en 2024.
1404 Véase Brown (2023) y Menezes & Barbosa, 2021.
1405 Los cárteles mafiosos obligan a algunos campesinos a cultivar drogas ilícitas y después los mantienen en situaciones similares a la esclavitud. No se escatima crueldad para obligarlos a obedecer. A otros se los atrae hacia trabajos peligrosos, dolorosos e insatisfactorios.

que la delimitación flexible y aproximada de los derechos sobre la tierra es mejor valorada por las comunidades que la delimitación estricta y precisa que exigen los sistemas catastrales estatales.[1406] Además, los conflictos *internos* a las comunidades suelen surgir cuando se producen cambios importantes con rapidez y se multiplican las ocasiones de beneficios indebidos y corrupciones. No son raros los casos de iniciativas en las que el reconocimiento repentino de los derechos sobre la tierra o la afluencia de recursos financieros provocaron conflictos internos y estragos en las comunidades en lugar de mejoras en el sustento y una mayor conservación.[1407] Los **procesos** cuidadosos y **transparentes** son la alternativa más exigente.

Por ejemplo, ¿qué requisitos son necesarios para el reconocimiento de los derechos sobre la tierra? ¿Qué consecuencias? Pueden surgir al menos dos tipos de problemas. El primero es la combinación con otros derechos que pueden corresponder a las comunidades por sus capacidades de conservación con otros derechos. Por ejemplo, los derechos de los pueblos indígenas reconocidos por la DNUDPI no se condicionan a la conservación. En este sentido, la defensa de la conservación debe mantenerse separada de la defensa de los derechos colectivos. Sin embargo, *también* puede ser conveniente reclamar derechos colectivos sobre un territorio porque la mejor forma de conservarlo es a través de sus custodios. Cabe preguntarse, sin embargo, si alguien supervisará el estado del territorio y evaluará los resultados ambientales y de subsistencia de los administradores indígenas una vez conseguidos los derechos sobre la tierra.[1408] Lo ideal es que toda la comunidad titular de reivindicaciones y derechos legítimos ejerza la vigilancia... pero ¿cómo rendirán cuentas los administradores ante la comunidad? Y, si el Estado o algunos donantes desean supervisar los resultados de la conservación comunitaria, ¿podría esto interferir con los derechos indígenas? El segundo tipo de cuestiones se refiere a la representación institucional. ¿Se permite a las instituciones comunitarias tradicionales participar como *sui generis*, o deben transformarse en organizaciones modernas para ser reconocidas legalmente por los gobiernos estatales? ¿Quién ostentará formalmente los derechos colectivos sobre el territorio y la propiedad cultural e intelectual? ¿Quién podrá recibir y comprometer recursos financieros? Preguntas como estas no son anodinas. Las respuestas deben ser elaboradas por las propias comunidades, cuidadosamente adaptadas al contexto histórico y jurídico y a las circunstancias socioecológicas y culturales. Pero estas respuestas requieren **tiempo** para ser discutidas y resueltas de manera justa y, como lo afirma Coulthard (2014): **para una descolonización** efectiva, es todo el marco de ´reconocimiento´ el que necesita ser controlado por la comunidad.

También pueden surgir problemas a la hora de debatir si debe hacerse **alguna distinción general entre pueblos indígenas y comunidades locales** en toda su variedad: de los Adivasis a los Yoruba, de los Afrocolombianos a los Zulúes, de los Quilombolas a los Uigures, de los Tuareg a las comunidades de montaña en Europa. ¿Quién puede hacer esa distinción y cómo? Existen diversas definiciones de estas entidades colectivas y varios acuerdos y organismos internacionales (por ejemplo, UNDRIP, OIT, UNPFII) se han basado en la autodefinición y el reconocimiento mutuo. ¿Será suficiente si están en juego importantes recursos financieros? Actualmente, existe una separación incluso entre el grupo de defensa de los pueblos indígenas[1409] y el grupo de defensa de las comunidades locales y ONG[1410] en el contexto del Convenio sobre la Diversidad Biológica. Del mismo modo, la UICN ha aceptado a las organizaciones indígenas como parte de sus miembros, pero aún no ha organizado a las comunidades locales. El UNPFII, en su sesión de abril de 2023, incluso aceptó una moción —presentada por la ONG Cultural Survival— en contra de asociar a los pueblos indígenas y las comunidades locales en la expresión PICL como se utiliza a menudo en el contexto del Convenio sobre la Diversidad Biológica. La justificación era que esto «debilita el reconocimiento de los derechos e identidades afirmados de los

1406 Dave de Vera, comunicación por seminario web, 2021.

1407 Esto se observó claramente durante la aplicación de la Ley GELOSE como parte de un importante programa ambiental apoyado por préstamos del Banco Mundial en Madagascar alrededor del cambio de milenio. Los derechos de gestión y los recursos financieros de la comunidad se supeditaron al establecimiento de organizaciones formales de aldeas de acuerdo con las especificaciones dictadas por los funcionarios gubernamentales. Como era de esperar, los recursos financieros en juego no atrajeron a las personas locales más dignas de confianza y las nuevas organizaciones, establecidas apresuradamente, no tardaron en entrar en conflicto con las autoridades tradicionales preexistentes. A la larga, el efecto final fue la interrupción de *cualquier* forma de gobernanza ambiental local (detalles y referencias en Borrini-Feyerabend & Farvar, 2011).

1408 A finales de la década del 2000, el Consorcio TICCA entabló diálogos con el WCMC del PNUMA argumentando que los resultados ambientales y sociales de las iniciativas de conservación comunitaria deberían ser 'revisados por pares' en lugar de ser revisados por autoridades o expertos nacionales, y que las redes nacionales de custodios serían los 'pares' más apropiados. El Consorcio también apoyó el desarrollo de redes nacionales de apoyo y revisión por pares en muchos países (una lista no actualizada está disponible aquí https://www.iccaconsortium.org/creating-a-critical-mass-of-support/ accedido en 2024).

1409 Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad (FIIB): https://iifb-indigenous.org/

1410 Alianza del CDB: http://cbd-alliance.org/

pueblos indígenas». La moción pedía «…a los Estados, a los organismos de la ONU y a todas las instituciones que retiren el término PICL en favor del reconocimiento tanto de los pueblos indígenas como de las comunidades locales como dos poblaciones diferentes con intereses y derechos distintos».[1411] Sin embargo, la promesa financiera realizada en noviembre de 2021 en la CMNUCC habla de ambos y, en la mayoría de las situaciones de la vida real en todo el mundo, las comunidades incluyen a personas que se identifican como indígenas y a otras que no. Además, pueblos como los caboclos o los ribereños de la región amazónica no están reconocidos formalmente como indígenas en los países donde residen, pero sus prácticas de producción y sus medios de vida son **indistinguibles** de los de otros reconocidos formalmente como indígenas.[1412] ¿Cómo deben tratarse sus casos?[1413]

Los **riesgos de mercantilización y financiarización de la naturaleza** también son importantes. Tanto los territorios de vida como sus custodios se empobrecerán si las relaciones entre ambos están dominadas por consideraciones financieras.[1414] Podría existir el riesgo, por ejemplo, de orientar las decisiones de gobernanza hacia el máximo de ingresos financieros en lugar de hacia la sostenibilidad y la mejora de los medios de vida y el bienestar locales. Además, cuanto más numerosos sean los niveles de delegación y manejo entre las comunidades custodias y los representantes internacionales que negocian y gestionan los flujos financieros… mayor será el riesgo de **malos manejos** y corrupción. Además, es probable que el apoyo financiero venga con **condiciones** y atraiga a actores poderosos, **capaces de socavar la autonomía y la autodeterminación** de las comunidades. Pero no todo el mundo está de acuerdo en que los flujos financieros de recursos hacia las comunidades puedan ser peligrosos. Al fin y al cabo, las diversas formas de valoración económica y utilización comercial de la naturaleza —tanto en prácticas consuntivas como no consuntivas— son bastante pertinentes para el uso sostenible de la vida silvestre, un enfoque que ha sido apreciado tanto por las comunidades custodias como por los defensores de la conservación. ¿No existe una gran similitud entre un intercambio justo por patatas en los Andes, una operación de caza deportiva en Namibia (u otra iniciativa de financiación para las áreas de conservación comunitarias de ese país) y algunos activos naturales a la venta en la Bolsa de Nueva York? Si aceptamos y acogemos con satisfacción lo primero y estamos condicionalmente de acuerdo con lo segundo… ¿qué problema hay con lo tercero?

Aunque, como ya se ha mencionado, **el uso sostenible** es un enfoque estratégico primordial para la conservación comunitaria de los bienes comunes,[1415] se sabe que algunas condiciones facilitan la actuación de las instituciones de gobernanza pertinentes.[1416] Entre ellas, dos parecen de notable interés en este caso. La primera es que las comunidades que obtienen mejores resultados parecen ser aquellas lo suficientemente pequeñas como para poder **desarrollar y ajustar sus propias instituciones** (es decir, organizaciones, procesos, decisiones y normas para la gobernanza y la gestión de sus territorios).[1417] Así lo confirma la investigación sobre los patrones de **constitucionalidad**.[1418] La segunda es que la aparición repentina de innovaciones tecnológicas y la integración con mercados no locales parecen tener un impacto adverso en los bienes comunes.[1419] En conjunto, los resultados de estas investigaciones proporcionan una clara indicación de que la **escala del sistema** y la **medida de autonomía y control** que las instituciones locales

1411 Declaración disponible en https://www.culturalsurvival.org/news/statement-towards-discontinuing-use-collective-term-indigenous-peoples-and-local-communities accedido en 2024.

1412 Brechin *et al.*, 2003b, p. 268. Para el caso del Pantanal, en Brasil, véase también Chiaravalloti (2019). Algunas voces cuestionan si, hoy en día, el concepto de indígena sigue siendo útil en absoluto (Davis, 2023; Singh, 2023).

1413 En palabras de Janis Alcorn: «pon cangrejos en un cubo y mira cómo se pelean entre ellos». Los detractores de la comunidad como agente de conservación bien pueden utilizar este «antiguo axioma de estrategia»…

1414 A este respecto, véase de nuevo Sullivan (2009).

1415 Cooney *et al.*, 2017. Webb, 2002; Child, 2013. Véase también el temprano análisis global ofrecido por Oglethorpe (1999).

1416 Agrawal, 2001. Agrawal señala que estas condiciones son de naturaleza tan diversa que desalientan incluso la búsqueda de cualquier receta para la sostenibilidad. Esto respalda el enfoque que estamos adoptando en este trabajo, ya que hemos optado por considerar las instituciones de gobernanza local como sistemas en lugar de investigar las características de sus componentes (p. ej., organizaciones, normas). Anteriormente, una revisión multinacional anterior de la gestión de los recursos naturales basada en la comunidad (Roe *et al.*, 2000) había también identificado una serie de factores que fomentan las capacidades de gestión comunitaria, entre los que se incluyen la seguridad de la gobernanza; el tamaño, la cohesión cultural, la motivación y el sentido de legitimidad de la comunidad; la equidad en la distribución de los beneficios de la gestión; la flexibilidad y la capacidad de relacionarse con los vecinos, los funcionarios del gobierno y otros. Estos factores se relacionan muy bien con las características de las instituciones de gobernanza que encontramos asociadas a la vitalidad.

1417 *Ibid.*, y sus referencias.

1418 Haller *et al.*, 2016; Haller *et al.*, 2018.

1419 Agrawal, 2001, y sus referencias.

consiguen ejercer **son importantes** para el buen funcionamiento y los resultados sostenibles. En este sentido, existen similitudes pero también notables diferencias entre un intercambio justo de variedades locales de patatas en los Andes, una operación de caza de trofeos en una reserva comunitaria de Namibia y la financiarización de los activos naturales en Wall Street, Nueva York. Partimos de la base de que el primero opera a escala local y se autogobierna y autoevalúa en gran medida de forma continuada, mientras que el segundo tiene dimensiones tanto locales como internacionales y sus logros duraderos dependen de que su gobernanza sea efectivamente compartida. La tercera, sin embargo, está totalmente fuera de la esfera local e invariablemente controlada por el capital financiero internacional.

Se pueden extraer más conclusiones si exploramos también el caso intermedio de la caza deportiva de animales salvajes, que posee cierto arraigo local pero también está relacionada con intereses y flujos de recursos financieros internacionales. La caza deportiva puede aportar beneficios a las comunidades y a la conservación de la fauna, e incluso presumir de impresionantes resultados de restauración, como en Namibia.[1420] Sin embargo, las condiciones para que esto ocurra requieren una cuidadosa **adaptación al contexto** y un **aprendizaje adaptativo**. Por ejemplo, debe disponerse de estudios sobre las mejores prácticas y de datos de seguimiento local para fijar las cuotas de las especies cazadas y también debe haber, además de la seguridad esencial de la gobernanza,[1421] equidad y transparencia en el tratamiento de los flujos de financiación, los beneficios comunitarios y la asignación de concesiones.[1422] Por otra parte, todos los actores implicados deben tener roles justos y satisfactorios: en concreto, las comunidades que soportan los costes de oportunidad de mantener los hábitats de la fauna silvestre deben recibir beneficios económicos, pero también tener una **participación significativa en la toma de decisiones** relativas a las operaciones de caza deportiva.[1423] En otras palabras, la participación en la gobernanza debe ser mucho más que una mera ocurrencia simbólica a medida que se desembolsan los beneficios económicos. De hecho, muchas de las iniciativas que han tenido éxito son aquellas en las que **se respeta la cultura** de las comunidades afectadas.[1424] Como bien dijo Marcel Mauss: «…poseemos algo más que una moral de comerciantes»[1425] y: «los seres humanos nos empobreceríamos gravemente si lo mejor que se nos ocurriera fuera el dinero como mediador de nuestras relaciones con el mundo no humano».[1426]

¿Podrían prevenirse nuevos conflictos y problemas?

Las condiciones que permiten unas relaciones significativas y eficaces a largo plazo entre los seres humanos y la naturaleza —lo que algunos denominan sostenibilidad—[1427] **no son producto de la improvisación**. Como ya se ha comentado, siglos de experiencia se destilan en conocimientos, mētis e instituciones locales. Las oportunidades recientes, como la caza deportiva de animales salvajes, pueden requerir años de práctica local y experiencia política a escala nacional e internacional antes de llegar a ser bien engrasadas, productivas y sostenibles. Por ejemplo, existe una notable experiencia arraigada con algunos ensayos y errores en el funcionamiento de las mencionadas Community Conservancies en Namibia, que han pasado por décadas de ajustes vendiendo cuotas de caza deportiva y gestionando territorios. Si las mismas comunidades colocaran sus territorios como un activo para inversores lejanos y recibieran ingresos de forma desvinculada y aséptica, es probable que el sistema se volviera rígido y menos resistente. De hecho, uno de los puntos débiles actuales de la caza deportiva de animales salvajes es su dependencia de los caprichos de las políticas internacionales (p. ej., CITES) y de los mercados lejanos (p. ej., el turismo en una época de incertidumbres económicas y epidemias). En otras palabras, las comunidades pueden ser eficaces en la conservación de la biodiversidad y la mitigación del cambio climático, pero también **deben existir algunos procesos y condiciones que garanticen la sostenibilidad** de la gobernanza y la gestión de sus territorios.

1420 Cooney *et al.*, 2017. Véase también la nota 1218.
1421 Jenkins, 1999.
1422 *Ibid.*
1423 Cooney *et al.*, 2018.
1424 *Ibid.*
1425 Mauss, 1950 (p. 83 de la traducción en inglés).
1426 Sullivan, 2009.
1427 Adams, 2009.

A pesar de los riesgos intrínsecos de la mercantilización de la naturaleza, muchos creen que **los custodios del medio ambiente merecen alguna compensación**, y la idea de un mecanismo de financiación específico para los guardianes indígenas caló claramente entre los representantes de los pueblos indígenas que participaron en la 26ª Conferencia de la CMNUCC de 2021.[1428] Sin duda, entre el anuncio y el desembolso real de la ayuda financiera es necesario idear mecanismos eficaces y equitativos para gestionar un mecanismo de financiación, algo que esperamos que implique debates exhaustivos y transparentes. Por el momento, nada parece anunciar grandes novedades, por lo que es probable que sigan al mando mecanismos e individuos experimentados. Tampoco está claro aún si se espera una conexión entre dicho mecanismo y la nueva clase de activos promovida por el IEG, una cuestión que sin duda generará controversias. Cabe incluso la posibilidad de que, repitiéndose la situación de finales de los noventa, la conservación comunitaria se destaque en un **brillante incendio de paja** pero pronto se olvide, ya que los recursos financieros son absorbidos por diversas organizaciones intermediarias. El Consorcio TICCA y sus miembros, así como muchos otros, llevan mucho tiempo mostrándose cautelosos ante las intervenciones que corren el riesgo de mercantilizar la naturaleza, incluidos planes como REDD+[1429] y PSE.[1430] La rápida afluencia de recursos turísticos a la Reserva Natural de Van Long, en Vietnam, o incluso recursos de PSE mucho más modestos llegados al ejido de Xcalot Akal en México (ejemplos de caso 12 y 29, respectivamente) y otros descritos en otros lugares[1431] ofrecen ideas al respecto.

En resumen, el llamamiento a favor de la gobernanza legal y el apoyo financiero a los custodios locales de la biodiversidad es apropiado y bienvenido. Pero el reconocimiento de la conservación comunitaria debe ser respetuoso y suficientemente vernáculo para adaptarse al contexto, y cualquier apoyo que se preste debe ser transparente y estar cuidadosamente orientado. El reconocimiento y el apoyo también deben combinarse con intervenciones a nivel no local, como poner fin a los incentivos perversos, prevenir los efectos perniciosos de la penetración repentina del mercado y salvaguardar a los defensores de la naturaleza.[1432] Lo más importante es que los custodios conozcan toda la información pertinente y estén bien organizados para resistir los inevitables desafíos que se presenten en su camino. De hecho, esa **concienciación y organización deberían producirse antes de que lleguen los grandes cambios** y se cobren su peaje.

Como bien dicen los indígenas Kichwa de Sarayaku (ejemplo de caso 23, parte a): **«Nuestro pueblo debe mantener el sentido de lo fundamental»**. Esto, en esencia, es el resultado central de un proceso de autofortalecimiento, un proceso que puede durar siglos o solo unos meses. Sin un sentido compartido de lo que es fundamental para la comunidad y su territorio —que en la Parte II hemos condensado como «poseer valores colectivos inspiradores»", el riesgo de verse superado por el cambio procedente del exterior es muy real. Incluso la provisión de derechos legales sobre la tierra y apoyo financiero a una comunidad débil y desorganizada puede generar problemas, a veces comparables a los beneficios que también cabe esperar. Pero una comunidad fuerte y unida en la defensa de sus valores fundamentales suele ser capaz de defenderse. Excelentes ejemplos son los de las Regole de Cortina d'Ampezzo en Italia (ejemplo de caso 7), los Manobo de Soté en Filipinas (ejemplo de caso 9) o la comunidad de Cherán de México (ejemplo de caso 10). **Si la ONU y los gobiernos estatales se hubieran comprometido más seriamente con las organizaciones comunitarias de base**, tal y como se acordó en la Agenda 21 de la Cumbre de la Tierra[1433] y defendió *Cuidar la Tierra* (la Estrategia Mundial de Conservación actualizada de 1991),[1434] **muchas comunidades podrían estar hoy mejor informadas y ser más fuertes**, y estar preparadas para pedir el nivel y el tipo específicos de reconocimiento y apoyo que necesitan. También podrían estar **mejor organizadas para hacer frente a los riesgos**, desde la comercialización de

1428 Helena Paul, comunicación personal, 2021.

1429 En 2008, muchos pueblos indígenas expresaron su rechazo a los programas REDD. La llamada «Revuelta del 2 de mayo» en el Foro Permanente de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas se ilustra en este revelador vídeo: https://www.youtube.com/watch?v=UtORVi7GybY accedido en 2024 y artículo: http://www.carbontradewatch.org/video/protest-indigenous-peoples-2nd-may-revolt-at-the-unpfii-4.html accedido en 2024. Desde entonces, las protestas han remitido en gran medida y los pueblos indígenas forman parte de los organismos multinacionales y nacionales de REDD+ (información de https://www.un-redd.org/governance?f%5B0%5D=year_of_publication%3A2022 accedido en 2024). Véase también Dahl, 2009, y el sitio web REDD Monitor de Chris Lang (https://redd-monitor.org/about/ accedido en 2024).

1430 En Kill (2014) se analizan diversos regímenes de PSE.

1431 Por ejemplo, Wilkes & Shicai, 2007; Lovera, 2008; Borrini-Feyerabend *et al.*, 2010 (pp. 42 y 60).

1432 Véase ICCA Consortium, 2018.

1433 United Nations, 1992. La Agenda 21 ya se ha tratado brevemente en este trabajo.

1434 IUCN, UNEP y WWF, 1991.

la naturaleza hasta las emergencias climáticas.[1435] Sin duda, el GATC es consciente de la complejidad de la cuestión y está estudiando diversos mecanismos y salvaguardias. Pero es importante que se destaquen los riesgos del reconocimiento,[1436] y no solo los beneficios.

¿Es utópico el autofortalecimiento?

La exploración de ejemplos de caso y la reflexión sobre la vitalidad de la gobernanza y la conservación comunitaria revelaron que muchas instituciones de gobernanza poseen una relación fuerte y *afectiva* con sus territorios de vida, una relación que se valora más allá del reconocimiento legal por parte de los gobiernos estatales y más allá de los valores económicos que puedan ofrecer.[1437] Estas relaciones son constitutivas de la herencia y la identidad colectiva de los custodios indígenas y comunitarios de los territorios, como ponen de manifiesto los asombrosos sacrificios que son capaces de soportar como defensores. Antes y más allá de los miles de millones de dólares que flotan en las arenas políticas internacionales, lo que puede marcar la diferencia son las voces colectivas de los **custodios autoidentificados**, aquellos que se comprometen juntos en procesos de **autofortalecimiento** y acaban **reconociendo a sus pares y siendo reconocidos por ellos**. Junto con ello, suele ir la comprensión de que un territorio de vida es crucial como área conservada, pero también como vínculo con el pasado y el futuro de la comunidad, un terreno para inspirar valores colectivos relacionados con la identidad colectiva, la autonomía y la moral social.

El Consorcio TICCA ha venido recomendando que cualquier apoyo técnico o financiero a los territorios de vida se combine con el apoyo a los procesos de autofortalecimiento de, y por, sus custodios. Estos procesos deben basarse en intercambios internos amplios y transparentes (véase la Imagen 21).[1438] El principal método sugerido son los **debates de base centrados en los territorios de vida**, partiendo de un análisis de su situación y de la voluntad de la comunidad de autorreconocerse como custodia. Estos momentos iniciales de autoconciencia colectiva deben ir seguidos de diversos pasos, según las necesidades y el futuro deseado en cada contexto, únicos para cada comunidad custodia y territorio de vida.[1439] Algunos ejemplos de pasos dados por diversas comunidades son: mapeo, demarcación, documentación e investigación sobre el territorio, sus valores y problemas; análisis de la situación, visión y planificación de las actividades comunitarias; creación de programas de radio para comunicarse con otras comunidades de la región; organización de eventos y celebraciones locales; confirmación, modificación o desarrollo de normas para la recolección, la caza y la pesca; revalorización de los lugares sagrados y de los objetos y prácticas tradicionales relacionados; establecer o reforzar la vigilancia periódica del territorio; reunir recursos financieros para préstamos intracomunitarios; crear huertos colectivos e intercambios de semillas; reparar infraestructuras de regadío; identificar a otras comunidades custodias y reconocerse mutuamente como pares; desarrollar alianzas con otras comunidades custodias para la defensa de políticas, etc. Los procesos de autofortalecimiento pueden verse facilitados inicialmente por apoyos externos, pero tan pronto como sea posible deben despegar como **vías autónomas hacia la autodeterminación**.

Como parte de los procesos de autofortalecimiento, resulta muy útil que los socios o los miembros de la comunidad investiguen y transmitan información sobre cuestiones relevantes acerca de la gobernanza de la tierra, de los derechos de propiedad cultural e intelectual y de cualquier otro elemento de la legislación y la política que afecten a los territorios de vida. También es útil recabar información sobre el apoyo técnico y financiero disponible para el monitoreo y la conservación de la biodiversidad, la mitigación del cambio climático y otras formas aplicables de trabajo comunitario. La información debe compartirse ampliamente en la comunidad (por ejemplo, a nivel de asamblea de aldea), implicando

1435 Algunos ya lo tenían claro a principios del Tercer Milenio. Bawa *et al.* (2004) subrayaron la necesidad de prestar mucha más atención al *cómo* de la conservación que al *qué* hay que conservar. Señalaron una multiplicidad de enfoques indígenas adaptativos a nivel local que combinan prácticas e instituciones locales, tanto formales como informales, así como la ciencia moderna.

1436 De nuevo, véase Coulthard (2014). De hecho, todas las dimensiones de la justicia ambiental deben perseguirse conjuntamente, ya que no es probable que formas débiles e incompletas de justicia proporcionen un apoyo eficaz a los territorios de vida (Neil Dawson, comunicación personal, 2022).

1437 Sobre los múltiples valores asignados a la naturaleza por los pueblos indígenas y las comunidades locales, véase también Pascual *et al.* (2022).

1438 Las orientaciones extraídas de la experiencia de los miembros del Consorcio TICCA están disponibles en varios idiomas en: https://ssprocess.iccaconsortium.org/ La necesidad de estas orientaciones se reconoció poco después de la creación del Consorcio, véase: Borrini-Feyerabend *et al.* (2010, p. 40).

1439 Pueden encontrarse ejemplos de procesos de autofortalecimiento en la región amazónica en: https://cemi.org.co/territorios accedido en 2024.



Imagen 21. Momentos del proceso de autofortalecimiento de la comunidad Kawawana (Casamance, Senegal) captados en 2009 y 2010. El proceso ha logrado muchos resultados positivos y, en el momento de redactar este documento, la comunidad sigue participando activamente. (Cortesía de Grazia Borrini-Feyerabend)

a todos los grupos de edad de hombres y mujeres[1440] y fomentando el debate sobre experiencias pasadas, consecuencias previstas e implicaciones percibidas.

Los miembros de la comunidad ampliamente respetados[1441] deberían participar en la identificación del tipo y el nivel de organización más adecuados en los que se podría llegar a conferir la gobernanza legal de la tierra para los territorios de vida. Se les podría animar a participar en la identificación de los beneficios y riesgos de las nuevas iniciativas, mediar en los conflictos, garantizar la transparencia en el uso de los fondos y la responsabilidad en la obtención de resultados, etc. Durante los procesos de autofortalecimiento, nunca debe pedirse a las comunidades custodias que lleguen a conclusiones rápidas, se lancen a proyectos o sean beneficiarias de iniciativas concebidas en otros lugares y destinatarias de soluciones de «talla única». Más bien deberían tener la oportunidad de ser *protagonistas* de la conservación y los medios de vida sostenibles,[1442] elegir y desarrollar sus **propios caminos hacia la autodeterminación**.[1443] Si tuvieran éxito, mejorarían la seguridad de sus territorios y medios de sustento, pero probablemente también lograrían la renovación de esas **relaciones** y **responsabilidades** libremente asumidas que Corntassel sitúa como fundamentales en los **espacios de resurgimiento y solidaridad**.[1444]

Los procesos de autofortalecimiento no ofrecen ninguna garantía, pero es de esperar que inspiren a las comunidades hacia la **descolonización** para tomar conciencia de las fuerzas que afectan negativamente a sus vidas y resistirse a ellas; hacia **estilos de vida** más **sostenibles**, aprovechando la naturaleza con moderación y asegurándose de que queda suficiente para el futuro;[1445] y hacia el **pluralismo**, para apreciar la variedad de visiones del mundo, lenguas, expresiones culturales, medios de sustento y marcos jurídicos y de conocimiento[1446] que alimentan la diversidad biocultural. En este sentido, los procesos de autofortalecimiento comunitario para la conservación y los medios de vida sostenibles son necesarios en todo el mundo, tanto en el norte como en el sur, en el este como en el oeste. Pero las distintas comunidades se enfrentan a retos enormemente diversos. Para algunas, las decisiones territoriales clave se refieren a inversiones para atraer más aves o aliviar el tráfico motorizado, mientras que para otras tienen que ver con producir suficientes alimentos, evitar el despojo y las catástrofes y proteger vidas. En este sentido, la única forma definitiva de fortalecer todos los territorios de vida es mediante la búsqueda y consecución de las condiciones que permitan **medios de vida sostenibles** y fomenten **la justicia social y ambiental** *en todas partes*.[1447]

Así que, respondiendo a la última pregunta, podemos decir que sí, que los territorios de vida autofortalecidos, los medios de vida locales sostenibles y la justicia social y ambiental en todas partes son objetivos *utópicos*, sobre todo si se imaginan junto a los futuros distópicos que parecen estar preparándose para gran parte de la humanidad. Estos objetivos están lejos de ocupar el centro del escenario en los marcos políticos nacionales, las visiones del mundo predominantes de los políticos y los enfoques de muchos profesionales de la conservación y el desarrollo. La gobernanza territorial colectiva rara vez es concebida ni siquiera por las propias comunidades, con la excepción de unas pocas —en su mayoría, pero no solo,[1448] pueblos indígenas— que mantienen un fuerte sentido de identidad diferenciada

1440 Este proceso fue iniciado por la iniciativa CAMPFIRE en Zimbabue (véase también la nota 1228). Las compensaciones en dinero por los trofeos llevadas a las aldeas se repartían entre las familias. En su caso, parte de lo que se había repartido podía devolverse voluntariamente, y de forma muy visible, a la caja colectiva para invertirlo en iniciativas comunales (Marshall Murphree, comunicación personal, 1996).

1441 Algunos proyectos promueven la creación de instituciones *ad hoc* cuando se espera recibir y desembolsar localmente nuevos fondos. Esto suele desencadenar conflictos comunitarios.

1442 Jorge Nahuel, cita de https://youtu.be/70mt7bozJb8?list=PLuBpRnNXhKyQciWz4bRRdPqtLBaT5tdts accedido en 2024.

1443 Véase https://ssprocess.iccaconsortium.org/ Entre los ejemplos emblemáticos de este trabajo figuran los ejemplos de caso 3, 7, 9, 10, 23 (parte a. y parte b.), 26 y 30.

1444 Véase Corntassel (2008) y Corntassel (2012).

1445 Holmberg, 2021.

1446 Sutej Hugu, 2021.

1447 Ojalá, como en palabras de Martin Luther King: «el arco del universo moral es largo, pero se curva hacia la justicia» (discurso pronunciado en la Catedral Nacional, Washington DC., el 31 de marzo de 1968).

1448 Las comunidades que eligen y demuestran valores relacionales poscapitalistas, como el cuidado colectivo de la naturaleza y la reciprocidad interna sostenida, se describen en el ejemplo de caso 15 y se analizan con más detalle en James y Pathak Broome (2023). El pueblo de Mendha Lekha es especialmente inspirador, ya que sus habitantes consiguieron donar todas las tierras de propiedad individual a su *gram sabha* (asamblea general) para que las custodiaran colectivamente. En consonancia con la Ley Gramdaan de la India, esto otorga un gran poder a la *gram sabha* como institución legal de democracia directa, susceptible de recibir beneficios económicos directamente del Estado y de abordar cuestiones de justicia local. De lo contrario, estas funciones las desempeña el Panchayat, un órgano ejecutivo que reúne a unos pocos representantes electos de varios pueblos (Neema Pathak Broome, comunicación personal, 2023).

y buscan activamente medios de sustento independientes. Mucho más a menudo las relaciones con la naturaleza se aprecian solo a corto plazo, solo en términos económicos, solo para individuos y empresas... y solo como parte de entornos formales, como la propiedad privada o las áreas protegidas gestionadas por el Estado. Muchos se apaciguan con los logros asombrosos pero insensatos e insostenibles de la era de la quema de carbono y no ven alternativa a los políticos y las políticas al servicio de los beneficios económicos, que apenas ocultan las injusticias y la guerra permanente que los acompañan. Sin embargo, cuando reflexionamos sobre las fuentes de la vitalidad de nuestra larga historia como humanos en la Tierra, emergen los valores relacionales[1449] de la custodia de los territorios de la vida.

La custodia es posiblemente más evidente en los ***defensores*** **actuales de los territorios de vida**, **en la línea de fuego para resistir frente a las actividades destructivas e ilegales**.[1450] Mujeres y hombres valientes salen cada día como guardianes indígenas en la región amazónica[1451] y como resistentes contra decisiones y acciones políticas destructivas e injustas en todas las regiones del mundo. La comunidad mexicana de Cherán (ejemplo de caso 10) es emblemática por su valentía, unidad y capacidad para mantener su compromiso en un entorno violento e implacable... pero muchos otros entre los pueblos y comunidades que hemos descrito, desde los Penan de Malasia (ejemplo de caso 19) hasta los Borana de Etiopía (ejemplo de caso 6) afrontan con valentía sus luchas diarias. En contextos menos inmediatamente peligrosos, muchos otros pueblos y comunidades emplean a diario a sus investigadores, periodistas, profesores, estudiantes, líderes, organizadores, activistas, gestores, agentes de vigilancia y cuidadores de los territorios.[1452] Todos estos custodios son indicadores vivos de la integridad y fortaleza de sus comunidades y de la vitalidad de sus instituciones de gobernanza territorial. Que su resolución pacífica pero inquebrantable en favor de la autodeterminación y la justicia sirva de inspiración para todos.

1449 Pascual *et al.* (2018) discuten gran parte de lo que aquí describimos como custodia "es decir, relaciones de parentesco, administración, responsabilidad por la naturaleza, responsabilidad por las personas afectadas por el cambio ambiental (incluso en el futuro)— como *valores relacionales*, argumentando su papel central para gran parte del pensamiento religioso y para la eudaimonía, el bien humano más elevado que combina el bienestar en cuerpo y espíritu. Véase también Foggin *et al.* (2021).

1450 Véase, por ejemplo: https://www.globalwitness.org/en/campaigns/environmental-activists/ accedido en 2024.

1451 Las guardias indígenas patrullan los territorios de sus comunidades para impedir la entrada y la depredación de mineros y narcotraficantes. En Farman (2021) se puede encontrar un rico relato reciente de las complejidades que rodean a este tipo de trabajo en la Amazonía peruana. Véase también este sencillo e impactante vídeo: https://www.youtube.com/watch?v=uAeAgYQfuvo accedido en 2024. En Ecuador, una comunidad del pueblo A'iCofán formó sus propios guardianes dedicados a vigilar las 50 000 ha de su territorio ancestral, incluso mediante drones (United Nations Human Rights Council, 2021a). Otras experiencias sólidas de guardias indígenas son el Consejo Regional Indígena del Cauca, en Colombia, la Guardia Kichwa de Loreto (Romo, 2019) y la Guardia Indígena de Ucayali (https://news.mongabay.com/2023/05/shipibo-communities-create-indigenous-guard-to-protect-peruvian-amazon-from-deforestation/ accedido en 2024), en Perú. Véase también: Sein Twa, 2021.

1452 Ejemplos inspiradores se recogen en https://vikalpsangam.org/ accedido 2024.; https://cemi.org.co/territorios; Conlu *et al.*, 2022; Samakov & Foggin, 2022.



Interludio de vitalidad

«Cuando llegaron los invasores españoles, destruyeron todos nuestros edificios sagrados, mataron a muchos de nuestros sabios ancianos. Pero quedó un fuego dentro de nosotros. Cuando venimos aquí y hacemos ofrendas ceremoniales, nos liberamos. La fe de nuestros antepasados mayas nos libera. […]

Este fuego sagrado está vivo. Sigue vivo. Por eso seguimos viniendo aquí. No lo abandonaremos. […]

Este sitio sagrado es un espacio vivo, un lugar donde nos vinculamos con la divinidad, con nuestros antepasados, con nosotros mismos… un lugar donde comprendemos lo que ocurre a nuestro alrededor. Los que creemos en la vida espiritual… defenderemos la vida, donde sea y con quien sea, es nuestro deber.

La primera misión que tenemos como humanos es defender la vida. La vida de las plantas. La vida de los animales. La vida de la naturaleza. La vida de los ancianos. La vida de los niños. La vida de las mujeres. La vida de todos los seres humanos.»[1453]

1453 Palabras e imagen cortesía de Felipe Gómez, líder espiritual maya de Guatemala, extraídas de una entrevista realizada por Pakesso Mutash en el Episodio 9 de Pakesso Mukash/ Konnected.tv/ https://www.aptntv.ca/konnectedtv/video/ accedido en 2023.

Parte V: Evaluar y promover la vitalidad

...para lectores deseosos de mejorar la vitalidad de una institución de gobernanza específica o de comprometer a las comunidades en general como custodias de áreas conservadas o protegidas...

«…el estrés sobre la biología de la Tierra puede llegar a un punto crítico. Todavía estamos en un período de gracia.»

Barry Commoner, 1972a

Vitalidad de una institución de gobernanza

«Una institución de gobernanza posee vitalidad cuando mantiene su ***capacidad de funcionar a lo largo del tiempo***, ***plenamente*** **y de** ***forma inspiradora***, **incluso** ***evolucionando*** en circunstancias inevitablemente cambiantes y posiblemente desafiantes». Esta es la definición de trabajo de **vitalidad de la gobernanza** que adoptamos en la Parte I y que posteriormente exploramos a través de ejemplos, historias, preguntas y consideraciones.[1454] Como este trabajo se centra en las instituciones de gobernanza de las áreas conservadas y protegidas, entendimos además la capacidad de funcionar *bien* como la capacidad de seguir alcanzando los objetivos de *conservar la naturaleza* y *contribuir a la vida de las personas*. Como indicador de lo primero tomamos la integridad de los ecosistemas correspondientes y, de lo segundo, el bienestar de las comunidades correspondientes.[1455]

Centrarnos en la capacidad de *funcionar*, más que en cualquier organización, plan o conjunto de normas específico, nos obliga a entender las instituciones de gobernanza en un sentido sistémico (véase la Figura 7). Por tanto, nos apartamos de la definición a menudo adoptada por Douglass North, que describe las instituciones como «conjuntos de normas informales y formales».[1456] Entendemos, en cambio, que las instituciones comprenden no solo las ***decisiones*** **y** ***normas*** formales e informales, sino también la ***organización u organizaciones sociales*** que las establecieron (p. ej., las estructuras y personas responsables y los conocimientos, mētis,[1457] tecnología y medios necesarios para que actúen), los ***procesos*** mediante los cuales se decidieron y aplicaron dichas decisiones y normas y la ***visión del mundo*** dominante[1458] dentro de la cual operan, incluidas **la lengua**,[1459] la historia,[1460] y las principales creencias culturales y espirituales, además de las políticas globales y las relaciones con otras instituciones. En esta definición más amplia, tiene todo el sentido preguntarse si una institución funciona bien y qué elemento del sistema podría adaptarse o modificarse para que funcione lo mejor posible.

En nuestra definición sistémica, la institución para la gobernanza de un área conservada o protegida específica comprende las interacciones y procesos continuos mediante los cuales la organización que posee autoridad legal y/o consuetudinaria se informa, concibe decisiones, costumbres y normas para el área, y garantiza su comunicación, aplicación y respeto en el contexto social pertinente (incluso proporcionando recursos e inspiración para ello).[1461] A ello contribuyen elementos físicos y materiales (por ejemplo: capacidad del órgano de gobernanza para reunirse e invertir en la gestión del territorio; medios seguros para la vigilancia de la zona en cuestión; presencia de infraestructuras que permitan

1454 Véase la Parte VI para un léxico de conceptos básicos, incluida la 'gobernanza'. Como 'capacidad de funcionar a lo largo del tiempo', la vitalidad es compatible con fluctuaciones en la funcionalidad y los resultados, siempre que no se causen daños irreemplazables a los ecosistemas y/o las sociedades correspondientes.

1455 La más fundamental de las preguntas puede ser «¿gobernanza *para qué*?». (Oakeshott, 1996, citado en Dror, 2001).

1456 Algunos textos, citados con frecuencia, definen las 'instituciones' como algo distinto de las 'organizaciones': «...las instituciones son [un] conjunto de *normas* informales y formales administradas por organizaciones [es decir,] *grupos de individuos* vinculados por una motivación común para alcanzar objetivos» (North, 1990), cursiva añadida. Young (2008) también hace la misma distinción, por ejemplo separando la Constitución de EE. UU. (institución) y el Congreso de EE. UU. (organización). Como se ha señalado, aquí utilizamos una definición diferente, ya que las instituciones son puestas en práctica por organizaciones y adquieren pleno significado solo cuando están funcionando, situadas en la historia y como parte de una sociedad concreta. Además, lo importante no son las normas concretas, sino la forma en que se acuerdan (Berlain, 2021).

1457 Siguiendo a Scott (1996), utilizamos la palabra para describir un cuerpo vivo de conocimientos vernáculos desarrollados a través de la experiencia local, normalmente poco codificados pero eminentemente prácticos, fluidos y adaptados a las habilidades, necesidades, motivaciones, lugares específicos (incluso microentornos) y comunidades locales.

1458 De hecho, una Weltanschauung, o cosmovisión, completa.

1459 «La lengua es tan importante como que es el corazón de cualquier cultura : incorpora significado» (véase Geertz, 1973, p. 5). Notablemente, Geertz también dijo: «Las sociedades, como las vidas, contienen sus propias interpretaciones. Solo hay que aprender a acceder a ellas» (*ibid.*, p. 453).

1460 Seguimos aquí el análisis de Berger y Luckmann (1966), quienes subrayan que «las instituciones siempre tienen una historia, de la que son producto. Es imposible entender adecuadamente una institución sin comprender el proceso histórico en el que se produjo». (cita de *ibid.*, p. 72).

1461 Para un ejemplo de un sistema de gobernanza local examinado recientemente con cierta profundidad, prestando especial atención a los factores relacionados con la historia, la cultura y la cosmovisión locales, véase Murali *et al.* (2022).

opciones de subsistencia sostenibles…), pero también elementos y cualidades culturales (por ejemplo: historia de las relaciones con el territorio; titulares de derechos bien representados en el órgano de gobernanza; presencia de líderes con capacidad para inspirar a otros y gestionar conflictos; normas que puedan entenderse y seguirse fácilmente; propensión social a apreciar y respetar la naturaleza; sentido de la solidaridad entre quienes deben respetar las normas…).

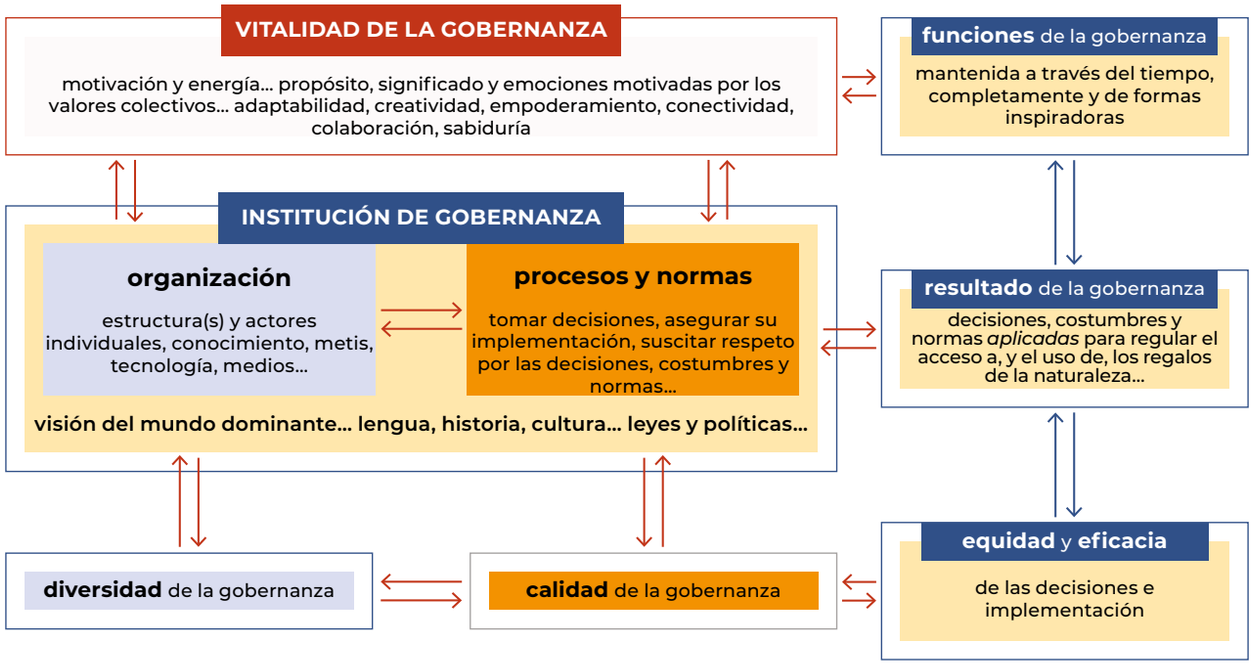


Figura 7. Esquema de la interacción sistémica entre diversidad, calidad y vitalidad como propiedades de una institución de gobernanza (véanse las definiciones en la Parte VI)

La capacidad de funcionamiento está claramente relacionada con *quién* está al mando (p. ej., el tipo de institución de gobernanza) y *cómo* se ejercen las funciones de gobernanza (p. ej., la *calidad de* la gobernanza). En este sentido, un *tipo adecuado* de institución y una *buena calidad* de la gobernanza cimentan y promueven la vitalidad… aunque puede mantenerse cierta vitalidad incluso cuando el tipo y la calidad podrían mejorarse. De hecho, **aunque el tipo y la calidad puedan codificarse y prescribirse en gran medida,**[1462] **gran parte de lo que constituye la vitalidad no puede codificarse** y es exclusivo del contexto. Dado que el funcionamiento se produce a lo largo del tiempo y en contextos específicos, la estructura y las normas adoptadas en un momento dado pueden ser menos decisivas que la reflexión y la acción continuas, la capacidad de hacer frente a la complejidad,[1463] y —según proceda— la evolución y el cambio significativos[1464] para responder a las necesidades del área conservada o protegida. Como se ilustra con ejemplos en este trabajo, algunas instituciones vitales de gobernanza mantienen su funcionamiento a lo largo del tiempo cambiando de estructura o tipo.[1465] Otras son conscientes de algunas limitaciones y tratan activamente de mejorar la calidad de su gobernanza. Y otras atraviesan periodos de menor eficacia, agitación o letargo para resurgir evolucionadas… habiendo recuperado la capacidad de funcionar bien al perder parte de su parecido con su yo

1462 Es decir, es difícil describir estas capacidades en un sentido normativo, no pueden incluirse en una descripción de puesto de trabajo como actividades a realizar…

1463 …como recomiendan Van Laerhoven & Ostrom (2007).

1464 Como subraya Dror (2001), la historia de la gobernanza demuestra que las innovaciones en la gobernanza —incluso las radicales— son necesarias para evitar la obsolescencia institucional.

1465 Para las definiciones de gobernanza y conceptos afines, como tipo, diversidad y calidad, véase la Parte VI de esta obra.

anterior. Esta **capacidad de cambiar y evolucionar demuestra la vitalidad** de una institución posiblemente mejor que cualquier otro indicador.

La motivación interior y la capacidad de cambiar mientras desempeña su función son necesarias para sostener *plenamente* el funcionamiento de una institución de gobernanza, de modo que logre distinguirse por su rendimiento y obtenga resultados que cumplan o superen las expectativas. Esto puede explicar por qué la vitalidad de la gobernanza no puede prescribirse ni incluirse como actividades específicas en la descripción de un puesto de trabajo. La vitalidad de una institución de gobernanza pertenece a un todo que funciona y difícilmente puede desglosarse en actividades específicas. Como en el caso de los organismos vivos, sus rasgos y características se observan y discuten mejor explorando el **comportamiento** (**funcionamiento**) **del sistema**. Pero sigue siendo válido preguntarse *si* la gobernanza de las valiosas unidades ecológicas —las áreas conservadas y protegidas, cruciales para el futuro de la naturaleza y las sociedades— *funcionan bien* y si podrían *mejorar* y cómo. De hecho, todas las instituciones pueden beneficiarse de examinarse a sí mismas, comprender su propio funcionamiento y esforzarse por mejorar.

En las Partes I a III, al explorar los procesos de gobernanza de un territorio como fenómenos sistémicos, hemos recurrido a una variedad de disciplinas: desde la ecología humana[1466] a la economía política,[1467] desde la biología evolutiva[1468] a la antropología ecológica.[1469] Nuestro objetivo no era ilustrar viejas o nuevas ideas teóricas, sino encontrar posibles puntos en común y perspectivas para la acción positiva. Para ello, nos hemos centrado en las características de las **instituciones *locales***, es decir, las organizaciones, procesos y normas pertinentes **en la *interfaz directa* con el medio ambiente**, deteniéndonos un momento en el hecho de que inevitablemente forman parte de contextos más amplios. Como todos los sistemas vivos,[1470] las instituciones de gobernanza son abiertas, dinámicas y están integradas en múltiples contextos, sobre todo en la sociedad en la que operan y en los diversos niveles en los que otras instituciones se relacionan con ellas. En otras palabras, como se subraya en la Parte III, todas las instituciones están siempre en interacción con otras instituciones, así como con diversos fenómenos socioecológicos que pueden permitirlas y apoyarlas, pero también disminuir o incluso impedir su labor. Dado que existen en **interacción dinámica con diversos contextos y niveles de decisión**, solo en una primera aproximación podemos examinar una institución única en la interfaz directa con su entorno local.

En los últimos años, los estudiosos se han centrado en la necesidad de que las instituciones sean conscientes de las incertidumbres, tolerantes con la ambigüedad y abiertas a las apuestas políticas alimentadas por el aprendizaje.[1471] Algunos han destacado la complejidad del ajuste socioecológico,[1472] que puede examinarse mediante análisis híbridos de las instituciones[1473] a múltiples niveles.[1474] Otros han hecho hincapié en la confusión de las instituciones: los múltiples propósitos, significados, identidades, racionalidades y acuerdos que les permiten funcionar,[1475] la presencia de individuos capaces de marcar la diferencia y la capacidad de cambiar mediante el bricolaje.[1476] Mientras que la

1466 Por ejemplo, recordamos a Johnson & Earle (2000), que han investigado la evolución social y han descrito la escala y la organización sociales como diversas formas de interactuar con el entorno para obtener alimentos, seguridad y la posibilidad de reproducirse. En su perspectiva, el medio ambiente es un *artefacto humano* que vincula a las personas con la tierra.

1467 Por ejemplo, recordamos a Polanyi (1944) argumentando que las personas están más motivadas *socialmente* (por ejemplo, a través de patrones de reciprocidad, redistribución e intercambios) que por el mero *beneficio material* (interés económico propio).

1468 Por ejemplo, mencionamos a Ridley (1997) en el apartado «Conectividad y colaboración» de la Parte II de este trabajo.

1469 Los antropólogos ecológicos estudian las funciones adaptativas de las culturas con respecto a los ecosistemas. Algunos (véase Bateson, 1972) han intentado construir modelos de sistemas vivos adaptativos (por ejemplo, a través de la autorregulación, la adaptación, la homeostasis, etc.).

1470 Miller, 1978.

1471 Dror (2001) señala que los procesos históricos son compuestos dinámicos de necesidad y contingencia, elección y azar. En tales procesos, la incertidumbre *no puede* eliminarse y es inevitable que se produzcan mutaciones inconcebibles. Las instituciones de gobernanza deben ser transparentes, ya que sus decisiones implican inevitablemente cierto grado de «juego difuso». Deberían prepararse a sí mismas, y al público en general, para consecuencias imprevistas, por ejemplo adoptando protocolos de decisión a seguir en tiempos de crisis, creando unidades de personal encargadas de la inteligencia estratégica y la prospectiva, explorando escenarios de futuro alternativos, etc.

1472 Folke *et al.*, 2007.

1473 Armitage, 2008.

1474 Allen & Hoekstra, 2015.

1475 Cleaver & de Koning, 2015.

1476 Puede referirse a instituciones alteradas, adaptadas, reinventadas, retocadas o reconstruidas, como «una asociación de gestión forestal comunitaria que funciona como mecanismo de seguridad social en caso de enfermedad» (Cleaver & de Koning, *op.cit.*). Véase también Vorbach & Ensor (2022) para un análisis del bricolaje como hibridación de prácticas de distintos orígenes.

vitalidad de la gobernanza se ha mencionado[1477] pero no se ha tratado en profundidad en la literatura especializada, otros conceptos que se aplican a los sistemas socioculturales y ecológicos y se relacionan de muchas maneras con la vitalidad se han explorado ampliamente. A partir de la historia de las instituciones y del desarrollo humano en general, los conocimientos adquiridos por los profesionales y académicos que han investigado estos conceptos han aportado ideas indispensables para la comprensión sistémica de la vitalidad de la gobernanza adoptada en este trabajo.

¿Está la vitalidad relacionada con otros conceptos?

En esta sección enumeramos y describimos algunos conceptos relacionados con la vitalidad de la gobernanza que aportan ideas en sí mismos y en comparación con la vitalidad.

Resiliencia

La resiliencia de un sistema socioecológico es su capacidad para absorber las perturbaciones y reorganizarse, e incluso cambiarse a sí mismo conservando su función, estructura, identidad y retroalimentación.[1478] Esto significa que un sistema resiliente afectado por cualquier perturbación —incluidas las importantes, como una inundación o una crisis financiera— es capaz de mantenerse dentro de (o volver a) una «cuenca de estabilidad del sistema»[1479] determinada por unas pocas variables. La resiliencia así entendida incluye la idea de que existe esa cuenca de estabilidad del paisaje en la que el sistema socioecológico funciona bien, y que el sistema tiene capacidades inherentes para volver a ese funcionamiento o mantenerlo.[1480] Pero la resiliencia puede implicar aún más. La capacidad de adaptación y transformación del componente social del sistema (gobernanza adaptativa) puede influir e incluso mejorar su cuenca de estabilidad del paisaje o incluso responder a las perturbaciones de formas innovadoras que creen *nuevas* cuencas de estabilidad.[1481] Esto es lo que, anteriormente en este trabajo, hemos denominado *adaptabilidad estratégica*.

Aunque las instituciones vitales deben ser capaces de reaccionar positivamente ante los choques, la **vitalidad** de la gobernanza **va más allá** de la resiliencia y la adaptabilidad estratégica: **implica ser proactivo y asertivo**, no solo capaz de reaccionar bien, sino capaz de *actuar* bien, mirando hacia el futuro. Se trata de ser capaz de una acción positiva, y no solamente de recuperarse o de resignarse a una sostenibilidad pasiva (descerebrada). En este sentido, la vitalidad introduce en un sistema socioecológico elementos explícitos de reflexión, conciencia y elección de la respuesta adecuada. Además, la vitalidad engloba la idea de ***evolucionar* con el tiempo** y, posiblemente, hacerse más fuerte, más receptivo, más productivo, más equitativo y más significativo. Esto puede ser en respuesta a un contexto cambiante, pero también se trata de expresar la **voluntad endógena y** las **capacidades** de la institución en cuestión para determinar el curso futuro. En palabras de Carl Folke y coautores (2007): «No está claro que la resiliencia en las instituciones sea siempre algo bueno. Unas instituciones inadaptadas pero resilientes pueden permitir que persista una mala gestión ambiental durante periodos muy largos, sobre todo si esas instituciones están subvencionadas por otros sectores sociales o económicos, o si funcionan a una escala equivocada». La vitalidad intenta remediar esta situación introduciendo la idea de funcionar a lo largo del tiempo *de forma inspiradora*.[1482] Así pues, los conceptos de vitalidad y resiliencia están estrechamente entrelazados, pero son claramente distintos.

1477 Borrini-Feyerabend *et al.*, 2014; Andersen & Enkerlin Hoeflich, 2015; Borrini-Feyerabend & Hill, 2015; Hockings *et al.*, 2019.
1478 Walker *et al.*, 2004.
1479 Cabe destacar que una cuenca de estabilidad del sistema incluye más de un estado de equilibrio.
1480 Folke *et al.*, 2005.
1481 *Ibid.*
1482 Davenport (2020) utiliza el término resiliencia emocional de forma similar, para describir marcos mentales imaginativos y creativos capaces de flotar en situaciones de crisis, es decir, de responder más allá de lo normal hacia nuevos sistemas de pensamiento.

Ajuste socioecológico

Este término fue discutido por Carl Folke *et al.* en 1998 y posteriormente analizado con más detalle por ellos mismos y otros autores.[1483] Describe *la adecuación* de las dimensiones temporales, espaciales y funcionales de las instituciones con respecto a las características y dimensiones del contexto ecológico en el que operan. Para ajustarse a la escala y el alcance de los procesos ecológicos pertinentes, las instituciones deben desarrollarse en relaciones de coevolución con sus dominios ecológicos. Muchas instituciones indígenas y tradicionales lo hicieron y lo hacen, lo que les permite «filtrar y descartar prácticas que son claramente insostenibles». Se dice que los sistemas que demuestran un ajuste socioecológico son «robustos y eficaces». En su defecto, se vuelven «quebradizos», «vulnerables», «rígidos» e «insensibles» (obsérvese cómo estos términos describen perfectamente la *falta de vitalidad*). Una institución inadaptada puede mantener a raya las perturbaciones y parecer exitosa, pero conducir a retrocesos a largo plazo, como el colapso de una pesquería o un megaincendio devastador en un parque nacional. Según Folke y sus coautores de 1998, la falta de adecuación socioecológica se debe a factores económicos y sociales, desde los regímenes de gobernanza de la tierra a los cambios tecnológicos o, en términos más generales, a relaciones de poder, visiones del mundo, estilos de vida y valores inadaptados. Los problemas nodales pueden ser espaciales (p. ej., instituciones de gobernanza que no se ajustan a las unidades ecológicas), temporales (por ejemplo, horizontes temporales cortos de planificadores y políticos frente a horizontes largos de las intervenciones necesarias) o funcionales (p. ej., intervenciones que ignoran efectos secundarios como el comportamiento umbral y en cascada, o acaban microgestionando). En general, «el problema del ajuste es una cuestión de correspondencia, o congruencia, entre los sistemas biofísicos y los sistemas de gobernanza», una cuestión que también tiene mucho que ver con la interacción entre las instituciones y su escala de funcionamiento.[1484]

Está claro que las instituciones que demuestran un ajuste socioecológico también suelen mostrar vitalidad de la gobernanza. **La vitalidad**, sin embargo, **añade** la dimensión de **gobernar de manera inspiradora**, lo que traduce el significado de ser apto *para la cultura y los objetivos de la sociedad en cuestión*. Como subraya Harries-Jones (2010), la adecuación socioecológica requiere que **la cultura y el medio ambiente respondan y se adapten mutuamente en una compleja retroalimentación** múltiple. La vitalidad puede formar parte de un nuevo léxico socioecológico que describa exactamente eso.

Aprendizaje social adaptativo

Para Fikret Berkes (2010), nuestra mejor oportunidad de responder positivamente al cambio socioecológico reside en una «gobernanza dinámica, conformada por interacciones, aprendizaje por retroalimentación y adaptación a lo largo del tiempo». La frase resume tres conceptos esenciales de años de investigación académica.[1485] La primera de ellas es el valor crucial del *aprendizaje*, un proceso mediante el cual las instituciones desarrollan la capacidad de comprender las cuestiones socioecológicas y, posiblemente, de resolver los problemas relacionados con ellas. Los métodos elegidos por Berkes son experienciales y experimentales, enriquecidos por un compromiso de construcción institucional permanente. El aprendizaje está relacionado con la memoria institucional y con el uso de los conocimientos adquiridos mediado por el poder institucional (p. ej., el poder de tomar decisiones, pero también de definir cuestiones, elegir indicadores y objetivos, medir resultados, etc.). Y el aprendizaje es activo y dinámico, nunca una propiedad fija o una condición estática.

La segunda interpretación que encontramos en la frase es que el aprendizaje se produce mediante la *interacción* y la *retroalimentación*, es decir, a través de la resolución *conjunta* de problemas y la reflexión dentro de *redes de aprendizaje*,

1483 Folke *et al.*, 2007; Galaz *et al.*, 2008. Las descripciones y citas proceden de Folke *et al.*, 2007.
1484 Young, 2008. Marshall Murphree (2004a) también lo destacó entre los factores que favorecen el uso sostenible de la naturaleza.
1485 Véanse, por ejemplo, Armitage *et al.*, 2009 y Berkes, 2009b.

todo lo cual justifica llamarlo «aprendizaje *social*», un concepto que Berkes ha desarrollado ampliamente.[1486] El aprendizaje social es un alegato a favor del pluralismo de ideas y soluciones y de la toma de decisiones participativa, lo contrario de las operaciones de mando y control, pero también de los actores adversarios que compiten por influir en la toma de decisiones. Berkes aboga, en cambio, por asociaciones de colaboración entre agentes con diversas ventajas comparativas, capaces de **generar confianza** entre sí, **resolver conflictos** y **aprender *juntos* mediante la práctica**. Destaca, por ejemplo, que la mejor forma de gestionar los sistemas socioecológicos es combinar sabiamente los conocimientos y capacidades de los distintos agentes en los distintos niveles de gobernanza (p. ej., los miembros de una comunidad conocen bien las condiciones de su bosque, pero solo los organismos del ámbito nacional pueden poseer los datos de teledetección del ecosistema más amplio y mucha otra información de carácter socioeconómico y político).

La tercera interpretación que encontramos en la misma frase es un llamamiento a soluciones *adaptativas* —lo contrario de un plan— maduradas en respuesta a condiciones y retos variables. La adaptación se basa en interacciones constructivas, posiblemente lentas de desarrollar, que requieren inversiones tempranas de recursos (altos costes de transacción) y exigen la voluntad de compartir riesgos... pero posiblemente también apuntan alto, nada menos que a la construcción de una capacidad autónoma para actuar. Así pues, la capacidad de aprendizaje social adaptativo está estrechamente relacionada con muchas de las características de la vitalidad de la gobernanza que hemos analizado en la Parte II y descrito como **adaptabilidad estratégica**, **creatividad y capacitación** y **conectividad y colaboración**. El hecho de que estos conceptos tan similares se hayan desarrollado sin una interacción explícita entre el extenso trabajo académico elegantemente resumido por Berkes y el trabajo sobre la vitalidad de la gobernanza de las áreas conservadas y protegidas ofrece un apoyo alentador para ambos.

Constitucionalidad

Otro concepto explorado en la literatura y muy pertinente a la vitalidad es el de constitucionalidad. En el contexto del desarrollo de una nueva institución, o de la renovación y mejora de una ya existente, la constitucionalidad viene dada por el **sentimiento de *propiedad*** que siente un grupo de personas que se comprometen juntas, basándose en los conocimientos y recursos locales.[1487] Este sentimiento de propiedad puede beneficiarse de agentes catalizadores externos (p. ej., una plataforma en la que la interacción se perciba como justa), pero también puede prescindir de ellos. Promover la constitucionalidad requiere una apreciación y un esfuerzo mucho más profundos que los procesos participativos que a menudo organizan superficialmente las agencias de conservación y desarrollo para ejecutar *sus* proyectos. Requiere un compromiso auténtico por parte de las comunidades, capaz de dar voz y acción a todos sus miembros, incluidos los que se encuentran en posiciones más débiles y marginadas, normalmente menos capaces de participar.

Los análisis empíricos demuestran que la constitucionalidad en la creación de instituciones está estrechamente relacionada con condiciones como: percepción émica de la comunidad de la necesidad de una nueva institución; vínculos con instituciones preexistentes; procesos de negociación justos; papel catalizador de agentes externos; reconocimiento y uso de los conocimientos locales, y reconocimiento gubernamental desde el principio.[1488] Concretamente, podemos encontrar constitucionalidad en **grupos que elaboran sus propias normas** (p. ej., sobre una pesquería local o un área conservada por la comunidad) para responder a problemas u oportunidades específicos. Con el tiempo, pueden llegar a apropiarse de esas normas como algo crucial para el territorio y su propia relación con él, demostrando **motivación y energía de trabajo** para preservarlas, hacerlas cumplir y respetarlas. En este sentido, la constitucionalidad y la vitalidad se revelan de forma similar. Y podemos decir que la constitucionalidad ofrece un terreno propicio para que la vitalidad de una institución se desarrolle y prospere.

1486 Berkes, 2009b.
1487 Haller *et al.*, 2016; Haller & Merten, 2018.
1488 Haller *et al.*, 2018.

Subsidiariedad

El principio de subsidiariedad exige que las tareas sean decididas y asumidas —entre todos los que estén en condiciones de realizarlas— por quienes se encuentran en el **nivel más cercano al lugar donde las tareas tendrán efectos**.[1489] Algunos añaden que los niveles superiores de autoridad tienen el deber de permitir y apoyar a los niveles inferiores en el desempeño de sus funciones, aun cuando mantengan la responsabilidad última de las decisiones inadecuadas.[1490] La subsidiariedad ha sido adoptada como principio rector por la Unión Europea, y se interpreta en el sentido de que la gobernanza debe ejercerse al nivel institucional más bajo posible que sea compatible con las capacidades necesarias para obtener resultados eficaces.[1491] Aplicado a la gobernanza de los territorios, esto significa que —siempre que existan tales capacidades— las decisiones deben tomarse y aplicarse a nivel nacional más que a nivel de la Unión Europea, a nivel de distrito más que a nivel nacional, o a nivel comunitario más que a nivel de distrito. Una justificación plausible para ello es que las decisiones tomadas más cerca de los fenómenos y las personas a las que van a afectar probablemente promuevan un aprendizaje más fácil, un cuidado y una mayor eficacia y eficiencia. Allí donde la gente comparte conocimientos y experiencias sobre el entorno local, la subsidiariedad se nutre de circuitos de retroalimentación próximos e inmediatos, positivos y negativos, por acción o inacción. Por ello, es probable que refuerce el sentido de pertenencia de los ciudadanos a una institución (constitucionalidad)[1492] y su capacidad de recuperación.

Aunque puede resultar más fácil describir el concepto en teoría que llevarlo a la práctica,[1493] la subsidiariedad en la vida real suele estar relacionada con prácticas de descentralización (desconcentración, delegación o devolución) del poder de decisión y la responsabilidad/rendición de cuentas. Cuando se organiza de forma justa y adecuada en un sistema anidado, se espera que la subsidiariedad fomente **la autonomía, la iniciativa, una fuerte motivación y el sentido de la responsabilidad,**[1494] propiedades todas ellas relacionadas con la vitalidad de una institución de gobernanza.

Interacción de alta calidad entre los actores

En la literatura se menciona la vitalidad como algo relacionado con la interacción de alta calidad entre actores, tal y como se observa, por ejemplo, entre algunos actores implicados en la gobernanza y la gestión de los sistemas hídricos.[1495] En este sentido, las relaciones vitales entre actores se describen como *energizantes* (proceso de colaboración positivo), *productivas* (resultados positivos de la colaboración) y capaces de explorar, desarrollar y consolidar un *terreno común* a la hora de abordar cuestiones complejas de gobernanza. Encontrar un terreno común puede significar pasar de la acción fragmentada a la **resolución colectiva de problemas**. Puede significar encontrar juntos una mayor coherencia entre la formulación de políticas, su aplicación y las expectativas y perspectivas a largo plazo. O puede significar beneficiarse de un sentido compartido de urgencia y de una combinación de relaciones cara a cara —informales y formales—.[1496] Las coaliciones vitales de actores se describen en la bibliografía como aquellas que incluyen la presencia de líderes del cambio y se benefician de procesos deliberativos, así como de autoridades gubernamentales que apoyan.[1497]

1489 Adaptado de Jordan, 2000.
1490 Esta responsabilidad debe estar sujeta a apelación y revisión cuasijudicial. Estas cuestiones son analizadas por Dror (2001), que señala cómo el principio de subsidiariedad se remonta a la Compañía de Jesús y al Derecho Canónico Católico.
1491 Marshall, 2008.
1492 Thomas Niederberger, comunicación personal, 2019.
1493 Marshall, 2008. Véanse, no obstante, los ejemplos de caso presentados en esta obra, en particular 7, 10, 14, 15, 16, 18, 29 y 30.
1494 Mele, 2006.
1495 Edelenbos *et al.*, 2015. En este artículo se cita mucha bibliografía valiosa.
1496 Edelenbos *et al.*, 2015.
1497 Horlings, 2010.

Entender la interacción de alta calidad entre los actores como una propiedad interna de una institución de gobernanza permite establecer un vínculo directo con la constitucionalidad y la subsidiariedad. La conexión también parece clara con la **conectividad** positiva con actores externos a la institución de gobernanza y, de nuevo siguiendo a Edelenbos y coautores, con la **energía, la productividad** y la **sabiduría**, también asociadas naturalmente a la vitalidad. También cabe destacar que las interacciones de alta calidad se asocian con la **motivación** y la **inspiración**.

Capacidad de autoorganización

Se dice que la gobernanza y la gestión cooperativas que caracterizan a los bienes comunes tienen *vitalidad* frente a las relaciones económicas convencionales dominadas por los imperativos del crecimiento, el beneficio y el consumismo.[1498] Elinor Ostrom estudió las instituciones que rigen los bienes comunes y las combinaciones de variables que potencian su capacidad de autoorganización, mantenimiento y resolución autónoma de problemas.[1499] A partir de diversos ejemplos de campo, identificó ocho *principios de diseño* institucional (descritos no como necesarios, sino como de apoyo) que fomentan tales capacidades. Entre otros, estos principios incluyen: límites claros (de los territorios);[1500] sanciones graduadas; garantizar que los afectados por las normas puedan participar en su modificación; capacidad interna de supervisión y gestión de conflictos, y capas anidadas de gobernanza. Los principios son aplicables en diferentes condiciones históricas, culturales y tecnológicas, pero la gobernanza policéntrica y la subsidiariedad se consideran deseables de manera general, al igual que la acumulación de conocimientos prácticos y la voluntad de experimentar.[1501] Los acuerdos institucionales para los bienes comunes pueden ser casi autónomos, pero deben organizarse a múltiples escalas y vincularse o anidarse eficazmente.[1502]

Además de Ostrom, otros académicos han estudiado las condiciones que favorecen la sostenibilidad de la gobernanza de los bienes comunes específicos para diversos tipos de recursos naturales, políticas de integración, etc.[1503] Se dice que las instituciones de gobernanza *en sí* se ven favorecidas por diversos factores, como el tamaño reducido, la interdependencia de los miembros, las normas compartidas, las experiencias previas satisfactorias y la equidad en la asignación de beneficios, entre otros.[1504] Dado que **la autoorganización y la resolución autónoma de problemas** son propiedades clave de la vitalidad, todas las características que son positivas para la capacidad de autoorganización y demuestran la eficacia y la sostenibilidad de las decisiones ofrecen también perspectivas sobre la vitalidad.

Etnogénesis

Este concepto se describe mejor con un ejemplo. En los últimos cincuenta años, varios pueblos indígenas de la región de Madre de Dios, en la Amazonía peruana, «se han unido entre grupos o facciones que de otro modo serían rivales, para hacer frente y resistir a las fuerzas etnocidas externas y exigir el respeto de sus formas de vida».[1505] La federación indígena que crearon, denominada Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), tiene poco que ver con sus formas tradicionales de organización, y su estructura y alianzas se diseñaron por necesidad para hacer frente a los requisitos legales y obtener, poco a poco, el reconocimiento político de los sucesivos Gobiernos peruanos, así como

1498 Weston & Bollier, 2013b. Recientemente, también se ha hecho hincapié en el carácter dinámico de los bienes comunes (comunización y descomunización) (Nayak, 2021).

1499 Ostrom, 1990.

1500 Un límite claro no debe significar fronteras rígidamente definidas. Los pueblos indígenas de la cuenca amazónica han compartido históricamente sus territorios de vida con otros, lo que ha permitido intercambios recíprocos útiles. Sus territorios siguen siendo hoy espacios de vida entrelazados, que bien pueden compartirse (Thomas Moore, comunicación personal, 2020).

1501 Weston & Bollier, 2013b.

1502 Ostrom, 1995.

1503 La Biblioteca Digital de los Comunes (https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/ accedido en 2024), creada por Elinor Ostrom y sus colaboradores, ofrece acceso gratuito a miles de documentos de este tipo.

1504 Agrawal, 2001.

1505 Moore, 2021.

de empresas privadas, misioneros, la sociedad civil, antropólogos y otros. La federación representa a diversas naciones indígenas y pueblos indígenas aislados, y aboga en su nombre por el reconocimiento de sus derechos colectivos a los territorios, a recibir servicios sociales básicos, a oponerse a iniciativas de desarrollo no deseadas y a concesiones mineras o madereras, a gobernar determinadas áreas conservadas, etc. Actúa a escala regional y nacional, pero también en la ONU y otros foros internacionales. La federación facilita la organización de las naciones indígenas por motivos étnicos (por ejemplo, lengua, historia o tradiciones culturales comunes), fomenta la solidaridad entre las naciones y se centra en asegurar y defender los territorios. A lo largo de su relativamente breve (40 años) pero intensa existencia formal, la federación ha afrontado y resistido crisis internas y agresiones externas de diverso origen, demostrando su capacidad para adaptarse a circunstancias variables. La etnogénesis se define como la suma de «procesos adaptativos en las formas de vida y relaciones de un pueblo que le permiten sobrevivir en un contexto intercultural colonial».[1506] Desde este punto de vista, la federación Madre de Dios parece «constituir una respuesta indígena legítima de etnogénesis», con «**adaptaciones** a las crecientes presiones económicas, sociales y políticas globales que amenazan la supervivencia de los pueblos y culturas indígenas».[1507]

A pesar de lo novedoso del uso del concepto, reconocemos en la etnogénesis, tal y como se acaba de describir, gran parte de lo que es la vitalidad de las instituciones de gobernanza... Las condiciones históricas poscoloniales que motivaron la definición y descripción del proceso de etnogénesis son claramente más estrechas que la vitalidad *per se* y específicas de los pueblos y comunidades que se definen a sí mismos en función de la etnicidad. Pero la capacidad de una organización de operar **cambios importantes hasta llegar a una metamorfosis** de lo que existía, o incluso de **crear algo totalmente nuevo para adaptarse estratégicamente y sobrevivir** parece estar en el centro de la vitalidad.

Sostenibilidad

La sostenibilidad es un concepto amplio y no siempre claramente definido, a pesar de que prácticamente todos los organismos gubernamentales, académicos, empresas, actores de la gobernanza en general e incluso el sector financiero lo utilizan habitualmente y lo consideran familiar. La a menudo citada definición de desarrollo sostenible ofrecida por el Informe Brundtland («satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades»)[1508] es memorable pero bastante poco específica. Más recientemente, la sostenibilidad se ha vinculado a la *viabilidad* de los pilares socioculturales, económicos y ambientales de la sociedad,[1509] con un significado y una aplicación específicos proporcionados por los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS).[1510] La mayoría de estos objetivos describen los resultados deseados, es decir, cómo debería ser la sostenibilidad en la práctica. Sin embargo, los ODS *no* reconocen explícitamente las fuerzas de la economía política que influyen en los mismos objetivos y en la forma en que se conciben y aplican las intervenciones relacionadas.[1511] En este sentido, no suelen poner en juego cuestiones de constitucionalidad, subsidiariedad e interacción de alta calidad entre los actores, todas ellas directamente relacionadas con la vitalidad.

El alcance y el enfoque de la sostenibilidad, el desarrollo sostenible y la vitalidad de la gobernanza pueden interactuar o traslaparse en gran medida, pero es evidente que los conceptos no son sinónimos. Ampliando la definición, la vitalidad podría ser una propiedad de las instituciones de gobernanza que **favorece el progreso hacia la consecución de los ODS**, contribuyendo así a lograr la sostenibilidad en general. Esto puede ser especialmente cierto en el caso del ODS 12: Producción y consumo sostenibles; el ODS 13: Acción por el clima; los ODS 14 y 15: Sustentar la vida bajo el agua y la vida sobre la tierra, y el ODS 16: Paz, justicia e instituciones sólidas.

1506 Whitten, 1976.
1507 Moore, 2021.
1508 World Commission on Environment and Development, 1987.
1509 Purvis *et al.*, 2019.
1510 Véase https://sustainabledevelopment.un.org/?menu=1300 accedido en 2024.
1511 Algunos subrayan que los ODS son cuestionables por varias razones, una de las cuales es que apenas discuten, reconocen o destacan la gobernanza y los derechos comunales.

Diversidad y calidad de la gobernanza

La diversidad y la calidad de la gobernanza se definen en la Parte VI de esta obra. Aquí puede bastar decir que la diversidad se refiere a la existencia de diversos *tipos* de instituciones de gobernanza, que pueden ser apropiadas de manera diferente a su contexto. A su vez, la calidad se refiere a las diversas *maneras* de concebir, aplicar y garantizar el respeto de las decisiones y normas, y podemos situarla en un espectro entre buena y mala gobernanza según criterios determinados. Así pues, una institución de gobernanza puede ser de tipo apropiado y de buena calidad en la medida en que se ajuste a la historia socioecológica del territorio de que se trate y a los criterios de gobernanza de la sociedad correspondiente. De hecho, la vitalidad está sustancialmente relacionada con la diversidad y la calidad de la gobernanza, tal y como se describe en la bibliografía sobre conservación[1512] y se visualiza en la Figura 7. Sería realmente difícil imaginar la vitalidad disociada de la apropiada[1513] y la buena[1514] gobernanza, que se relacionan con: surgir del contexto y responder a él, en lugar de imponerse; comprometer a la sociedad mediante la comunicación activa, el diálogo y la transparencia; buscar el consenso en las decisiones; mantener la integridad, la coherencia y el respeto en la aplicación de las decisiones, las normas, etc. Todas estas propiedades alimentan la vitalidad con propósito y significado.

Entonces, ¿qué *aporta* la vitalidad a la diversidad y la calidad que justifique su tratamiento como una propiedad separada de la gobernanza? Como se ha mencionado brevemente en nuestra descripción introductoria, la vitalidad parece **englobar el *vigor* y *la capacidad* que no se pueden prescribir o exigir en un sentido normativo**. Las políticas y la legislación pueden abordar la diversidad prescribiendo un determinado *tipo* de gobernanza para las áreas conservadas o protegidas. Pueden ocuparse de la calidad prescribiendo ciertos *criterios* a seguir a la hora de tomar y aplicar decisiones sobre ellas. Sin embargo, no pueden codificar la vitalidad como parte del mandato de ninguna institución de gobernanza. La vitalidad solo puede expresarse de forma autónoma y voluntaria, como la savia que nutre una planta desde adentro. Surge de formas únicas relacionadas con contextos específicos y revela **el carácter, la fuerza, la distinción y el cuidado** de una institución de gobernanza. Añade eficacia, pero también sabor y belleza a la actuación. Y a menudo conduce a la **excelencia** en lo que hemos descrito como **custodia**. Pero no resulta fácil, sobre todo cuando una institución tiene que surgir sin arraigo histórico local, como en el caso de la Reserva Marina de Galápagos (ejemplo de caso 25).

* * *

Los conceptos descritos brevemente en esta sección enriquecen nuestra comprensión de la vitalidad. También nos recuerdan de nuevo las características que exploramos en la Parte II como susceptibles de contribuir a la vitalidad de la gobernanza y, sobre todo, intrínsecas a una institución de gobernanza. Anteriormente, en la Figura 2, hemos esquematizado dichas características. Ahora añadimos, en la Figura 8, los conceptos que acabamos de describir y que parecen ajustarse a ella, confirmarla y completarla. La figura no pretende implicar ningún tipo de causalidad o conexión necesaria, lo que difícilmente tendría sentido en el caso de conceptos definidos solo de manera general. Más bien describe el humus social en el que pueden surgir y surgen relaciones y fenómenos.

1512 Borrini-Feyerabend & Hill, 2015; véanse también las páginas 59-60 en Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013; Franks *et al.*, 2018; Booker & Franks, 2019.

1513 Anexo II de la Decisión 14/8 del CDB, 2018. El documento utiliza el término adecuado, pero no lo analiza en profundidad. De hecho, adecuado se refiere al tipo de gobernanza que encaja en el contexto socioecológico. Por ejemplo, si durante siglos dos grupos étnicos diferentes han estado obteniendo sus medios de sustento de territorios superpuestos, posiblemente con diferentes modalidades de uso, sería adecuado incluir a ambos en una institución de gobernanza compartida, e inadecuado incluir solo a uno, o a ninguno de los dos.

1514 Entendemos por buena gobernanza la gobernanza ejercida respetando los criterios acordados por una sociedad determinada (p. ej., participación, transparencia, rendición de cuentas, respeto de los derechos humanos...). Véase también Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013.



Figura 8. El «humus social» donde puede surgir la vitalidad de la gobernanza (las características que pueden contribuir a la vitalidad de la gobernanza presentadas en la Figura 2 se enriquecen aquí con otros conceptos y fenómenos ajustados, como se detall a en el texto).

Vitalidad como estándar de conservación

Como se acaba de mencionar, en las dos últimas décadas ha surgido interés por la gobernanza de las áreas conservadas y protegidas y por las formas de describir y evaluar dicha gobernanza. En algunos casos se han desarrollado y puesto a prueba procesos, criterios e indicadores destinados a evaluar la calidad de la gobernanza (es decir, el cumplimiento de los *criterios*) y la diversidad (es decir, la idoneidad del *tipo*).[1515] Aunque presentan sus propios retos, estas iniciativas han generado información y consejos útiles.[1516] Pero los conocimientos sobre gobernanza pueden ir más allá. Al comprender las características de la vitalidad de la gobernanza, los profesionales y las sociedades pueden supervisar el funcionamiento de sus instituciones y encontrar formas de **garantizar que su rendimiento siga siendo excelente *e* inspirador a lo largo del tiempo**, incluso ideando y promulgando los cambios necesarios. ¿Tiene esto sentido y es deseable? En caso afirmativo, ¿es factible evaluar la vitalidad, dado su carácter más elusivo que la diversidad y la calidad?

La Promesa de Sídney,[1517] un compromiso alcanzado al final del Congreso Mundial de Parques de la UICN de 2014, ha adoptado el concepto inclusivo de «áreas protegidas y conservadas» y ha hecho un llamamiento a «ampliar la conservación para representar todos los sitios esenciales para la conservación de la naturaleza» y a «mejorar la diversidad, la calidad y *la vitalidad* en la gobernanza y la gestión, incluido el reconocimiento y el apoyo adecuados de las

1515 Véanse los anexos de Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013 https://www.iucn.org/sites/default/files/import/downloads/annexes_to_governance_of_pa.pdf accedido en 2024.
1516 Véase, por ejemplo, Franks & Booker, 2018.
1517 Véase Andersen & Enkerlin Hoeflich, 2015.

áreas conservadas por los pueblos indígenas, las comunidades locales y las entidades privadas». También ha prometido «engendrar una asociación de por vida [de las personas con la naturaleza] para el bienestar físico, psicológico, ecológico y espiritual». Este compromiso lleva implícita la necesidad de que las áreas protegidas y conservadas, y sus sistemas, permanezcan o sean lo más eficaces posible.

Durante el mismo influyente Congreso, también se dieron otros pasos preliminares para reconocer las áreas protegidas y conservadas que cumplen algunas normas aplicables a nivel mundial, como se señala en la Lista Verde de Áreas Protegidas y Conservadas de la UICN.[1518] Dichas normas están concebidas para animar a las instituciones de gobernanza a medir, mantener y mejorar su rendimiento mediante criterios coherentes.[1519] Los estándares también pretenden permitir a las instituciones identificar dónde pueden quedarse cortas, y dónde puede recomendarse la inversión y el esfuerzo en conocimiento, capacidad, gestión o gobernanza, y por qué. Como parte de dichas normas, se reconoció explícitamente que *la vitalidad de* la gobernanza, incluso tal y como se definía entonces de forma preliminar,[1520] merecía atención. Para la mayoría de las áreas conservadas y protegidas del mundo resulta difícil cumplir incluso las normas mínimas, y la búsqueda de una etiqueta adicional suele estar motivada por consideraciones políticas y financieras. A pesar de estas limitaciones, parece lógico que *solo* las áreas con una capacidad sostenida de funcionar plenamente, bien y a lo largo del tiempo —es decir, que muestren vitalidad de la gobernanza— merezcan ser incluidas en el proceso de la Lista Verde de la UICN.[1521] De hecho, uno de los diecisiete criterios que debe cumplir un área para ser incluida en la Lista Verde de la UICN es «Posibilitar la vitalidad de la gobernanza y la capacidad de respuesta adaptativa».[1522] En este sentido, **la vitalidad de la gobernanza es una aspiración en el núcleo de la Lista Verde de la UICN**.[1523] Sin embargo, con o sin el objetivo de evaluar los estándares de la Lista Verde de la UICN, las comunidades custodias, las agencias gubernamentales, los conservacionistas y los propietarios de tierras se beneficiarían de una mejor comprensión de los fenómenos que construyen o socavan la vitalidad de la gobernanza de sus áreas conservadas o protegidas.

Recordando la Figura 2 e integrando en ella los conceptos y consideraciones que se han expuesto más adelante, llegamos al esbozo más completo representado en la Figura 8. ¿Hay esperanza de evaluar un fenómeno tan rico como el que allí se describe? Creemos que sí, pero solo a través de un **proceso de autoevaluación honesto** y con una **intención significativa**. Una evaluación de la vitalidad requiere comprender cómo ha funcionado una institución a lo largo del tiempo, qué puntos fuertes y débiles posee, cómo ha afrontado las cambiantes situaciones políticas, socioculturales y ecológicas, y cómo se ha relacionado con los diversos agentes e instituciones pertinentes. Todo ello requiere una exploración cualitativa en profundidad y un análisis de los fenómenos *en su contexto*, utilizando indicadores que tengan sentido en las circunstancias concretas.

Solo los actores clave de la gobernanza y los representantes de la sociedad directamente implicados en el territorio poseen los conocimientos y (posiblemente) la motivación para analizar los fenómenos correspondientes con la profundidad requerida. Los evaluadores externos con aportaciones menores de los actores y representantes mencionados producirían resultados de mucho menor valor... aunque *los facilitadores* externos de los procesos de autoevaluación son muy deseables. Además, mientras que evaluar la vitalidad para elaborar un juicio o una puntuación tiene un

1518 Véase: https://www.iucn.org/theme/protected-areas/our-work/iucn-green-list-protected-and-conserved-areas accedido en 2024. Los cuatro componentes principales de las normas de la Lista Verde son la buena gobernanza, el diseño y la planificación sólidos y la gestión eficaz, que contribuyen al éxito de la conservación. Estos componentes incluyen un conjunto de 17 criterios, acompañados de 50 indicadores y medios de verificación asociados. Cualquier área conservada o protegida, dondequiera que esté situada y comoquiera que esté gobernada, puede comprometerse voluntariamente a ser evaluada y a comparar sus progresos con el estándar global, adaptado al contexto jurisdiccional del país. Para garantizar que el proceso sea sólido y verificable, una autoevaluación inicial pasa posteriormente por una revisión independiente a cargo de expertos. Los sitios y países que aceptan participar en el proceso de evaluación se benefician de la visibilidad internacional y el apoyo técnico que puede proporcionar la Lista Verde de la UICN.

1519 Hockings *et al.*, 2019.

1520 Véase Borrini-Feyerabend *et al.*, 2014.

1521 Es evidente que, si bien puede haber un impulso político para conseguir una etiqueta, la capacidad de conservar esa etiqueta manteniendo un nivel de desempeño es más difícil de encontrar. Cualquier organismo de control de la etiqueta que intente mantener la calidad se enfrenta a dificultades políticas y financieras.

1522 Criterio 1.3 en IUCN & WCPA (2017).

1523 Inicialmente, este trabajo se concibió en parte para apoyar a las áreas y territorios candidatos a la Lista Verde de la UICN, pero rápidamente fue más allá. Las áreas conservadas y protegidas que pretenden cumplir los estándares de la Lista Verde de la UICN pueden seguir encontrando pertinente y útil explorar las dimensiones de la vitalidad de la gobernanza que aquí se destacan.

significado limitado, autoevaluar la vitalidad tiene mucho sentido para **promover al máximo el propio funcionamiento** y para identificar y abordar cualquier factor limitante. Por eso creemos que un proceso de autoevaluación debería tener como objetivo **desarrollar todo el potencial de la vitalidad de la gobernanza** para obtener resultados duraderos en materia de conservación y medios de sustento. Esto justificaría los esfuerzos y daría sentido al mismo proceso de evaluación.

Si existen realmente principios unificadores y generales de conservación que se apliquen a nivel mundial, deberíamos esperar que surjan de la experiencia acumulada en iniciativas locales, más que de teorías o conceptos previamente articulados. [ ] Debemos prestar más atención a la práctica de la conservación que a lo que necesita conservarse.

Kamaljit S. Bawa *et al.*, 2004

Autoevaluar la vitalidad

En la actual cúspide histórica de potentes tecnologías sin precedentes, tamaño demográfico y uso implacable y generalizado de combustibles fósiles, el cambio socioecológico se ha vuelto tan rápido y generalizado que todas las instituciones parecen frágiles. Cuando la vitalidad de la gobernanza de una institución se manifiesta, parece un fenómeno notable, llama la atención y genera esperanza. Sin embargo, cuando esa vitalidad parpadea, puede que sea el momento de que quienes se preocupan actúen. Pero, ¿quién debe evaluar la vitalidad? En la sección anterior hemos argumentado que la mejor forma de evaluar y mejorar la vitalidad de la gobernanza es a partir de un **proceso de autoevaluación** honesto, en el que participen los actores clave de la institución y de la comunidad y en la sociedad a las que se espera que la institución sirva.[1524]

La ocasión para un proceso de autoevaluación puede venir dada por una iniciativa de autofortalecimiento[1525] emprendido por la organización de gobernanza; por la necesidad de una evaluación más amplia de la gobernanza de las áreas conservadas y protegidas;[1526] por un problema u oportunidad importante que exija la reestructuración de la institución, o incluso por un grupo de actores interesados decididos a despertar energía y acción para un área o territorio concretos. ¿Qué debe examinar la autoevaluación? ¿Existen **preguntas** específicas para explorar la vitalidad y formas y métodos para comprender el fenómeno? ¿Existen **indicadores** para apoyar el análisis? Algunos ejemplos de preguntas e indicadores para abordar la vitalidad de la gobernanza figuran en los cuadros 2 y 3. Cualquier grupo de actores interesados puede organizar un proceso en el que se debatan las preguntas y se revisen, adapten y evalúen los indicadores para un área o territorio conservado o protegido concreto. Por ejemplo, a partir de la comprensión del contexto, las organizaciones, los procesos y las normas que describen la institución de gobernanza en cuestión (véase más adelante), las preguntas que figuran en la Tabla 2 pueden utilizarse como puntos de partida para la reflexión, y los indicadores que figuran en la Tabla 3 —que hacen referencia a las cinco características asociadas a la vitalidad— pueden servir de inspiración.

Sorprendentemente, el significado completo de la **vitalidad** de la gobernanza en un entorno determinado puede **comprenderse mejor al intentar evaluarla**. Para ello, las Tablas 2 y 3 ofrecen orientaciones útiles... pero no todas las preguntas e indicadores son siempre apropiados y seguramente no son igualmente importantes en situaciones diversas. Además, no son exhaustivos. Por ejemplo, de acuerdo con la Figura 8, cualquier evaluación adicional de fenómenos como la resiliencia, el ajuste socioecológico, la etnogénesis o la constitucionalidad aportaría más datos útiles.

1524 Esto se ve corroborado por la evidencia de una importante revisión bibliográfica reciente cuyo objetivo es comprender si las áreas protegidas están mejor gestionadas por el Estado o por los pueblos indígenas y las comunidades locales residentes. Según Dasgupta (2024), uno de los autores de la revisión afirma que «... la evaluación debe ser de abajo hacia arriba, y [...] sobre *lo que* importa a las personas que viven con esos sistemas ecológicos».

1525 El Consorcio TICCA ha publicado recientemente una metodología al respecto https://ssprocess.iccaconsortium.org/ Está disponible en inglés, francés, español, chino, persa, etc.

1526 Esto puede incluir una variedad de parámetros, sitios e instituciones. Véase la parte II de Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013; Booker & Franks, 2019.

Tabla 2.

Algunas preguntas básicas para abordar la vitalidad de una institución de gobernanza de un área o territorio conservado o protegido

- ¿Desde *cuándo* funciona la institución?
- ¿Funciona con *excelencia*?
- *¿Ha ido evolucionando*, para responder a los cambios de su contexto?
- ¿Muestra *motivación y energía* (se inspira a sí misma)?
- *¿Es inspiradora* para la comunidad o la sociedad afectadas?
- ¿Durante *cuánto tiempo* podrá funcionar, evolucionar e inspirarse a sí misma y a los demás?

Tabla 3.

Vitalidad de la gobernanza y sus características: ejemplos de indicadores para áreas o territorios conservados y protegidos

Elemento/ características	Posibles indicadores
Vitalidad de la gobernanza *per se*	• Haber **mantenido a lo largo del tiempo la capacidad** de la institución de gobernanza **para funcionar** (es decir, **alcanzar los objetivos** del área conservada o protegida) **plenamente y de forma inspiradora.** En este caso, puede ser adecuado un *cronograma* que señale una constelación de *acontecimientos*, una *historia* que los conecte u otros indicadores cualitativos. • **Excelencia** de desempeño demostrada (p. ej., la institución ha resuelto problemas en circunstancias complejas y difíciles). • Capacidad demostrada para responder y **evolucionar** en circunstancias cambiantes. • **Motivación** y **energía** demostradas de la institución de gobernanza para seguir desempeñando su papel a lo largo del tiempo, incluso en circunstancias difíciles. • **Claridad** del papel, la motivación y la razón de ser de la institución; **conciencia** y comprensión del **significado** y los posibles múltiples **valores** que salvaguarda para la comunidad o la sociedad en general (*autoinspiración*). • Medida del **respeto social** adquirido en la comunidad o la sociedad, incluido el sentido de **pertenencia** social y **legitimidad** de la institución, y de la adhesión a las decisiones, costumbres y normas aplicadas[1527] (*inspiración para otros interesados de la sociedad*). • Sentimiento de **confianza** y **seguridad** de la comunidad o sociedad sobre el futuro tanto de la institución como del área conservada o protegida.

1527 Por ejemplo, las personas respetan las normas acordadas para el área conservada o protegida; hablan de *su* parque o *su* territorio; participan en reuniones y celebraciones relevantes; prestan ayuda voluntaria para labores de vigilancia o restauración.

Adaptabilidad estratégica	• **Alerta** demostrada**:** reconocimiento rápido de condiciones, problemas y oportunidades emergentes. • **Capacidad de reacción** y **cronogramas** demostrados: dar respuestas ágiles y oportunas a las condiciones, problemas y oportunidades que surjan; aplicar las decisiones sin demora. • **Aprendizaje demostrado:** búsqueda activa e integración de información y conocimientos procedentes de la historia local, la experiencia y cualquier otra fuente, y utilización de los mismos para mejorar los resultados y el impacto deseados. • Pensamiento **estratégico** demostrado**:** decidir y actuar tras sopesar las opciones (p. ej., mediante el diálogo, los intercambios, la experimentación y el debate) y con la vista puesta en el largo plazo. • **Adaptación y flexibilidad** demostradas**:** dar respuestas adecuadas y diversas a distintas circunstancias, problemas y oportunidades; ser capaz de cambiar el curso de una acción, según sea necesario. • **Resiliencia** demostrada**:** haberse recuperado de adversidades, tensiones y crisis importantes.
Creatividad y empoderamiento	• **Motivación, energía, capacidad de actuar y liderazgo** demostrados en el cuidado del área conservada o protegida *más allá de lo que normalmente exigen/esperan* las instituciones de gobernanza (p. ej., implicando a nuevos actores, buscando la comprensión de nuevos fenómenos importantes para el futuro del medio ambiente y de las personas). • **Capacidad** demostrada **para tomar decisiones autodeterminadas y actuar en consecuencia** (p. ej., cambiar las normas que ya no son útiles; resistirse a las normas inadecuadas impuestas y a las fuerzas y amenazas destructivas; promover una visión propia del bienestar y el desarrollo; elegir la autonomía y la frugalidad frente a la dependencia y la dominación del mercado de masas). • Demostrar **interés por tomar conciencia** de los problemas, amenazas y oportunidades y sentirse **capacitado para asumir la responsabilidad** de responder *más allá de la llamada del deber.* • Ejemplos de **adopción de nuevas ideas** y **personas,** como la coproducción **de nuevos conocimientos** y la revisión y **renovación** periódicas de los **cargos directivos.** • Ejemplos de haber concebido y aplicado **respuestas innovadoras y eficaces** a retos, problemas y oportunidades. • Capacidad demostrada de **autodisciplina** y **autocrítica,** que permita a la institución **crecer, desarrollarse y cambiar.** • Casos de **cambio transformador** justificado de las estructuras y funciones de gobernanza (**gobernanza adaptativa**) respetando los **criterios** adecuados (p. ej., legitimidad, transparencia).

Conectividad y colaboración	• Ejemplos de **intercambios abundantes, sostenidos e inspiradores** con diversos agentes, instituciones y sectores de la sociedad interesados y a múltiples niveles, para: • Desarrollar **alianzas y colaboraciones continuas** para llevar a cabo, o defender eficazmente, iniciativas y cambios en las políticas y la práctica (p. ej., colaboración con asesores jurídicos y económicos externos); • Fomentar el diálogo, la comprensión mutua y el **desarrollo colectivo de conocimientos**, incluso entre sectores de intervención y culturas (p. ej., colaboración entre ecologistas externos y administradores locales); • Promover **sistemas anidados e integrados de planificación, toma de decisiones y actuación** que busquen la inclusividad y la sinergia (p. ej., asegurar el apoyo financiero para las actividades locales como parte de intervenciones más amplias); • Crear **espacios** a múltiples escalas **para reflexionar y deliberar** sobre cuestiones que afectan la naturaleza y a la sociedad (p. ej., invitar a los políticos a responder periódicamente a los residentes sobre el área conservada o protegida); • Facilitar la transmisión de experiencias y aprendizajes **entre generaciones, géneros y grupos sociales** (p. ej., facilitar visitas y actos específicos para jóvenes con el acompañamiento de ancianos sabios y narradores). • Preocupación y capacidad demostradas para **generar, adquirir y utilizar los recursos materiales necesarios a lo largo del tiempo** (p. ej., a través de inversiones productivas para sostener los costes corrientes de gobernar y gestionar el área conservada o protegida; a través del apoyo político garantizado para reuniones de gobernanza, intercambios de aprendizaje, vigilancia, etc.). • Preocupación y capacidad demostradas para **absorber, generar, hacer circular y valorar** los flujos pertinentes de **información y conocimientos** (p. ej., recabar las opiniones de los profesionales, los poseedores de conocimientos locales, los científicos y los investigadores para fundamentar las decisiones; mantener bases de datos de información y garantizar su accesibilidad y transparencia).

Sabiduría desde la experiencia local	• Ejemplos repetidos de haber tomado y aplicado **decisiones meditadas que han conducido a acciones positivas y significativas** (p. ej., la concienciación sobre las consecuencias sanitarias de la explotación minera utilizada para informar a la sociedad afectada y evitar una concesión local). • **Reflexión** demostrada sobre las decisiones en juego (p. ej., reconociendo abiertamente la **diversidad de perspectivas, la complejidad y las incertidumbres**). • Valorar adecuadamente tanto **la experiencia local** (**mētis**) como **los nuevos conocimientos** (p. ej., buscando puntos de vista tanto tradicionales como científicos y recopilando, reflexionando, compartiendo y transmitiendo lo aprendido, incluso entre generaciones). • En la medida de lo posible, buscar la toma de decisiones por **consenso** (p. ej., prestando atención a las diversas preocupaciones, destacando el **bien común**, **los valores relacionales, la reciprocidad** y la **solidaridad con las generaciones futuras** frente al egoísmo y los bienes materiales de uso inmediato). • Ejemplos de haber evitado o atenuado problemas y conflictos o mitigado daños mediante **habilidades diplomáticas** (p. ej., haber facilitado y negociado acuerdos, salvaguardias, medidas cautelares e indemnizaciones). • **Respeto** demostrado por otras instituciones legítimas ((p. ej., sobre la separación de poderes entre ellas, buscando al mismo tiempo la comprensión mutua y la sinergia). • **Respeto** demostrado por las personas y los lugares (por ejemplo, apreciando la **historia** socioecológica y las diversas visiones del mundo, el patrimonio biocultural, los conocimientos y los valores de **diversas comunidades**, y los diversos grupos de **género** y **edad** dentro de ellas). • **Ajuste socioecológico** evidente con respecto al área conservada o protegida (p. ej., la institución incluye a representantes de *todos los* titulares de derechos relacionados con el ecosistema; es muy consciente de los efectos indirectos; el horizonte temporal de sus decisiones se ajusta a las necesidades del ecosistema, etc.). • Capacidad demostrada para garantizar un uso **eficaz** y **eficiente**, pero también **comedido** y **respetuoso**, de los recursos (por ejemplo, teniendo en cuenta las necesidades de las generaciones futuras, **evitando conscientemente el despilfarro,** evitando la **acumulación innecesaria** de riqueza y bienes materiales, **respetando** la naturaleza y a **los seres no humanos** en ella).

Valores colectivos inspiradores	• Ejemplos en los que se asumió la responsabilidad de **tomar decisiones éticamente sólidas y orientadas al futuro**, y de haberlas puesto en práctica, incluso demostrando decisión y hasta dureza, cuando la resistencia es de rigor, y sin importar ir en contra de los intereses egoístas a corto plazo de unos pocos. • Capacidad demostrada para **mantener el compromiso** y la **integridad** en la gobernanza, la gestión y el cuidado del área conservada o protegida, incluso frente a obstáculos y oposición sustanciales. • Capacidad demostrada de **inspirar a la sociedad** para que perciba y defienda algunos **valores culturales y espirituales** compartidos relacionados con el área conservada o protegida (p. ej., destacando que proporciona un vínculo entre las personas y su pasado común y el futuro compartido que desean, que alimenta un sentido de identidad, moralidad social, orgullo, diversidad, piedad, belleza y autosuficiencia… al tiempo que se asegura de que dichos **valores siguen *sustentando la vida* de la naturaleza y de *todas las* personas**). • Ejemplos de compromiso directo de la institución en defensa del área conservada o protegida, **inspirando** a otros a unirse y **dar lo mejor de sí mismos** (p. ej., absteniéndose de aprovechar sentimientos negativos como el egoísmo, el miedo, la culpa y la codicia; impidiendo activamente que la identidad y el orgullo compartidos degeneren en nativismo e intolerancia). • Decisiones y acciones que demuestren **sentido de comunidad** y **aprecio, apego, cuidado** y **empatía** por la naturaleza y las personas. • Ocurrencia periódica de momentos animados, alegres y socialmente apreciados de **compromiso común** y **celebración** del área conservada o protegida en cuestión.

Todas las instituciones de gobernanza son intrínsecamente dinámicas y están abocadas al cambio. Por tanto, su vitalidad no se refiere a la permanencia de ninguna manifestación concreta —nombre, organización específica, normas o incluso principios de trabajo —, sino a la permanencia de la capacidad de funcionar a lo largo del tiempo, concretamente, el proceso de gobernanza que ofrece resultados en términos de naturaleza bien conservada y bienestar humano bien sustentado. Esto puede aplicarse a áreas conservadas, áreas protegidas, territorios de vida o cualquier otra área o territorio que se valore socialmente *per se* o por los beneficios que proporciona. Desde este punto de vista, lo que parece siempre deseable es el mantenimiento dinámico de **relaciones eficaces e inspiradoras entre las comunidades y sus entornos naturales,** relaciones que busquen y fomenten la prosperidad tanto de la naturaleza como de las personas.

A menudo, las condiciones para que la naturaleza y las personas prosperen no se ven frustradas desde adentro, sino por fenómenos que no están bajo el control de la institución de gobernanza en cuestión. En este sentido, **la vitalidad de la gobernanza viene determinada por el equilibrio de poder** en un contexto concreto y, en ocasiones, es el **resultado de luchas políticas**. Introdujimos esta idea en la Parte III y ofrecimos varios ejemplos de algunas de estas luchas en la Parte I y en la Parte IV. Las luchas políticas pueden revelar y potenciar la vitalidad… pero también pueden afectarla negativamente, e incluso acabar con ella. Sin embargo, las características institucionales *intrínsecas* que contribuyen a la vitalidad, incluidas las cinco características principales descritas en la Parte II, proporcionan la savia —el vigor y la capacidad— para responder a las fuerzas externas, incluidas las opresivas y perjudiciales. Estas características intrínsecas son, pues, deseables por diversas razones.

¿Existen formas de realizar plenamente, mantener o incluso potenciar esas características intrínsecas? Más concretamente, ¿es **posible fomentar y alimentar la vitalidad de una institución** encargada de gobernar un área o territorio concreto conservado o protegido? Proponemos responder a la pregunta de forma genéricamente afirmativa… aunque solo las instituciones concretas podrían decir eso de sí mismas. A continuación sugerimos una **metodología sencilla** para explorar esta cuestión: un taller de dos o tres días en el que participen personas con funciones clave de gobernanza y representantes de otros actores pertinentes (entre 20 y 40 participantes es un buen tamaño). El taller puede

ser convocado por una comunidad según su propia práctica consuetudinaria, posiblemente como consecuencia de una asamblea general. O puede acordarse durante una de las reuniones de la junta de gobernanza de un área protegida. Una comunidad o junta de gobernanza fuerte y segura de sí misma querrá implicar a muchas otras personas, incluidos asesores de confianza, personal y quienes no suelen participar en la gobernanza pero se preocupan por ella, como usuarios organizados del área conservada o protegida, comunidades vecinas, defensores de la conservación, funcionarios del gobierno nacional, donantes, etc. Resulta instructivo implicar, tras una revisión honesta de la historia socioecológica local, a personas interesadas de distinto sexo y edad, que representen diversas visiones del mundo y sectores interesados.

El taller debe celebrarse dentro o junto al área o territorio conservado o protegido. Se recomienda la presencia de un **facilitador experimentado** para estructurar la ocasión y aportar mayor claridad y enfoque. Un facilitador que no proceda de la localidad en cuestión sería ideal, pero no es indispensable. El taller podría incluir varios pasos, que se considerarían, llevarían a cabo, reorganizarían, ampliarían o descartarían según lo requiera la situación. La Tabla 4 esboza un posible programa para un taller de dos días que incluya cuatro pasos/sesiones principales. Si es posible, recomendamos ampliar el taller a tres días, dedicando el segundo a la visita sobre el terreno y el tercero a la exploración y discusión de opciones de acción y a la consolidación de un plan. Recomendamos vincular la autoevaluación y la acción, ya que hacer balance de una situación *per se* tiene mucho menos sentido que hacerlo para mejorar y potenciar la vitalidad. También puede ser posible distribuir las cuatro sesiones del programa a lo largo de varias semanas, aunque la naturaleza inmersiva de un taller a tiempo completo favorece más los resultados del aprendizaje y la planificación.

Tabla 4.

Posible programa para un taller de dos días de autoevaluación de la vitalidad

Hora	Primer día	Segundo día
Mañana (3-4 horas)	Conocerse a sí mismo	Comprobar con el territorio y la población (visita de campo)
(1-2 horas)	Almuerzo	Almuerzo
Tarde (3-4 horas)	Tomar el pulso a la vitalidad de la gobernanza	Explorar opciones y planificar para mejorar la vitalidad de la gobernanza

A continuación se presentan, a modo de ejemplo ficticio, los temas y métodos propuestos para las cuatro sesiones del taller de autoevaluación. Naturalmente, cualquier enfoque que se adopte en la vida real deberá ajustarse a las particularidades del contexto.

Conocerse a sí mismo

En una atmósfera amistosa e informal, con los participantes sentados unos frente a otros en círculo, el taller comienza con una bienvenida del facilitador, seguida posiblemente de un breve discurso de apertura de una autoridad espiritual, alguien que pueda hacer comprender a todos el valor del trabajo que tienen por delante, tanto para la naturaleza como

para las personas.[1528] A continuación, todos los participantes se presentan rápidamente. El facilitador expone el orden del día y recuerda el objetivo de la reunión. Como parte de ello, el facilitador ofrece una definición sencilla de gobernanza y explica qué se entiende por diversidad, calidad y vitalidad de la gobernanza (véase la Parte VI de esta obra). Además de las definiciones, ¿qué significa, en la práctica, gobernar un área conservada o protegida que es importante para una comunidad y/o una sociedad más amplia? El facilitador explica que en la primera sesión del taller se revisará la institución de gobernanza del área o territorio conservado o protegido que concierne de cerca a todos los participantes en el taller. Todos contribuirán a un entendimiento común sobre la evolución histórica del área o territorio, cuáles son los puntos fuertes y débiles de su institución de gobernanza, qué significados encarna, qué emociones suscita, etc.

El facilitador explica que las instituciones de gobernanza suelen ser complejas, abarcan **funciones y significados explícitos e implícitos**, responden a intereses y preocupaciones diversos y suscitan emociones que proporcionan fuentes de energía para el apoyo, pero también posibles problemas. Un primer paso para que cualquier institución de gobernanza refuerce su propia vitalidad es, por tanto, ser plenamente consciente de sí misma y de sus fuentes de energía. El facilitador subraya que el debate abierto sobre la historia de la institución permite a los participantes descubrir elementos de motivación y fuerza que podrían reconocerse y alimentarse mejor, así como bloqueos que podrían resolverse. Sobre la institución de gobernanza del área o territorio en cuestión: ¿por qué se creó? ¿Qué significados, intereses y preocupaciones representa para los distintos grupos de la sociedad? ¿Cómo funciona *de facto?* ¿Qué facilita o impide su funcionamiento eficaz? Las instituciones de gobernanza funcionan sobre la base de una serie de supuestos, objetivos y relaciones, algunos de los cuales pueden ser poco conocidos por algunos grupos interesados. Explicar lo que cada uno cree saber y compartir con los demás es saludable para la institución en su conjunto y probablemente revele nuevas oportunidades.[1529]

Tras esta breve introducción, el facilitador invita a todos los participantes a reunirse en pequeños grupos que compartan características, preocupaciones e intereses similares (p. ej., agentes económicos, científicos e investigadores, administradores, ancianos, miembros jóvenes de la comunidad…). De tres a siete personas es un buen tamaño para estos grupos. Con la ayuda de *una lista de preguntas* ofrecida por el facilitador, todos los grupos recuerdan —desde su conocimiento y perspectiva— la historia del área o territorio conservado o protegido en cuestión y de los orígenes y motivaciones declaradas de su(s) institución(es) de gobernanza a lo largo del tiempo. Debaten cuándo y cómo se definió el área o territorio en cuestión dentro de sus fronteras y límites actuales, cuándo se establecieron diversas instituciones de gobernanza (o una institución evolucionó significativamente) y quién participó en ello. ¿Qué funciones y significados estaban en juego? ¿Qué servicios se ofrecían a las comunidades locales y a la sociedad en general? ¿Han evolucionado todos ellos con el tiempo? Si hay dudas o preguntas sin respuesta, se señalan. Los elementos de conocimiento compartido de la historia del lugar fundamentan el siguiente debate, que abarca la institución de gobernanza *actual*. Los grupos exploran cuestiones como: ¿quién se supone que toma las decisiones para el área conservada o protegida? ¿Quién toma las decisiones *de facto?* ¿Existe alguna estructura formal y/u organización específica encargada? En caso afirmativo, ¿cuál es su objetivo declarado? ¿Qué titulares de derechos, partes interesadas e intereses y preocupaciones clave pueden o no tener voz en las decisiones? Los grupos plasman todas sus respuestas en una hoja grande de papel o en un archivo informático. Si algunas cuestiones no pueden aclararse, se anotan como preguntas abiertas/sin respuesta. Esta parte inicial del ejercicio de grupo dura un mínimo de 45 minutos.

Una vez que cada pequeño grupo ha recopilado y debatido las respuestas, las reúne en una **representación gráfica**. Esto incluye una **cronología** del área o territorio conservado o protegido, con los **hitos** de los principales cambios en la gobernanza y las funciones clave, el significado o significados y los servicios prestados por instituciones diversas o en evolución.

1528 En Guatemala, por ejemplo, el encendido de una vela entre flores y unas palabras de un anciano maya pueden llevar a todos a una conciencia común del valor de la unión y la paz.

1529 Por ejemplo, en lo que hoy es el Parque Nacional del Pollino, en el sur de Italia, varios pueblos fueron fundados entre 1470 y 1540 por personas que huían de una invasión turca en su territorio original, que hoy forma parte de Albania. Quinientos años después, los pueblos siguen manteniendo un fuerte apego a sus tradiciones arbëreshë, su lengua, sus características agropastoriles específicas, sus ritos greco-bizantinos, su artesanía, sus trajes y sus danzas. La creación del parque nacional, a finales de los años ochenta, no les prestó ninguna atención y se centró únicamente en los valores ecológicos. Un sistema de gobernanza más integrador, que cuente con la participación activa de representantes de los Arbëreshë, reforzaría la importancia cultural y el atractivo del área protegida, así como la vitalidad de su gobernanza.

Volviendo al presente, cada grupo dibuja también un esquema de la **organización actual de gobernanza** y del **proceso o procesos** por los que toma y aplica las decisiones y normas relevantes para el área conservada o protegida. El boceto se prepara con recortes de papel de colores pegados en una hoja de papel sobre una pizarra (véanse algunos de estos bocetos en la Imagen 22), anotando *quién* (es decir, qué titulares de derechos y partes interesadas, representando qué intereses y preocupaciones) parece estar tomando las decisiones clave, y *cómo*. Cada grupo anota también qué actores se aseguran de que dichas decisiones se aplican y respetan y cómo. Aunque a algunos grupos les gusta la idea de preparar una imagen gráfica con la ayuda de un ordenador, el facilitador debe insistir en que los grupos trabajen con papel y recorten símbolos pegados con cinta pegante o de enmascarar o prendidos con alfileres. De este modo se evita la monopolización del trabajo por parte de algún usuario experto en el uso del ordenador. De hecho, el resultado deseado no es una presentación elegante, sino una descripción a la que todos los miembros del grupo hayan contribuido activamente.

La representación gráfica es útil, ya que permite a los participantes visualizar la gobernanza como un proceso que requiere la acción de diversos sujetos e implica varias vías de influencia. Cabe señalar que no existe una sola representación *correcta* y que la descripción de los procesos de gobernanza *no debe* copiarse de ningún documento existente. Los pequeños grupos *no* intentan describir una situación ideal («lo que *debería* ser»). Más bien esbozan **lo que creen que ocurre realmente en la práctica de la gobernanza**, según su experiencia y sus observaciones. Sus debates y las representaciones gráficas resultantes revelan las complejidades en juego y, probablemente, también la diferencia entre lo que se supone que ocurre *de jure* y lo que se observa que ocurre *de facto*. Si los participantes no están seguros de la toma de decisiones en sentido abstracto, se preguntan quién decide algo concreto e importante para ellos, como cuándo se abre o se cierra la temporada de pesca o de turismo, cuándo comienza la trashumancia o quién se hace cargo cuando surge un problema grave. Es importante que, además de la toma de decisiones, los grupos discutan y esbocen la **implementación de las decisiones** y la forma como se hacen cumplir las normas. Por ejemplo, ¿quién asigna el presupuesto de gestión del área o territorio conservado o protegido? ¿Se consideran justas las normas actuales? ¿Las respeta todo el mundo? ¿Quién se asegura de que existe y funciona un mecanismo de vigilancia? ¿Se conocen formas para no respetar las normas?

Los grupos también pueden identificar las emociones sociales relacionadas con la gobernanza del área o territorio (p. ej., relacionadas con decisiones polémicas como permitir la pesca en los arroyos locales por parte de miembros de otras comunidades; prohibir o restringir el turismo en áreas sagradas; gastar más en el aparcamiento que en el centro de interpretación de la herencia). ¿Existen emociones de este tipo, positivas o negativas? En caso afirmativo, ¿surgen abiertamente o están sin expresar y quizá sin resolver o enconadas? Para responder a las preguntas, los grupos pueden imaginar qué consecuencias principales tendría la paralización de las actuales operaciones de gobernanza, incluidas la implementación y la vigilancia. ¿Se cazaría furtivamente la fauna silvestre? ¿Vendrían empresas a extraer madera o a poner en marcha una explotación minera? ¿Los turistas destrozarían la tierra con equipos fuertemente motorizados o vandalizarían la propiedad común solo por diversión? ¿Accedería y utilizaría la gente la tierra de forma indiscriminada? ¿O la consecuencia más importante sería simplemente que los actuales empleados del área conservada o protegida perderían su trabajo?

A partir del análisis de las consecuencias de la interrupción de las operaciones de gobernanza, los grupos adquieren un sentido más rico de los significados cruciales que la institución incorpora desde las perspectivas de diversos actores: las propias fuentes de energía que pueden apoyar su funcionamiento o crearle problemas. Dichas fuentes de energía (p. ej., orgullo e independencia indígena, apego como área de recreo y fuente de diversión, apreciación de una biodiversidad única, ingresos por productos de la naturaleza que pueden venderse o salarios para los empleados) se anotan y destacan con símbolos y colores específicos en la representación gráfica. Los agentes que comparten las mismas fuentes de energía se asocian con los mismos símbolos y colores, lo que ofrece una representación general aproximada de las energías en juego. Esta parte del ejercicio dura al menos 75 minutos.



Imagen 22. Diversos actores dibujan diferentes imágenes de la estructura de gobernanza y los mecanismos que influyen en las decisiones de la Reserva Marina de Galápagos en agosto de 2001 (tomado de Borrini-Feyerabend & Farvar, 2001)

Después de que todos los grupos hayan preparado sus representaciones gráficas de la cronología del territorio, la estructura y los procesos de gobernanza, y hayan enumerado las fuentes de energía para la institución de gobernanza... todos vuelven al plenario y describen sus resultados a los demás participantes. Se hacen preguntas aclaratorias, pero el facilitador explica que no es el momento de abrir debates o discusiones. Más bien, es el momento de tomar conciencia de que los distintos grupos perciben la misma institución de gobernanza de distintas maneras (véase de nuevo la Imagen 22) y posiblemente han debatido cuestiones diferentes. El resultado deseado de esta primera sesión es la toma de conciencia de la **complejidad** de los patrones de toma de decisiones, implementación y respeto de las decisiones, de la **diversidad de significados percibidos** de la institución de gobernanza y de los múltiples **intereses, preocupaciones y emociones** que genera en los diversos actores sociales, es decir, de las principales **fuentes de energía** que afectan su funcionamiento. Mientras los participantes en el taller exploran qué *son* la estructura y los procesos de gobernanza, cómo funcionan actualmente y qué les afecta... inevitablemente también se plantean en su mente qué *podrían ser*, cómo la gobernanza podría satisfacer necesidades no satisfechas y funciones más claras, evitar influencias

desproporcionadas, funcionar con más energía, creatividad y sabiduría, y suscitar un sentido más positivo y mejores emociones en la sociedad. Todo esto puede quedar sin decir y sin discutir mientras el facilitador da las gracias a todos y cierra la primera sesión del taller.

Tomar el pulso a la vitalidad

Por la tarde del primer día, tras una generosa pausa para el almuerzo,[1530] es posible tomar el pulso a la vitalidad de la gobernanza repasando una serie de preguntas en sesión plenaria. Para esta sesión, las preguntas de la Tabla 2 y los indicadores de la Tabla 3 ofrecen un punto de partida. El facilitador se inspira en ellos para suscitar un debate que aborde la situación en cuestión (véase más adelante). El debate posterior es abierto y participativo, pero debe estar bien registrado y documentado.[1531] Como las cuestiones de gobernanza suelen ser delicadas, el facilitador reconoce abiertamente que no todo el mundo puede sentirse seguro y cómodo compartiendo públicamente sus puntos de vista. Por lo tanto, también se ofrecen y anuncian algunas vías discretas y anónimas para compartir información (véase más abajo).

La primera pregunta de la Tabla 2 y la primera fila de la Tabla 3 se refieren a la historia del área o territorio conservado o protegido y de su(s) institución(es) de gobernanza a lo largo del tiempo. A partir de los resultados de los debates en pequeños grupos de la primera sesión, ¿la historia de la gobernanza ha sido tranquila o turbulenta? ¿Existen acontecimientos clave destacables? ¿La institución actual evolucionó de forma natural a partir de una institución local anterior o se creó a partir de un diseño externo? ¿Se podría decir que la institución es reciente o experimentada? En todos los casos, ¿qué había antes? ¿Se incorporó a la institución actual alguna característica de las anteriores? Las preguntas sobre la historia son un buen punto de partida para un debate, ya que no se refieren a personas o decisiones de interés inmediato, sino que introducen las cuestiones cruciales y el alcance del tema. Lo ideal es que el facilitador o un participante dotado elabore una **cronología histórica** a partir de la información ofrecida por los diversos grupos, señalando los acontecimientos y cuestiones clave que afectaron de cerca al área conservada o protegida.

Poco a poco, se van introduciendo preguntas más cercanas al presente. **¿Demuestra** actualmente la institución **motivación** y energía de trabajo? ¿Puede decirse que trabaja con **excelencia**, o buscando la excelencia? ¿Parece reconocer por sí misma una **finalidad y un sentido claros** (*autoinspiración*)? **¿Se ha ganado el respeto y la legitimidad** en la sociedad (*inspiración para otros interesados*)? Si existen emociones vinculadas a las áreas conservadas o protegidas, ¿son estas reconocidas y bien aprovechadas por la institución de gobernanza? ¿Ha generado la institución un **sentimiento de confianza** en su papel y en su funcionamiento para el futuro? Mientras se desarrolla el debate, el facilitador volverá a centrar la atención en la institución de gobernanza cuando sea necesario.

Tras considerar las preguntas iniciales de la Tabla 2 y la primera fila de la Tabla 3, el facilitador explora las siguientes filas de la Tabla 3 que son pertinentes para el contexto específico transformando los indicadores en preguntas abiertas (p. ej., ¿recuerda casos en los que el órgano de gobernanza haya demostrado capacidad de respuesta ante un problema u oportunidad repentinos? ¿Ha tomado alguna vez decisiones inusuales y autodeterminadas? ¿Apoya abundantes intercambios y colaboración con otros agentes, instituciones y sectores? ¿Demuestra respeto por las personas y los lugares correspondientes? ¿Demuestra respeto por la naturaleza y los seres no humanos? ¿Demuestra creatividad? ¿Promueve momentos de celebración del área o territorio conservado o protegido? ¿Existen rituales notables relacionados con el área conservada o protegida, como la apertura de la temporada de pesca o pastoreo, algunas visitas periódicas de monitoreo (por ejemplo, como se describe para el K'iché Maya de Totonicapán en Guatemala, ejemplo de caso 26), una visita anual de los niños de las escuelas locales, la celebración de un santo patrón, etc.?

1530 Las ocasiones para intercambios informales entre los participantes son momentos inestimables para el éxito del taller, construyen el espíritu de grupo y facilitan enormemente sus resultados.

1531 Alguien se dedica a la tarea, posiblemente tomando notas en un ordenador mientras proyecta la pantalla para que todos la vean y posiblemente añadan y corrijan. También podría utilizarse una versión parcialmente sin rellenar de la Tabla 3 (véase más abajo).

El debate aclara las **principales características de la institución de gobernanza que sostienen y describen su vitalidad** y, posiblemente, también algunos **retos y problemas** que exigen mejoras en la gobernanza. Por ejemplo, los participantes pueden señalar que la institución se ha ganado el respeto de la sociedad y ha demostrado su liderazgo en condiciones difíciles, pero que falta el compromiso de los jóvenes y depende en gran medida de los ingresos del turismo. El facilitador se asegura de que ni el modo autocomplaciente ni el hipercrítico dominen el debate. Una actitud adecuada es la de una mente colectiva abierta, interesada en comprender cómo ha funcionado la institución a lo largo del tiempo y en diferentes circunstancias, y aún más interesada en comprender cómo podría funcionar de forma más positiva en el futuro.

El debate estimulado con la ayuda de las Tablas 2 y 3 se resume con la ayuda de la Tabla 5. Durante el debate, se anima a los participantes no solo a decir lo que piensan, sino también a anotar sus ideas y observaciones clave y colocarlas físicamente en las filas y columnas correspondientes de la Tabla 5. Para dar una idea de lo que pueden contener estos mensajes, a continuación se muestra una Tabla 5 ficticia con ejemplos de observaciones y opiniones *escritas a mano*. Durante el proceso de autoevaluación, la Tabla 5 comienza con todas las celdas en blanco, excepto la primera columna, donde el facilitador anota las cuestiones clave sobre las que pregunta. La Tabla 5, parcialmente vacía y dibujada en un par de hojas grandes de papel, se coloca en una pared de la sala de reuniones (el facilitador añade o quita filas, según sea necesario). Para cada característica principal (cada fila), se invita abiertamente a los participantes a identificar ejemplos de fortalezas y fuentes de fortaleza, pero también de debilidades y barreras internas.[1532] Las respuestas se ofrecen en sesión plenaria, partiendo de la discusión de las Tablas 2 y 3, pero luego se recogen en notas adhesivas y se colocan en las casillas correspondientes de la Tabla 5 en la pared, a medida que los participantes vean que se ajustan a una característica concreta. Las notas también pueden dejarse en un recuadro debajo de la tabla para que el facilitador las mecanografíe más tarde y las añada de forma visible y adecuada.[1533] A los participantes que se sientan incómodos escribiendo y colgando una nota, el facilitador les ofrece la opción de reunirse en privado con él/ella, y sugiere que también se puede pedir a otros participantes de confianza que escriban notas en nombre de los demás al final de la sesión.

En resumen, en la sesión del taller sobre «Tomar el pulso a la vitalidad», en primer lugar el facilitador estimula el debate abierto sobre diversas cuestiones y características de la vitalidad inspirándose en las Tablas 2 y 3. Si el tiempo lo permite, durante el debate se pide a todos los participantes que recopilen en notas adhesivas sus observaciones para las características enumeradas en la primera columna de la Tabla 5, las expliquen en sesión plenaria (si lo desean) y las coloquen en la Tabla 5, en la posición que consideren oportuna. Cuando el debate llega a su fin, se pide a todos los participantes que recojan sus ideas individualmente, escriban cualquier otra observación que puedan tener y las pongan físicamente en la Tabla 5 o las depositen en el recuadro de abajo (que permite el anonimato). Cuando nadie tiene nada más que añadir a la Tabla 5 o que dejar en la urna, se suspende la reunión para hacer una pausa bastante larga. Durante la pausa, sin embargo, los participantes pueden seguir añadiendo nuevas notas y el moderador sigue integrando la Tabla 5 con lo que queda en la casilla de abajo.[1534]

Una vez hecho esto, se vuelve a llamar a los participantes al plenario y se revisan los resultados completos de la Tabla 5 para identificar **una a tres fuentes clave de fortaleza** y **una a tres debilidades clave y barreras internas** que merecen mayor atención. Para articular esto, puede ser útil un ejercicio específico, como hacer una lista de todas las cuestiones identificadas y pedir a todos los participantes que las califiquen con puntos de colores, disponiendo cada participante de un número limitado de puntos para asignar. La capacidad de síntesis del facilitador es esencial. El resultado deseado de esta segunda sesión es una percepción más rica del funcionamiento de la institución de gobernanza y un buen sentido de las fortalezas y debilidades clave que alimentan o impiden su vitalidad.

1532 Muchos conocen este ejercicio como análisis DOFA.

1533 Esta casilla ofrece la posibilidad de revelar información más delicada. Al final del debate, el facilitador puede pedir a todos que se tomen cinco minutos para reflexionar y escribir en una nota cualquier cosa importante que aún no haya salido a la luz, asegurando que las notas permanecerán anónimas.

1534 El facilitador mecanografiará las notas adhesivas del recuadro y añadirá a la tabla las fortalezas y debilidades de las características específicas.

Tabla 5.

Análisis crítico de la vitalidad de la gobernanza para un área o territorio conservado o protegido específico

La siguiente tabla se ha rellenado con posibles respuestas proporcionadas como ejemplos para diversas áreas o territorios *ficticios* [*letra manuscrita*]. En un taller, se pide a los participantes que rellenen una tabla en blanco con tantas respuestas como consideren pertinentes, añadidas a la tabla en forma de notas adhesivas

Características	Fortalezas/ fuentes de fortaleza	Debilidades/ barreras internas
Propósito y significado de la institución de gobernanza (autoinspiración)	*Todas las familias representadas en la Asamblea General respetan las normas de pesca y recolección de moluscos en el área de conservación comunitaria, y se benefician de ellas.*	*Solo los miembros de la junta de gobernanza y el personal técnico expatriado aprecian la existencia del área protegida.*
Respeto ganado en la sociedad (inspiración de otros interesados)	*La mayoría de la gente sabe que los ancianos evitaron los problemas prohibiendo a los carboneros el acceso al bosque.*	*Los residentes recién llegados no tienen memoria ni conciencia de lo que los ancianos han hecho por el territorio de vida.*
Motivación y energía	*Varios miembros de la junta de gobernanza del área protegida tienen mucha experiencia, saben lo que hacen y se preocupan por los demás.*	*La junta de gobernanza requiere la participación de alguien que suele estar ocupado y necesita desplazarse desde lejos (lo que no siempre es posible).*
Emociones provocadas por las áreas conservadas o protegidas	*Los miembros de la asociación histórica local están profundamente apegados al lugar y nunca se perderían sus eventos bianuales en el corazón del territorio conservado.*	*El área protegida ha creado una gran cantidad de tráfico motorizado y los residentes cercanos están hartos de las molestias, sin soluciones a la vista; algunas personas están enfadadas; han surgido conflictos de aparcamiento.*
Capacidad de respuesta y cronograma	*El público puede acceder fácilmente a la junta de gobernanza a través de las redes sociales.*	*La junta de gobernanza solo se reúne dos veces al año.*
Flexibilidad y capacidad de aprendizaje	*La junta de gobernanza ha creado un consejo consultivo que se reúne con frecuencia y al que se escucha.*	*La Asamblea General no ha sido capaz de resolver un antiguo conflicto entre dos familias, lo que tiene importantes consecuencias para la gestión del área.*
Pensamiento y acción estratégicos	*Se han organizado visitas de intercambio con otras comunidades para crear una red de territorios y desarrollar una iniciativa de incidencia política para el consejo regional.*	*El territorio se ve afectado por deforestación y contaminación que podrían haberse previsto y evitado.*

Acción positiva, iniciativas endógenas	*El territorio está abierto a las inversiones turísticas en las condiciones establecidas por la junta de gobernanza local.*	*Los límites del área protegida ya no son apropiados, pero la junta de gobernanza no ha tomado ninguna medida al respecto.*
Empoderamiento y sentido de la responsabilidad	*La junta de gobernanza y los usuarios afectados han desarrollado y mantenido iniciativas para resistirse a la extracción de petróleo en el área protegida.*	*No está claro si existen normas de caza y pesca en el territorio ni quién puede supervisar actualmente su aplicación y respeto.*
Creatividad, innovación, capacidad para aceptar el cambio	*El equipo de comunicaciones difunde información a través de diversos canales, como las redes sociales telefónicas, pero también las reuniones tradicionales entre vecinos.*	*El territorio se ha gestionado con las mismas normas durante décadas, a pesar de los problemas evidentes.*
Conectividad y colaboración	*La institución de gobernanza del área conservada se ha reunido y ha acordado colaborar con instituciones similares de las comunidades vecinas.*	*Solo los extranjeros poderosos son escuchados por el Gobierno sobre las decisiones de desarrollo y conservación del área protegida.* *Diversos usuarios se quejan de que su voz no cuenta y se sacrifican sus valores e intereses.*
Capacidad para obtener el apoyo humano, material, técnico y financiero necesario	*Se han contratado algunos jóvenes entusiastas y capaces para apoyar la vigilancia del área conservada.*	*El presupuesto disponible es en gran medida insuficiente para gestionar eficazmente el área protegida.*
Capacidad para garantizar el flujo de información necesario	*Un estudiante de doctorado ha investigado los efectos locales de una presa de reciente construcción, los ha debatido con los mayores y los usuarios de los recursos y ha comunicado los resultados a la Asamblea General.*	*Nadie sabe dónde se guardan los planes de gestión actuales o antiguos, ni cómo consultarlos.*
Apreciación y aprendizaje de la historia (la zona vincula a las personas con su pasado común y el futuro compartido que desean).	*Todos los clanes locales están directamente representados en el consejo de ancianos que asesora sobre el bosque y el humedal conservados, exactamente igual que hace siglos.* *Todo el mundo sabe que los árboles cercanos a la fuente principal de agua no deben cortarse, ya que esto crearía problemas con la calidad del agua.*	*Algunos residentes de larga data no han sido invitados a aportar su experiencia e ideas para el nuevo plan de gestión.* *Nadie se ocupa de evitar que el pastoreo excesivo impida la regeneración del bosque, como sabemos que ocurrió cuando llegaron los colonos por primera vez.*
Reflexión y consideración, sabiduría demostrada	*Un importante conflicto con el propietario de una industria local se ha resuelto gracias al compromiso y las dotes diplomáticas de la junta de gobernanza.*	*Se sigue pidiendo a las mujeres que asesoren la junta de gobernanza, pero no hay mujeres en la misma junta.*

Compromiso demostrado con objetivos colectivos y orientados al futuro	*Las comunidades locales tienen buenos ingresos, un medio ambiente sano y bienestar gracias a las acertadas decisiones tomadas en el pasado. La mayoría de la gente es consciente de ello y agradece* *Tenemos un fuerte sentido de solidaridad, y lo reavivamos cada año con una celebración en el área conservada..*	*Una importante especie emblemática con un hábitat clave en el área se ha extinguido localmente.*
Valores colectivos inspiradores relacionados con el área conservada o protegida	*Todos nos sentimos orgullosos de haber conservado el bosque tal y como nos lo legaron nuestros padres y madres, y tal y como deseamos que lo conserven nuestros hijos para sus hijos.* *Los ancianos y los jóvenes han decidido juntos que el acceso al área sagrada debe ser limitado, pero permitirán que un investigador de confianza estudie la ecología local.*	*Nadie protestó ni informó a la policía cuando una empresa minera inició prospecciones en la zona conservada.* *Hubo un tiempo en que los escolares visitaban cada año el área protegida... pero ya no lo hacen, y nadie lo ha pedido.*

Comprobar con el territorio y la gente

Un paso que encaja bien en el segundo día del taller es una visita de campo al área o territorio conservado o protegido. La visita comienza temprano por la mañana e incluye un **recorrido transectorial**, la **observación** directa (posiblemente apoyada por fotografías y vídeos) de fenómenos relevantes, la **comparación** de datos de primera mano con los disponibles en mapas e informes, y la posibilidad de **conversar** libremente con los actores locales y los usuarios del área. Aunque los participantes en el ejercicio de autoevaluación conozcan bien el área o el territorio, es útil organizar una visita teniendo en cuenta los elementos de fortalezas y debilidades que contribuyen a la vitalidad de la gobernanza. El ejercicio se realiza de nuevo en pequeños grupos que van en distintas direcciones y toman notas y/o fotografías (con el debido permiso) sobre sus observaciones. En caso necesario, cada grupo va acompañado de un residente local capaz de describir los puntos de interés y responder a las preguntas aclaratorias. No obstante, sigue siendo fundamental que los participantes hagan preguntas libremente a las personas que se encuentren casualmente por el camino.

Durante la visita, se observa directamente el respeto de las normas de gestión (o la falta del mismo); algunos problemas parecen mínimos o ya resueltos; se ponen de manifiesto nuevas cuestiones; y se comprueban y verifican sobre el terreno las fortalezas o debilidades identificadas hasta el momento. En los pequeños grupos se debaten formas de aumentar la vitalidad de la gobernanza y se identifican ideas concretas de mejora, así como indicadores para el monitoreo futuro (p. ej., «se señalizó el área conservada y se dieron nombres locales a los distintos lugares... ¿los residentes y los visitantes utilizan los nombres?»; «cuando los visitantes entran en el área protegida, reciben un mapa con un número de teléfono y un correo electrónico donde pueden ponerse en contacto con la junta de gobernanza... ¿se han recibido y tenido en cuenta las sugerencias?»). Al comprobarlo directamente sobre el terreno y con la población afectada, los participantes en el taller refrescarán y equilibrarán sus perspectivas y concretarán algunas ideas sobre la gobernanza y la gestión del área o territorio en cuestión.

Antes de concluir la visita sobre el terreno, cada grupo **anota sus principales observaciones** y debate brevemente cualquier idea —grande o pequeña— que pueda contribuir a mejorar la vitalidad de la gobernanza. Cabe destacar que las **visitas de campo recurrentes** son una práctica habitual de las instituciones de gobernanza tradicionales y suelen utilizarse como base para la planificación y la elaboración de normas, como hemos visto en el caso de los Maya K'iché de Totonicapán, en Guatemala (ejemplo de caso 26). Además de ser un paso importante de los procesos sólidos

de autoevaluación, las visitas de campo recurrentes y el debate en profundidad de las cuestiones relevantes pueden **sostener y mejorar la vitalidad de la gobernanza *per se***. Dichas visitas podrían adoptarse como una iniciativa específica dentro de un plan de mejora de la vitalidad de la gobernanza.

Explorar opciones

Tras la visita sobre el terreno, por ejemplo en la tarde del segundo día del taller de autoevaluación,[1535] los participantes se reúnen de nuevo en sesión plenaria y cada grupo ofrece un breve informe sobre las principales observaciones que surgieron de su visita al área o territorio (pero aún no informan sobre propuestas para mejorar la vitalidad de la gobernanza). A continuación, todos vuelven a los grupos pequeños y repasan brevemente el trabajo colectivo del primer día (**fuentes** identificadas **de fortalezas y debilidades y barreras internas** que merecen mayor atención) e identifican **un mínimo de una y un máximo de tres ideas para mejorar la vitalidad de la gobernanza**. Las ideas deben ser *factibles* y los miembros del grupo deben estar en condiciones de hacer al menos algo pequeño para iniciar el trabajo. Para ayudar en la tarea, el facilitador ofrece a la atención de todos los grupos —además de una copia impresa de los resultados expuestos en la Tabla 5— una lista de nuevas preguntas, útiles para concebir ideas de acción (véase la Tabla 6 más abajo).

Tabla 6.

Preguntas e ideas para mejorar la vitalidad de la gobernanza de un área o territorio conservado o protegido específico

¿Está aplicando la institución de gobernanza las lecciones de la **historia socioecológica local**?	¿Podrían las comunidades pertinentes conocer mejor la historia local, incluida la evolución del área o territorio, y por qué, cómo y quién estableció su(s) institución(es) de gobernanza? ¿Podrían desarrollar una visión más clara del futuro deseado para su área o territorio, y para ellos mismos? ¿Podrían recibir apoyo para fortalecerse como custodios del área o territorio? ¿Podría la institución de gobernanza promover una distribución más justa de los beneficios y costes pertinentes? En caso necesario, ¿podría refundarse la zona o territorio conservado o protegido sobre bases más legítimas (constitucionalidad)?
¿Son abundantes **la energía y la motivación** en la institución de gobernanza?	¿Sería útil proporcionar a la institución aportaciones nuevas o más importantes en términos de recursos humanos, técnicos o financieros? ¿Y una mayor participación de los grupos de género, edad u otros grupos pertinentes? ¿Nuevas capacitaciones, visitas de intercambio, distinciones, premios? ¿Nuevas iniciativas de restauración ambiental o de apoyo al sustento local?

1535 O el tercer día si la visita requiere al menos un día completo.

¿La institución de gobernanza involucra a las comunidades poniendo en juego **valores colectivos inspiradores?**	¿Podrían las comunidades sentirse más orgullosas del área o territorio local conservado o protegido? ¿Podrían apreciar mejor que contribuye a la seguridad, la belleza, la identidad e incluso la moralidad locales? ¿Podrían identificarse como comunidades custodias? ¿Podrían organizarse celebraciones públicas en el área o territorio? ¿Podrían hacerse recurrentes? ¿Podrían los jóvenes residentes visitar el área o territorio con regularidad y relacionarse con él de forma atractiva y divertida, como parte de los planes de estudios, pero también fuera de ellos? ¿Podrían adoptarse medidas específicas para garantizar que los valores colectivos inspiradores que suscitan el apoyo local sigan siendo vitales para la naturaleza y para *todas las* personas?
¿Participa la institución de gobernanza en **conexiones significativas** con otros actores y redes relacionadas?	¿Podrían promoverse intercambios con instituciones que gobiernan áreas o territorios conservados o protegidos similares en otros lugares? ¿Podrían los intercambios o incluso las alianzas con dichas instituciones abordar retos comunes, por ejemplo en materia de conservación de la naturaleza, medios de sustento, recursos técnicos y financieros, etc.?
¿Existe un **buen ajuste entre las topografías social y ecológica** pertinentes para el área o territorio?	¿Podrían las reuniones de gobernanza ser más fáciles, pertinentes, eficaces y baratas? Por ejemplo, ¿podrían *algunas* decisiones ser tomadas y aplicadas por órganos de gobernanza inferiores en estrecho contacto con los retos y necesidades sociales y ambientales pertinentes? ¿Podrían el calendario y las agendas de los órganos de gobernanza estar informados y enriquecidos por las voces e ideas locales?
¿Conoce la institución de gobernanza a los **actores y fenómenos clave** que la afectan o pueden afectarla?	¿Podría la institución revisar y actualizar periódicamente su conocimiento de los actores y fenómenos que afectan, o pueden afectar en el corto plazo, el área o territorio? ¿Podría averiguar si las causas y efectos correspondientes se sitúan cerca de las comunidades o en entornos lejanos? ¿Si las repercusiones afectan los medios de sustento humanos, la naturaleza o ambos? Si las repercusiones son positivas, negativas, mixtas... para quién en concreto... y qué puede hacer la institución para responder adecuadamente a ellas.
¿Está preparada la institución de gobernanza para **responder a los nuevos escenarios** y adoptar **cambios transformadores** posiblemente necesarios?	¿Podría la institución examinar y debatir periódicamente posibles escenarios futuros y sus correspondientes oportunidades y amenazas? ¿Podrían concebir respuestas adecuadas, capaces de preservar los medios de sustento y la naturaleza en el área o territorio conservado o protegido? ¿Podrían estas respuestas incluir cambios institucionales (por ejemplo, en el tipo de gobernanza, las estructuras, las funciones o la afiliación administrativa)? ¿Se entienden esos posibles cambios en términos de pros y contras?

De vuelta a la plenaria, los grupos pequeños ofrecen sus ideas. Un ayudante, con un ordenador y una pantalla proyectada o en una pizarra grande, visualiza todas las ideas en el formato *¿quién debería hacer qué?*. Para cada acción concreta identificada, se anotan las respuestas a preguntas como *¿cuándo?*, *¿qué recursos se necesitan?* y *¿quién podría proporcionarlos?*. Después de que todos los grupos hayan hablado, el debate se centra en si algunas ideas pueden combinarse, antes de pasar a la conveniencia, viabilidad y prioridad relativa de las ideas. En caso de discusiones partidistas y polémicas, el facilitador recuerda a todos las preocupaciones básicas comunes.

El facilitador hace todo lo posible para que los participantes lleguen a un **consenso**[1536] **sobre una o varias acciones que merezcan la pena emprender** para mejorar la vitalidad de la institución de gobernanza, incluida la claridad sobre *quién* se espera que emprenda dicha acción, con *qué recursos* y con *qué resultados esperados* (*¿qué demostraría que la iniciativa ha tenido éxito?*). Es probable que algunas de las acciones propuestas sigan siendo controvertidas, pero pueden retenerse para que los participantes interesados las sigan debatiendo y perfeccionando. Se invita (y se acepta) a alguien que no esté directamente implicado en los planes a que supervise los progresos e informe de ellos a todos los participantes. De este modo, el taller llega a su fin, posiblemente con un agradable refrigerio... no sin antes haber decidido, sin embargo, cuándo tendrá lugar una futura reunión para revisar el seguimiento previsto.

Fomentar el despliegue de la vitalidad

Aunque la vitalidad de una institución de gobernanza no puede crearse desde cero, creemos que puede promoverse y fomentarse. Incluso un simple taller como el que aquí se expone puede ser útil a tal efecto y suscitar iniciativas concretas que refuercen la vitalidad. Como se describe en los ejemplos de caso que se ofrecen en este trabajo, las instituciones de gobernanza vital deben ser ágiles y receptivas, ya que los nuevos retos se presentan con una regularidad infalible y hay que responder a ellos. A pesar de los momentos de posible inquietud, un taller de autoevaluación puede fomentar la **autoconciencia** y la **confianza en uno mismo** que estimulan dicha agilidad y capacidad de respuesta. Algunos de los participantes en la evaluación —ojalá entre ellos personas que ocupen puestos de importancia en los órganos de gobernanza— deberían asumir la responsabilidad de velar por que las iniciativas acordadas se planifiquen con más detalle, según sea necesario, y se lleven a la práctica. Y, aunque no se llegue a un acuerdo sobre las iniciativas de seguimiento, un taller de autoevaluación es útil para promover una mayor concienciación sobre las cuestiones relativas a la gobernanza del área o territorio conservado o protegido.

Las iniciativas para mejorar la vitalidad de la gobernanza pueden ser prácticas y concretas: desde modificar el calendario de reuniones del órgano de gobernanza hasta invertir en un acto de celebración anual, pasando por crear un sitio web o implicar a un nuevo grupo en el proceso de toma de decisiones. También pueden ser de amplio alcance: desde incluir asignaturas de restauración ecológica en el plan de estudios de la escuela local hasta reforzar la concienciación de la comunidad sobre los valores históricos y culturales arraigados en el área o territorio.[1537] Todos deberíamos tener claro que las intervenciones bienintencionadas también pueden dañar la vitalidad, por ejemplo, cuando acaban potenciando la rigidez del sistema y restando poder a las capacidades y prácticas de gobernanza esenciales para la acción autónoma local.[1538] Por último, hay situaciones en las que el problema clave es una **falta fundamental de motivación y energía internas** para gobernar bien el área, una **falta de cuidado** por parte de la organización de gobernanza, la comunidad y la sociedad correspondientes. ¿Se puede hacer algo en estos casos? A partir de las ideas recogidas en las Partes I y II, ¿existen formas de revitalizar conscientemente la custodia de la valiosa diversidad biológica y cultural incluida en las áreas conservadas y protegidas? Se trata de una pregunta muy difícil a la que la siguiente sección intenta responder centrándose en posibles políticas de apoyo.

1536 Una excelente publicación que incluye procesos, ejercicios y herramientas conducentes al consenso en la toma de decisiones se encuentra en https://www.seedsforchange.org.uk/consensus accedido en 2014.

1537 McCarter *et al.*, 2014.

1538 Algunas iniciativas de conservación que lo han hecho se analizan en Borrini-Feyerabend *et al.* (2010), por ejemplo, sobre los territorios de vida en Madagascar.

Autonomía no significa 'valerse por sí mismo', sino ser parte de un mundo de conocimiento compartido, donde las obligaciones recíprocas y las normas comunes tejen lazos de solidaridad que nos liberan de formas impersonales de dominación.

Aurélien Berlain, 2021

Promover la custodia de los territorios de vida

¿Deberían la legislación estatal y las políticas gubernamentales desempeñar un papel en la promoción y el fomento de la custodia de las áreas y territorios de vida conservados y protegidos? En caso afirmativo, ¿cómo podría hacerse? ¿Existen elementos de legislación habilitadora que podrían garantizarse y medidas de políticas clave que podrían adoptarse? Y, ¿a qué nivel sería mejor intervenir? Empecemos por la última pregunta. Algunos conservacionistas perspicaces han subrayado que una **conexión directa e íntima** con el mundo natural es esencial para la alfabetización ecológica y la biofilia.[1539] Grandes ejemplos de ello se encuentran en las actitudes y capacidades de los **individuos:** todos los trabajadores, administradores, propietarios, científicos, artistas, investigadores, líderes espirituales, responsables de políticas, campesinos o simples residentes que demuestran una relación de conocimiento y cuidado de la naturaleza. Nos referimos a ellos como custodios, sobre todo cuando tienen la voluntad y la capacidad demostrada de cuidar lugares concretos a lo largo del tiempo. La custodia, sin embargo, puede florecer aún mejor, y generar resultados duraderos, cuando participan las **comunidades**. Hay varias razones para ello.

Una primera razón por la que las comunidades tienen ventajas en la custodia es que reúnen la **variedad de capacidades pertinentes** que poseen muchos individuos: desde la sabiduría basada en la experiencia hasta la proximidad al territorio, desde la fuerza física hasta las conexiones políticas y los recursos económicos. Gracias a una evidente economía de escala, las comunidades pueden distribuir diversas funciones y construir una conexión colectiva con el lugar que es más fuerte que cualquier conexión individual... igual que un haz de fibras es físicamente más fuerte que cualquier fibra por sí sola. En este sentido, la capacidad de una comunidad para conservar un territorio está muy por encima de la de cualquier individuo. Una segunda razón es que las comunidades tienen una mayor **continuidad en el tiempo** con respecto a los individuos. Las comunidades suelen identificarse por un vínculo con los antepasados que vivieron y desarrollaron sus culturas en un territorio. Se comprometen con la tierra y esperan que sus descendientes les sigan en el mismo lugar. Algunos individuos perciben un sentimiento similar de continuidad con otros miembros de su familia, pero las posibilidades de que perdure una sola familia son menores que las de una comunidad. Una tercera razón es que varias **retroalimentaciones que se refuerzan a sí mismas** sostienen a las comunidades de custodios en un lugar determinado. Por ejemplo, la custodia sustenta los medios de vida locales y la soberanía alimentaria,[1540] fomenta un sentimiento de identidad y bienestar colectivos,[1541] e incluso puede vincular a las personas y el lugar mediante alguna forma de moral social. La custodia proporciona además una especie de póliza de seguro o red de seguridad para una comunidad, ya que un territorio bien conocido y cuidado puede ofrecer la única posibilidad de supervivencia y relativa autosuficiencia en caso de cambio socioecológico catastrófico.[1542]

Algunos de los que están de acuerdo con lo anterior también creen que las ventajas que se acaban de describir se aplican a los gobiernos nacionales, regionales y municipales. De hecho —subrayan— los organismos gubernamentales están mejor equipados que las comunidades para desempeñar una función de custodia. Por ejemplo, algunos empleados públicos están preparados profesionalmente y se dedican plenamente a la conservación (es su trabajo).

1539 Pyle, 2003.
1540 Véase, por ejemplo, Pimbert & Borrini-Feyerabend (2019).
1541 Esto incluye la salud física y mental (Hartig *et al.*, 2014) también a través de ocasiones para el compromiso social significativo y positivo, con demasiada frecuencia una necesidad insatisfecha en las sociedades modernas (Dik, 2009.)
1542 Véase Gowdy (2020). Entre los ejemplos de territorios de vida descritos en esta obra, muchos ya garantizan los medios de sustento de la comunidad.

Pueden identificar los territorios que proporcionan funciones ecológicas clave en el paisaje más amplio y elegir comparativamente los que deben protegerse y los que pueden sacrificarse con fines económicos. Pueden incluso disponer de los poderes jurídicos y policiales necesarios para establecer y vigilar las áreas protegidas. Esto es cierto —pueden replicar otros—, pero ¿estamos seguros de que los organismos gubernamentales son más eficaces que las comunidades en materia de conservación?[1543] ¿Son realmente capaces de establecer los vínculos *íntimos*, afectivos y duraderos con los territorios que constituyen el núcleo de la custodia?[1544] ¿Son capaces de alimentar los múltiples vínculos de la custodia, como hacen las comunidades, a lo *largo del tiempo*?

tanto las comunidades custodias como las agencias gubernamentales ofrecen [...] una forma de aislar la naturaleza del poder destructivo del mercado y de ponerla bajo una protección colectiva...

Las preguntas anteriores esbozan un **falso dilema**. El hecho de que las comunidades asuman un papel activo en la gobernanza de las áreas y territorios conservados y protegidos no implica en modo alguno una disminución de las **funciones de otros actores a diversos niveles**, ya sea el gobierno, el sector privado, el mundo académico o las ONG. Al contrario, las funciones de los organismos gubernamentales y otros pueden incluso **verse reforzadas**, aunque **diversificadas**, cuando se definen como **complementarias** de las funciones de las comunidades. Sin embargo, las comunidades suelen ser invisibles y rara vez se espera que desempeñen un papel en la conservación, en particular en lo que respecta a las áreas protegidas. Las administraciones públicas han acumulado experiencia con la descentralización en diversos sectores y servicios[1545] y el sector de la conservación ha experimentado a veces con la desconcentración[1546] y la delegación.[1547] Sin embargo, apenas existe experiencia en la **devolución**[1548] de autoridad, responsabilidades y recursos destinados a las áreas protegidas. Siguiendo a Ribot (2002), esto requeriría que la autoridad, la responsabilidad y los recursos apropiados se transfirieran a **entidades que rindan cuentas a las personas que las componen** y no a autoridades de nivel superior.

Tanto las comunidades custodias como las agencias gubernamentales que tienen como objetivo la conservación de la naturaleza ofrecen una forma de socialización de la naturaleza, una manera de aislarla del poder destructivo del mercado y ponerla **bajo una protección *colectiva***.[1549] En este sentido, los gobiernos estatales suelen tener **ventajas comparativas** en términos de mandato y algunos recursos. Por ejemplo, pueden movilizar más fácilmente a la policía, el aparato de seguridad nacional y el sistema judicial, pueden disponer de apoyo normativo, financiero y de información, pueden establecer iniciativas locales dentro de marcos jurídicos adecuados, vigilar fenómenos con tecnologías avanzadas y muchas otras cosas. Los pueblos indígenas y las comunidades locales, por su parte, tienen ventajas comparativas de proximidad y, a menudo, una presencia bien distribuida (capilar) en el territorio, con familiaridad y capacidad de custodia a medida que desarrollan conexiones colectivas, intergeneracionales, culturales y afectivas con lugares concretos. Si se quiere conseguir la conservación de la naturaleza *pero también* asegurar los medios de vida locales y sostenibles, las comunidades y los agentes gubernamentales se necesitan mutuamente.

1543 Aunque las comparaciones son siempre delicadas, los estudios que comparan las áreas protegidas gobernadas por el Estado y los territorios indígenas en la región amazónica parecen favorecer a estos últimos (Nepstad *et al.*, 2006; Baragwanath & Bayi, 2020; Alves-Pinto *et al.*, 2022).

1544 Al carecer de estas características, la conservación estatal puede resultar ineficaz. Un ejemplo elocuente es el de Gonzales Duarte (2021), quien relata cómo una reserva —establecida para proteger la mariposa monarca como parte de la ingeniería neoliberal en las regiones de Michoacán y el Estado de México— socavó el control social de los bosques locales y creó una zona fronteriza artificial en la que el crimen organizado pudo penetrar rápidamente. En su análisis, un apoyo adecuado a la ética ecológica comunitaria habría producido resultados de conservación muy superiores.

1545 Véanse, por ejemplo, Dick-Sagoe (2020) y Olson & Brennan (2017).

1546 La 'desconcentración' se refiere a la descentralización administrativa de ciertas autoridades a niveles inferiores de gobierno, que siguen siendo responsables ante el gobierno central (Ribot, 2002).

1547 Por 'delegación' se entiende la transferencia por parte de los gobiernos centrales de determinadas responsabilidades de gestión a organizaciones que no están bajo el control del gobierno. Además de varios países de África, países europeos como Serbia, Eslovenia y Rumanía solían delegar la gestión de todas o algunas de sus áreas protegidas en ONG, universidades, ayuntamientos o empresas (Stanciu & Ionita, 2012). Aunque algunos todavía lo hacen, Rumanía ofrece un ejemplo de reconcentración repentina del sector de la conservación. De hecho, en 2018, el Gobierno rumano aprobó una ordenanza de emergencia que eliminaba la noción de custodio de área natural protegida (equivalente a responsable de la gestión delegada) y otorgaba autoridad a la recién creada Agencia Nacional de Áreas Protegidas. Entre los custodios figuraban ONG, gobiernos municipales, consejos comarcales, universidades y empresas. El cambio se adoptó rápidamente y sin consulta, lo que respaldó las sospechas de intereses ocultos, ya que los custodios habían estado bloqueando proyectos en áreas protegidas que incluían hoteles, carreteras y explotaciones mineras (Marica, 2018).

1548 La 'devolución' se refiere a la transferencia por parte *de* los gobiernos centrales no solo de la responsabilidad de la gestión, sino también de la gobernanza (es decir, la toma de decisiones) a una entidad bajo control gubernamental limitado.

1549 Foster, 1999. Véanse, no obstante, las posibles motivaciones de la repentina reconcentración del sector de la conservación en Rumanía mencionadas en la nota 1547.

En general, las comunidades parecen estar mejor situadas para ocuparse de la conservación y los medios de sustento, es decir, de todo lo que haya que hacer basándose en los conocimientos locales, los mētis y los pies en el suelo en un lugar concreto. Y los organismos gubernamentales de diversos niveles parecen mejor situados para garantizar el apoyo, la coordinación y la sinergia entre diversas actividades, asegurando varios tipos de derechos, promoviendo prácticas justas o ayudando con necesidades ampliamente compartidas, desde previsiones meteorológicas hasta educación universitaria. Juntos, las comunidades y los organismos gubernamentales tienen muchas más posibilidades de superar las fuerzas de mercantilización de la naturaleza.[1550] Las **funciones complementarias** y de apoyo mutuo de las comunidades y los gobiernos —integradas por las funciones que mejor desempeñan el mundo académico, las ONG y el sector privado— parecen ideales para la conservación de la naturaleza. Sin embargo, a pesar de las evidentes ventajas de la complementariedad y de su adecuación a la retórica corriente en el mundo de la conservación, esta complementariedad rara vez se materializa.

Incluso la idea misma de que conservar un área o un territorio depende a menudo de la presencia de una **comunidad dispuesta y capaz de desempeñar una función de custodia** puede parecer descabellada al ciudadano medio de las sociedades industrializadas. Las comunidades se consideran un rasgo del pasado y poco parece contrarrestar la incesante carrera hacia la mercantilización de la naturaleza y la especialización y estandarización de todas nuestras relaciones con ella. Sin embargo, como se describe en la Parte IV, aunque la *arrogancia* de la modernidad ha dañado enormemente las perspectivas de la custodia, no ha destruido su potencial de vitalidad para gobernar la naturaleza y, en particular, sus territorios bioculturales más ricos. Paradójicamente, las luchas que rodean la desaparición generalizada de las comunidades custodias también han arrojado luz sobre los beneficios que aún pueden aportar a la conservación de la naturaleza y a la sociedad en general. Y los riesgos a los que se enfrentan en el *crescendo* del reconocimiento descrito en la Parte IV nos animan a imaginar qué tipo de políticas de custodia podrían alentar y apoyar adecuadamente a las comunidades dispuestas a cuidar de las áreas y territorios de vida conservados o protegidos.

En el nivel más básico, la legislación debe reconocer que los pueblos indígenas y las comunidades locales *existen* y son capaces de actuar y ejercer derechos y responsabilidades en la sociedad. Muchos pueblos indígenas y comunidades locales se definen a sí mismos a través de sus orígenes históricos y culturales y su carácter, y rara vez encajan en los niveles administrativos y subdivisiones de los gobiernos estatales. Los actores legalmente reconocidos son personas individuales y entidades formales, como municipios, corporaciones o asociaciones reguladas por la ley. Estos actores son más fáciles de comprender y de interactuar con los gobiernos estatales y están diseñados para cumplir importantes atributos, incluida la rendición de cuentas. Sin embargo, no poseen el carácter orgánico y fluido de los pueblos indígenas y las comunidades locales, que a menudo se expresan y regulan de forma *sui generis*.[1551] Debido a estas y otras consideraciones políticas —incluida su naturaleza colectiva—, los pueblos indígenas y las comunidades locales rara vez están debidamente contemplados en los sistemas jurídicos nacionales. Se espera que su representación sea ejercida por los municipios locales u otros órganos electos.

...carácter orgánico y «fluido» de los pueblos indígenas y las comunidades locales... [que] a menudo se expresan y regulan de formas sui generis...

El fenómeno que acabamos de mencionar tiene importantes implicaciones económicas. Por ejemplo, los bienes comunes y las tradiciones de usos cívicos que estaban muy extendidos hasta el siglo XX se han incorporado a menudo a la propiedad de los municipios de reciente creación y han sido decididos por los partidos políticos en el poder. Esto ha tenido lugar sin un debate de fondo, un proceso legal o incluso el reconocimiento de derechos legales o consuetudinarios preexistentes.[1552] Además de las implicaciones económicas, ha habido repercusiones culturales y políticas: una serie de consideraciones históricas y relaciones y prácticas tradicionales de la vida pública se han considerado obsoletas y sin importancia, y se han barrido de un plumazo. El tema es demasiado vasto para tratarlo aquí adecuadamente y solo

1550 No es casualidad que tanto las tierras de las áreas protegidas estatales como las de los territorios gobernados por las comunidades suelan estar protegidas legal y consuetudinariamente contra la venta, la subdivisión y el uso como garantía.

1551 Las instituciones descritas en esta obra ofrecen ejemplos de ello (p. ej., los ejemplos de caso 6, 7, 10 y 14).

1552 Por ejemplo, se descuidaron ciertos derechos, como las propiedades comunales que solo pertenecían a determinadas aldeas fueron incorporadas por municipios enteros (un municipio es la suma de muchas aldeas).

unas pocas legislaciones nacionales han empezado a abordarlo.[1553] Las cuestiones clave se refieren a cómo garantizar los derechos y responsabilidades de las comunidades con la **suficiente flexibilidad** para que la legislación reconozca a los grupos autodefinidos y sus relaciones informales, adaptables y fluidas con el territorio, generalmente múltiples y complejas, pero posiblemente también más profundas y sostenibles que las relaciones formales previstas por las legislaciones nacionales.[1554]

Además del reconocimiento básico de los pueblos indígenas y las comunidades locales como actores legales, ¿qué sugerencias de **políticas** podrían considerarse **para promover la custodia de los territorios de vida** (incluso como parte de las áreas conservadas o protegidas)? Podrían desarrollarse políticas de custodia que incluyan derechos y responsabilidades como parte de las estrategias y planes de acción nacionales o subnacionales de conservación,[1555] pero también como parte del apoyo a la producción local de alimentos y medios de sustento como parte de los incentivos al turismo, la silvicultura y la pesca, la producción de agua y energía, la prevención de desastres, la mitigación del cambio climático, etc. A continuación describimos brevemente este extenso tema ofreciendo **cuatro pasos de políticas**, aplicables en general a diversos sectores. En **primer lugar**, las políticas podrían animar a las **comunidades** a **identificarse y proponerse como custodios** de territorios específicos. Lo harían de forma colectiva y voluntaria, reconociendo la custodia como su elección, responsabilidad deseada y privilegio. En **segundo lugar**, las políticas **se referirían a unidades territoriales coherentes**, en las que se acordarían objetivos e indicadores de conservación y de otro tipo, y proporcionarían un marco de referencia para las responsabilidades comunitarias. Las unidades identificadas **en áreas conservadas y protegidas**, en particular, ya se perciben como valiosas para la sociedad en general, hecho que facilita el reconocimiento y el apoyo a sus custodios. En **tercer lugar**, las **comunidades trabajarían en colaboración con agentes gubernamentales y no gubernamentales** a distintos niveles, recibirían reconocimiento social por su papel de custodios y negociarían acuerdos específicos (no genéricos): asumirían responsabilidades concretas sobre los territorios de vida y recibirían beneficios económicos y de otro tipo, según proceda. En **cuarto lugar,** y como **incentivo fundamental** de los tres pasos anteriores, las comunidades consolidarían la **seguridad de la gobernanza de sus territorios de vida** o, en su caso, emprenderían un camino claro hacia ella.

Hacer un llamado a las comunidades custodias que lo deseen para que se autoidentifiquen

Solo un enfoque pluralista y flexible, adaptado a las especificidades del contexto y centrado en los incentivos y los compromisos voluntarios parece apropiado para las políticas nacionales destinadas a fomentar y apoyar la custodia.[1556] Así pues, un primer paso podría consistir en una **convocatoria abierta para que las comunidades se identifiquen** y nombren el territorio que están dispuestas a cuidar como su bien común. Esto podría ser independiente del hecho de vivir dentro del territorio, pero las comunidades declararían su voluntad y capacidad de **comprometerse en una relación comunitaria a largo plazo** con los territorios con los cuales se involucrarían como sus territorios de vida. Al hacerlo, estarían asumiendo responsabilidades específicas de conservación al tiempo que obtendrían de los territorios una serie de beneficios sociales, culturales, económicos y de otro tipo. Aunque cada territorio alimentaría

1553 Un ejemplo es la Ley de Derechos Forestales de la India, aprobada en 2006 y mencionada en el ejemplo de caso 15. Otro ejemplo es la Ley italiana n.º 168, del 20 de noviembre de 2017, que reconoce el significado constitucional, la naturaleza privada, la no enajenabilidad, la no divisibilidad, la imposibilidad de utilizar como garantía y el destino agrosilvopastoril perpetuo de los dominios colectivos. Los dominios colectivos de Italia incluyen las posesiones tradicionales amplias y diferenciadas de las comunidades para su uso conjunto según las normas consuetudinarias.

1554 Véase Lindsay, 1998. La bibliografía sobre los bienes comunes y las organizaciones *sui generis* que los rigen es muy amplia. La Biblioteca Digital de los Bienes Comunes (https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/) ofrece una útil entrada a la misma. Los análisis históricos están añadiendo importantes consideraciones sobre los múltiples actores y relaciones que con demasiada frecuencia se agrupan bajo los términos 'comunidad' y 'bienes comunes' (véase Various Authors, 2021).

1555 Especialmente pertinentes son los planes de creación de parques naturales regionales, en los que gobiernos nacionales, municipios locales, ONG conservacionistas y empresarios privados colaboran para alcanzar objetivos regionales de desarrollo sostenible (véase el ejemplo de caso 8, pero también los ejemplos de caso 20 y 28). El planteamiento general también puede considerarse parte de un cambio de orientación «de los recursos naturales a los activos naturales», como acertadamente describió el economista James Boyce (2001).

1556 Gavin *et al.* (2018) lo recomiendan de forma persuasiva.

la autosuficiencia de una comunidad custodia,[1557] la custodia no serviría únicamente para el sustento local, ya que otros miembros de la sociedad seguirían beneficiándose de las funciones ecológicas y los regalos de la naturaleza conservados por los custodios.

El llamado dejaría claro que las comunidades custodias tendrían que hacer algo más que extraer beneficios de la naturaleza. En realidad, asumirían la **responsabilidad colectiva formal** de cuidar un territorio, en colaboración con los servicios gubernamentales y otros. Esto incluiría responsabilidades de gestión compatibles con los medios de sustento y los lazos culturales y espirituales que quisieran alimentar, así como otras actividades específicas, como la vigilancia territorial, el monitoreo biológico o el mantenimiento de senderos. Para ello, tendrían que **invertir** colectivamente **tiempo y recursos** en los territorios en función de sus **planes de medios de vida sostenibles**. Por su compromiso y sus inversiones, podrían negociar y recibir una compensación adecuada de organismos gubernamentales o empresas privadas que reciban beneficios específicos (por ejemplo, agua dulce). Más allá de la compensación, se les **reconocería socialmente** por su papel de custodios de los territorios de vida y por el hecho de mantener y enriquecer sus **conocimientos locales, mētis** y **capacidades de gobernanza y gestión**. Si se desea, también se podría apoyar a los respondedores para que se fortalezcan como comunidades y desarrollen un conjunto completo de capacidades como custodios, posiblemente en asociación con los ancianos sabios y otros del mundo académico, las organizaciones de investigación y las ONG pertinentes. La convocatoria también dejaría claro que la visión y el objetivo últimos de la política de custodia es que las comunidades voluntarias adquieran —o refuercen y consoliden, según proceda— la **seguridad de su gobernanza** colectiva para sus territorios de vida. Esto se formalizaría jurídicamente y constituiría un **incentivo** clave para responder a la convocatoria.

Algunos respondedores están desesperados por obtener el reconocimiento de sus derechos colectivos... otros pueden elegir la custodia por sus oportunidades de sustento...

¿Qué tipo de respuestas cabe esperar? Algunas pueden proceder de comunidades de larga tradición, como los pueblos indígenas con derechos territoriales ancestrales. Otras pueden proceder de comunidades dispuestas a consolidarse o incluso a crearse cuidando juntas un mismo territorio. Algunos respondedores pueden estar desesperados por obtener el reconocimiento de sus derechos colectivos, mientras que otros pueden elegir la custodia sobre todo por las oportunidades de medios de vida que puede ofrecer. Es fundamental que los custodios voluntarios **posean, o se esfuercen por poseer**, un auténtico sentido de **identidad colectiva, autonomía y moral social**... posiblemente basados en intereses compartidos o en una personalidad jurídica *ad hoc*, por ejemplo, una cooperativa, pero también concibiendo y aspirando a objetivos más profundos.[1558] Es en este sentido en el que un grupo organizado puede responder a la llamada política y emprender iniciativas de autofortalecimiento.[1559] Los respondedores se verían a sí mismos como una comunidad, basada en una **visión compartida de un futuro deseado** y en la voluntad de comprometerse con la **solidaridad mutua**[1560] y el **cuidado a largo plazo** del territorio del que se responsabilizarían.

...una relación colectiva a largo plazo con un territorio de vida requiere inversiones por parte de la comunidad.

Antes de responder a la convocatoria con una manifestación de interés, todos los grupos y comunidades interesados pasarían por una importante **reflexión interna** para tomar decisiones informadas sobre el papel que desean desempeñar y cómo deben organizarse para ello. Es probable que los custodios ancestrales motivados por vínculos consuetudinarios con la tierra deseen conservar y potenciar sus instituciones consuetudinarias. Las comunidades que han experimentado cambios importantes desde la última vez que ejercieron un papel de custodia, o los grupos que aspiran a convertirse en comunidades custodias, necesitarán comprender cómo cambiarán y mejorarán sus medios de sustento y su bienestar a través de la custodia de sus renovados, o nuevos, bienes comunes. Los regalos naturales del territorio —agua, tierra, alimentos, biodiversidad, microclima, lugares de importancia espiritual y cultural, lugares propicios para

1557 Al describir su Teoría de la Comunidad (https://davidkorten.org/theory-firm-theory-community/ accedido en 2024), David Korten aboga por «comunidades vivas basadas en el lugar» con un nivel significativo de autogobierno (por ejemplo, participación ciudadana mucho más allá de las actuales estructuras de democracia representativa, relaciones humanas desmonetizadas) que aspiren a la autosuficiencia material y a vidas sostenibles, espiritualmente plenas y creativas.

1558 Como se menciona en la Parte IV, Ferdinand Tönnies define una comunidad (*gemeinschaft*) como una unidad social afectiva.

1559 Véase https://ssprocess.iccaconsortium.org/

1560 Aquellos que dudan de la posibilidad de la solidaridad mutua pueden considerar las palabras de Kropotkin (1902, reimpreso en 1955, p. 292):«...ni los poderes aplastantes del Estado centralizado ni las enseñanzas de odio mutuo y lucha despiadada que vinieron, adornadas con los atributos de la ciencia, de filósofos y sociólogos serviciales, pudieron extirpar el sentimiento de solidaridad humana, profundamente alojado en el entendimiento y el corazón de los hombres, porque ha sido alimentado por toda nuestra evolución precedente.»

el esparcimiento público, otros recursos de valor económico— deberán revisarse y debatirse, aprendiendo de diversas fuentes y previendo una **relación colectiva a largo plazo con un territorio de vida** que requiere inversiones por la comunidad y proporciona beneficios. ¿Qué acuerdos podrían garantizar mejor las inversiones colectivas y generar medios de vida y otros beneficios? ¿Qué formas de organización podrían garantizar la transparencia y la equidad en la gobernanza y la gestión colectivas? Al dar respuesta a estas preguntas, el compromiso con el territorio pasaría a formar parte de los esfuerzos conscientes por **vislumbrar el presente y el futuro deseado de la comunidad**.

...las políticas sobre custodia pueden apoyar algunos procesos de autofortalecimiento de las comunidades custodias...

La necesidad de interactuar formalmente con las agencias gubernamentales y otros actores puede requerir que las comunidades sean reconocidas y/o se estructuren como **entidades legales:** organizaciones colectivas formalmente **capaces de asumir responsabilidades y recibir beneficios**. Como parte de ello, la política de custodia puede apoyar algunos **procesos de autofortalecimiento** de las comunidades custodias (por ejemplo, para aclarar el órgano de gobernanza de una comunidad, su representación y sus normas de funcionamiento). Aunque nunca deben excluirse las organizaciones consuetudinarias *sui generis*, podría pedirse a las comunidades que aclaren cómo toman y aplican las decisiones (p. ej., a través de una asamblea general, un comité de ancianos) y si pueden y están dispuestas a crear una entidad jurídica formal (p. ej., una asociación o cooperativa) para interactuar con los organismos gubernamentales y, en particular, con los municipios locales. Este paso no es anodino y, aunque podría ayudar a una comunidad a fortalecerse, también podría plantear serios problemas.[1561] También se puede pedir a la comunidad que reúna las normas básicas de gestión que ya aplican o pretenden aplicar en el territorio, para ir perfeccionándolas con el tiempo. Si la política a la que responden es una política de conservación destinada a establecer un área de conservación comunitaria formal vinculada a otras áreas de un sistema, puede que también tengan que revisar y acordar objetivos de gestión específicos.

Es de esperar que el llamado a las comunidades custodias quede sin respuesta durante algún tiempo. La escasa organización y experiencia local en la acción colectiva y la poca confianza en las relaciones gubernamentales pueden hacer que las comunidades se muestren reacias a responder. Sin embargo, al cabo de un tiempo, es posible que las comunidades custodias de larga tradición estén dispuestas a responder, en particular los pueblos indígenas con derechos territoriales ancestrales deseosos de garantizarlos y sus responsabilidades colectivas asociadas. En el caso de las áreas conservadas y protegidas caracterizadas en la Parte IV como territorios de vida, los pueblos indígenas o las comunidades custodias con instituciones, experiencia, relaciones, conocimientos, mētis y normas pertinentes desarrolladas y aplicadas a lo largo del tiempo pueden estar, contra todo pronóstico, vivos y funcionando. Como se ha señalado, los territorios de vida podrían incluso *definirse* por el hecho de haber alimentado a una comunidad de habitantes de los bosques, pescadores, pastores, campesinos u otros cuidadores que han mantenido fuertes vínculos con la tierra, las aguas y el mar, obteniendo alimentos, ingresos, alimento cultural y espiritual, y mucho más. No se trata de situaciones raras o excepcionales, ya que miles de arboledas sagradas, colinas, estanques, zonas de pastoreo y cotos de caza sostenibles asociados a aldeas han sido incluidos recientemente en la lista de Burkina Faso,[1562] 25 000 Orans han sido declarados en el estado indio de Rajastán,[1563] y decenas de miles de cotos de pesca y caza comunitarios y millones de hectáreas de bosques, humedales y pastos bajo custodia consuetudinaria han sido declarados en Asia, África Central y Meso y Sudamérica.[1564] Si la información sobre una política de custodia de los territorios de vida se comunica bien, y si las opciones son concretas, es probable que muchas comunidades estén dispuestas al menos a explorarlas.[1565]

1561 Véase la nota 1407 para un ejemplo en el que se impuso desde el exterior una forma jurídica de organización como entrada a un programa nacional de apoyo.

1562 Alexis Kaboré, coordinador de la Red APAC de Burkina Faso, comunicación personal 2017; véase también: https://www.iccaconsortium.org/fr/2017/10/25/les-apac-au-burkina-faso-se-preparer-a-la-creation-dune-organisation-nationale-2/ y artículos de seguimiento accedidos en 2024 en www.iccconsortium.org

1563 Véase Rahman, 2020.

1564 WWF *et al.*, 2021; ICCA Consortium, 2021; Asia Indigenous Peoples Pact *et al.*, 2022. También se pueden consultar muchos informes específicos de países y regiones en www.iccaconsortium.org

1565 Un ejemplo son las miles de comunidades indígenas que han cartografiado y registrado millones de hectáreas de territorios consuetudinarios en Indonesia (véase https://news.mongabay.com/2022/09/mapping-of-indigenous-lands-ramps-up-in-indonesia-without-official-recognition/ accedido en 2024) con la esperanza de obtener un título oficial sobre ellos.

Bastantes comunidades custodias han visto debilitados, alterados o incluso cortados por completo los vínculos con sus territorios en traumáticas **experiencias coloniales y neocoloniales**. Esto ha incluido el despojo de tierras (por ejemplo, para el establecimiento de infraestructuras, industrias extractivas, agricultura a gran escala y áreas protegidas) y/o la imposición de discontinuidades en la forma de gobernar y utilizar la tierra, que perturbaron la experiencia consuetudinaria y los derechos y responsabilidades colectivos. En tales casos, las relaciones de custodia pueden seguir siendo viables, en particular con la ayuda de inversiones adecuadas en la restauración y gestión de los ecosistemas, pero las comunidades pueden necesitar **reavivar y fortalecer** sus **instituciones de gobernanza territorial** antes de asumir plenamente un renovado papel. Si las comunidades siguen perteneciendo a sus territorios, puede que sigan dispuestas a autoidentificarse como custodias y perciban el agradecimiento de los organismos gubernamentales como un momento de **sanación**.[1566] Dependiendo del contexto, esto puede resultar fácil, difícil o imposible.[1567] La política de custodia podría ofrecer apoyo para el autofortalecimiento comunitario, la investigación-acción participativa y las actividades de **restauración ambiental**, en particular para los pueblos indígenas y las comunidades locales cuya autoridad de gobernanza consuetudinaria pueda haberse visto afectada negativamente o que no hayan conseguido ejercer sus responsabilidades territoriales durante mucho tiempo.

En el caso de las áreas conservadas y protegidas para las que ya no existan comunidades con vínculos como indígenas y otras relaciones históricas con los territorios, se podría invitar a nuevas (o parcialmente nuevas) **comunidades aspirantes a ser custodias** a ofrecerse como candidatas. Dichas comunidades pueden autoidentificarse en zonas rurales, pero también urbanas (por ejemplo, un barrio dispuesto a cuidar una unidad territorial de un área protegida cercana), posiblemente con la esperanza de que su propia vitalidad económica y sociocultural pueda verse avivada por la asociación con un territorio específico bajo su cuidado.[1568] Como ya se ha dicho, estas comunidades tendrían que estar dispuestas a invertir tiempo y recursos, y **prever un futuro compartido deseado** para sí mismas y para los territorios de vida que adoptarían. Podrían beneficiarse del apoyo a los procesos de autofortalecimiento, a la investigación-acción participativa y a las actividades de restauración ambiental, pero también al desarrollo participativo de órganos de gobernanza y normas territoriales. Es importante señalar que, tanto en entornos económicos tradicionales como modernos, las comunidades custodias probablemente se beneficiarían de la existencia de **cooperativas locales de ahorro y crédito**,[1569] que permiten invertir localmente y proporcionan financiación a bajo interés para iniciativas comunitarias. Aunque se trata de un servicio relativamente sencillo de apoyo al desarrollo local, rara vez está al alcance de quienes lo necesitan. Los gobiernos estatales suelen privilegiar un sector bancario al servicio del capital y orientado al beneficio en lugar de un sector bancario que funcione como un servicio para las personas necesitadas. Proporcionar reconocimiento legal y apoyo político a las cooperativas locales de ahorro y crédito sería un complemento importante a la petición de que las comunidades asuman un papel como custodias.

..las comunidades invertirían tiempo y recursos, e imaginarían un futuro compartido deseado para sí mismas y para los territorios de vida que pudieran «adoptar»...

Las comunidades custodias voluntarias autoidentificadas pueden constituir una minoría relativamente pequeña en cualquier país... pero no necesariamente una minoría irrelevante, ya que pueden ser capaces de combinar la custodia de unidades socioecológicas con una variedad de **estrategias de subsistencia atractivas**, desde las más orientadas a la tecnología hasta las más naturales y tradicionales, respondiendo a los cambios que afectan rápidamente a todas las

1566 Por ello, las áreas protegidas presentan importantes ventajas con respecto a otros entornos naturales en los que los custodios originales fueron sustituidos por colonizadores e invasores que subdividieron, desarrollaron y transformaron irremediablemente el territorio. Actualmente se están debatiendo estas oportunidades de sanación para las áreas protegidas de EE. UU., incluido el Parque Nacional de Yellowstone, el primer parque nacional declarado (Grant, 2021). La Unión de Pueblos Indígenas de Taiwán está pidiendo al Gobierno que «cure el trauma de la colonización y la explotación que han causado locura, corrupción y destrucción generalizadas en la tierra y sus pueblos» y que «restaure las comunidades tribales perturbadas... sobre una visión consensuada de reconciliación y restauración de la conectividad de la tierra natal» (Sutej Hugu, comunicación personal, 2021).

1567 Dado que los cambios socioeconómicos se han vuelto extremadamente rápidos, una comunidad separada de su entorno incluso durante unos pocos años o decenios puede tener dificultades para reacomodarse a él incluso en condiciones relativamente favorables. Véase el instructivo caso de los Maluleke en Sudáfrica, que fueron expulsados por la fuerza de su hogar ancestral a finales de la década de 1960 para hacer sitio al Parque Nacional Kruger. Recuperaron la titularidad de la tierra en 1998 y se les convenció de que la cogestionaran para su conservación mediante iniciativas turísticas sobre las que tenían un margen de maniobra limitado (Turner, 2006). Véase también: Stevens *et al.*, 2016a; Stevens *et al.*,2024a.

1568 Algunas iniciativas de este tipo están en marcha en Europa (véase, por ejemplo: https://comunivirtuosi.org/ accedido en 2024) y en Norteamérica (véase, por ejemplo: https://www.bostonfoodforest.org/ourwork accedido en 2024). Carlisle (2022) ofrece ejemplos de agricultores estadounidenses que restauran la tierra al tiempo que descolonizan y revitalizan sus vínculos culturales con ella, algo que se conoce como agricultura regenerativa.

1569 Brannen & Sheehan-Connor, 2016. Cuando se juntan los recursos de las operaciones de ahorro y crédito de muchas comunidades, los resultados agregados pueden ser impresionantes y suponer una competencia para el sector bancario motivado por los beneficios, hasta el punto de que este último se moviliza para impedirlos. Véase Cooperativa de Ahorro y Crédito Jardín Azuayo, 2019 y https://www.jardinazuayo.fin.ec/ accedido en 2024.

sociedades. Algunos ejemplos de posibles incentivos actuales son la limitación de los desplazamientos y la **relocalización de los sistemas alimentarios**, así como del agua, la vivienda y otros servicios que se están generalizando,[1570] y que deberían ampliarse en los próximos años, para limitar las emisiones de carbono y mitigar el cambio climático o frenar la propagación de enfermedades pandémicas. Otro ejemplo puede ser la relativa abundancia de **entornos rurales semiabandonados** en los países industrializados, que podrían revitalizarse mediante inversiones nacionales en conectividad (por ejemplo, para permitir el ´trabajo inteligente´ en línea), servicios sociales y creación de empleo para comunidades dispuestas a cuidar como custodias de áreas conservadas y protegidas. Unos lazos y conexiones fuertes entre las comunidades custodias y sus territorios ancestrales de vida o los entornos naturales y bienes comunes adoptados más recientemente —asegurados y apoyados adecuadamente a largo plazo— podrían contribuir a que los **estilos de vida localizados** fueran más viables, agradables y social y ecológicamente valiosos.

En consonancia con los cambios sociales mencionados, también están surgiendo nuevos estilos de vida, ya que las fronteras entre las comunidades y las familias rurales y urbanas se están difuminando. Mientras que las posibilidades de trabajo a distancia permiten a más personas establecerse permanentemente en zonas rurales,[1571] las familias rurales tienen invariablemente miembros emigrantes empleados en zonas urbanas, en países extranjeros y/o en actividades productivas notablemente distintas de sus actividades familiares tradicionales, incluido el empleo en universidades y medios de comunicación. Esta confusión permite que surjan **nuevos tipos de comunidades** y que se desarrollen nuevas fuentes de **sustento**, relacionadas con **diversas formas de gobernar y gestionar la tierra**. Un número cada vez mayor de comunidades refleja esta realidad emergente expresando demandas de un **nivel de autonomía y control de sus territorios**, buscando abiertamente la justicia social y ambiental y la solidaridad con otras comunidades.[1572] Las actitudes de dichas comunidades varían desde la alternativa discreta al compromiso abierto con un orden social diferente, pero un rasgo común es el orgullo por la diversidad socioecológica y la capacidad de vivir de acuerdo con valores endógenos y elegidos.

En resumen, es probable que las comunidades que podrían ofrecerse como voluntarias para desempeñar el papel de custodias y considerar la oportunidad como un **privilegio** deseable sean muy variadas, desde las más tradicionales hasta las más modernas. Tanto si se autoorganizan para pedir apoyo como si responden a la hipotética llamada que describimos aquí, el contacto que se les invitaría a establecer sería el primer paso de un **proceso de negociación** en el que participarían organismos gubernamentales y otros. Es de esperar que el proceso desemboque en acuerdos por los que las comunidades asuman una **responsabilidad formal** hacia la sociedad en su conjunto, al tiempo que reciben un **reconocimiento formal** de su papel de custodias y algún tipo de compensación y/o **beneficios** por su compromiso e inversiones. El más importante de estos beneficios —que debería preverse abiertamente y ofrecer un incentivo clave para el proceso— sería la **seguridad de la gobernanza** que consolidarían o adquirirían para los territorios de vida bajo su custodia.

Fomentar acuerdos de custodia de territorios en áreas conservadas y protegidas

La promoción de las comunidades de custodia requiere esfuerzos capaces y recursos adecuados, incluso para apoyar iniciativas de comunicación, procesos de autofortalecimiento y una gestión territorial eficaz, que posiblemente incluya la restauración. Dado que las inversiones deben tener un enfoque geográfico, los organismos gubernamentales podrían empezar por las unidades ecológicas consideradas cruciales para sus ecosistemas nacionales y su diversidad biológica,

1570 El sitio web de Local Futures https://www.localfutures.org/ accedido en 2024, ofrece ideas y ejemplos interesantes.

1571 Por ejemplo, los residentes en comunidades rurales pueden trabajar en línea encargándose de servicios administrativos o de comunicación para grandes empresas nacionales e internacionales.

1572 Barkin, 2023. Véanse también: Camacho & Barkin, 2022; Kothari, 2022, y los numerosos ejemplos de comunidades que buscan la autodeterminación ilustrados en este trabajo.

como los bosques de gran valor, las tierras áridas, los pastizales, los humedales, las zonas costeras, los pastizales de altura, las marismas, las praderas marinas y los arrecifes de coral que ya forman parte de las áreas conservadas y protegidas del país. Otras unidades ecológicas adecuadas pueden ser las enumeradas por el Convenio sobre la Diversidad Biológica como «áreas de particular importancia para la biodiversidad y los servicios ecosistémicos»,[1573] que comprenden, a menudo traslapándose entre sí, Áreas Clave para la Biodiversidad; áreas importantes para aves, plantas, mariposas, mamíferos y vida en agua dulce; áreas cruciales para la producción del oxígeno del océano (por ejemplo, praderas marinas); Sitios del Patrimonio Mundial; sitios Ramsar; reservas de la biosfera; áreas protegidas de la Lista Verde de la UICN,[1574] etc. Entre ellas, las unidades socioecológicas que parezcan bien identificadas, coherentes[1575] y con una prioridad evidente para resistir la fragmentación y la degradación[1576] deberían ser las principales candidatas para las **inversiones de apoyo a las comunidades** dispuestas a reforzar o desarrollar una función de custodia de los territorios de vida.[1577]

...asumir la responsabilidad de las tareas de gestión para mantener un nivel deseado de integridad ecológica en un territorio de vida...

Un elemento importante de la política de custodia sería la concesión de un **reconocimiento social** adecuado a las comunidades dispuestas a asumir dicha responsabilidad de custodia. Este sería un paso que marcaría la pauta en el proceso por el que la agencia encargada de la política **negociaría** posteriormente los acuerdos de custodia con las comunidades pertinentes. Por ejemplo, las comunidades dispuestas a desempeñar un papel de custodia podrían figurar en una lista y ser reconocidas a nivel nacional y/o recibir una visibilidad especial, oportunidades de capacitación o asistencia técnica gratuita previa solicitud. Aunque los acuerdos serían específicos para cada contexto, es imaginable que pudieran prever la asunción de responsabilidades en tareas de gestión para mantener un **nivel deseado de integridad ecológica** en un territorio de vida. Una variedad de actores sociales —agencias de áreas protegidas, autoridades municipales, autoridades técnicas, ONG de conservación y desarrollo, organizaciones académicas y de investigación, comunicadores, artistas, empresarios y otros— podrían colaborar con las comunidades custodias para apoyar y asegurar sus vínculos con sus territorios. Se necesitaría financiación, que podría provenir de diversas fuentes, incluidas las partidas presupuestarias destinadas a apoyar la conservación y la mitigación del cambio climático desde la base, aunque esperemos que no sean las únicas. Toda la sociedad necesitaría interiorizar que **los territorios de vida tienen cuidadores**, y que los cuidadores pueden estar movidos por consideraciones económicas (por ejemplo, medios de vida, inversiones productivas...) pero también por los vínculos y las **relaciones** que mantienen con la tierra y entre ellos mismos. Esto incluiría un sentido de herencia, ceremonias, elementos de conocimiento local y mētis, compromisos y responsabilidades libremente asumidos, solidaridad, tiempo pasado juntos trabajando y cuidando... Todo ello se reconocería como beneficioso para los cuidadores, pero también para la sociedad en general.

Además del reconocimiento social del papel de custodio, podrían discutirse como parte de las negociaciones algunos incentivos y posiblemente incluso formas de compensación en metálico o en especie y un proceso hacia la seguridad de la gobernanza para los territorios de vida. Los aspectos económicos y de gobernanza de los acuerdos que surjan de dichas negociaciones merecen una cuidadosa consideración (véanse, por ejemplo, los esfuerzos de colaboración en materia de gobernanza de los parques nacionales en Colombia, Canadá, Líbano y Ecuador, descritos en los ejemplos de caso 11, 13, 20 y 25, que ilustran tanto los retos como los resultados positivos). Está en prensa un compendio de buenas prácticas en materia de leyes, políticas y acuerdos de gobernanza para reconocer y apoyar los territorios de vida dentro de las áreas protegidas bajo las autoridades estatales o los propietarios privados.[1578] Este tipo de acuerdos y disposiciones inclusivas son cruciales para la reconciliación nacional y la sanación (véase el caso de las áreas indígenas protegidas y conservadas de Canadá descrito en la Parte IV), así como para la seguridad y la prosperidad (véanse los

1573 Véase la Meta 11 del Plan Estratégico del CDB para 2010-2020 (CBD, 2010) y el análisis de su justificación https://www.cbd.int/sp/targets/rationale/target-11/ accedido en 2024.

1574 La Resolución 6.030 de la UICN (https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/resrecfiles/WCC_2016_RES_030_EN.pdf accedido en 2024) pide el reconocimiento de los TICCA traslapados en todas las áreas protegidas, incluidas las de su Lista Verde. Véase también Stevens *et al.*, 2024a.

1575 La coherencia socioecológica de una unidad territorial es analizada por Borrini-Feyerabend & Hill (2015, pp. 172-173).

1576 Tales sistemas socioecológicos son los que podrían regirse, al menos parcialmente, por instituciones específicas del sistema para prevenir daños y garantizar un uso sostenible. En la India, el ecosistema de los Ghats occidentales se propuso con optimismo para ello. Como era de esperar, la propuesta no fue bien acogida por los políticos (Western Ghats Ecology Expert Panel, 2011).

1577 En https://ssprocess.iccaconsortium.org/ está disponible orientación para reforzar los vínculos de la custodia con los territorios de vida.

1578 Stevens *et al.*, 2024a.

ejemplos de guardias indígenas que se oponen, de forma capilar, a la penetración de la producción y el procesamiento de cultivos ilícitos en la región amazónica).

En términos más generales, la experiencia de las iniciativas que han apoyado la gobernanza y la gestión comunitarias durante décadas —como las iniciativas de silvicultura comunitaria en Nepal— muestra que las comunidades que desean ir más allá de la subsistencia y obtener beneficios económicos justos necesitan buenas relaciones con el Estado y los mercados.[1579] Esas buenas relaciones pueden contribuir a protegerlas contra las importaciones baratas, simplificar sus requisitos burocráticos o incluso ayudarlas a alcanzar economías de escala (por ejemplo, el gobierno puede ofrecer condiciones de mercado favorables o rebajas fiscales a sus federaciones). La **promoción de las empresas comunitarias** por parte de las administraciones locales también podría ayudarles a adquirir experiencia empresarial al tiempo que apoyan la economía local. Todos estos incentivos —así como el apoyo a las cooperativas locales de ahorro y crédito antes mencionado— podrían debatirse en el marco de los procesos de negociación de la custodia, incluso teniendo en cuenta los diversos beneficios sociales y ecológicos de las industrias y tecnologías a escala humana que respetan tanto a los trabajadores como al medio ambiente, desde la energía solar local hasta la agricultura ecológica.[1580]

...beneficios concretos para las comunidades custodias... responsabilidades concretas... sin planes o acuerdos modelos...

Los acuerdos garantizarían **beneficios específicos a las comunidades custodias**. Por ejemplo, si el territorio contiene un bosque, una comunidad custodia podría recibir privilegios en cuotas de uso sostenible de madera, o productos forestales no maderables como setas, manteca de karité o agua. Si el territorio es el hábitat de una especie amenazada, la comunidad custodia podría obtener derechos exclusivos para guiar a los visitantes hasta allí o para utilizar una etiqueta de producto relacionada con el área protegida. Si el territorio es una cuenca hidrográfica, la comunidad que lo mantiene bien gestionado podría recibir una compensación económica adecuada por derechos de agua y créditos de carbono.[1581] Si el territorio está dentro de un área protegida gestionada por el gobierno, los privilegios especiales para la comunidad que lo custodia podrían incluir el acceso[1582] a la unidad, visitas para conocer en profundidad los fenómenos ecológicos y los registros históricos, prioridad en la asignación de trabajos voluntarios y remunerados, privilegios de atribución colectiva de nombres, realización de investigaciones, establecimiento de celebraciones locales, recepción de una cuota gratuita de agua u otros derechos de cosecha, uso exclusivo del nombre del área como etiqueta de producto, etc. Acuerdos económicos como los que acabamos de mencionar son conocidos y han sido probados en muchos países.[1583]

El acuerdo también garantizaría **responsabilidades específicas** para la comunidad custodia, que se considerarían beneficiosas para la sociedad en general. Estas responsabilidades podrían incluir la vigilancia del área, el monitoreo de la biodiversidad y diversas actividades de gestión, desde la prevención de incendios hasta el mantenimiento de hábitats y senderos, el control de especies invasoras, etc. Y lo que es más importante, la comunidad custodia tendría mucho que decir sobre los objetivos y prioridades de gestión del territorio y **no se impondrían planes y acuerdos** concebidos a escala nacional.[1584] Por el contrario, se privilegiaría la flexibilidad, con objetivos de gestión acordados, configurados y *asumidos* por la propia comunidad, no impuestos como condición para recibir beneficios económicos. Esto podría facilitarse mediante algunas formas de apoyo a la **investigación-acción participativa** y la **ciencia ciudadana** en los territorios adoptados, incluida la exploración de opciones para la **restauración ambiental** y los medios de vida sostenibles basados en el cuidado y la integridad del medio ambiente y compatibles con ellos. Esta flexibilidad no

1579 Paudel *et al.*, 2021. También pueden necesitar activos locales y buenas relaciones internas, véase Allen (2007).

1580 En palabras de Boyce (2001), esto significaría «construir activos naturales» y asegurarlos «en manos de individuos y comunidades de bajos ingresos». Véase también Pimbert *et al.*, (2001) y Pimbert (2022).

1581 Aunque los incentivos económicos pueden equipararse a una forma de comercialización de la naturaleza, la naturaleza múltiple y colectiva de los vínculos que unen a los custodios con sus bienes comunes ofrece cierta protección contra las consecuencias negativas, que siempre son posibles.

1582 Incluida la no necesidad de boletos para entrar en lugares donde se pide pagar a otros visitantes y turistas.

1583 Es urgente recopilar y aplicar las lecciones aprendidas en este tipo de acuerdos.

1584 Las ideas desarrolladas de forma participativa y articuladas para unidades socioecológicas específicas (véanse ejemplos en Borrini-Feyerabend & Hamerlynck, 2011) suelen quedar sin aplicar porque están en juego intereses más poderosos.

impediría, sino que fomentaría, formas de control,[1585] y **sanciones graduales por incumplimiento** aplicables a todas las partes del acuerdo, incluidas las partes gubernamentales.

Sería necesario aclarar desde el principio un proceso para abordar el incumplimiento y las disputas, y evaluar las posibles sanciones, y hacerlo accesible a todas las partes en el acuerdo. Más que un marco judicial formal, esto podría implicar **procesos facilitados** hacia el reconocimiento mutuo de las funciones, capacidades y ventajas comparativas de todas las partes y asesoramiento jurídico y técnico para desarrollar soluciones de compromiso adecuadas. Es importante que la organización encargada de facilitar la **gestión de las disputas** sea **justa, competente y equilibrada**, ya que puede tener que entrar en cuestiones que corresponden más a una comisión de la verdad y reconciliación que a organismos de facilitación más sencillos y de orientación más técnica. Para ello, puede adoptarse un enfoque de equipo, en el que participen representantes de asociaciones nacionales de comunidades custodias, organismos gubernamentales y agentes independientes. Las sanciones graduadas podrían implicar diversas formas de compensaciones y multas, hasta la anulación del acuerdo de custodia.

... posibilidad de reconocer la capacidad jurídica en diversos tipos de órganos colectivos... funciones positivas de las actividades tradicionales de subsistencia...

Una cuestión compleja que inevitablemente aflora en las negociaciones entre organismos gubernamentales y comunidades es la de la **representación**. ¿Quién representa a una comunidad concreta que se ofrece como custodia de un territorio específico? En el caso de los pueblos indígenas suele haber organizaciones consuetudinarias que han desarrollado su legitimidad a lo largo del tiempo, aunque las disputas internas son posibles y no poco frecuentes. Pero, ¿quién puede representar con justicia a una comunidad que no posee órganos consuetudinarios y que incluso puede ser relativamente nueva? Aunque solo las comunidades pertinentes pueden responder adecuadamente a estas preguntas, la mayoría de los gobiernos estatales privilegian la representación por políticos electos.[1586] Si bien hay ejemplos de políticos electos que representan de forma excelente las preocupaciones colectivas de sus electores, existen dudas razonables de que los políticos puedan ser los mejores representantes de comunidades naturales autoestablecidas. Las formas de organización comunitaria que no están afiliadas a partidos políticos organizados a nivel nacional son posibles,[1587] y los gobiernos que deseen alimentar la custodia quizá necesiten dotarse de la posibilidad de **reconocer la capacidad jurídica de diversos tipos de organismos colectivos**. Algunos de ellos pueden ser organizaciones locales *sui generis*, como las Regole de Cortina d'Ampezzo descrita en el ejemplo de caso 7. Se requiere cierta flexibilidad en la legislación y las políticas nacionales para ampliar la capacidad jurídica a organizaciones *sui generis* o novedosas, que podrían acordarse en función de sus capacidades y su compromiso.

Por su parte, las comunidades también pueden tener que demostrar flexibilidad al tratar con las instituciones gubernamentales a nivel local, subnacional y nacional, y al adoptar algunos comportamientos y características nuevos, a veces legalmente exigidos. Algunos de ellos pueden estar diseñados para mejorar la equidad en la gobernanza (p. ej., la participación de mujeres y minorías en la toma de decisiones) y la rendición de cuentas (p. ej., la transparencia en la contabilidad). Es posible que algunos organismos gubernamentales no solo tengan que reconocer la existencia de **órganos colectivos consuetudinarios**, sino también las **funciones** positivas de las **actividades tradicionales de subsistencia**... posiblemente implicando el aprendizaje de sus méritos, a veces no reconocidos por los expertos. Por su parte, las comunidades deberían estar dispuestas a participar en sesiones y debates específicos sobre ciencias ecológicas, ciencias médicas, procesos de contabilidad, técnicas de comunicación y similares. Tal vez sea ilusorio imaginar que estos debates puedan desarrollarse sin los prejuicios y las imposiciones que suelen caracterizar la comunicación intercultural entre los más y los menos poderosos. Sin embargo, como ha señalado recientemente un importante organismo internacional que se ocupa de la interfaz ciencia-política,[1588] hay pocas alternativas a tales diálogos... y los diálogos pueden ser facilitados por expertos.

1585 Posiblemente por equipos de representantes de organismos gubernamentales, asociaciones nacionales de comunidades custodias y agentes independientes.

1586 Véanse los ejemplos de caso 4 y 13 de esta obra.

1587 Véanse los ejemplos de caso 7, 10 y, sobre todo, 15 de esta obra. En general, las formas de organización que no están afiliadas a partidos políticos consiguen seguir siendo más idiosincrásicas y de base local, mientras que los afiliados a partidos políticos a nivel local pueden verse afectados e incluso dominados por los intereses de sus partidos a nivel nacional. En respuesta a esto, no es raro que incluso los municipios locales, por ejemplo en Suiza, elijan para sus consejos a personas no afiliadas a partidos políticos.

1588 IPBES, 2019.

En este sentido, puede que el paso más difícil del proceso no sea la negociación de acuerdos locales, sino la **presencia de un paisaje terrestre/marino ecológica y políticamente viable** en el que la custodia aún tenga una oportunidad de florecer, pues las decisiones políticas y técnicas destructivas ya han dejado cicatrices en una gran parte del planeta.[1589]

Como ya se ha mencionado, los organismos gubernamentales que desconfían de cualquier comunidad custodia que se autopostule como cuidadora de un área conservada o protegida podrían exigir que se demuestren las intenciones y capacidades serias de la comunidad, incluso mediante pasos progresivos en la delegación de autoridad y responsabilidades. Aunque esto puede ser factible y aceptado de buen grado por las comunidades en el curso de las negociaciones, Weston y Bollier[1590] han argumentado convincentemente que las pautas de autoorganización surgen mejor cuando las **comunidades** actúan como «agentes descentralizados que responden a las circunstancias locales [...] **sin el control directivo de un soberano o una burocracia central**». Para ellos, el poder del derecho vernáculo se manifiesta en los procesos de una «gobernanza ecológica de los bienes comunes basada en los derechos», *emergente* y autoadaptativa, que coordina a las personas y gestiona los territorios de forma dinámica y sólida. Estas nuevas formas de gobernanza pueden **facilitarse y catalizarse**, pero **es mejor no controlarlas** paso a paso de manera vertical de arriba abajo.[1591]

En una línea similar, Carl Folke y colegas recomiendan que las autoridades y los organismos **permitan los procesos de autoorganización, proporcionen financiación y creen espacios para el aprendizaje colaborativo**, una idea a la que se refieren como **«creatividad enmarcada» para la autoorganización**.[1592] Por su parte, Pahl-Wostl y Patterson sugieren que se facilite financiación para experimentos políticos a distintos niveles, y que se requiere **flexibilidad jurídica** para permitir **transgresiones creativas**, como plataformas de innovación y regímenes de **gobernanza híbridos**.[1593] En los espacios de creatividad enmarcada debería existir una capacidad colectiva para escuchar y debatir las reivindicaciones, intereses y preocupaciones de múltiples actores, por ejemplo, mediante el intercambio de información, diálogos, consultas y reuniones de negociación,[1594] posiblemente con la ayuda de herramientas de modelización y simulación.[1595] Si las opiniones de Weston y Bollier, y de Folke y colegas son pertinentes, los *tipos* de acuerdos que las comunidades autoidentificadas y custodias fomentan con otras comunidades y actores gubernamentales a diversos niveles deberían dejarse a las respuestas creativas locales que darían a los requisitos únicos de sus contextos.[1596] En este sentido, las comunidades buscarían no solo derechos y beneficios, sino también la responsabilidad colectiva sobre sus territorios y descubrirían nuevas dimensiones de libertad en la autodeterminación y la capacidad de «no vivir a expensas de los demás».[1597] Algunos economistas políticos ven en **las normas colectivas y la capacidad de autolimitación**, que denominan límites societarios, la alternativa más esperanzadora a nuestro actual desprecio de la mayoría de los límites planetarios.[1598] Otros subrayan que solo esa **pluralidad de comprensiones ascendentes de la sostenibilidad** puede corresponder a una visión global de la sostenibilidad y evitar el desastre planetario.[1599]

1589 Un impresionante elemento visible de la custodia en todo el mundo son las instalaciones de regadío tradicionales, como los diques y canales de tierra y piedra desarrollados y mantenidos por las comunidades a lo largo de siglos de experiencia durante los años secos y húmedos. En muchas situaciones, estos sistemas tradicionales se han visto revolucionados por nuevas infraestructuras de desarrollo, como es el caso de Pakistán, donde décadas de una inmensa red de canales de riego modernos en constante expansión han ido remodelando la llanura aluvial del Indo. Descrita por algunos como contra natura, esta red de riego fue posible gracias a enormes inversiones en desarrollo que afianzaron en el paisaje poderes políticos y económicos de origen local y no local. En 2022, cuando Pakistán vivió un año muy lluvioso, los errores de estas infraestructuras de desarrollo coloniales y poscoloniales salieron a la luz en unas desastrosas inundaciones que sumergieron un tercio del país y devastaron las vidas de millones de personas. Ninguna comunidad custodia podría haberse salvado a sí misma ni a su territorio. Prevenir futuros desastres puede requerir inversiones multimillonarias para recuperar las rutas naturales de ríos y torrentes... como requisito previo para las políticas de apoyo a las comunidades custodias (Kothari, 2022).

1590 Weston & Bollier, 2013a, p. 114-115.

1591 *Ibid.,* p. 104 y ss.

1592 Folke *et al.*, 2003.

1593 Pahl-Wostl & Patterson, 2021.

1594 Esto no es infrecuente. La Autoridad del Parque Marino de la Gran Barrera de Coral (Australia) organizó varias campañas enormes de información y consulta sobre sus planes de zonificación, cada una de ellas con cientos de reuniones, que desembocaron en alguna forma de gobernanza colaborativa con los propietarios aborígenes (Jago *et al.*, 2004).

1595 Le Page *et al.*, 2013.

1596 Aunque sería importante examinar este aspecto en condiciones de ausencia de apoyo gubernamental, en la bibliografía es más frecuente encontrar ejemplos de creatividad enmarcada cuando el apoyo se puso sabiamente a disposición (véase Hunziker & Hofstetter, 2020).

1597 Brand *et al.*, 2021. Véase también Berlain (2021).

1598 Hasta ahora, la evidencia de que el ser humano ha sobrepasado los límites planetarios (Meadows *et al.*, 1972; Rockström *et al.*, 2009; Steffen *et al.*, 2015) no ha frenado la degradación ambiental, el cambio climático ni las políticas socioeconómicas que los alimentan. Véanse, no obstante, Hill & Duncan (2017) y Korten (2021).

1599 Downing *et al.*, 2019.

Asegurar la gobernanza de los custodios de los territorios de vida

Las **inversiones** que implican la custodia son importantes. Además de los **activos económicos**, como el tiempo y los recursos financieros, los custodios ponen en juego su **sentido de sí mismos** y su **visión del futuro deseado**, lo que requiere un fuerte compromiso. Suponemos, por tanto, que cualquiera que se comprometa como custodio cree que merece la pena invertir en mantener la integridad y productividad a largo plazo de un área o territorio en lugar de centrarse en su explotación a corto plazo para el consumo y la obtención de ingresos. Para que ese nivel de compromiso arraigue, los custodios necesitan una sensación de seguridad en la gobernanza.[1600] Cualquier política que pretenda revitalizar la custodia debe incluir un marco jurídico y mecanismos adecuados —mejor aún, una *variedad* de marcos jurídicos y mecanismos— mediante los cuales los custodios puedan garantizar su capacidad de decidir sobre su territorio y obtener beneficios de él, en el presente y en un futuro previsible. Aunque esto es cierto para todos los custodios, lo es especialmente cuando los custodios son pueblos indígenas y comunidades locales, ya que su estatus y sus derechos suelen estar poco garantizados. Por lo tanto, la política de custodia que esbozamos aquí presenta una notable novedad con respecto a otras políticas que tratan de conseguir la conservación comunitaria:[1601] una novedad fundamental para el significado y los requisitos de la custodia. La novedad consiste en que la política debe proporcionar una **vía explícita para que las comunidades consoliden o lleven a** —según el caso— la **seguridad de la gobernanza de los territorios de vida** que cuidan.

... la seguridad de la gobernanza no implica necesariamente la propiedad de la tierra... la propiedad no es la opción preferida de todas las comunidades...

El camino hacia la seguridad de la gobernanza debería estar abierto a todas las comunidades que respondan a la llamada de custodios dispuestos, aunque los procesos, mecanismos legales y plazos pueden diferir debido al estatus previo, las capacidades de la comunidad, los derechos colectivos preexistentes, etc. Ciertamente, garantizar la seguridad de la gobernanza no es una tarea sencilla, ni conceptualmente ni en la práctica. Algunos pueblos indígenas y comunidades locales dispuestos a desempeñar un papel de custodios pueden partir de una situación de conflicto abierto con las autoridades gubernamentales. Otros pueden incluso enfrentarse a amenazas concretas, acoso o desalojo forzoso.[1602] Un primer paso necesario en la aplicación de la política de custodia sería, por tanto, aclarar un **proceso** justo **para gestionar las disputas** mientras se discuten, negocian y, en última instancia, se acuerdan los derechos y responsabilidades específicos sobre el territorio en cuestión.

Una forma sólida y conocida de formalizar la seguridad de la gobernanza de un territorio es adquiriéndolo en propiedad, una opción reconocida entre los derechos humanos universales de los individuos y que proporciona un conjunto de derechos que incluyen el acceso, el uso, la disposición, la venta, etc. Diversas organizaciones locales, ONG y alianzas políticas abogan por la redistribución de la tierra para que sea propiedad de las familias campesinas que dependen directamente de ella.[1603] Además, o como alternativa a la propiedad individual, algunos abogan por la **propiedad colectiva**, según la cual los derechos pertenecen a un grupo o comunidad de propietarios. Los derechos colectivos consuetudinarios suelen incluir el acceso y el uso, pero a menudo excluyen el derecho a vender la tierra, a dividirla y a ofrecerla como garantía, lo que ofrece un horizonte a largo plazo más seguro para todos los propietarios.[1604]

1600 Un ejemplo de un importante estudio multinacional que llevó a tales conclusiones es Roe *et al.* (2000). La seguridad de la gobernanza se describe como principio rector y buena práctica para el reconocimiento formal de los territorios de vida como parte de los esfuerzos de conservación de un país en Stevens *et al.*, 2024a.

1601 La mayoría de estas iniciativas han buscado la participación de la comunidad en la conservación y/o han ofrecido beneficios locales sin acuerdos contractuales ni debate alguno sobre las opciones de gobernanza comunitaria. Por el contrario, las políticas de PSE del Gobierno mexicano en apoyo de la comunidad Xcalot Akal (ejemplo de caso 29) o el apoyo al IPCA proporcionado por el Gobierno canadiense y descrito en la Parte IV, ofrecen ejemplos de acuerdos contractuales en los que la gobernanza comunitaria *ya* está asegurada. Apenas existen experiencias de políticas o programas que ofrezcan una vía hacia la seguridad de la gobernanza como consecuencia de unos resultados de conservación demostrados.

1602 Así lo subraya la FAO (2022).

1603 Por ejemplo, la Coalición Internacional para el Acceso a la Tierra (www.landcoalition.org) es una alianza internacional de más de 300 organizaciones dedicadas a garantizar los derechos indígenas y comunitarios a la tierra.

1604 Como se comenta en la nota 1448, los habitantes del pueblo de Mendha Lekha (Maharastra, India) donaron sus tierras a su *gram sabha* para potenciarla como su institución de gobernanza de democracia directa.

De alguna manera contraintuitiva, la seguridad de la gobernanza no implica necesariamente la propiedad de la tierra, y la propiedad no es la opción preferida de *todas las* comunidades que desean adquirir derechos sobre la tierra o gobernar un territorio. Algunas no buscan la propiedad privada, ya que iría acompañada de diversas formas de tributación que pueden resultar inasequibles. Otras comunidades (por ejemplo, los pastores móviles) necesitan acceder a territorios muy extensos que no se utilizan de forma intensiva. Esto no requiere la propiedad, sino derechos de uso. Otros están acostumbrados a compartir un territorio con otras comunidades y no desean crear problemas, ya que los sistemas consuetudinarios son mucho más flexibles y afinados que la atribución legal de la propiedad privada. Los derechos consuetudinarios pueden incluir sofisticadas formas de regular el acceso y el uso por parte de diversos grupos o comunidades, como derechos de acceso estacionales, derechos a un solo tipo de recurso (por ejemplo, frutos y madera de un solo tipo de árbol), derechos de pastoreo de la tierra solo con determinados animales, derechos de extracción de madera o piedra para satisfacer las necesidades familiares pero no para el mercado, etc. Estos derechos tan precisos rara vez pueden especificarse bajo diversos tipos de propiedad legal.

...marco nacional de «seguridad de la gobernanza para la conservación»...

Muchas comunidades, sin embargo, aprecian la propiedad colectiva de un territorio —digamos un bosque, un lago o un pastizal extenso—, ya que implica la **seguridad de acceso** para todos los propietarios, la seguridad de poder **utilizar el territorio** y tomar sus **decisiones clave de gestión**, como el calendario y las cuotas de recolección, la apertura o el cierre de áreas a la pesca o el pastoreo, la denegación de entrada a quienes no pertenecen a la comunidad, el rechazo a los desarrollos destructivos, etc. Estas son las facultades básicas que —cuando se adquieren con seguridad y se confía en que permanezcan estables a lo largo del tiempo— probablemente convenzan a una comunidad de participar en la gobernanza e invertir en un territorio. Algunos territorios de vida emblemáticos, como el antiguo territorio de las Regole de Cortina d'Ampezzo en Italia (ejemplo de caso 7), son de propiedad colectiva con la disposición adicional de que la tierra no puede subdividirse ni venderse. Los ejidos de México (ejemplo de caso 29) ofrecen ejemplos similares más recientes, al igual que los territorios consuetudinarios y comunes de Colombia, Filipinas, Australia o Madagascar.

...función indefinidamente asegurada para todos los agentes de gobernanza que demuestren legitimidad y eficacia a través del tiempo...

Además y más allá de la propiedad colectiva,[1605] ¿qué otros mecanismos podrían garantizar la gobernanza de un territorio? Como ya se ha mencionado, el reconocimiento jurídico y la aplicación del **derecho consuetudinario** pueden abrir un conjunto de opciones rico y flexible (por ejemplo, para combinar los diversos derechos de diversas comunidades), pero otros mecanismos jurídicos ordinarios, como las **servidumbres** inscritas en un catastro pertinente o los **contratos** y **arrendamientos prorrogados**, también proporcionan una forma de seguridad de la gobernanza. Para las políticas de custodia aquí descritas, sería especialmente importante un **marco nacional de seguridad de la gobernanza *para la conservación***, por el que se garantizaría indefinidamente una función de gobernanza a todos los agentes de gobernanza (incluidas las organizaciones *sui generis*) que demuestren legitimidad y eficacia de conservación a lo largo del tiempo. Esto podría aplicarse a los territorios que forman parte de áreas protegidas incluidas en el sistema nacional, independientemente de los tipos de gobernanza (incluida la gobernanza colectiva, también denominada tipo D), a los territorios reconocidos como OMEC, a los territorios autoidentificados como territorios de vida por sus custodios, etc.[1606] Además de la seguridad de la gobernanza de la tierra, el marco y la normativa **excluirían formalmente** la imposición de **concesiones extractivas** y operaciones de **desarrollo destructivas**, en la actualidad y en el futuro.

La seguridad de la gobernanza de la tierra que se fusiona con la custodia implica necesariamente la concienciación de la comunidad y compromete a todos sus miembros: ancianos, mujeres, hombres, niños... Sus funciones en relación con la tierra pueden diferir profundamente (por ejemplo, puede que solo a algunos se les permita hablar en nombre de la comunidad y solo a otros cosechar recursos), pero todos los miembros de una comunidad custodia compartirían ampliamente una visión del territorio y comprometerían sus capacidades para cuidarlo.[1607] Recientemente han surgido

1605 Algunos expertos legales consideran que los derechos comunitarios no pueden satisfacerse adecuadamente con nada que no sea la propiedad colectiva de la tierra (Liz Alden Wily, comunicación personal, 2022).

1606 Para más información, véase la Parte VI. Un ejemplo de políticas de conservación aplicadas durante décadas con un éxito ampliamente reconocido es la política australiana que define y apoya las Áreas Indígenas Protegidas.

1607 Rosenbloom & Hirokawa, 2019.

varios conceptos para describir los procesos de compromiso y cuidado colectivo, como valores relacionales,[1608] trabajo fronterizo,[1609] acción comunitaria,[1610] producción de calidad a escala local o regional [1611] y derecho ambiental interno, todos ellos referidos a los fundamentos de las normas locales basados en el lugar. Un concepto especialmente apropiado es el de **gobernanza basada en el lugar**, que se ha definido como aquella que «trata de utilizar las identidades locales o regionales basadas en el lugar para motivar y comprometer a la sociedad civil, al gobierno y a otras organizaciones en los procesos de toma de decisiones» y como aquella que «promueve [el aprendizaje institucional] y un sentido local del lugar y del desarrollo comunitario, *sin estar limitada por fronteras políticamente delineadas*».[1612]

...un sentido de responsabilidad colectiva por un territorio de vida...

Devolver los derechos sobre la tierra a los propietarios tradicionales; apoyar a las comunidades para que vuelvan a despertar y restaurar los vínculos con sus territorios ancestrales, o incluso ayudar a nuevas comunidades a adoptar algunas unidades territoriales —una comunidad y un territorio cada vez— es profundamente diferente de fomentar *la participación de* la comunidad en prácticas de gestión decididas y llevadas a cabo por otros. También es diferente de involucrar a las comunidades en las llamadas formas de *cogestión* de gobernanza compartida que, con demasiada frecuencia, se limitan a invitar a representantes políticos para canalizar intereses sectoriales, asistir a asambleas o votar decisiones predeterminadas a intervalos de meses, si no de años. En las innumerables y diversas situaciones de las áreas conservadas y protegidas en las que la custodia es deseable, los procesos de apoyo eficaces deben implicar compromisos más fuertes y directos. Estos pueden implicar una combinación de iniciativas, desde la autoevaluación de la gobernanza[1613] hasta la gestión de conflictos y los procesos de verdad y reconciliación; desde el intercambio de información y el aprendizaje mutuo hasta la experimentación sobre el terreno; desde la negociación y la devolución progresiva de autoridad y responsabilidad a los custodios hasta la creación de órganos democráticos locales de deliberación para el territorio.

En la práctica, las actividades clave que las comunidades aceptarían asumir son las que, hasta hace poco, constituían una práctica normal para la mayoría de las comunidades humanas. Incluyen la **frecuentación sostenida**[1614] del territorio, según resulte sociocultural y ecológicamente apropiado. **Aprender** y preocuparse por el territorio. Participar activamente en la reflexión y la **investigación** sobre la mejor forma de gestionarlo. Elaborar y respetar **normas** al respecto. Participar directamente y con otros en las actividades de **gestión**. Participar en la **vigilancia** del territorio. Donde sea apropiado, obtener **medios de sustento** del territorio, incluido el sustento económico y espiritual. E intercambiar **información** y prestarse **apoyo mutuo** dentro de la comunidad y con otras comunidades implicadas en esfuerzos similares[1615] y con otros socios diversos. Si la frecuentación sostenida resulta difícil o inadecuada por las características específicas del territorio o las necesidades ecológicas, se podría optar por conexiones más indirectas,[1616] aunque sería bueno mantener las conexiones directas siempre que sea posible.[1617] Con el tiempo, y a medida que se fortalecen los vínculos, la mayoría de las comunidades adquieren experiencia y capacidades en materia de gobernanza y gestión. Algunas pueden darse cuenta entonces de que el papel de custodias no les conviene y retirarse o disolverse como comunidades. Otras pueden tener dificultades debido a diversos obstáculos y seguir dedicándose a su función solo de forma débil. Otras, sin embargo, pueden descubrir que su compromiso y sus resultados las empoderan progresivamente,

1608 Véase Brown, 1984; Jones *et al.*, 2016; y Pascual *et al.*, 2018.
1609 Zurba *et al.*, 2018
1610 Eversole, 2011.
1611 Berlain, 2021.
1612 George & Reed, 2017. Véase también Pollock, 2004, y Stewart *et al.*, 2013.
1613 Véase, por ejemplo, la sección Autoevaluación de la vitalidad» de la Parte V de esta obra.
1614 En Taiwán, algunas tribus indígenas aprovechan cualquier ocasión posible para visitar sus territorios ancestrales, de donde fueron reubicados hace unos cien años (Sutej Hugu, comunicación personal, 2013). En palabras de Adams (2004, p. 235) «El reto no es preservar (o restaurar) lo salvaje, sino las relaciones de los pueblos con lo salvaje.»
1615 Véase, por ejemplo, https://ssprocess.iccaconsortium.org/
1616 Por ejemplo, vigilancia periódica mediante drones o satélites, suministro de collares para animales de especies amenazadas.
1617 La conexión directa puede mantenerse incluso en circunstancias atrevidas. La Reserva de Tigres de Sariska (Rajastán, India) se declaró en el siglo pasado sobre el antiguo coto de caza de un príncipe y muchos bosques sagrados (*devbanis* u *orans*) de comunidades pastoriles Gujjar. Incluso después de su reconocimiento como parque nacional, las comunidades Gujjar siguieron viviendo allí. Los tigres y los leopardos también siguieron depredando sus animales domésticos, pero los Gujjars —que son vegetarianos y nunca matan animales, incluido su propio ganado— desarrollaron una forma de coexistencia pacífica con los depredadores (Aman Singh, comunicación personal, 2021). En la actualidad, sin embargo, el Gobierno indio ha emprendido una importante iniciativa para reubicar todas las aldeas fuera del parque.

aumentan su conciencia de los valores en juego y promueven un sentido de **responsabilidad colectiva** por lo que se convierten en territorio de vida.

La idea de delegar la gobernanza en organizaciones locales capaces de llevar a cabo adecuadamente las tareas correspondientes no es ni descabellada ni nueva. Bajo el nombre de subsidiariedad, el principio es adoptado por muchos países y los investigadores han subrayado que las áreas protegidas podrían beneficiarse enormemente de una comprensión más profunda de los conjuntos de derechos de gobernanza que pueden atribuirse a los actores locales para una parte o la totalidad de las tierras protegidas.[1618] De hecho, el reconocimiento claro de los derechos y responsabilidades locales puede reforzar la gobernanza basada en el lugar y evitar la extracción ilegal de recursos y los conflictos por la tierra.[1619] Existen ejemplos exitosos de **reconocimiento formal** de los pueblos indígenas y las comunidades locales en las funciones de gobernanza y gestión de unidades territoriales que forman parte de áreas protegidas oficiales[1620] o de territorios ricos en biodiversidad o valiosos por otros motivos,[1621] pero no son frecuentes y puede ser necesario aplicarlos a contracorriente de los intereses creados. Por eso es aún más importante investigar las condiciones que hicieron posibles esos casos y garantizar la complementariedad efectiva de las funciones de las comunidades custodias, los organismos gubernamentales, las organizaciones no gubernamentales y el sector privado.

... los procesos endógenos y las políticas externas de apoyo pueden encontrarse «a medio camino» y reforzarse mutuamente...

Como se señala en la Parte III, incluso los custodios más capaces y solidarios pueden verse superados por las fuerzas que impulsan la injusticia social y ambiental en todo el mundo. Por tanto, esperamos que la custodia se vea facilitada por la equidad y el respeto de los derechos humanos en la sociedad en general y, en casos concretos, por alguna forma de **acción afirmativa** (es decir, ayuda especial para todos aquellos que han sufrido desigualdades sociales y ambientales). Todo esto es lo que reclaman sistemáticamente los activistas indígenas y comunitarios organizados y los investigadores en el ámbito internacional de las políticas de conservación.[1622] Las políticas nacionales a favor de la custodia, como las esbozadas en este trabajo, responden a estas demandas. En su ausencia, la custodia puede surgir como el resultado revolucionario de procesos endógenos —a los que los pensadores indígenas se refieren como **descolonización** y resurgimiento—[1623] mediante los cuales los pueblos indígenas y las comunidades locales luchan contra la injusticia social y ambiental, alimentan la autoconciencia y la sanación, y tratan de asumir sus responsabilidades territoriales colectivas.[1624] Esto es totalmente deseable... pero puede enfrentarse a una represión abrumadora. Lo ideal sería que los procesos endógenos y las políticas externas de apoyo se encontraran, por así decirlo, a medio camino y se reforzaran mutuamente.

Las organizaciones no gubernamentales dedicadas a la conservación y el desarrollo sostenible, los organismos académicos y de investigación, las agencias de ayuda bilateral, las organizaciones filantrópicas y las organizaciones intergubernamentales, como las agencias de la ONU, pueden desempeñar un papel importante en apoyo de las políticas de custodia. Pueden facilitar procesos e intercambios, proporcionar información, promover la comunicación activa entre custodios y socios y apoyar **redes de aprendizaje entre custodios**.[1625] Pueden actuar como garantes independientes

1618 Pulhin *et al.*, 2021. Las teorías de la metagobernanza (Torfing, 2022) también tratan de entender cómo pueden gobernarse la subsidiariedad y la gobernanza en red.

1619 Un ejemplo impresionante es el Parque Nacional del Banc d'Arguin, en Mauritania, un parque costero-marino de importancia crucial para la diversidad de peces y aves de la región de África Occidental. Diversas cuestiones afectan la gobernanza y la gestión del parque, pero es bien sabido que solo las comunidades locales de los Imraguen pueden llevar a cabo la vigilancia necesaria y preservar el parque de las agresivas operaciones pesqueras de los foráneos (Stevens *et al.*, 2016a). Tradicionalmente dedicados a la pesca a pie a lo largo de las playas, los Imraguen han recibido veleros para pescar dentro del parque y, mientras lo hacen, llevar a cabo operaciones de vigilancia.

1620 En Colombia, el parque nacional que coincide con el territorio del Resguardo Yaigojé Apaporis se estableció en 2009 en virtud de un acuerdo especial de gobernanza entre las autoridades tradicionales, las comunidades locales y la autoridad nacional de áreas protegidas. El acuerdo se adhiere a la cosmovisión, los conocimientos y las prácticas de gestión tradicionales, entre otras cosas garantizando el respeto de las necesidades de subsistencia de los pueblos indígenas custodios y sus calendarios tradicionales para la agricultura, la caza y la pesca, el cuidado de los lugares sagrados y la prevención de problemas de salud. Las decisiones se toman por consenso (Castro & Montero, 2019). Ejemplos similares están surgiendo en diversos países (Indigenous Circle of Experts, 2018; Stevens *et al.* 2024a). En este trabajo, véase el ejemplo de las *Regole* de Italia (ejemplo de caso 7) y la evolución de las relaciones entre los custodios y las áreas protegidas descritas en los ejemplos de caso 11, 12, 13, 20 y 24.

1621 Los ejemplos de reconocimiento formal en este trabajo se ilustran en los ejemplos de caso 1, 7, 10, 27, 28 y 29. Véase también ICCA Consortium, 2021.

1622 Véase, por ejemplo: https://www.iccaconsortium.org/index.php/2022/11/01/cbd-cop15/ accedido en 2024 y la nota 1392.

1623 Corntassel, 2012 y 2021b; Sutej Hugu, 2021; Lucio & Barkin, 2022.

1624 Entre otros casos tratados en esta obra, véanse los ejemplos de caso 3, 10, 19, 23 y 30 y las menciones en el texto y referencias en las notas relacionadas con Gangjeong (Corea del Sur) y Sinjajevina (Montenegro).

1625 Véase también Camacho & Barkin (2022).

de las responsabilidades negociadas entre custodios, organismos gubernamentales y otros, y contribuir a supervisar la integridad ecológica de los territorios afectados y los beneficios recibidos por las comunidades. También pueden asumir algunas funciones de **prevención de conflictos**, actuando como defensores del pueblo para fomentar la resolución pacífica de controversias, así como la equidad y la rendición de cuentas en las relaciones entre los actores gubernamentales y las comunidades.

También pueden ser necesarios diversos socios de apoyo a las comunidades que deseen reforzar su capacidad para enfrentarse a poderosos agentes privados y gubernamentales. Pueden ser necesarios para facilitar la comunicación y las negociaciones inter e intracomunitarias. Por ejemplo, pueden promover el diálogo entre comunidades de ecosistemas más ricos y menos abundantes, que viven aguas arriba y aguas abajo de iniciativas concretas, que sienten directa o indirectamente el impacto de lo que hacen (o dejan de hacer) otras comunidades, etc. Basándose en las constituciones de diversos países y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, los socios de apoyo también pueden ser necesarios para promover la justicia de género, impedir la captura por las élites de los beneficios o advertir sobre la aparición de nativismo, racismo, *apartheid*, intolerancia y hostilidad hacia los forasteros. Todas estas son funciones delicadas, que deben diseñarse para situaciones específicas del contexto de forma muy transparente y con la ayuda de profesionales experimentados.

Los procesos que promueven y apoyan las políticas de custodia pueden implicar a las ONG en funciones de interfaz entre las comunidades y otros socios. Las ONG no están libres de intereses creados reales o percibidos, pero pueden tener más margen de maniobra que otros agentes. Es de esperar que las comunidades sigan ancladas en entornos locales y que los organismos gubernamentales tengan que seguir lógicas nacionales y sectoriales. **Las ONG**, sin embargo, **pueden encontrar su nicho en poner de relieve nuestra humanidad común y los límites ecológicos planetarios**,[1626] **y en buscar la justicia social y ambiental** para los muchos que, habiendo perdido el control sobre sus territorios y medios de vida, acaban sufriendo los impactos sociales y ambientales de iniciativas concebidas por otros.

Seguir aprendiendo y promoviendo la justicia social y ambiental

¿Es probable que se acuerden y apliquen con éxito políticas de custodia de los territorios de vida como las esbozadas hasta ahora? Lo más probable es que no.[1627] No podemos olvidar que la actual geopolítica generalizada de injusticia social y ambiental mantiene a unos dos mil millones de personas en condiciones de vida miserables, padeciendo hambre, agua escasa y contaminada, mala salud y, a menudo, también despojo de tierras y violencia.[1628] Mientras las poderosas autoridades planifican presupuestos militares cada vez mayores, un gran número de personas marginadas ni siquiera tiene la oportunidad de pensar en que todos sus problemas empeorarán a causa del cambio climático.[1629] Contra todo pronóstico, sin embargo, seguimos proponiendo que se tengan en cuenta las **políticas de custodia**, ya que **ofrecen una oportunidad para formas vitales de gobernanza de las áreas conservadas y protegidas**. Al

1626 Los valores de nuestra humanidad común pueden aproximarse a la Declaración Universal de los Derechos Humanos en evolución, mientras que los límites planetarios se investigan cada vez más (Rockström *et al.,* 2009; IPBES, 2019; SCBD, 2020; IPCC, 2022).

1627 En palabras de Bookchin (2015): «No debe haber autoengaño sobre las oportunidades que existen como medio para transformar nuestra sociedad irracional en una sociedad racional. Nuestras opciones sobre cómo transformar la sociedad existente están todavía sobre la mesa de la historia y se enfrentan a inmensos problemas. Pero a menos que las generaciones presentes y futuras sean golpeadas hasta la completa sumisión por una cultura basada en el cálculo mareante, así como por la policía con gases lacrimógenos y cañones de agua, no podemos desistir de luchar por las libertades que tenemos e intentar ampliarlas en una sociedad libre allí donde surja la oportunidad de hacerlo. [...] ahora sabemos, a la luz de todo el armamento y los medios de destrucción ecológica que tenemos a nuestro alcance, que la necesidad de un cambio radical no puede aplazarse indefinidamente. Lo que está claro es que los seres humanos son demasiado inteligentes como para no tener una sociedad racional; la cuestión más seria a la que nos enfrentamos es si son lo suficientemente racionales como para conseguirla». Curiosamente, mientras Bookchin considera que una mayor racionalidad es un requisito previo para la justicia, otros (véase la cita de Niebuhr en la página 150) consideran que también (o en cambio) es necesaria una medida de locura sublime.

1628 Véanse, por ejemplo, Schlosberg (2007); Brockington *et al.* (2010); Büscher *et al.* (2017), y Malin *et al.* (2019). En el momento de escribir estas líneas, en el otoño de 2023, muchos observan con impotente desesperación los renovados crímenes que se desarrollan en diversos escenarios de toma de decisiones de políticas y de guerra.

1629 Murphy (2011) señala enérgicamente que las injusticias sociales y ambientales son las principales causas de muchos de nuestros males sociales y ambientales. Cita el Informe del Observatorio Mundial de la Salud 2005-2006, según el cual «Las fuerzas que dan forma a muchas de las desigualdades socioeconómicas y sanitarias entre países pobres y ricos también impulsan el cambio climático.»

fin y al cabo, incluso en ausencia de políticas específicas, existen muchos ejemplos de custodia alentadores como los descritos y debatidos en este trabajo. Las comunidades custodias siguen gobernando y gestionando sus territorios, se resisten al cambio destructivo, luchan por todas las dimensiones de la justicia, ganan para sí algunas funciones y espacios institucionales, nos ofrecen esperanza a todos... Imaginemos lo que podrían hacer si se promovieran, apoyaran y aseguraran adecuadamente.

...cuestiones que tiene sentido para los que enfrentan asuntos prácticos...

Más allá de esperar las políticas gubernamentales, animamos a la **creación de redes activas y a la autoorganización**[1630] entre quienes desean mantener y nutrir sus territorios de vida, ya que es necesario refrescar algunas capacidades humanas que permanecen latentes e inactivas en las sociedades urbanas altamente especializadas, capacidades que corren el riesgo de acabar atrofiadas. Por ejemplo, ser una comunidad en lugar de individuos dispersos, vivir en solidaridad y reciprocidad, cultivar la sabiduría del grupo y cuidar juntos de un entorno natural compartido, es decir, actuar como custodios colectivos. Estas capacidades han alimentado nuestra vida en el planeta durante cientos de miles de años y, contra la arrogancia de creernos en la cúspide del progreso y la civilización, pueden ofrecernos oportunidades de curación para todos. Pueden permitirnos beneficiarnos de nuestros recientes logros tecnológicos, pero también salir de nuestros apuros desarrollando relaciones solidarias y significativas con los territorios y dentro de las comunidades. Estas capacidades pueden incluso ayudarnos a identificar y oponernos a las fuerzas que anuncian la desaparición de la diversidad biocultural y otras crisis ambientales en rápido desarrollo, otra tarea que solo pueden abordar los grupos organizados.[1631]

...cuestiones que tiene sentido para los responsables de políticas...

Queda mucho por aprender sobre la vitalidad de la gobernanza y la custodia. La investigación teórica y la elaboración de modelos en entornos académicos generan resultados importantes, pero parece que tardan en filtrarse desde el mundo académico. Rara vez ofrecen orientación práctica a los profesionales que gobiernan y gestionan las áreas conservadas y protegidas o, incluso, a los responsables de políticas dispuestos a apoyarlos. Con la esperanza de que el aprendizaje continúe y se haga más pertinente y *aplicado*, en la Parte V de este trabajo se ofrecen algunas ideas para un proceso de autoevaluación de la gobernanza de un área conservada y protegida y se esbozan algunos elementos de políticas diseñadas para promover la custodia de los territorios de vida. Con estos elementos, puede resultar más fácil explorar cuestiones que tienen sentido para los profesionales («¿cómo puede nuestra institución mejorar su propia vitalidad?») y cuestiones que tienen sentido para los responsables de políticas («¿qué mecanismos e incentivos pueden promover la vitalidad y la custodia de las áreas conservadas y protegidas de forma que se ajusten a nuestras preocupaciones nacionales?»). Creemos que estas preguntas —pocas veces planteadas— son cruciales para el presente y el futuro de la conservación.

En comparación con solo hace un par de décadas, es un progreso que los profesionales y los responsables de políticas piensen en *absoluto* en la gobernanza de las áreas conservadas y protegidas. Más allá de la diversidad y la calidad de la gobernanza, también la vitalidad de la gobernanza, la custodia y los territorios de vida son conceptos útiles para comprender y apoyar la conservación y los medios de sustento. Animamos a todas las instituciones que gobiernan y gestionan áreas conservadas y protegidas y a todos los demás actores implicados, incluidos los pueblos indígenas y las comunidades locales, las agencias de la ONU, las agencias gubernamentales, los administradores a diferentes niveles, las ONG de desarrollo y conservación, los académicos e investigadores, los propietarios de tierras, los donantes y las instituciones financieras, a que sigan preguntando:

1630 Como se explica en la Parte IV, el Consorcio TICCA existe con este fin.

1631 Un término general utilizado para describir hipotéticas sociedades poscapitalistas es 'economía solidaria', que engloba la solidaridad humana, la democracia participativa, el pluralismo y la lucha por la equidad social y la sostenibilidad ambiental. Loh & Shear (2022) describen la economía solidaria como la resistencia al capitalismo y la construcción de modos de producción y consumo no basados en el beneficio. La base fundamental de la economía solidaria, tal y como se está construyendo en algunas comunidades de Estados Unidos, son las relaciones y la creación colectiva de nuevos espacios, instituciones y prácticas que ofrezcan alternativas al desarrollo. Esto se hace eco de la ecología social desarrollada por Murray Bookchin como parte de su amplio llamamiento a la cooperación, la empatía y la responsabilidad para con la biosfera sobre la base de un uso humanitario de la racionalidad humana (Bookchin, 2006 y 2015). En la práctica, la ecología social se traduce en Comunalismo y Municipalismo Libertario. El Comunalismo (con C mayúscula) es la democracia directa anclada en asambleas populares libremente confederadas y formas de producción centradas en el ser humano. El Municipalismo Libertario organiza el poder a nivel municipal —ciudad, pueblo, aldea— allí donde la democracia cara a cara tiene la oportunidad de producirse.

- ¿Qué características y condiciones de las instituciones de gobernanza parecen promover su **capacidad de funcionar** a lo largo del tiempo, plenamente y de forma inspiradora?
- ¿Qué características y condiciones de las instituciones de gobernanza parecen fomentar un sentido colectivo de **motivación, compromiso, responsabilidad y apego emocional al lugar**?
- ¿Cuál es la mejor manera de que las instituciones de gobernanza autoevalúen su vitalidad y capacidad de custodia? ¿Qué **indicadores** son más reveladores de una situación positiva? ¿Qué indicadores son **señales de alarma** de problemas inminentes?
- ¿Qué **argumentos de defensa** pueden animar mejor a los gobiernos y a otros agentes a desarrollar, aplicar y apoyar políticas de custodia y a promover la vitalidad de la gobernanza de las áreas conservadas y protegidas? ¿Qué **obstáculos al cambio** existen, en la práctica y en la percepción?
- ¿Qué **formas de reconocimiento** animan a individuos y comunidades a comprometerse como custodios de territorios de vida? ¿Cuál es la mejor forma de fortalecerlos como custodios para que obtengan resultados ecológicos y de subsistencia positivos?
- ¿Qué **formas de seguridad de la gobernanza** pueden garantizar mejor su compromiso y sus inversiones (por ejemplo, propiedad común, seguridad de acceso y uso a largo plazo, acuerdos contractuales para la conservación)?
- ¿Qué **formas de apoyo** son adecuadas para mantener la vitalidad de la gobernanza y la custodia de los territorios de vida a pesar de la presencia de la injusticia social y ambiental y del cambio ecológico y sociocultural en curso?[7]

A medida que los pueblos y las comunidades se enfrentan a los retos que se avecinan para las áreas conservadas y protegidas, reflexionar sobre estas cuestiones puede ofrecer algunas ideas e inspiración. Como se señala en la Parte III, los factores intrínsecos a una institución deben combinarse con un contexto de apoyo y no prepotente para proporcionar formas duraderas de vitalidad de la gobernanza. Aunque la Parte V se ha centrado en la mejora de la institución de gobernanza desde dentro y en la promoción de políticas de custodia, los mayores obstáculos para la vitalidad de la gobernanza y los territorios de vida pueden venir de otra parte. Las fuerzas que mantienen la injusticia social y ambiental generalizada en nuestro planeta y alimentan la destrucción ambiental y la guerra perenne son formidables. Cómo transformarlas en fuerzas más pacíficas e iluminadas no es el tema de este trabajo, pero esa transformación sigue siendo un reto crítico para todo lo demás, incluida la vitalidad de la gobernanza de las áreas conservadas y protegidas, y la custodia de los territorios de vida.



Cortesía de Grace Borrini-Feyerabend

Interludio de vitalidad

La mayoría de las semillas de plantas alimenticias no pueden conservarse más de unos pocos años. Es necesario plantarlas, cuidarlas y regenerarlas con regularidad. Pasan por las manos de las personas y son elegidas por sus ojos, su sentido del gusto, su trabajo, sus recuerdos, sus conversaciones, su comprensión de lo que será bueno en el futuro. Las semillas son pepitas de futuro, seres vivos irreemplazables, mucho más preciosos que las joyas o el oro...

Parte VI: Un léxico sobre territorios, gobernanza y conservación

...para lectores interesados en revisitar las relaciones entre las personas y la naturaleza en términos de integridad ecológica, medios de vida sostenibles y bienestar...

... como los caminos que recorren la Tierra. Porque, para comenzar, en realidad la Tierra no tiene caminos, pero cuando muchos hombres pasan por un mismo rumbo, se crea un camino.

Lu Xun, 1921

Muchas palabras caminan en el mundo. Muchos mundos se hacen. Muchos mundos nos hacen. Hay palabras y mundos que son mentira e injusticias. Hay palabras y mundos que son honestos y verdaderos. En el mundo de los poderosos no hay espacio para nadie más que para ellos mismos y sus sirvientes. En el mundo que queremos cabemos todos. En el mundo que queremos caben muchos mundos.

Frente Zapatista de Liberación Nacional, 1996

¿Qué es la conservación?

En 1980 se publicó un pequeño volumen titulado *Estrategia Mundial para la Conservación*[1632] como resultado de un debate de varios años dentro y entre los grupos internacionales de defensa del medio ambiente.[1633] Una de sus principales aportaciones originales fue una definición consensuada del concepto de 'conservación', que podemos sintetizar[1634] de la siguiente manera:

- La conservación es un **esfuerzo humano positivo** que incluye la preservación, el mantenimiento, el uso sostenible, la restauración y el mejoramiento del medio ambiente natural.[1635]

Esta definición puede resultar desconcertante. La naturaleza *por sí sola* mantiene las funciones ecológicas y la biodiversidad esenciales para la vida de las comunidades humanas, sin que las personas intervengan o ayuden en modo alguno. Sin embargo, la conservación se define como un esfuerzo positivo, es decir, activo. ¿Por qué? Esta definición solo encuentra sentido como *reacción a los impactos ambientales provocados* por las personas, que interactúan con la naturaleza en cantidades cada vez mayores, con necesidades crecientes y tecnologías cada vez más potentes. Hoy en día, lo que suele denominarse 'esfuerzos de conservación' implica **políticas y normativas** bien pensadas y/o la **gobernanza y gestión intencionales** de la diversidad biológica (ecosistemas, especies, diversidad genética) en unidades espaciales específicas (hábitats, áreas, territorios)[1636] en todos los ambientes planetarios: terrestres, de agua dulce y marinos, incluidos los costeros y de alta mar. Las políticas y prácticas de conservación basadas en áreas identifican las funciones y los valores de la diversidad biológica y cultural que deben «preservarse del daño» —en concreto— mantenerse como esenciales para la integridad de la naturaleza y el sustento y bienestar de la gente. En asociación con normativas ambientales más amplias (por ejemplo, sobre la prevención de la contaminación del aire y el agua en general), las políticas y prácticas de conservación basadas en áreas pretenden así compensar, al menos en parte, los daños causados en otros lugares.

1632 https://portals.iucn.org/library/efiles/documents/wcs-004.pdf accedido en 2024.
1633 McCormick, 1986. Véase también la sección «El descubrimiento de la conservación comunitaria» en la Parte IV de esta obra.
1634 La definición literal es la siguiente: «La conservación es la gestión del uso humano de la biosfera para que pueda producir el mayor beneficio sostenible a las generaciones presentes, manteniendo al mismo tiempo su potencial para satisfacer las necesidades y aspiraciones de las generaciones futuras. Así pues, la conservación es positiva y abarca la preservación, el mantenimiento, la utilización sostenible, la restauración y el mejoramiento del medio ambiente natural».
1635 IUCN, UNEP & WWF, 1980.
1636 En la jerga del CDB, este tipo de intervenciones de conservación se denominan 'basadas en áreas'.

¿Qué son las áreas conservadas, las áreas protegidas y las OMEC?

Al igual que los territorios de vida, las áreas conservadas y protegidas y 'otras medidas eficaces de conservación basadas en áreas', abreviadas como OMEC, son **espacios geográficos**[1637] **relacionados con la conservación de la vida en nuestro planeta**.[1638] Sin embargo, existen diferencias importantes entre los conceptos y las prácticas, que vale la pena explorar aquí.

- **Un área conservada** es un espacio geográfico en el que **la conservación** del ecosistema **se ha logrado *de facto*** o se encuentra en una tendencia de conservación positiva y con probabilidades de mantenerla a largo plazo.[1639] La conservación de *facto* se revela por un nivel de **integridad ecológica**:[1640] la capacidad del ecosistema para sustentar sus procesos ecológicos y la vida de sus comunidades de organismos de forma que el ecosistema se mantenga resiliente, bioculturalmente diverso[1641] y lo más cercano posible a su estado natural[1642] o auténtico.[1643] En pocas palabras, podemos decir que un e**cosistema conservado** *de facto* está **sano**.[1644] Mientras que, tal y como se ha definido anteriormente, el acto de conservar es un esfuerzo humano, la conservación *de facto* **es** una **propiedad intrínseca** a un ecosistema. En este sentido, un área conservada es un área ecológicamente sana, independientemente de actividades humanas como la gobernanza y la gestión.[1645]

- El término **área protegida** es una **etiqueta asignada por los gobiernos** estatales (o subestatales) y otras organizaciones. Para la UICN, la etiqueta de 'área protegida' puede asignarse a cualquier «...**espacio** geográfico claramente definido, **reconocido, dedicado y gestionado**, a través de medios legales u otros medios eficaces, **para lograr la conservación a largo plazo** de la naturaleza con los servicios de los ecosistemas y sus valores culturales asociados».[1646] Así pues, para que un área sea protegida, **debe identificarse un *agente* de reconocimiento, dedicación y gestión**.

  El establecimiento de áreas protegidas formales es un mecanismo clave de uso de la tierra mediante el cual los gobiernos estatales ejercen su responsabilidad de conservar las funciones de los ecosistemas y la diversidad biológica y cultural. En este sentido, se supone que la etiqueta de área protegida describe un estatus diferente,

1637 Algunos utilizan los términos 'unidades espaciales', 'basadas en áreas' o 'territoriales'.

1638 La conservación de la naturaleza puede perseguirse de forma directa (mediante la preservación o restauración directa de los hábitats) o indirecta (por ejemplo, a través de la conservación del agua o de culturas con capacidades pertinentes).

1639 Esta definición no es una etiqueta, en el sentido de que no está supeditada al reconocimiento y dedicación por parte de ningún actor para ningún fin, y es independiente de las prácticas específicas de gobernanza y gestión. Es una propiedad del territorio o del área *per se*, referida a un momento dado en el tiempo e independiente de la historia anterior (véase también Borrini-Feyerabend & Hill, 2015).

1640 El concepto de integridad ecológica puede remitirse al enfoque ecosistémico, ya que valora las relaciones entre los componentes del sistema más allá de la protección de las especies individuales o la riqueza de la diversidad biológica. Diversos indicadores ecológicos pueden proporcionar información al respecto, especialmente cuando se monitorean en asociación con los impulsores del cambio (Rapport & Hildén, 2013). Karr *et al.* (2022) ofrecen una definición sencilla e intuitiva de integridad: «...un punto final en un gradiente de condiciones biológicas, que van desde la ausencia relativa de perturbaciones humanas hasta que no queda nada vivo». Esto puede evaluarse mediante múltiples métricas de la influencia humana, incluida la presencia de contaminantes, la estructura del hábitat, el régimen de flujo, las interacciones bióticas, etc. Véase también Pimentel *et al.*, 2002; Parrish *et al.*, 2003.

1641 Posey, 1999. Para la forma en que se entiende la 'diversidad biocultural' en este trabajo, véase Sajeva *et al.* (2019).

1642 Parrish *et al.*, 2003. Parrish *et al.* hablan de objetivos de conservación más razonables que la restauración de los ecosistemas a sus condiciones 'naturales'. Definir lo «natural», de hecho, es casi inviable. Esto se debe a las extensas alteraciones humanas del medio ambiente, pero también a nuestro limitado conocimiento de la dinámica de los ecosistemas.

1643 Dudley (2011) ofrece una definición técnica de autenticidad ante las dificultades de definir los 'ecosistemas naturales' en condiciones de no equilibrio generalizado y cambio climático, con la esperanza de evitar «...deslizarse inexorablemente hacia ecosistemas dominados por malas hierbas, ratas pardas y palomas asilvestradas...».

1644 El significado de 'sano' es aquí tan rico, y tan ambiguo, como cuando se utiliza para seres humanos individuales o poblaciones. De hecho, los ecosistemas, como los seres humanos, son sistemas abiertos, y su integridad ecológica es un fenómeno dinámico. Véase: Pimentel *et al.*, 2002; Haines & Frumkin, 2021.

1645 Esta definición no resuelve las dificultades implícitas tanto en los conceptos de 'integridad ecológica' como de 'conservación' como actividad, ninguno de los cuales puede determinarse en sentido absoluto ni en relación con un único parámetro que describa un ecosistema. Una reciente propuesta de redefinición de 'área conservada' como «áreas que se gobiernan de forma equitativa y logran resultados de conservación a largo plazo» (Jonas *et al.*, 2021) complica aún más la cuestión. Consideramos que es menos útil que considerar la integridad ecológica (área conservada) y la equidad (p. ej., en la gobernanza y los resultados) en sus propios términos.

1646 Dudley, 2008. El Convenio sobre la Diversidad Biológica utiliza una definición similar, es decir, «...un área geográficamente definida, designada o regulada y gestionada para alcanzar objetivos específicos de conservación». En general, se considera que la definición del CDB es compatible con la de la UICN (si no equivalente a ella).

con normativas y prácticas de gestión adecuadas. Sin embargo, según el contexto, estas pueden aplicarse total o parcialmente o no aplicarse en absoluto, lo que da lugar a distintos niveles de conservación *de facto*: no todas las áreas protegidas son también áreas conservadas.

La mayoría de los países poseen un sistema (o red) nacional de áreas protegidas con legislación, personal, presupuesto y canales de información específicos,[1647] pero **los distintos países han adoptado diversas definiciones y políticas para sus áreas protegidas**, que pueden distar bastante de las definiciones de la UICN y el CDB. En concreto, según las definiciones de la UICN y el CDB, no solo los organismos gubernamentales, sino también los agentes privados, los pueblos indígenas y las comunidades locales, así como las coaliciones de agentes, pueden establecer, gobernar y gestionar áreas protegidas como parte de un sistema nacional.[1648] Esto rara vez es posible de acuerdo con las legislaciones y políticas nacionales.

- El término '**otras medidas eficaces de conservación basadas en áreas**' (**OMEC**) es **otra etiqueta** asignada por los gobiernos estatales u otras organizaciones. Para el Convenio sobre la Diversidad Biológica, las OMEC son «...áreas geográficamente definidas, distintas de las áreas protegidas, que se gobiernan y gestionan de manera que *se logren* resultados positivos y sostenidos a largo plazo para la conservación *in situ* de la biodiversidad con las funciones y servicios de los ecosistemas asociados y, cuando proceda, los valores culturales, espirituales, socioeconómicos y otros valores pertinentes a nivel local».[1649]

  La definición de OMEC no fue acordada por las Partes del CDB hasta 2018, pero el concepto está relacionado con una Decisión del Convenio adoptada en 2010.[1650] Al tratarse de lugares que no están protegidos sino que, al igual que un bosque, un lago o un ambiente costero sanos, *permiten la conservación* in situ *de la biodiversidad*, las **OMEC deben ser *identificadas* y no designadas** por los gobiernos estatales.[1651] Su etiqueta debe corresponder a una situación evaluada sobre el terreno. Sin embargo, como parte de la identificación, **debe reconocerse a un *agente* de gobernanza y gestión correspondiente**. En general, se acepta que dichos agentes pueden ser organismos gubernamentales a distintos niveles, pero también actores privados, pueblos indígenas y comunidades locales, así como coaliciones de actores.

  Solo unos pocos países han desarrollado ya políticas relacionadas con las OMEC, incluyendo formas de reconocer y garantizar los esfuerzos de gobernanza y gestión de una variedad de actores sociales como agentes de la conservación. Es probable que el valor del concepto de OMEC se demuestre allí donde la legislación sobre áreas protegidas sea lo suficientemente restrictiva como para representar un impedimento a la hora de abarcar una variedad de tipos de gobernanza en el sistema nacional de áreas protegidas. En tales casos, la legislación sobre las OMEC puede ofrecer nuevas e interesantes opciones a los custodios para garantizar tanto los medios de sustento como los resultados de conservación.

A menudo traslapados con los términos áreas conservadas, áreas protegidas y OMEC, cada vez se utilizan más otros términos para describir la conservación espacial, en particular **corredores ecológicos**, que son áreas entendidas como esenciales para la conectividad ecológica, y **redes ecológicas para la conservación**, que describen sistemas de diversos tipos de áreas conservadas, tales como áreas protegidas y OMEC, conectadas por corredores ecológicos establecidos para restaurar o mantener la conectividad del sistema.[1652]

1647 Se puede acceder a los datos de los distintos países a través del Mecanismo de Intercambio de Información del CDB: https://chm.cbd.int/.
1648 Dudley, 2008.
1649 CBD, 2018b.
1650 Meta 11 del Plan Estratégico del CDB para 2010-2020 (Meta 11 de Aichi) en la Decisión 10/2 de 2010 del CDB (CBD, 2010) https://www.cbd.int/sp/targets/rationale/target-11/ accedido en 2024.
1651 Revisiones recientes y ejemplos en Jonas *et al.* (2018) y IUCN-WCPA Task Force on OECMs (2019).
1652 Véase Hilty *et al.*, 2020.

¿Qué son los territorios de vida?

Territorios de vida[1653] son un **fenómeno sociocultural y ecológico** antiguo, diverso y dinámico, bien ilustrado por las interacciones que permiten a las comunidades humanas encontrar su sustento y bienestar en entornos naturales específicos. Ecosistemas tan diversos como las tierras áridas, los bosques tropicales, las islas coralinas y la tundra ártica han permitido a las comunidades humanas vivir, crecer, desarrollar culturas y dar sentido a sus vidas. Las comunidades se han asentado en ecosistemas tan diversos o se han desplazado dentro de ellos siguiendo el clima y otros fenómenos naturales. Han gestionado y cuidado de forma diferente territorios dentro de ecosistemas más amplios y les han dado infinidad de nombres. Sin embargo, las interacciones que han vinculado a las comunidades con sus territorios comparten a menudo características similares, hecho que dio origen al concepto unificador de 'territorio de vida'.

El Consorcio TICCA afirma que un **territorio de vida**[1654] —a veces también denominado TICCA—[1655] existe allí donde:

- Existe una **profunda conexión**[1656] **entre un territorio y su pueblo indígena o comunidad local *custodio***;[1657]
- el pueblo o comunidad custodio establece y hace cumplir las decisiones, costumbres y normas sobre el territorio a través de una **institución de gobernanza que funciona**;[1658]
- los esfuerzos de gobernanza y gestión del pueblo o comunidad custodio contribuyen positivamente a su propio **sustento y bienestar**, así como a la **conservación de la naturaleza** en el territorio.

Los territorios de vida son, por tanto, territorios **capaces de sustentar la vida y el bienestar humanos.** Pero solo cobran vida (por así decirlo) cuando son **gobernados, gestionados y conservados por pueblos indígenas y comunidades locales *custodios***. Tales territorios se encuentran en entornos terrestres, de agua dulce y marinos, tanto costeros como de alta mar.[1659] Independientemente de su reconocimiento legal, suelen traslaparse con los bienes comunes que se refieren a **tierras consuetudinarias**[1660] y están relacionados con otros tipos de **bienes comunes**, como el agua, la pesca o la vida silvestre, y con valores intangibles, como los conocimientos indígenas y locales.

El Consorcio TICCA utiliza a propósito el término *territorio* para significar que, para los custodios implicados, este representa una combinación de valores ecológicos, históricos, culturales, políticos y sociales junto con, pero mucho más allá de, los valores económicos que también incluye. Un territorio es un **paisaje terrestre/marino cultural:** para el pueblo o la comunidad que lo custodia, se funde con la vida y el **sentido de la vida**, y se vincula de manera única a un **pasado colectivo** y a un **futuro compartido deseado.** Percibir un territorio también puede significar rechazar la separación entre la naturaleza y las personas, una idea arraigada en muchas culturas indígenas. Y el territorio va más allá de la propiedad legal, ya que puede abarcar tierras de propiedad común, pero también tierras propiedad de los

1653 Véase también la Parte IV de esta obra.

1654 Véase Sajeva *et al.*, 2019 y https://www.iccaconsortium.org/index.php/discover/ accedido en 2024. Véase también el cortometraje: https://youtu.be/70mt7bozJb8?list=PLuBpRnNXhKyQciWz4bRRdPqtLBaT5tdts accedido en 2024.

1655 Otros términos estrechamente relacionados con la abreviatura TICCA y encontrados en la literatura incluyen «territorios y áreas conservados por pueblos indígenas y comunidades locales», «áreas de conservación indígena y comunitaria» y «áreas de conservación comunitaria» (véase Borrini-Feyerabend *et al.*, 2010; Kothari *et al.*, 2012).

1656 «...una conexión más rica de lo que cualquier palabra o frase pueda expresar... un lazo de sustento, energía y salud... una fuente de identidad y cultura, autonomía y libertad... un vínculo entre generaciones, que preserva recuerdos del pasado y conecta con el futuro deseado... el terreno sobre el que las comunidades aprenden, identifican valores y desarrollan relaciones y autogobierno... una conexión entre realidades visibles e invisibles, riqueza material y espiritual... vida y dignidad comunitarias, y autodeterminación como pueblos...» (Sajeva *et al.*, 2019, p. 5).

1657 En este trabajo solemos abreviar «pueblo indígena o comunidad local custodio» como «custodio» o «comunidad».

1658 Tal y como se expone en las Partes I y V, este trabajo se centra en las instituciones locales que gobiernan las áreas conservadas y protegidas. Entendemos por 'institución de gobernanza' el conjunto de organizaciones, procesos y normas —integrados en relaciones, políticas, culturas y visiones del mundo más amplias— mediante los cuales se toman y aplican las decisiones clave y se garantiza su respeto en la comunidad o sociedad correspondiente.

1659 Vierros *et al.* (2020) comentan que muchas especies migratorias —por ejemplo, salmones, tortugas marinas, albatros y focas— son cultural y económicamente importantes para las comunidades costeras que sufren si estas especies se sobreexplotan o disminuyen debido a una gestión inadecuada. Por ello, sus territorios de vida se extienden hasta alta mar, por donde migran estas especies.

1660 Se calcula que los bienes comunes de la tierra cubren más de la mitad de la superficie terrestre de nuestro planeta, aunque la propiedad formal se extiende solo al 10 % de la tierra y un 8 % adicional está bajo algún grado de derechos de gestión reconocidos por el gobierno (Veit & Reytar, 2017). Dos tercios de la tierra mundial que las comunidades poseen o controlan se encuentran en cinco países: China, Canadá, Brasil, Australia y México.

miembros de la comunidad o de otros, y/o tierras propiedad del Estado, dentro o fuera de las áreas protegidas. Pueden verse afectadas diversas jurisdicciones legales e incluso diversos países.

Se han llegado a utilizar algunos calificativos para los **territorios de vida**. Se dice que están ***definidos*** aquellos que presentan las tres características definitorias enumeradas anteriormente (en resumen: vínculo de custodia, gobernanza comunitaria, resultados positivos para los medios de sustento y la naturaleza). Los que han perdido una o más de esas características, pero cuyos custodios siguen dispuestos y activos para recuperarlas, se dice que están ***degradados***. Y los que nunca poseyeron las tres características pero cuentan con pueblos o comunidades dispuestos a convertirse en custodios y a trabajar para conseguir las características, se dice que son ***deseados***.[1661]

En todo el mundo, territorios específicos son esenciales para el sustento de comunidades específicas: su significado no es una cuestión de conceptos o calificaciones, sino de supervivencia y bienestar en un sentido más amplio. Respetando esto, solo los propios pueblos indígenas y comunidades locales que los custodian deben considerar qué calificativos se pueden utilizar, si sus territorios poseen las características que comentamos y si son «territorios de vida». En este trabajo hemos utilizado el término solo cuando se sabe que los propios custodios lo han utilizado.

Reconocer la conservación en el paisaje terrestre/marino

Utilizamos el término 'conservado' para describir una característica intrínseca de un área espacial, es decir, que está sana y en buenas condiciones ecológicas (posee integridad ecológica) independientemente de la designación formal de conservación o de la falta de ella. En este sentido, un equipo de ecólogos que explora un paisaje terrestre o marino puede identificar a grandes rasgos algunas unidades espaciales que parecen conservadas y otras unidades que parecen degradadas. El equipo de ecologistas que inspecciona una unidad espacial específica recopilaría una serie de observaciones y, basándose en ellas, afirmaría que toda la unidad o algunas subunidades dentro de ella parecen ecológicamente sanas y se espera que sigan estándolo razonablemente en un futuro próximo. Estas áreas o subáreas **identificadas por** el equipo de **ecologistas** se etiquetarían como **«áreas conservadas»**. Alternativamente, sus observaciones pueden revelar la presencia de problemas ecológicos y/o fenómenos que se espera razonablemente que afecten y empeoren las condiciones locales en un futuro próximo. Estas *no podrían* calificarse como áreas conservadas. Otros pueden rebatir cualquiera de las dos afirmaciones, pero habría que seguir debatiendo **sobre la base de observaciones concretas sobre el terreno y según criterios ecológicos**.

Como se indica en su definición, el término **área protegida** no se basa en observaciones concretas sobre el terreno. Se trata más bien de una **etiqueta asignada por una autoridad determinada** tras un análisis histórico, político, jurídico y administrativo de las situaciones de gobernanza y gestión de un sitio concreto. La asignación de la etiqueta suele requerir el cumplimiento de alguna prescripción legal, por ejemplo que la gestión del lugar se *dedique* explícitamente a conservar algunos de sus valores específicos.[1662] En algunos países también existen especificaciones sobre la propiedad del terreno (p. ej., en Suecia las áreas protegidas se designan en terrenos propiedad del Estado). Curiosamente, las **OMEC presentan una situación mixta.** Por un lado, no empiezan por establecerse legalmente, sino por *identificarse* entre las situaciones existentes en el paisaje terrestre o marino.[1663] Por otro, para ajustarse a la definición del CDB, los lugares deben cumplir, o tener el potencial de cumplir, algunas condiciones matizadas relativas a los regímenes específicos de gobernanza y gestión que se espera que los sostengan a largo plazo. Así pues, se requieren **tanto condiciones intrínsecas como una etiqueta**, y la etiqueta implica la existencia de un agente específico de gobernanza y gestión.

1661 Sajeva *et al.*, 2019. La distinción original se debe a las ideas de Delfin Ganapin, impulsor crucial de TICCA-GSI.
1662 Por supuesto, estos análisis y etiquetas también pueden ser rebatidos por otras instituciones interesadas.
1663 Harry Jonas, comunicación personal, 2020.

Es deseable, y es razonable esperar, que la mayoría de las áreas protegidas se traslapen con las áreas conservadas, lo que significa que presentan integridad y salud ecológicas. Las OMEC se *definen*, al menos en parte, por ese traslape con las áreas conservadas.[1664] Es importante que los órganos de gobernanza (**agentes**) a cargo de los territorios que reciben la etiqueta de área protegida u OMEC **expresen su acuerdo**, entre otras cosas porque dichas etiquetas probablemente impliquen nuevas condiciones y obligaciones. No es aconsejable que ningún agente social que gobierne y gestione un área o un territorio acepte una etiqueta sin tener claro lo que significa jurídicamente, así como en términos de consecuencias económicas, sociales, políticas, etc. Sin embargo, a medida que se desarrollan la legislación y las políticas, es aconsejable emprender una labor de **promoción** sobre lo que *debería* significar la etiqueta específica (p. ej., OMEC), incluyendo algún tipo de **seguridad de la gobernanza** para los custodios que hayan demostrado exitosos a lo largo del tiempo.[1665] Al no ser una etiqueta, área conservada no tiene implicaciones similares.[1666]

La definición de **territorios de vida** incluye la idea de ser **áreas conservadas**. Sin embargo, mientras que los territorios de vida *definidos* son saludables y muestran integridad ecológica, los territorios de vida *degradados* o *deseados* pueden no serlo. En tales casos, la autodefinición de un territorio de vida puede basarse en una **tendencia positiva** hacia la integridad ecológica y en la participación de los custodios en actividades que la promuevan y apoyen. Por ejemplo, los custodios pueden tratar activamente de (re)ganar la salud y la integridad ecológica de sus territorios mediante prácticas de defensa, protección, uso sostenible y/o restauración.

Las características fundamentales de un territorio de vida son la **autoidentificación** de su pueblo indígena o comunidad **custodio** y el **reconocimiento mutuo entre iguales** (**o pares**). Esto implica que el pueblo o comunidad custodio es consciente y se preocupa de su relación con el territorio, y que otros pueblos y comunidades también son conscientes y aceptan, y posiblemente apoyan activamente, esa autoidentificación y ese cuidado. El Consorcio TICCA ha insistido en la idea del reconocimiento mutuo promoviendo la creación de redes entre los custodios a nivel regional, nacional y local, según proceda. Esto ha resultado esencial para los intercambios, los análisis colectivos de la situación y la defensa de políticas, todos ellos elementos clave del autofortalecimiento. De hecho, cuando los territorios de vida (entonces llamados TICCA) empezaron a ser listados por el WCMC-PNUMA como potenciales áreas protegidas, áreas conservadas u OMEC,[1667] el Consorcio rechazó la idea de que expertos en conservación nacionales o internacionales proporcionaran una revisión apropiada de tales listados, subrayando que solo los pares de los custodios son capaces de proporcionar formas aceptables de apoyo mutuo y revisión. El Consorcio TICCA también hizo hincapié en que los procesos y las formas de reconocimiento y apoyo mutuos no son uniformes, no deberían codificarse y deberían ser desarrollados por los propios pares implicados.[1668] Esto está en consonancia con el trabajo de los estudiosos indígenas que subrayan la reciprocidad y las múltiples fuentes de autoridad y soberanía entre las naciones, clanes y comunidades indígenas.[1669]

Además del reconocimiento entre pares, algunos custodios también aceptan que su territorio de vida sea **reconocido oficialmente** por los gobiernos estatales (por ejemplo, añadiendo una etiqueta como área protegida u OMEC) posiblemente a cambio de beneficios y ayudas específicas. Otros custodios rechazan explícitamente el reconocimiento estatal. Otros más se encuentran en el laborioso proceso de considerar las opciones y aún no se han decidido. Esto es comprensible. En el caso de las áreas protegidas, las definiciones adoptadas por países específicos suelen ser más onerosas que las definiciones genéricas de la UICN y el CDB, y las políticas correspondientes suelen implicar restricciones de acceso y limitaciones de uso. En el caso de las OMEC, las políticas siguen siendo casi invariablemente vagas. Dado que

1664 En este sentido, asumimos que «resultados positivos y sostenidos a largo plazo para la conservación *in situ* de la biodiversidad con funciones asociadas de los ecosistemas» (Decisión 14/8 del CBD, 2018) equivale a «poseer y mantener un nivel sólido de integridad ecológica».

1665 Dado que las OMEC contribuyen a los esfuerzos de los gobiernos por alcanzar sus objetivos de conservación y proporcionan beneficios nacionales (ecológicos, de imagen, de financiación, etc.), sería apropiado y justo reconocer su valor mediante el reconocimiento formal de las autoridades legítimas de gobernanza de las OMEC (p. ej., proporcionando seguridad en la tenencia) y mejorando la seguridad de su papel a largo plazo (p. ej., proporcionando marcos de políticas y normativas que protejan a las OMEC de concesiones extractivas no deseadas, actualmente y en el futuro).

1666 ...pero las áreas conservadas no etiquetadas como áreas protegidas u OMEC pueden acapararse más libremente para usos destructivos.

1667 Véase https://www.protectedplanet.net/en/thematic-areas/indigenous-and-community-conserved-areas, accedido en 2024.

1668 Véase https://www.iccaconsortium.org/creating-a-critical-mass-of-support/ accedido en 2024.

1669 Véase, por ejemplo, Corntassel, 2021a. Véase también: https://www.iccaconsortium.org/2021/12/15/recap-solidarity-exchange-indigenous-decolonization-sustainable-self-determination/ accedido en 2024.

las OMEC contribuyen a los esfuerzos nacionales para alcanzar los objetivos de conservación y aportan otros beneficios (relacionados con la imagen, la financiación, etc.), sería apropiado y justo reconocer su valor reforzando la seguridad de la gobernanza de los cuidadores que han demostrado ser legítimos y eficaces. Esto podría hacerse, por ejemplo, proporcionándoles **seguridad de la gobernanza**, así como marcos y normativas que **excluyan formalmente la imposición de concesiones extractivas**, actualmente y en el futuro.

Curiosamente, tanto la etiqueta de área protegida como la de OMEC tienden a asignarse a espacios geográficos localizados y controlados con precisión y gestionados por entidades que declaran objetivos de conservación precisos. En cambio, los territorios de vida pueden cumplir una función de conservación pero estar regidos y gestionados por acuerdos informales y complejos con múltiples fines (por ejemplo, culturales, espirituales o relacionados con los medios de sustento). Además, sus fronteras pueden estar poco definidas y ser porosas, y no es raro que los territorios de vida de diversas comunidades se traslapen, a veces sobre la base de diversas actividades de gestión, en diversas temporadas y en virtud de acuerdos flexibles y en constante evolución. Resulta complejo decidir si un territorio de vida encaja en alguna de las etiquetas de conservación que ofrece el Estado en el que se encuentra. Y los custodios de los territorios de vida deberían comprender, y posiblemente negociar, todos los costes y beneficios a los que esperan enfrentarse antes de aceptar cualquier etiqueta.

Muchos territorios de vida han sido en el pasado, y siguen siendo hoy, ignorados, socavados, ocupados por infraestructuras y concesiones extractivas o incorporados a sistemas nacionales de áreas protegidas sin el consentimiento libre, previo e informado de sus custodios.[1670] Esto ha ocurrido con demasiada frecuencia sin que se apreciara la riqueza cultural y los regalos de la naturaleza que se estaban destruyendo por ignorancia, indiferencia o arrogancia.[1671] Las orientaciones recientes recomiendan encarecidamente que se reconozca y respete la gobernanza autónoma continuada de los territorios de vida existentes, incluso cuando se reconozcan como áreas protegidas reconocidas por el Estado,[1672] o se traslapen con ellas.[1673]

Monitorear la conservación en el paisaje terrestre/marino

Uno de los objetivos clave del Convenio sobre la Diversidad Biológica es la conservación de la diversidad biológica en todo el mundo.[1674] Para hacer un seguimiento de las áreas terrestres y marinas dedicadas a la conservación de la diversidad biológica, el Centro Mundial de Monitoreo de la Conservación (WCMC, por sus siglas en inglés) del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) supervisa la cobertura de las áreas protegidas y elabora informes al respecto. La Base de Datos Mundial de Áreas Protegidas (WDPA, por sus siglas en inglés) del WCMC incluye **información sobre áreas protegidas**. Desde 2010, la información del WCMC está disponible en el sitio web Planeta Protegido[1675] e **incluye el tipo de gobernanza**. Desde 2019, también se ofrece información sobre las OMEC. En el momento de redactar este informe, algo más del 16 % de las aguas terrestres e interiores y algo más del 8 % de la superficie marina se encuentran bajo áreas protegidas. Las proporciones aumentan lenta pero significativamente a medida que se incluyen también las OMEC.

1670 El Convenio sobre la Diversidad Biológica anima encarecidamente a las Partes a buscar y respetar el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas en el establecimiento o la gestión de áreas protegidas (Decisión VII.28 del CDB, 2004 y Anexos II y III de la Decisión 14/8 del CDB, 2018). La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas también prevé el consentimiento libre, previo e informado en muchos de sus artículos. En general, se considera que las mejores prácticas para las comunidades locales custodias deben ser lo más similares posible a las adoptadas para los pueblos indígenas custodios.

1671 La bibliografía al respecto es demasiado extensa para citarla adecuadamente. Algunos ejemplos tempranos son Farvar & Milton (1972); Berger (1976); Agarwal *et al.* (1987). Un artículo reciente de Fletcher *et al.* (2021) echa por tierra el concepto mismo de espacio natural, dando a entender que la presencia y la influencia de las personas pueden, en algunos lugares, haberse pasado por alto por completo. Véase también: ICCA Consortium, 2021; WWF International *et al.*, 2021 y Asia Indigenous Peoples Pact *et al.*, 2022.

1672 Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013.

1673 Stevens *et al.*, 2016a; Stevens *et al.*, 2016b; Stevens *et al.*, 2024a.

1674 Este es el primero de los tres objetivos, con los otros dos (uso sostenible y distribución equitativa de los beneficios) posiblemente subsumidos.

1675 Véase https://www.protectedplanet.net/en. El sitio se actualiza periódicamente, pero los datos sobre el tipo de gobernanza pueden no ser totalmente coherentes y los datos sobre las OMEC son relativamente escasos. Otro sitio web destacable es el Observatorio Digital de Áreas Protegidas (https://dopa.jrc.ec.europa.eu/dopa/ accedido en 2024), mantenido por la Unión Europea.

La extensión de las áreas conservadas en nuestro planeta no se conoce, no se controla y no se informa. El WCMC no recopila datos sobre las áreas conservadas *en sí*, pero desde hace algunos años recoge datos sobre los TICCA–territorios de vida. La información es enviada voluntariamente por los custodios correspondientes y el WCMC mantiene el **Registro TICCA internacional**.[1676] El WCMC también ha estado preguntando a los custodios de los TICCA si consideran posible y apropiado incluir sus territorios en la WDPA y, más recientemente, en la base de datos de las OMEC.

Aunque la cantidad de información recopilada hasta ahora en el Registro TICCA es mínima, la estimación de que los bienes comunes consuetudinarios pueden cubrir más de *la mitad de la superficie terrestre*[1677] revela el trabajo que queda por delante si el WCMC desea identificar y posiblemente ayudar a asegurar y apoyar los territorios de vida que allí existen. De manera crucial, se sabe que la superficie bajo los bienes comunes originarios incluye la mayoría de los bosques, pastizales y humedales, y podría decirse que también los arrecifes de coral, de ahí que sean los territorios y áreas costeras más ricos en diversidad biológica de nuestro planeta.[1678] Recientemente, algunos estudios han empezado a hacer estimaciones cuantitativas de la cobertura de las áreas conservadas para obtener resultados relacionados con la conservación.[1679]

¿Qué es la gobernanza?

La gobernanza describe el **proceso de tomar decisiones y garantizar que dichas decisiones se apliquen y respeten** en la sociedad. Las preguntas clave son «¿quién?» y «¿cómo?» (véase también la Tabla 7), que describen las propiedades de diversidad y calidad. La vitalidad añade información sobre la duración y la excelencia de los resultados, así como sobre la inspiración. Los procesos de gobernanza se basan en la toma de decisiones, pero implican mucho más que eso: desde análisis bien informados de la situación hasta la asignación de recursos; desde la aplicación diligente de las decisiones hasta la capacidad de suscitar respeto y una actitud solidaria en la sociedad.[1680]

La gobernanza está relacionada con la **gestión,** pero es **distinta de esta**, que es la suma de actividades emprendidas para alcanzar objetivos específicos. En este sentido, la gestión puede ser un tema puramente técnico: llevar a cabo actividades con unos medios determinados y controlar sus resultados. La gobernanza, por el contrario, consiste en decidir los objetivos y las normas apropiadas y viables en el contexto dado, asegurándose de que los gestores (o administradores) disponen de los medios para alcanzar los objetivos y de que la sociedad en general esté dispuesta y sea capaz de respetar las normas. Una gobernanza excelente no solo consigue los resultados deseados en el presente. También es inspiradora y capaz de evolucionar y mantener los resultados deseados a lo largo del tiempo.[1681]

Este trabajo se centra en las **instituciones de gobernanza** de las áreas conservadas y protegidas, que entendemos como **sistemas dinámicos de organizaciones** y **procesos** mediante los cuales las personas conciben decisiones, costumbres y normas y garantizan su aplicación y respeto (entre otras cosas, asignando los recursos necesarios e inspirando a la sociedad). Las instituciones existen y funcionan integradas en su propio lenguaje, historia, visiones del mundo y conjuntos de políticas en la sociedad.

1676 www.iccaregistry.org
1677 Veit & Reytar, 2017.
1678 Alden Wily, 2011.
1679 Véase Corrigan *et al.*, 2018; Garnett *et al.*, 2018.
1680 Véase Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013 y Borrini-Feyerabend & Hill, 2015. La gobernanza también puede describirse como «las interacciones entre estructuras, procesos y tradiciones que determinan cómo se ejercen el poder y las responsabilidades, cómo se toman las decisiones y cómo se expresan los ciudadanos u otras partes interesadas» (Graham *et al.*, 2003).
1681 Las decisiones y normas suelen respetarse cuando son bien comprendidas y percibidas como legítimas por la sociedad respectiva. Así pues, una gobernanza eficaz va más allá de la toma de decisiones y la asignación de recursos. Implica comprensión, adecuación cultural, persuasión, valores y comportamientos aceptados y muchos tipos de capacidades. Las instituciones y las prácticas de gobernanza para la conservación (Borrini-Feyerabend & Hill, 2015), aunque algunos las consideran cruciales (véase Franks & Booker, 2018), siguen siendo poco reconocidas y comprendidas, incluso en los círculos profesionales de la conservación, como señalan Barret *et al.* (2006); Bennet & Dearden (2014); Bennet *et al.* (2017); y Schreckenberg *et al.* (2018).

Tabla 7.

Preguntas clave que describen y distinguen la gestión y la gobernanza para la conservación

Gestión *(eficacia)*	• ***¿qué se hace*** para alcanzar determinados objetivos de conservación, con determinados medios y a lo largo del tiempo? • ***¿se alcanzan los objetivos***?
Gobernanza *(diversidad, calidad y vitalidad)*	• ***¿quién*** decide los objetivos de conservación? • ***¿quién vela*** por la aplicación y el respeto de las decisiones? • ***¿cómo*** se toman esas decisiones? • ***¿cómo*** se garantiza su aplicación? • ¿Desde ***cuándo*** funciona la institución? • ¿funciona la institución con ***excelencia***? • ¿ha ido ***evolucionando?*** • ¿demuestra ***motivación y energía?*** • ¿es ***inspiradora*** para la sociedad? • ¿durante ***cuánto tiempo*** es probable que mantenga la conservación y la capacidad de evolucionar e inspirar?

Las instituciones de gobernanza de las áreas conservadas y protegidas pueden ser muy diversas: desde comités elegidos y juntas directivas que presiden grandes plantillas y enormes presupuestos regulados por legislaciones nacionales hasta consejos de ancianos que se basan en prácticas tradicionales, valores culturales y solo la presión social para garantizar el respeto de las normas. Las instituciones pueden ser formales o informales, y a veces solo son percibidas y comprendidas plenamente por las personas más directamente afectadas. En algunos casos, y sobre todo en periodos de agitación y cambio social, las instituciones de gobernanza que se consideran legítimamente responsables de una misma área pueden ser múltiples, traslaparse, competir e incluso contradecirse, entre otras cosas como portadoras de diversas nociones de conservación y bienestar.

¿Por qué ocuparnos de la gobernanza?

Las instituciones de gobernanza son entidades políticas y culturales. En la medida en que detentan y ejercen el poder de decisión, regulan el acceso y el uso de la tierra, el agua y los demás regalos de la naturaleza necesarios para garantizar el sustento y el bienestar de las comunidades humanas. Como las instituciones también expresan y articulan la lengua, la historia, las normas y los valores, también contribuyen a crear visiones del mundo y a regular los significados en la sociedad. Juntos, la regulación del acceso y el significado conforman la economía política y la cultura de las sociedades. Así pues, hay varias razones para esforzarse por comprender y reforzar las instituciones de gobernanza de los territorios y áreas que valoramos y de los que dependemos:

- Las instituciones de gobernanza son **determinantes clave de lo que le ocurre a la naturaleza**. Dependiendo de cómo se hayan gobernado y gestionado a lo largo del tiempo los paisajes terrestres y marinos, los ecosistemas

y las especies, hoy los encontramos conservados y prósperos, o degradados y empobrecidos de diversas formas.[1682] La acumulación de impactos puede afectar incluso los fenómenos globales, como el clima planetario.

- Las instituciones de gobernanza son **determinantes clave de lo que le ocurre a la gente**. Como determinantes clave de la **economía política** a varios niveles, pueden contribuir enormemente al sustento y el bienestar humanos, pero también socavarlos (por ejemplo, mediante una distribución injusta de los regalos de la naturaleza y de los costes y beneficios de las prácticas de producción y conservación).[1683]
- Las instituciones de gobernanza tejen conexiones entre los elementos políticos, socioculturales, económicos y ecológicos de nuestras vidas. Dado que «...la historia humana es el producto continuo de los diversos modos de relaciones entre el hombre y el medio ambiente...»,[1684] las instituciones de gobernanza de la naturaleza **reflejan** la **jerarquía de valores** de las sociedades respectivas y sus **visiones del mundo dominantes**.[1685] Las **narraciones** que adoptan, motivan y orientan a las personas.
- Las instituciones de gobernanza **pueden generar** en las personas profundas **resonancias emocionales** y **significados** (por ejemplo, ser custodios, cuidadores o guardianes de un territorio de vida, tener una identidad como pueblos de un territorio determinado). Esto es especialmente cierto en el caso de quienes viven en estrecho contacto con la naturaleza, dependen de ella y se perciben a sí mismos como parte integrante de esta. Las emociones que conectan a las personas con sus territorios pueden impulsar un enorme trabajo, con generosidad y creatividad, pero también desatar el odio racista y la capacidad de cometer abusos y violencia contra quienes se perciben como «otros». En este sentido, más allá de la justicia y la equidad, las instituciones de gobernanza encarnan la difícil tarea de **hacer posible la visión del presente y del futuro deseado**[1686] de quienes viven con y por la naturaleza.

¿Qué son la diversidad y la calidad de la gobernanza?

Tres aspectos esenciales y estrechamente relacionados de la gobernanza son su diversidad, calidad y vitalidad. La diversidad y la calidad de la gobernanza han sido discutidas en profundidad en los Congresos Mundiales de Parques de la UICN de 2003 (Durban, Sudáfrica)[1687] y 2014 (Sídney, Australia)[1688] y durante reuniones de miembros y asociados de las Comisiones de la UICN y del Consorcio TICCA. Los resultados de todos esos debates se describen en la bibliografía y los documentos de políticas pertinentes.[1689] A continuación señalamos solo sus definiciones básicas, mientras que gran parte de este trabajo —en particular las Partes I, II, III y V— está dedicado a la vitalidad.

1682 En un ecosistema degradado, los recursos se agotan o contaminan, los procesos ecológicos se alteran y se pierden hábitats, esto es, la integridad ecológica y la salud del ecosistema disminuyen.

1683 En una época de crisis ambientales, la gobernanza está llamada a marcar la diferencia clave entre la cordura y el desastre; véase Biermann & Boas, 2010.

1684 Descola & Palsson, 1996.

1685 En este sentido, muchos creen hoy que las instituciones de conservación deberían someterse a un profundo proceso de descolonización (Adams & Mulligan, 2003).

1686 Algunos mencionarían proyectos sociales o planes de vida*,* otros rechazarían el enfoque en proyectos que dichos planes parecen implicar y se referirían en su lugar a visiones del mundo (*cosmovisiones*) (Alex Álvarez, comunicación personal, 2020).

1687 IUCN Protected Areas Programme, 2004.

1688 Véase https://www.cbd.int/doc/meetings/sbstta/sbstta-20/information/sbstta-20-inf-40-en.pdf accedido en 2024; IUCN WCPA, 2015.

1689 Véanse, por ejemplo: Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013 y sus referencias; Worboys *et al.*, 2015 (para artículos y estudios de caso pertinentes), y https://www.cbd.int/doc/c/75d4/07a8/95d2c59b0963a9845fd40d3d/sbstta-22-inf-08-en.pdf accedido en 2024. También están disponibles tres películas cortas que resumen los logros de la corriente de gobernanza en el Congreso Mundial de Parques de la UICN en Sídney: https://www.iccaconsortium.org/2016/03/01/the-heart-of-a-stream/ accedido en 2024.

Para entender la **diversidad**, debemos aclarar que cualquier área o territorio puede clasificarse como perteneciente a uno de los **cuatro tipos principales de gobernanza** (sin jerarquía implícita en el orden), según sus principales actores sociales responsables*:*

- Tipo A. Gobernanza por el gobierno (decisiones tomadas por agencias gubernamentales y servicios técnicos a varios niveles, como suele ser el caso de las áreas protegidas).
- Tipo B. Gobernanza por varios actores conjuntamente, también denominada gobernanza compartida (decisiones negociadas entre diversos actores, también común para áreas protegidas).
- Tipo C. Gobernanza por actores privados, también denominada gobernanza privada (decisiones tomadas por individuos, organizaciones o corporaciones, normalmente los propietarios de las tierras).
- Tipo D. Gobernanza por pueblos indígenas o comunidades locales, también denominada gobernanza colectiva (decisiones tomadas local y colectivamente, como en el caso de los custodios de los territorios de vida).

Para un territorio o área específico, hablamos pues de **tipo de gobernanza** (¿quién toma las principales decisiones y se asegura de que los administradores puedan aplicarlas?), pero también de **idoneidad**[1690] del tipo (¿se ajusta el tipo actual al contexto sociocultural y ecológico? ¿Es el resultado de una evolución histórica gradual y orgánica o de un acaparamiento de tierras abrupto y ofensivo por parte de terratenientes privados o corporativos o por el Estado?).[1691]

Mientras que el tipo de gobernanza caracteriza a un territorio o área específica, la **diversidad de la gobernanza** suele referirse a la presencia de diversos tipos de gobernanza **en un sistema de áreas conservadas y protegidas**. Por ejemplo, un sistema nacional de áreas protegidas puede incluir áreas gobernadas por diferentes actores (por ejemplo, municipios, entidades privadas, pueblos indígenas, asociaciones, ONG, diversos ministerios y agencias) y/o áreas protegidas bajo muchos y diversos acuerdos de gobernanza (por ejemplo, gobernanza directa, gobernanza compartida, gobernanza asociada a diversos actores encargados de la gestión delegada, etc.). Decimos que un sistema así es más diverso que un sistema que, por ejemplo, solo incluya parques nacionales bajo una única agencia de parques. La diversidad de tipos de gobernanza puede multiplicarse si se combina con la diversidad de categorías de gestión. Esto se sintetiza en la denominada Matriz de la UICN (véase la Tabla 8), que muestra varias combinaciones posibles de categorías de gestión y tipos de gobernanza. Estas combinaciones fueron identificadas y descritas por la UICN para las áreas protegidas,[1692] pero también pueden utilizarse —*mutatis mutandis*— para describir áreas conservadas.

1690 *Ibid.*
1691 Véase Haller *et al.*, 2020.
1692 Borrini-Feyerabend *et al.*, 2002; Dudley, 2008.

Tabla 8.

Matriz de áreas protegidas de la UICN, un sistema de clasificación que yuxtapone los tipos de gobernanza y las categorías de gestión de áreas protegidas

(adaptado de Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013, p. 44)

UICN **Tipo de gobernanza**	Gobernanza por el gobierno			Gobernanza compartida			Gobernanza por propietarios privados			Gobernanza por pueblos indígenas y comunidades locales	
UICN **Categoría de gestión**	Ministerio u organismo federal o nacional responsable	Ministerio u organismo local/ municipal a cargo	Gestión delegada por el gobierno (por ejemplo, a una ONG)	Gobernanza transfronteriza	Gobernanza colaborativa (diversas formas de influencia pluralista)	Gobernanza conjunta (consejo de administración pluralista)	Gobernanza por el propietario	...por organizaciones sin ánimo de lucro (ONG, universidades, etc.)	...por organizaciones con ánimo de lucro (como empresas propietarias)	Gobernanza por pueblos indígenas	Gobernanza por comunidades locales
Ia. Reserva natural estricta/ Ib. Área silvestre											
II. Parque nacional											
III. Monumento natural											
IV. Gestión de hábitats/especies											
V. Paisaje terrestre/ marino protegido											
VI. Área protegida con uso sostenible de los recursos naturales											

Aunque la diversidad de la gobernanza se evalúa mejor para un sistema de áreas protegidas y conservadas, también puede aplicarse a una única área o territorio. Esto es así cuando dicha área o territorio incluye **subunidades geográficas bajo diferentes tipos de gobernanza**, como es el caso de un área protegida que incluye fincas privadas y territorios de vida con diversas instituciones de gobernanza. En tal caso, podría decirse que el área protegida presenta diversidad de la gobernanza, posiblemente bajo el tipo general de gobernanza compartida.[1693] Los sistemas de conservación o áreas únicas que muestran **diversidad de la gobernanza** requieren **esfuerzos de coordinación** entre los diversos actores. Sin embargo, son más **inclusivos** y, en general, la sociedad los percibe como más **legítimos**. Como pueden diseñar y aplicar una mayor variedad de soluciones a los problemas y las perturbaciones, también pueden ser más receptivos, resilientes y sostenibles a lo largo del tiempo.

La **calidad de la gobernanza** se refiere a **cómo se toman y aplican las decisiones** de gestión. La buena gobernanza se orienta por **principios acordados socialmente**, de los que se espera que promuevan una gobernanza que sea a la vez eficaz y equitativa. Los principios señalados por la UICN incluyen: *legitimidad* y *voz*, *dirección*, *desempeño*, *responsabilidad*, *equidad* y *respeto de los derechos*.[1694] Todos estos principios son intrínsecamente valiosos, pero se vuelven esenciales en contextos de asimetrías de poder y culturas y preocupaciones diversas. La calidad se examina generalmente con respecto a la gobernanza de un territorio o área específicos, pero también puede referirse a la gobernanza de un *sistema* de territorios y áreas.

En cualquier área conservada o protegida, la **gobernanza** puede cambiar, y de hecho cambia, con el tiempo. El tipo y la calidad de la gobernanza **pueden mejorar y adaptarse a contextos cambiantes**, mejorando sus resultados para la conservación de la naturaleza y para los medios de sustento y el bienestar de las comunidades afectadas y la sociedad en general. El análisis de la vitalidad de la gobernanza deja claro que los cambios en el tipo y la calidad de las instituciones de gobernanza son a menudo *necesarios* para permitir respuestas adecuadas a las inevitablemente cambiantes condiciones del entorno.

La **vitalidad de la gobernanza** expresa la **capacidad** de una institución de gobernanza **para funcionar a lo largo del tiempo, plenamente y de forma inspiradora**. Para un análisis de la vitalidad de la gobernanza, consulte toda esta obra y, en particular, las Partes I, II, III y V.

1693 Véase Stevens *et al.*, 2024a; Stevens *et al.*, 2024b.

1694 Los criterios de buena gobernanza adoptados por la UICN (Dudley, 2008; Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013) se inspiraron en criterios desarrollados por organismos de la ONU en la segunda mitad del siglo XX. Los anexos de Borrini-Feyerabend *et al.* (2013): https://www.iucn.org/sites/default/files/import/downloads/annexes_to_governance_of_pa.pdf accedido en 2024, ofrecen preguntas e indicadores específicos para todos los criterios adoptados por la UICN. Otros criterios —y otros conceptos y términos para describir criterios similares— son posibles. Por ejemplo, el Anexo II de la Decisión 14/8 del CDB (CBD, 2018b) discute el concepto de equidad como central para la buena gobernanza, y lo detalla según las tres dimensiones de reconocimiento, procedimiento y distribución.



Interludio de vitalidad

Lo que vemos en un bosque como setas no son más que diminutos cuerpos fructíferos de los hongos, enormes entidades vivas en un suelo sano. Dentro del suelo, los hongos existen en forma de micelio, una entidad dinámica que se reproduce a sí misma, descompone las rocas, crea nuevo suelo y permite que las plantas se nutran y se comuniquen. Al igual que el agua, el micelio forma redes continuamente y se adapta a su entorno, adoptando todo tipo de formas y dimensiones. El micelio se compone de hifas, filamentos huecos que transportan nutrientes y agua en pulsaciones aparentemente anárquicas. El micelio está vivo. Y puede que represente la vitalidad en estado puro... porque percibe el mundo, responde a él, se asocia e interactúa con él a través de diversos intercambios, se reproduce de forma oportunista y casi nunca es dominado y llevado a la muerte...[1695]

1695 La bibliografía sobre los hongos ha crecido exponencialmente en las últimas décadas. Sheldrake (2020) ofrece un resumen accesible y maravilloso. La imagen de los hongos del bosque en Suiza es cortesía de Gianfranco Borrini.

Parte VII: Conclusiones

Cada uno lo hace de una manera.
Sabiendo que las decisiones conscientes y la memoria personal son un lugar demasiado pequeño para vivir,
cada ser humano fluye por la noche hacia la amorosa nada.
O, durante el día, en algún trabajo absorbente.

Jelaluddin Balkhi, conocido como Rumi (1207-1273)[1696]

Il faut cultiver notre jardin.

Voltaire (1694-1778)

No puedo aceptar la idea de objetividad y neutralidad. No soy neutral ante el sufrimiento, no soy neutral ante la injusticia.

Chris Hedges, 2022b

Este trabajo ha propuesto un **viaje a través de historias, percepciones e intentos de arrojar luz** sobre fenómenos tan ricos como la vida, y tan sorprendentes como el cambio, el despilfarro y la pérdida. Dudamos del poder de cualquier concepto para dar pleno sentido a la abundancia de lo que ofrecen las relaciones pasadas y presentes de los pueblos con o como parte de la naturaleza. Sin embargo, nuestra exploración ha girado en torno a unos pocos conceptos generales: **vitalidad de la gobernanza**, aplicada a las instituciones que han concebido, aplicado y garantizado el respeto de las decisiones y normas sobre sus entornos naturales; **custodia**, que describe los lazos vitales y afectivos que unen a las comunidades con sus territorios, tendiendo un puente entre una herencia del pasado y una visión colectiva del futuro deseado; y **territorios de vida**, aquellos territorios que generan y sostienen la riqueza de la naturaleza… pero también los medios de sustento, la cultura, la identidad y el legado vivo de sus custodios a lo largo del tiempo. Estos conceptos y las conexiones que encontramos entre ellos nos describen, al menos en parte, por qué algunas personas y la naturaleza han prosperado *juntas* en el pasado. No cabe duda de que hoy están en peligro, pero es de esperar que puedan seguir aplicándose a las instituciones que sostendrán a los seres humanos y la naturaleza en el futuro. Para ello, ofrecemos en este trabajo algunas ideas, herramientas y sugerencias de políticas.

El género *Homo* cuenta con miles de milenios de experiencia acumulada de vida en pequeños grupos. A partir de ahí, las **instituciones** humanas han ido evolucionando —generalmente de forma lenta— tratando de adaptarse mejor a su contexto ecológico y social, haciéndose más complejas en cuanto a organizaciones, normas, tecnologías, sistemas de aplicación y justificaciones simbólicas de sus propios papeles y funciones. Como en el pasado, nuestras instituciones contemporáneas se entrelazan con los poderes políticos y las expresiones culturales, distribuyen fortunas y desastres y alimentan visiones del mundo y narrativas. Sin embargo, los dos últimos siglos han traído consigo una vertiginosa aceleración del cambio institucional, aparentemente independiente del contexto. Hoy en día, solo unas pocas instituciones (algunas descritas entre nuestros ejemplos de caso) tienen una visión a largo plazo y permanecen estrechamente adaptadas al lugar, manteniendo las características únicas que conectan a una comunidad custodia con su herencia. La mayoría de las instituciones con poder de decisión sobre los territorios son de gran escala, distantes y profesionalizadas. Muchas están orientadas sobre todo, si no exclusivamente, a obtener beneficios económicos a corto plazo. Incluso las que no lo están, suelen contar con profesionales con impresionantes credenciales científicas pero escasa experiencia para con los conocimientos y cuidados locales específicos: los territorios que gestionan podrían estar en cualquier

1696 Traducción al inglés de Barks (1995).

parte. A medida que se agudizan las crisis ambientales, que las disparidades sociales y ambientales (injusticias) se hacen cada vez más evidentes, a medida que los gobiernos estatales siguen enzarzándose en aventuras militares, que las culturas se ven aplastadas por los intereses del mercado y las herramientas de la persuasión y la adicción... percibimos una sensación de vitalidad decreciente en nuestra conexión con la naturaleza, reconocemos la necesidad de un sentido más convincente de identidad social y territorial, y de significado.

Vitalidad de la gobernanza

Exploramos la vitalidad de las instituciones de gobernanza como su **«capacidad demostrada para funcionar a lo largo del tiempo, plenamente y de forma *inspiradora*»**. Así definida, la vitalidad parece un excelente indicador de la salud de los seres humanos *en* la naturaleza (incluso para quienes siguen considerando que ambas cosas son separables). Describe el funcionamiento de organizaciones y normas capaces de mantener las funciones que aseguran la vida de la naturaleza, incluida su diversidad de ecosistemas, especies y genes, al tiempo que proporcionan el sustento humano y responden al cambio socioecológico. Así, descubrimos vitalidad en ejemplos de instituciones tradicionales que gobiernan las **áreas conservadas** que, durante siglos, han sustentado los estilos de vida móviles de los forrajeadores, los pastores y los agricultores itinerantes, los estilos de vida sedentarios de las comunidades monásticas y los diversos regímenes de las comunidades que gobiernan sus bienes comunes. También encontramos vitalidad en algunos ejemplos de **áreas protegidas,** un fenómeno bastante reciente superpuesto por los gobiernos a muchas realidades preexistentes. En distintos países, las áreas protegidas nacieron por diversas razones, adoptaron distintos enfoques y generaron una variedad de resultados e impactos sociales. En las dos últimas décadas, las consideraciones sobre tipos de gobernanza y calidad de la gobernanza han aumentado la conciencia de tales impactos y ampliado el espectro de opciones institucionales. Debatimos brevemente cómo esto está ofreciendo nuevas oportunidades para las áreas conservadas y protegidas en todos los países, incluyendo oportunidades para mejorar la sostenibilidad y la justicia social y ambiental.

A partir de experiencias reales de áreas conservadas y protegidas, incluidos treinta ejemplos de caso descritos en este trabajo con algo más de detalle, identificamos **cinco características de las instituciones** que parecen **asociadas a la vitalidad de la gobernanza**: 1. adaptabilidad estratégica; 2. innovación y creatividad; 3. conectividad y colaboración; 4. sabiduría desde de la experiencia local, y 5. capacidad de suscitar valores colectivos inspiradores arraigados en los territorios y áreas correspondientes. Aunque todas estas características parecen valiosas y deseables, estas últimas destacan por ofrecer una conexión directa con el núcleo del propósito biológico que suponemos que existe en todos los grupos humanos (es decir, el sustento y la reproducción), enriquecido por significados simbólicos dependientes de la cultura y formas de apego emocional a lugares y personas concretos. De las diversas combinaciones de objetivos biológicos, significados simbólicos y lazos emocionales surgen los vínculos que unen a las personas con la naturaleza. Y, de esos vínculos, las instituciones de gobernanza de las áreas conservadas y protegidas extraen la **energía necesaria para funcionar** y los **argumentos para convencer** a sus comunidades y sociedades de que adhieran y respeten las decisiones y normas que han diseñado. Sorprendentemente, los **fuertes vínculos entre las comunidades y sus territorios** pueden generar algunos de los sentimientos más gratificantes que sienten los seres humanos, como identidad, parentesco, orgullo, dignidad, seguridad y responsabilidad colectivas, la sensación del deber de justicia cumplido, satisfacción, compromiso personal y celebración compartida. Sin embargo, esos mismos vínculos también demuestran su poder al ser capaces de suscitar algunos de los peores y más miserables sentimientos y comportamientos, como el nativismo fanático, la intolerancia, el racismo así como la brutalidad y la violencia hacia los forasteros y los otros en general.

Al alcanzar uno de los peldaños de este trabajo —entender de dónde extraen las instituciones el espíritu y el aliento necesarios para la vitalidad— no elaboramos una teoría, un modelo explicativo o una afirmación general. Sin embargo, sí hemos consolidado nuestra comprensión de las características que sustentan la vitalidad, de las oportunidades y los peligros intrínsecos en las motivaciones más fuertes y de las numerosas circunstancias que influyen en ella y que

están tanto dentro como fuera del alcance y el control de las personas implicadas. Nuestra respuesta a la pregunta ¿qué mantiene vital a una institución de gobernanza? es sencilla y relativamente abierta, pero también lo suficientemente rica como para establecer un paralelismo entre la vitalidad de las instituciones de gobernanza y la vitalidad de las criaturas biológicas. Y la respuesta es afirmativa. Sí, existen **elementos intrínsecos de la vitalidad de la gobernanza**, incluidas las cinco características que hemos descrito en ejemplos concretos, pero todos ellos **deben combinarse con un contexto de apoyo no obliterante**.

Nuestra exploración ha continuado en la Parte V concibiendo una **institución de gobernanza** como un **sistema**. Esto nos ha ayudado a debatir su vitalidad a la luz de otros conceptos explorados en los círculos académicos en las últimas décadas, como la resiliencia, la constitucionalidad, el ajuste socioecológico o la sostenibilidad. Identificamos importantes similitudes con esos conceptos, pero también novedades en la perspectiva que introduce la vitalidad. Además, describir las instituciones como «sistemas» nos ha ayudado a destacar la importancia de factores como el **lenguaje** y las narrativas, la **visión del mundo** dominante y las percepciones de la realidad. Dado que las fuerzas de la modernización han estandarizado globalmente las prácticas de gestión y comercializado la naturaleza, nos preguntamos cuáles serían las consecuencias de rearticular la gobernanza en las lenguas, cosmovisiones y percepciones propias y diversas de las comunidades locales sobre las personas y la naturaleza. En sintonía con algunas poderosas voces indígenas, nos planteamos si la vitalidad puede depender de una **pluralidad de procesos de gobernanza endógena**, es decir, cada comunidad gobernando su territorio según una vía acorde con su herencia y su cultura propias.

En la Parte V describimos algunas herramientas y reflexiones para tratar de dar respuesta a los problemas. Propusimos **un sencillo ejercicio** para **comprender mejor y potenciar la vitalidad de la gobernanza**: un taller dirigido a las personas que gobiernan y gestionan un área conservada o protegida concreta y están dispuestas a colaborar con otras personas interesadas. Enumeramos preguntas e indicadores y esbozamos un proceso para que el taller facilite la autoevaluación de la vitalidad institucional como base para la acción hacia el cambio deseado. A pesar de que la vitalidad de la gobernanza ya forma parte de las normas de conservación (es decir, es uno de los criterios de la Lista Verde de Áreas Protegidas y Conservadas de la UICN), recomendamos la autoevaluación en lugar de la evaluación externa. Parece tener menos sentido evaluar la vitalidad para elaborar un informe o recibir una puntuación que **autoevaluar la vitalidad** para promover el propio funcionamiento, identificar y abordar los factores que lo impiden, **desarrollar todo el potencial de la misma institución** para obtener resultados en materia de conservación y medios de sustento. Al fin y al cabo, tener conciencia de la fuente de la vitalidad puede llegar a afectar profundamente la propia vitalidad. Estos procesos formativos de autoevaluación pueden tener lugar como parte de evaluaciones más amplias de la gobernanza, o de procesos de autofortalecimiento, renovación y curación institucional.

Custodia

En el centro de nuestra exploración de ejemplos y percepciones sobre la vitalidad de la gobernanza, encontramos la custodia: un vínculo entre una comunidad y un territorio percibido no como propiedad sino como herencia, que es fundamental para la identidad colectiva y la autonomía del cuidador. La custodia se nutre de una **atención sostenida,** a menudo consecuencia de la dependencia directa y del tiempo pasado en estrecho contacto con la naturaleza. Se nutre de la **curiosidad** y la **imaginación**, del deseo de comprender qué comportamientos generan respuestas positivas y cuáles son derrochadores y destructivos. A menudo, también se nutre del sentido de maravilla, **asombro** y bienestar espiritual que la gente percibe en lugares concretos. Y lo que es más importante, la custodia se revela en los **conocimientos y mētis locales** que moldean el comportamiento de una comunidad y en la **visión a largo plazo** implícita en las decisiones. Y lo que no es menos importante, se pone de manifiesto en las **emociones** que experimentan las personas: el sentimiento de intimidad y **afectividad** y el sentido de lugar que vinculan la vitalidad de la institución de gobernanza con la vitalidad de la naturaleza. Las comunidades que experimentan ese apego al lugar pueden sentir una especie de conexión umbilical con la naturaleza y con otras personas, algo parecido al propio instinto vital.

Hemos evitado ofrecer una definición de custodia, con la esperanza de que los ejemplos, las palabras, la música, el silencio y el conocimiento interior de la unión y la separación entre todo lo que existe puedan proporcionar una visión suficiente. No necesitamos ningún esfuerzo especial en el espacio poroso entre lo real y lo místico para encontrar ecos de la alegría y el miedo, la quietud y la excitación, la solidaridad mutua y la conciencia espiritual que nuestros antepasados pudieron sentir al percibirse a sí mismos *estando en o siendo parte de la naturaleza*. Con ello, las comunidades han experimentado su propia supervivencia y muerte, prosperando y pereciendo. Han asociado rituales, ceremonias y significados simbólicos. Han acumulado y transmitido conjuntos de conocimientos, mētis y valores colectivos inspiradores que alimentan un **sentido de lo que es bueno**, **valioso y justo**. Aquí es probable que la custodia se fusione con el sentimiento de **ser una comunidad**, se relacione con las necesidades satisfechas pero también con el sentido de **parentesco**, **identidad colectiva**, **autonomía** y **moralidad** social que una comunidad desarrolla a través de las generaciones. Es probable que la custodia tienda un puente entre la herencia y un futuro colectivo deseado y —a nuestro entender— también se fusione con la **vitalidad de la gobernanza**.

Partiendo de estas consideraciones, pasamos a examinar la **conservación comunitaria**, es decir, la interacción protectora y sostenible de las comunidades con su entorno natural que se asocia fácilmente con la custodia. Este fenómeno es positivo para la supervivencia humana y, posiblemente, haya tenido lugar desde el principio de los tiempos. Sin embargo, más cerca de nosotros, cuando más se necesita, la práctica de la conservación comunitaria es vista por muchos como anticuada e incluso puede parecer que está desapareciendo... Para entender por qué puede ser así, rastreamos la **historia del concepto como enfoque estratégico de la conservación**. Sorprendentemente, el descubrimiento y la descripción de la conservación comunitaria son muy recientes: **solo tienen unos 50 años**. Los historiadores y comentaristas han insistido más en el papel conservacionista de individuos poderosos, tales como los científicos y filántropos que, en los siglos XIX y XX, inspiraron a las sociedades a reservar áreas protegidas y regular los comportamientos humanos por amor a las especies, los paisajes y la caza sostenible.

No cabe duda de que las personas ilustradas han contribuido a salvar una parte importante de la diversidad de la vida de la creciente degradación de los últimos siglos, en particular como contrapeso a las explotaciones coloniales y a las iniciativas del desarrollo. No cabe duda de que los gobiernos estatales también lo hacen, hoy en día, cuando establecen y mantienen áreas protegidas. Pero las comunidades humanas llevan milenios reuniendo y perfeccionando conocimientos y mētis sobre sus entornos locales. Han ideado, aplicado y respetado sus propias normas. Han mantenido, utilizado de forma sostenible y a menudo modificado, incluso mejorado localmente, la riqueza de la naturaleza. Sin embargo, aunque su comportamiento explica el significado mismo de la conservación tal y como la entendemos hoy en día... su papel ha permanecido invisible durante mucho tiempo, cuando no se les ha combatido abiertamente. Para algunos, su papel sigue siendo invisible o se desconfía de ellos. En este sentido, el reconocimiento tardío de la **conservación comunitaria es la piedra angular de una visión diferente del mundo en las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza**, al mismo nivel que la comprensión y el apoyo a las distintas dimensiones de la justicia social y ambiental. En la Parte IV de este trabajo, relatamos cómo afloró la conservación comunitaria en la década de 1970, en el momento en que los custodios de base luchaban posiblemente más que nunca por seguir *practicándola* sobre el terreno. También recordamos brevemente cómo, poco después, la conservación comunitaria fue descubierta, olvidada, debatida, menospreciada, resucitada... y cómo hoy en día es aclamada en algunos discursos conservacionistas mientras corre el mayor peligro de desaparecer en la práctica.

Una de las posibles razones de la **reciente suerte alternante** de la conservación comunitaria es que, tras la Cumbre de la Tierra celebrada en Río y con el cambio de milenio, la protección de la naturaleza "como concepto y como práctica" se convirtió en una empresa importante y empezó a atraer grandes recursos financieros. En consecuencia, la elección del enfoque de intervención tenía algo más que un significado estratégico: estaba profundamente entrelazada con los intereses de los gobiernos, los agentes del desarrollo y los profesionales interesados, entre muchos otros. Por su parte, el concepto de conservación comunitaria también se relacionaba cada vez más con cuestiones de justicia ambiental y social que resultaban inspiradoras para los activistas y líderes comunitarios pero hacían que otros se sintieran amenazados. Hablamos brevemente de esto y de políticas y acontecimientos relacionados con el cambio del milenio, cuando

temas como el **conocimiento tradicional**, el **uso sostenible** y la **autodeterminación** pasaron a un primer plano tan significativo como controvertido. Con ellos, la idea de la conservación comunitaria pasó a ser asumida y descrita, en general, por los custodios en sus propios términos y por los actores políticos internacionales en los suyos. Mientras tanto, los pueblos indígenas y las comunidades locales empezaron a organizarse de muchas formas, entre ellas autoidentificándose y autofortaleciéndose como custodios y ofreciéndose reconocimiento mutuo y apoyo entre pares para la autodeterminación en los territorios de vida.

En el momento de escribir estas líneas, la conservación comunitaria se enfrenta a un ***crescendo* de reconocimiento**, ya que **los territorios de vida** también pasaron a ser **percibidos** en la sociedad **como áreas conservadas,** uno de los pocos **faros de esperanza** capaces de frenar las crisis ambientales y el cambio climático. En este sentido, observamos que el **reconocimiento** del valor global de los territorios de vida ofrece un **poderoso campo para la autodeterminación** de sus custodios. Pero también vimos un destino totalmente distinto e igualmente posible: comunidades custodias absorbidas por la corriente dominante, capturadas en la misma trampa que perpetúa la injusticia social y ambiental y crea desastres ecológicos en primer lugar. Para comprender mejor esta situación, hemos estudiado algunos llamados recientes para proporcionar apoyo económico y derechos legales sobre la tierra a las comunidades custodias. Es posible, y esperemos que así sea, que estas convocatorias logren excelentes resultados. Sin embargo, es **igualmente probable que conduzcan** a un apoyo inadecuado o contraproducente y a avivar conflictos locales destructivos que lleven a la **desaparición de las instituciones comunitarias**. Si una comunidad pierde el sentido de ser comunidad y la capacidad de actuar como tal ¿dónde podría encontrar la voluntad colectiva, los conocimientos, los mētis y los cuidados afectivos necesarios para cuidar un territorio? Los custodios comunitarios pueden fingir que existen mientras pierden su viveza, sus capacidades y su sentido… como si su savia vital interior se hubiera secado. Ante tan ominosa perspectiva, en el viaje relatado en este trabajo **¿aprendimos algo útil para orientar a las comunidades y a los responsables de políticas** hacia uno u otro de los posibles resultados que acabamos de mencionar? Esperamos haberlo hecho.

Por un lado, comprendimos que los modos de vida tradicionales —forrajeo, pastoralismo móvil, agricultura itinerante, gobernanza comunitaria de territorios y bienes comunes— poseen muchos de los rasgos que caracterizan tanto la vitalidad institucional como la custodia. Independientemente de las deficiencias y los males que algunas sociedades tradicionales demuestran, han obtenido su sustento en muchos y diversos entornos de forma sostenible a lo largo de los siglos. Los **lazos con sus territorios**, la **orientación hacia el largo plazo** y su **apego emocional** al lugar suelen ser fuertes, lo que asegura importantes **fuentes de energía y vitalidad**. Mientras deploramos la *arrogancia* de la modernidad que con demasiada frecuencia los ha malinterpretado, difamado y criminalizado, no debemos subestimar hasta qué punto las sociedades contemporáneas pueden **aprender de los modos de vida tradicionales** para llegar a ser sostenibles. Su adaptabilidad estratégica, su sabio uso de los regalos de la naturaleza y su lealtad al bien común de la comunidad antes que a los bienes privados de los individuos ofrecen pistas generales. Más concretamente, el estudio de la **historia socioecológica** de cada territorio y de los modos de vida que allí se desarrollaron puede proporcionar excelentes lecciones para las personas que aún desean cuidar tierras y regalos específicos de la naturaleza. Así pues, nuestro viaje anima encarecidamente a explorar la historia socioecológica local, a **revalorizar los conocimientos y mētis locales** de los custodios y, en su caso, de las **instituciones que se ajustan a las especificidades del contexto** ecológico y cultural.

Sin embargo, muchas instituciones de gobernanza tradicionales que se adaptaban bien a su contexto se han visto superadas y aplastadas por fenómenos destructivos o por la falta del necesario apoyo interno y externo. Lo hemos ilustrado brevemente con ejemplos de luchas, en los dos últimos siglos, en las que se sacrificaron territorios en aras del desarrollo económico, se hicieron invivibles por la explotación impulsada por el mercado o se desgarraron por conflictos que siguen activos o enconados hoy en día. Evidentemente, unos conocimientos y mētis locales sólidos y unas instituciones que tengan una visión a largo plazo y se ajusten al contexto no bastan por sí solos. A medida que evolucionan sus necesidades y su entorno, las comunidades tienen que navegar por un peligroso estrecho entre orillas desastrosas. Una de esas orillas es la posibilidad de disolverse como comunidades, convirtiéndose en grupos de individuos sueltos controlados únicamente por fuerzas políticas y económicas externas. La otra orilla es la posibilidad

de seguir siendo una comunidad pero atrincherarse en el nativismo, la intolerancia y la falta de perspectiva y capacidad crítica que con demasiada frecuencia engendran arrogancia y comportamientos brutales y violentos hacia todos los otros.

Las comunidades *pueden* navegar por ese estrecho con éxito. Sus instituciones de gobernanza pueden demostrar vitalidad manteniendo sus capacidades de custodia incluso cuando se mueven fuera de los confines de los estilos de vida, las culturas y las visiones del mundo tradicionales. Entre los ejemplos de caso descritos en este trabajo, encontramos las **características de la vitalidad también en las instituciones modernas**, que a menudo se benefician de la mayor conectividad disponible en las sociedades contemporáneas, y de muchos otros de los logros de la modernidad y la globalización. No cabe duda de que los beneficios potenciales de la globalización son enormes, incluido el reconocimiento de la *interdependencia global* de diversos ecosistemas y sociedades tanto al más alto nivel de toma de decisiones como al nivel de los ciudadanos normales. Pero también existen enormes peligros. El aumento de la conectividad en todo el mundo (epidemias, nuevas dependencias, desinformación y propaganda activas que conducen a la violencia y la guerra...), unido a la enorme desigualdad en la distribución del poder y la riqueza, plantea nuevos retos, pero también la falta de valor de las perspectivas y realidades locales.

A la luz de lo anterior, discutimos a continuación cómo podrían reconocerse y destacarse conscientemente todas las características que soportan la vitalidad. Y mencionamos a algunos pensadores visionarios que han abogado por un **despertar espiritual** entre los pueblos indígenas y las comunidades locales como víctimas de la injusticia social y ambiental. ¿Conseguirán **descolonizarse**, aumentar su autoconciencia y abrazar su propio **resurgimiento**? Como describen Corntassel, Escobar, Farvar y Sutej Hugu —pero también Alcorn, Anderson, Banuri, Barkin, Bookchin, Chomsky, Coulthard, Hedges, Kothari, Johnstone, Pimbert, Rahnema y otros pensadores brevemente recordados o mencionados en este trabajo— esto implica tomar **conciencia tanto de las políticas de depredación** que oprimen inequívocamente a las comunidades, pero también de las **políticas de distracción** que se centran en atractivos beneficios monetarios, concesiones de «derechos» e incluso formas superficiales de afirmación de la identidad de género, raza y etnia. Las comunidades necesitan toda su fuerza y suerte para superar las políticas de depredación. Para resistir con seguridad las políticas de distracción (por ejemplo, ofertas de beneficios monetarios, concesiones de derechos y afirmaciones de género, raza e identidad étnica dentro de espacios preestablecidos) también necesitan reafirmar su **economía moral de relaciones** y **responsabilidades y** su **humanidad global**. Lo ideal sería que esto ocurriera con raíces en territorios específicos. Vivir cerca de la tierra, ser responsables de lo que le ocurre a ella y a los demás, reapropiarse de los conocimientos y mētis locales y recrear el parentesco y las instituciones locales pueden ser necesarios y constituir elementos fundamentales de la descolonización y el resurgimiento. Todo ello puede y debe combinarse con el respeto de la diversidad cultural, reconociendo al mismo tiempo la humanidad común de todos.

De hecho, la custodia puede apoyarse en el reconocimiento político de todo tipo de derechos, la valoración económica de la naturaleza, los incentivos del mercado, las compensaciones por los esfuerzos de gestión y cosas por el estilo. Pero sería absurdo que las políticas mercantilicen la naturaleza hasta el extremo y luego esperemos que la gente la respete y la cuide. Del mismo modo, resulta insensato pensar que los custodios obtengan derechos sobre sus tierras sin entender que **la naturaleza es la herencia común de la humanidad**, o que se ganen el respeto de su propio pueblo degradando y desacreditando a los demás. Resistir a las fuerzas que ven la naturaleza como una mera mercancía y, al mismo tiempo, resistir a las trampas del nativismo fanático y la intolerancia es el estrecho pero factible camino que tienen por delante las comunidades dispuestas a fortalecerse como custodias.

Territorios de vida

Las comunidades están vinculadas a sus territorios mediante la custodia. Adoptando una expresión nacida entre las redes de pueblos indígenas de América Latina y utilizada hoy en todos los continentes, los describimos como territorios de vida y los exploramos en la historia reciente, cuando se enfrentaron a *la arrogancia* de la modernidad y a las variantes tales como la realidad, el desarrollo, la economía y la democracia dominantes, con demasiada frecuencia incapaces de verlos y valorarlos. La mayoría de los ejemplos de áreas conservadas y algunas de las áreas protegidas presentadas en esta obra tratan de territorios de vida. Nos aventuramos a decir esto, ya que argumentamos que solo sus custodios pueden decir si el término es apropiado para ellos. En un sentido general, sin embargo, creemos que el mero hecho de ser una comunidad y querer construir un futuro común en un territorio determinado genera un **sentido colectivo de responsabilidad y cuidado** del mismo. El cuidado colectivo no encaja con la idea de mera propiedad de un territorio, considerando la naturaleza como un activo económico y, por tanto, la posible imposición de desarrollos destructivos. Más bien se ajusta a la idea de herencia y a la responsabilidad demostrada de mantener las relaciones con la tierra y dentro de la comunidad. El cuidado colectivo ilustra gran parte de lo que hemos descrito como custodia, lo que nos permite utilizar el término territorio de vida.

Una relación responsable y solidaria compromete a las comunidades a compartir una conciencia y unos valores, a la **presencia física en el territorio**, al monitoreo de sus características ecológicas clave, a invertir en la gobernanza, la gestión y la investigación. A menudo también se expresa en actos y celebraciones colectivas. Este tipo de **compromiso** con un territorio es significativo, en el sentido de que **añade valor** a las vidas de los custodios, pero también es eficaz, ya que en gran parte se trata de **conservar la integridad de un territorio** y su capacidad para seguir ofreciendo sus regalos a lo largo del tiempo. Aunque las comunidades pueden cometer errores a la hora de definir y aplicar decisiones sobre la naturaleza, cada vez hay más bibliografía que demuestra que la gobernanza local suele tener un buen valor para la conservación. Muchas comunidades que gozan de seguridad para la gobernanza a largo plazo ofrecen ejemplos de cuidado eficaz y eficiente de la naturaleza, entre otras cosas por la vitalidad que extraen de una combinación de voluntad biológica de sustentarse y reproducirse, significados culturales autogenerados y apego emocional al lugar. Si llevamos la imaginación más allá de las características efímeras de los poderes políticos actuales, ¿podríamos imaginar alguna institución que ofrezca una duradera conservación de la naturaleza *mejor* que la que ofrecen las comunidades custodias?

Sin embargo, apoyar a las comunidades en la gobernanza de los territorios de vida no es una preocupación importante para muchos de los conservacionistas actuales. Algunos incluso se preguntan si las comunidades custodias pueden existir en las sociedades contemporáneas. Para quienes creen que *sí*, hay otra cuestión prioritaria: ¿podría alentarse y apoyarse a esas comunidades para que garanticen la gobernanza de sus territorios, a contracorriente de muchas otras cosas que están ocurriendo? En un intento por responder a esta difícil pregunta, este trabajo ofrece sugerencias concretas para los responsables de políticas, los organismos gubernamentales, las ONG, las agencias de la ONU y otras partes interesadas. En la Parte V esbozamos algunos elementos de **políticas de apoyo a los custodios de los territorios de vida**, que podrían adaptarse y adoptarse a nivel nacional o subnacional como parte de enfoques estratégicos para la conservación, la mitigación del cambio climático u otros objetivos a favor de los medios de vida sostenibles. Los elementos incluyen **un llamado a las comunidades custodias dispuestas** a identificarse a sí mismas y a los territorios que desean cuidar, centrándose en las unidades ecológicamente más valiosas de las áreas conservadas y protegidas.

Algunos pueblos indígenas y comunidades locales están actualmente ansiosos —a veces desesperados— por políticas que puedan asegurar los antiguos vínculos de custodia con sus territorios de vida. Otros pueden estar débilmente comprometidos en la actualidad, pero dispuestos a fortalecerse en tales funciones. Otros más pueden estar lejos de ser «una comunidad», pero creen que pueden *crear* un espíritu colectivo alimentando su apego a un territorio que harán socialmente significativo para ellos. Las políticas que proponemos en este trabajo contemplan que los gobiernos estatales y otros actores respondan a los pueblos y comunidades custodios autoidentificados ofreciéndoles el **reconocimiento social** adecuado y **negociando** con ellos **acuerdos específicos**, que incluyan derechos y responsabilidades que se ajusten

a las necesidades del territorio en cuestión. Y lo que es más importante, esto debería conducir a —o reforzar y consolidar, según el caso— cierta **seguridad de la gobernanza para los territorios de vida**. Además de formas adecuadas de reconocimiento legal, esto puede implicar mantener a raya las fuerzas políticas y económicas que pueden dominar la vitalidad y el compromiso de los custodios.

La custodia del territorio de vida es un compromiso social natural, gratificante y significativo, que posee una larga historia y podría cubrir una necesidad a menudo insatisfecha en las sociedades contemporáneas. Mientras nos enfrentamos a un futuro de crisis y mayor agitación, se presta muy poca atención a las **soluciones locales** a los problemas ambientales frente a las inversiones a gran escala y las «evasiones tecnológicas». Este trabajo trató de dar un paso a contracorriente poniendo de manifiesto esa posibilidad. Creemos que redescubrir y alimentar **tantos territorios de vida como sea posible en el mundo** merece formar parte de nuestra visión de la justicia social y ambiental y de un futuro sostenible.

Los territorios de vida deberían identificarse, gobernarse y gestionarse siguiendo las voces endógenas y la voluntad de los propios **custodios**: aquellos que **se autoidentifican** como tales, **son reconocidos mutuamente por sus pares y pasan por procesos de autofortalecimiento**. Esto es lo que algunos de los pensadores visionarios que hemos recordado, como Corntassel y Coulthard, han denominado 'descolonización' y 'resurgimiento', procesos que a menudo rechazan el *statu* quo y se basan en actos de separación y rechazo, bloqueos del desarrollo no deseado y similares. Dicho esto, es un hecho que incluso la descolonización y el resurgimiento pueden encajar con políticas sensibles y combinarse con diversos estilos de vida, desde los más tradicionales a los más modernos. En efecto, la voluntad y las capacidades de los custodios son necesarias, pero a menudo no son suficientes, para que los territorios de vida prosperen. Para que los custodios conserven la integridad de sus territorios y obtengan de ellos una parte o la totalidad de sus medios de sustento, se necesita como mínimo la no injerencia y, en el mejor de los casos, la ayuda positiva de los demás. De hecho, para que los territorios de vida sean prósperos, otros actores de los sectores gubernamental, no gubernamental, intergubernamental y privado han de desempeñar papeles importantes. En este sentido, la situación ideal es la de **procesos endógenos que se encuentran**, por así decirlo, **a mitad de camino con políticas de apoyo sensibles** y **capacidades** complementarias, todo ello reforzándose mutuamente.

Más allá del éxito aparente del *Homo sapiens* —expansión demográfica, proeza tecnológica, medios de sustento desarrollados en una variedad de nichos ecológicos— nuestra especie ha generado las pesadillas de las armas de destrucción masiva y la guerra permanente, las injusticias sociales y ambientales, la disminución de la funcionalidad de los ecosistemas, la pérdida de diversidad biocultural y el cambio climático. Las fuerzas que siguen alimentando tales pesadillas nos plantean los más graves **desafíos a la vitalidad**, no solo para la gobernanza de territorios concretos, sino para nuestra propia especie. No cabe duda de que una amalgama de intereses duros ligados al crecimiento económico y controlados por poderes financieros, militares, industriales, políticos y mediáticos regula la vida y los medios de sustento de la mayoría de las personas que viven hoy en día. El debilitamiento, la desaparición o la implosión de este modelo omnipresente podría ya disminuir las injusticias sociales y ambientales y romper el impulso de la codicia y la devastación autoalimentadas. Para ello, la complejidad de las cuestiones en juego exige una serie de intervenciones y cambios: desde la revalorización de la diversidad cultural pasando por el fin de los incentivos perversos, la rehumanización de la comunicación y el desenmascaramiento de las narrativas interesadas, hasta la potenciación de la justicia social y ambiental.

Valorar y conservar los territorios de vida reavivando también el papel de las comunidades dispuestas a cuidarlos es solo uno de esos cambios necesarios. Pero no es el más fácil ni puede ser producto de la improvisación. Requiere tiempo para negociaciones y ajustes, con plena conciencia de estar tratando con una auténtica miscelánea de relaciones, visiones del mundo e instituciones basadas en la cultura. Hemos visto cómo las nuevas fuentes de energía, las nuevas tecnologías y las nuevas ideas han creado efectos tanto liberadores como perniciosos durante los últimos siglos. Si las Naciones Unidas y los gobiernos estatales se hubieran comprometido más seriamente con la conservación comunitaria desde la base —tal como se previó en la Estrategia Mundial de Conservación de 1991 y en el plan de acción de la Agenda 21 de la Cumbre de la Tierra— hoy podríamos estar mejor equipados para escalar el **apoyo a las comunidades dispuestas a cuidar de innumerables territorios de vida y ayudar a prevenir crisis inminentes**. Sin embargo, las impresionantes

declaraciones generales resultaron entonces más atractivas que decidirse por abordar la complejidad de los intereses involucrados en diversas situaciones locales en muchos países. En todos los casos, una reacción regresiva pronto dio al traste con las declaraciones.

Al igual que en la década de 1990, hoy en día sigue siendo más fácil hacer grandes promesas de beneficios que establecer salvaguardas, respetar las complejidades socioecológicas y entablar negociaciones y aprendizajes locales detallados. Por eso subrayamos en la Parte IV los riesgos de un reconocimiento y apoyo rápidos a la conservación comunitaria por parte de los gobiernos estatales y otros, entre ellos, la **posible** desaparición de las instituciones comunitarias y la consiguiente **pérdida de integridad y diversidad de sus territorios de vida**. Tal y como recomiendan algunos de los propios custodios organizados, también argumentamos que los procesos de autoidentificación, reconocimiento mutuo entre pares y autofortalecimiento son incluso más urgentes que el necesario reconocimiento legal y el apoyo de la sociedad. He aquí, pues, otra lección que extraemos de nuestro viaje: alimentar la descolonización, el resurgimiento y la autodeterminación dentro de un marco general de respeto por la diversidad biológica, la diversidad cultural y el pluralismo es de crucial importancia tanto para las personas como para la naturaleza. El pluralismo y la autodeterminación son expresiones visibles de vitalidad tanto en la sociedad como en el paisaje. En un momento en que las comunidades custodias y los **territorios de vida penden de un hilo entre el resurgimiento y la cooptación** por la corriente económica dominante, **parte de la diferencia puede estar marcada**, como ya hemos dicho, **por lo que viene primero**. ¿Han conseguido las comunidades alimentar su autoconciencia y su solidaridad interna y hacerlas visibles mediante el respeto de las normas y la próspera integridad de sus territorios? ¿Han reforzado sus instituciones de gobernanza para que sean lo suficientemente vitales como para enfrentarse a la política de la distracción y luchar contra la devastación y la mercantilización de la naturaleza? ¿Se han reconocido entre pares y han buscado relaciones armoniosas entre sus territorios y los de los demás? ¿O las fuerzas que impulsan la asimilación en la corriente dominante llegaron primero y se adelantaron a las vías locales de descolonización y autodeterminación, a cualquier tipo de autofortalecimiento comunitario, a cualquier resistencia a la desaparición de la naturaleza?

* * *

La vitalidad de la gobernanza **expresa la capacidad de navegar por el cambio y alimentar el significado**. Al darnos cuenta de que las sociedades contemporáneas deben evolucionar de forma importante para llegar a ser justas y sostenibles, inevitablemente vemos las instituciones de gobernanza de las áreas conservadas y protegidas como un reflejo de dichas sociedades. Si ellas también deben evolucionar, el concepto y la práctica de la custodia local y colectiva de los territorios de vida pueden ofrecer cierta inspiración como parte de soluciones más amplias. Sobre la base de los logros asombrosos, pero insensatos e insostenibles, de la era de la combustión del carbono, podemos llegar a valorar a las personas, la naturaleza y sus parentescos y *relaciones* más que el dinero y el poder, a regular los mercados para beneficiar a todos y no al revés, a alimentar la investigación crítica y la colaboración y a apreciar la vitalidad y la **diversidad** biológica de la naturaleza a medida que prosperan en el **pluralismo** cultural. Y lo que es más importante, podemos **rechazar la lacra de las actitudes coloniales y racistas y el militarismo destructivo y despilfarrador que las acompaña, así como la guerra perenne**... posiblemente, el único camino que podría liberar los recursos ahora necesarios para estabilizar el clima y responder a nuestras numerosas necesidades sociales y ambientales.

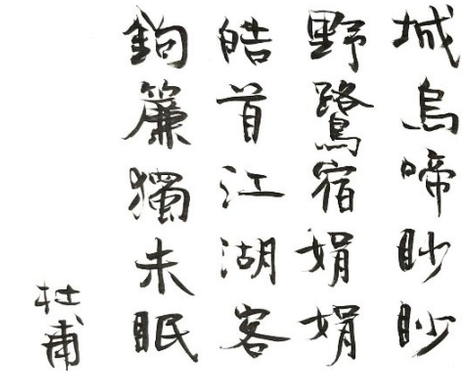
En el momento de escribir estas líneas, una dramática aceleración en la cantidad y gravedad de las crisis mundiales nos muestra a los países enredados en viejas actitudes e intereses miopes. Se alimentan las especulaciones financieras y el militarismo, en lugar de disminuir, y las metas de los ODS se incumplen con regularidad. La mayoría de los países parecen incapaces de salir del estancamiento, y los más poderosos parecen ser los más enredados. Esta obra exige un cambio radical de rumbo. Nos invita a todos a establecer límites claros al poder financiero y militar y a **fortalecer** todo aquello que alimente **las relaciones colectivas, afectivas, diversas, pacíficas, justas y vitales** que nos unen como comunidades, nos vinculan con nuestros territorios como custodios y nos mantienen vivos con y como parte de la naturaleza.



Desenlace

Tenue, a la deriva desde la ciudad, el grito de un cuervo
se desvanece. Llenas de gracia salvaje, las garcetas duermen.
Cabello blanco, huésped de lagos y ríos,
abro las persianas y me siento solo, sin dormir.

Tu Fu (712–770)
(traducido del chino al inglés por David Hinton)



Referencias

Aagesen D., 2000. “Crisis and conservation at the end of the world: Sheep ranching in Argentine Patagonia”, *Environmental Conservation* 27 (2): 208–215.

Aaronson T., 2013. *The Terror Factory: Inside the FBI’s Manufactured War on Terrorism*, Ig Publishing, New York (NY, USA).

Abram N., H. McGregor, J. Tierney *et al.*, 2016. “Early onset of industrial-era warming across the oceans and continents”, *Nature* 536: 411–418.

Acosta A., 2013. “Extractivism and neo-extractivism: Two sides of the same curse”, in Permanent Working Group on Alternatives to Development, 2013. *Beyond Development*, Rosa Luxemburg Foundation, Amsterdam.

Adams W.M., 2004. *Against Extinction: The Story of Conservation*, Earthscan, London.

Adams W.M., 2009. *Green Development: Environment and Sustainability in a Developing World*, Routledge, New York (NY, USA).

Adams W.M. and M. Mulligan (eds.), 2003. *Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Postcolonial Era*, Earthscan, London.

Adubato S., 2017. “Toward a monastic notion of the common good”, *Church Life Journal,* https://churchlifejournal.nd.edu/articles/toward-a-monastic-notion-of-the-common-good/ accessed 2024.

Agarwal A., D. D’Monte and U. Samarth, 1987. *The Fight for Survival*, Center for Science and the Environment, New Delhi.

Agarwal B., 1992. “The gender and environment debate: Lessons from India”, *Feminist Studies* 18 (1): 119–158.

Agrawal A., 2001. “Common property institutions and sustainable governance of resources”, *World Development* 29 (10): 1649–1672.

Agrawal A. and C.C. Gibson, 1999. “Enchantment and disenchantment: The role of community in natural resource conservation”, *World Development* 27 (4): 629–649.

Agren D., 2018, “The Mexican Indigenous community that ran politicians out of town”, *The Guardian* https://www.theguardian.com/world/2018/apr/03/mexico-indigenous-town-banned-politicians-cheran accessed 2024.

Aguilar S.A., 2020. *Sistema de Autogobierno: Ayutla de los Libres, Guerrero*. Tesis de maestría en ciencias políticas, Universidad Autónoma de Puebla, Mexico.

Aladin, N.V. and W.T.W. Potts, 1992. “Changes in the Aral Sea ecosystems during the period 1960–1990”, *Hydrobiologia* 237: 67–79 .

Alcorn J.B., 1993. “Indigenous peoples and conservation”, *Conservation Biology* 7 (2): 424–426.

Alcorn J.B., 1997. “Indigenous resource management systems”, pp. 8–13 in Borrini-Feyerabend, G. with D. Buchan (eds.), 1997. *Beyond Fences: Seeking Social Sustainability in Conservation*, vol II, IUCN (Gland) and Cambridge (UK).

Alden Wily L., 2011. *The Tragedy of Public Lands: The Fate of the Commons under Global Commercial Pressure*, CIRAD and ILC, Rome.

Alden Wily L., 2018. “Collective land ownership in the 21st century: Overview of global trends”, *Land* 7 (2): 68.

Alden Wily L. and S. Mbaya, 2001. *Land, People, and Forests in Eastern and Southern Africa at the Beginning of the 21st Century*, IUCN, Nairobi.

Alifriqui M., 2016. “Aires conservées autochtones et communautaires au Maroc : les *agdals*”, ICCA Consortium, https://www.iccaconsortium.org/2016/02/29/aires-conservees-autochtones-et-communautaires-au-maroc-les-agdals/ accessed 2024.

Aligica P.D. and V. Tarko, 2011. “Polycentricity: From Polanyi to Ostrom and beyond”, *Governance* 25 (2): 237–262.

Allen C.M. and S.R. Edwards, 1995. “The sustainable-use debate: Observations from IUCN”, *Oryx* 29 (2): 92–98.

Allen J.C., 2007. “Morphing rural community development models: The nexus between the past and the future”, *Community Investments*, Federal Reserve Bank of San Francisco 19 (1): 16–20.

Allen T.F.H. and T.W. Hoekstra, 2015. *Toward a Unified Ecology*, Columbia University Press, New York (NY, USA).

Alpert P., 1996. “Integrated conservation and development projects”, *BioScience* 46 (11): 845–855.

Altieri M.A., 1983. *Agroecology: The Scientific Basis of Alternative Agriculture*, University of California, Berkeley (California, USA).

Alves-Pinto H.N., C.L.O. Cordeiro, J. Geldmann, H.D. Jonas, M. Palumbo Gaiarsa, A. Balmford, J.E.M. Watson, A. Ewa Latawiec and B. Strassburg, 2022. “The role of different governance regimes in reducing native vegetation conversion and promoting regrowth in the Brazilian Amazon”, *Biological Conservation* 267: 109473.

Amend S. and T. Amend, 1995. *National Parks without People? The South American Experience*, IUCN, Quito.

Amnesty International, 2023. *Amnesty International Report 2022/23: The State of the World Human Rights*, Amnesty International, London.

Amory Lovins, N.B., L. Hunter Lovins and L. Ross, 1980. “Nuclear power and nuclear bombs”, *Foreign Affairs* 58 (5): 1137–1177.

Andersen I. and E. Enkerlin-Hoeflich, 2015. “The World Parks Congress 2014: Inspiring solutions for parks, people and planet”, *Parks* 21 (1): 7–12.

Anderson G., 2018. *The Realness of Things Past*, Oxford University Press, New York (NY, USA).

Anderson G., 2023. “Plural histories”, contribution to a Great Transition Initiative Forum, https://www.greattransition.org/images/Big-History-Anderson.pdf accessed 2024.

Andersson K.P. and E. Ostrom, 2008. “Analyzing decentralized resource regimes from a polycentric perspective”, *Policy Sciences* 41: 71–93.

Andrias K. and B. Sachs, 2021. “Constructing countervailing power: Law and organizing in an era of political inequality”, *Yale Law Journal* 130 (3): 546–635.

Angelsen A., 1995. “Shifting cultivation and ‘deforestation’: A study from Indonesia”, *World Development* 23 (10): 1713–1729.

Aragón Andrade O., 2013. “El derecho en insurrección. El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento Purépecha de Cherán”, *Estudios y Pesquisas sobre as Américas* 7 (2): 37–69.

Aragón Andrade O., 2020. “Intercultural translation and the ecology of legal knowledges in the experience of Cherán, Mexico: Elements for a new critical and militant legal practice”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 15 (1): 86–103.

Armelagos G., A. Goodman and K. Jacobs, 1991. “The origins of agriculture: Population growth during a period of declining health”, *Population and Environment* 13 (1): 9–22.

Armiero M. and W. Von Hardenberg, 2013. “Green rhetoric in blackshirts: Italian fascism and the environment”. *Environment and History* 19 (3): 283–311.

Armitage D., 2008. “Governance and the commons in a multi-level world”, *International Journal of the Commons* 2: 7-32.

Armitage D., R. Plummer, F. Berkes, R.I. Arthur, A.T. Charles, I.J. Davidson-Hunt and E.K. Wollenberg, 2009. “Adaptive co-management for social–ecological complexity”, *Frontiers in Ecology and the Environment* 7 (2): 95–102.

Arnold G. 2010. *The A to Z of the Non-aligned Movement and the Third World*, Scarecrow Press, Lanham (Maryland, USA).

Arrighi G., 1994. *The Long Twentieth Century*, Verso, London.

ASATRIZY and J.C. Riascos, 2008. "Territorio de la Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas de la zona de Yapú -ASATRIZY: Umu-Kaja Yepa , Report and ICCA database, accessed 2023 https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2015/08/grassroot-colombia-umu-kaya-yepa-2008-es.pdf

Asia Indigenous Peoples Pact *et al.*, 2022. *Reconciling Conservation and Global Biodiversity Goals with Community Land Rights in Asia*, RRI Pubs., Washington DC.

Aubert M., R. Lebe and A.A. Oktaviana, 2019. "Earliest hunting scene in prehistoric art", *Nature* 576: 442–445.

Auclair L., 2012. "Un patrimoine socio écologique à l'épreuve des transformations du monde rural" in Auclair L. and M. Alifriqui (eds.), 2012. *Agdal –Patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain*, ICRCAM-IRD, Rabat.

Auclair L. and M. Alifriqui (eds.), 2012. *Agdal –Patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain*, ICRCAM-IRD, Rabat.

Autonomous Territorial Government of The Wampís Nation, 2015. *Statute*, Irutkamu Soledad, https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wpcontent/uploads/sites/19/2018/01/STATUTE-OF-THE-AUTONOMOUS-TERRITORIAL-GOVERNMENT-OF-THE-WAMPIS-NATION-ENGLISH-ABRIDGED-1.pdf accessed 2024.

Baird I.G., 2013. "Shifting contexts and performances: The Brao-Kavet and their sacred mountains in Northeast Cambodia", *Asian Highlands Perspectives* 28: 1–23.

Bais H.P., P. Sang-Wook, L. Tiffany, R.M. Callaway and J.M. Vivanco, 2004. "How plants communicate using the underground information superhighway", *Trends in Plant Science* 9 (1): 26–32.

Ball N., 1975. "The myth of natural disasters", *The Ecologist* 5 (10): 368–371.

Ballerini M., N. Cabibbo, R. Candelier, A. Cavagna, E. Cisbani, I. Giardina, V. Lecomte, A. Orlandi, G. Parisi, A. Procaccini, M. Viale and V. Zdravkovic, 2008. "Interaction ruling animal collective behavior depends on topological rather than metric distance: Evidence from a field study", *PNAS* 105: 1232.

Banton M., 2007. "Max Weber on 'ethnic communities': A critique", *Nations and Nationalism* 13 (1): 19–35.

Banuri T., 1995, Comments to the discussion following Horowitz (1995), reference listed below.

Banuri T., 1987. "Modernization and its discontents", paper for a WIDER Conference, Helsinki, accessed 2023 https://www.wider.unu.edu/sites/default/files/WP33.pdf accessed 2024.

Baragwanath K. and E. Bayi, 2020. "Collective property rights reduce deforestation in the Brazilian Amazon", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 117 (34): 20495–20502.

Barau A.S., L.C. Stringer and A.U. Adamu, 2016. "Environmental ethics and future oriented transformation to sustainability in Sub-Saharan Africa", *Journal of Cleaner Production* 135: 1539–1547.

Barker G. and M. Janowski (eds.), 2011. *Why Cultivate? Anthropological and Archaeological Approaches to Foraging–farming Transitions in Southeast Asia*, McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge (UK).

Barkin D., 2000. "Overcoming the neoliberal paradigm: Sustainable popular development", *Journal of Developing Societies* XVI (1): 163–180.

Barkin D., 2023. "Communities in resistance: Forging the communitarian revolutionary subject", in Veltmeyer H. and A. Ezquerro-Cañete (eds.), 2023. *Extractivism and Resistances in Latin America: Alternative Postcapitalist Pathways*, Routledge, London.

Barkin D. and B. Lemus, 2016. "Third World alternatives for building post-capitalist worlds", *Review of Radical Political Economics* 48 (4): 569–576.

Barkin D. and A. Sánchez, 2020. "The communitarian revolutionary subject: New forms of social transformation", *Third World Quarterly*, 41 (8): 1421–1441.

Barks C. (ed.), 1995. *The Essential Rumi*, Harpers, San Francisco (California, USA).

Baron-Cohen S., 2011. *The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Cruelty*, Basic Books, New York (NY, USA).

Barrett C., C. Gibson, B. Hoffman and M. McCubbins, 2006. "The complex links between governance and biodiversity", *Conservation Biology* 20: 1358–1366.

Barrow E. and M. Murphree, 2001. "Community conservation: From concept to practice", pp. 24–37 in Hulme D. and M. Murphree (eds.), 2001. *African Wildlife and Livelihoods: The Promise and Performance of Community Conservation*, James Currey, London.

Barthod C. and H. Ollagnon, 1991. "Vers une gestion patrimoniale de la protection et de la qualité biologique des forêts", *Forests, Trees and People Newsletter* 3: 2–35.

Barton D.N., E. Primmer, G. Rusch, I. Ring, R. Santos, A. Chacon and I. Porras, 2013. "*Payments for Ecosystem Services as a Policy Mix",* accessed online 2022.

Barton R.A., 2000. "Primate brain evolution: Cognitive demands of foraging or of social life?" in Boinski S. and P.A. Garber (eds.), 2000. *On the Move: How and Why Animals Travel in Groups*, Chicago University Press, Chicago (USA).

Bartra A.L.M., 2013. "Los haceres de la sociedad en torno al medio ambiente. Capulálpam de Méndez, Sierra Juárez, Oaxaca, México", *Sociedad y Ambiente* 1 (3): 72–88.

Barua M., S.A. Bhagwat and S. Jadhav, 2013. "The hidden dimensions of human–wildlife conflict: Health impacts, opportunity and transaction costs", *Biological Conservation* 157: 309–316.

Bassi M., 1988a. "Sull'organizzazione sociale tradizionale dei Borana: contributo al dibattito". *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente* 43 (4): 523–542.

Bassi M., 1988b. "On the Borana calendrical system: A preliminary field report", *Current Anthropology* 29 (4): 619–624.

Bassi M., 2002. "The making of unsustainable livelihoods: An ongoing tragedy in the Ethiopian drylands", IUCN CEESP *Policy Matters* 10: 7–12.

Bateson G., 1972. *Steps to an Ecology of Mind*, Ballantine Books, New York (NY, USA).

Bath P., A. Guzmán-Valladares, V. Luján-Gallegos and K. Mathias, 2020. *Conservation Trust Funds 2020: Global Vision, Local Action*, Conservation Finance Alliance, New York (NY, USA).

Bawa K.S., R. Seidler and P.H. Raven, 2004. "Reconciling conservation paradigms", *Conservation Biology* 18: 859–860.

Bednarik R.G., 2020. *The Domestication of Humans*, Routledge, Abingdon (UK).

Bednarik R.G., 2021. "About the origins of the human ability to create constructs of reality", *Axiomathes*, accessed 2023 https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s10516-021-09537-8.pdf

Bennett J.B. and P. Dearden, 2014. "From measuring outcomes to providing inputs: Governance, management, and local development for more effective marine protected areas", *Marine Policy* 50: 96–110.

Bennett M.S., 2021. "What behavioral abilities emerged at key milestones in human brain evolution? 13 hypotheses on the 600-million-year phylogenetic history of human intelligence", *Frontiers in Psychology*, *12*.

Bennett N., R. Roth, S. Klain, K. Chan, P. Christie, D. Clark, G. Cullman, D. Curran, T. Durbin, G. Epstein, A. Greenberg, M. Nelson, J. Sandlos, R. Stedman, T. Teel, R. Thomas, D. Veríssimo and C. Wyborn, 2017. "Conservation social science: Understanding and integrating human dimensions to improve conservation", *Biological Conservation* 205: 93–108.

Berger P.L., 1976. *Pyramids of Sacrifice*, Anchor Books, New York (NY, USA). [Quotes from pp. 184 and 255].

Berger P.L. and T. Luckmann, 1966. *The Social Construction of Reality*, Penguin, New York (NY, USA).

Berkes F., 2009a. "Community conserved areas: Policy issues in historic and contemporary context", *Conservation Letters* 2: 20–25.

Berkes F., 2009b. "Evolution of co-management: Role of knowledge generation, bridging organizations and social learning", *Journal of Environmental Management* 90 (5): 1692–1702.

Berkes F., 2010. "Devolution of environment and resources governance: Trends and future", *Environmental Conservation* 37 (4): 489–500.

Berkes F., 2012. *Sacred Ecology*. Routledge, New York (NY, USA).

Berkes F., 2021. *Toward A New Social Contract: Community-based Resource Management and Small-scale Fisheries*, TBTI Publ.

Berkes F. and C. Farkas, 1978. "Eastern James Bay Cree Indians: Changing patterns of wild food use and nutrition", *Ecology of Food and Nutrition* 7: 155–172.

Berkes F. and M.T. Farvar, 1989. "Introduction and overview", pp. 1–17 in Berkes F. (ed.), 1989. *Common Property Resources. Ecology and Community-Based Sustainable Development*, Belhaven Press, London.

Berkes F. and C. Folke (eds.), 1998. *Linking Social and Ecological Systems. Management Practices and Social Mechanisms for Building Resilience*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Berkes F., J. Colding and C. Folke, 2000. "Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management", *Ecological Applications* 10 (5): 1251–1262.

Berkes F., J. Colding and C. Folke (eds.), 2003. Navigating Social-Ecological Systems, Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Berkes F., D. Feeny, B.J. McCay and J.M. Acheson, 1989. "The benefits of the commons", *Nature* 340: 91–93.

Berkes F., C. Folke and M. Gadgil, 1994. "Traditional ecological knowledge, biodiversity, resilience and sustainability", pp. 281-299 in Perrings C.A., K.G. Mäler, C. Folke, C.S. Holling and B.O. Jansson (eds.), 1994. *Biodiversity Conservation. Ecology, Economy & Environment,* Springer, Dordrecht (The Netherlands).

Berlain A., 2021. *Terre et Liberté*, La Lenteur Ed., Saint Michel de Vax (France). [Quote from p. 170]

Bermejo R., 2014. *Handbook for a Sustainable Economy,* Springer, Dordrecht (The Netherlands)

Bernal S., 2012. "The role of sex and reproduction in the evolution of morality and the law" in Sousa, F. and G. Munevar, 2012. *Sex, Reproduction and Darwinism*, Routledge, Oxon (UK).

Berthélemy J. and J. Thuilliez, 2013. "Health and development: A circular causality", *Revue d'économie du développement* 21: 119–147.

Bettinger R., 2016. "Prehistoric hunter–gatherer population growth", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113 (4): 812–814.

Bird-David N., 1990. "The giving environment: Another perspective on the economic system of gatherer-hunters", *Current Anthropology* 31 (2): 189–196.

Bieler A., 2021. *Fighting for water: Resisting privatization in Europe*, Zed/Bloomsbury, London.

Biermann F. and I. Boas, 2010. "Preparing for a warmer world: Towards a global governance system to protect climate refugees", *Global Environmental Politics* 10: 60–88.

Biesele M. 1994. "Human rights and democratisation in Namibia: Some grassroots political perspectives", Paper prepared for the Annual meeting of the African Studies Association, Toronto (Ontario, Canada).

Biesele M and R.K. Hitchcock, 2011. *The Ju/'hoan San of Nyae Nyae and Namibian Independence: Development, Democracy, and Indigenous Voices in Southern Africa*, Berghahn Books, New York (NY, USA).

Binbin V.L. and S. Pimm, 2020. "How China expanded its protected areas to conserve biodiversity", *Current Biology* 30: 331–360

Blench R., 2001. *'You can't go home again'- Pastoralism in the new millennium*, ODI Report, London.

Bliege Bird R., C. McGuire, D.W. Bird, M.H. Price, D. Zeanah and D.G. Nimmo, 2020. "Fire mosaics and habitat choice in nomadic foragers", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 117 (23): 12904–12914.

Blum J., 1971. "The European village as community: Origins and functions", *Agricultural History* 45 (3): 157–178.

Bly R., 1980. *News of the Universe*, Sierra Club, San Francisco (California, USA).

Bodley J.H., 1975. *Victims of Progress*, Cummings, Menlo Park (California, USA) [there exist 6 revised versions of this volume].

Boege E., 2008. *El Patrimonio Biocultural de los Pueblos Indígenas de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Mexico City.

Boivin N.L., M.A. Zeder, D.Q. Fuller, A. Crowther, G. Larson, J.M. Erlandson, T. Denham and M. Petraglia, 2016. "Human shaping of global species distributions", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113 (23): 6388–6396.

Bookchin M. (under Lewis Herber pseudonym), 1962. *Our Synthetic Environment*, Knopf, New York (NY, USA).

Bookchin M., 1980. *Towards an Ecological Society*, accessed 2023 https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-toward-an-ecological-society

Bookchin M., 1993. "What is social ecology?" in Zimmerman M.E. (ed.), 1993. *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall (New Jersey, USA).

Bookchin M., 1995. *Re-enchanting Humanity: A Defense of the Human Spirit against Antihumanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism*, Bloomsbury, London.

Bookchin M., 2006. *Social Ecology and Communalism* (essays collected by E. Eiglad), AK Press, Edinburgh, (Scotland, UK)

Bookchin M., 2015. *The Next Revolution: Popular Assemblies and the Promise of Direct Democracy*, Essays edited by Bookchin D. and T. Blair, Verso, London.

Booker F. and P. Franks, 2019. *Governance Assessment for Conserved and Protected Areas (GAPA),* Methodology manual for GAPA facilitators, IIED, London.

Borrini G., 1985. "Health and development: A marriage of heaven and hell?", pp. 3–54 in Jackson B. and A. Ugalde (eds.), 1985. *The Impact of Development and Modern Technologies in Third World Health*, Studies in Third World Societies series, College of William and Mary, Williamsburg (Virginia, USA).

Borrini G. (ed.), 1991. *Lessons Learned in Community-based Environmental Management –Proceedings of the Primary Environmental Care Workshop, Siena (Italy) 29 January–2 February 1990*, ICHM, National Institute of Health, Rome.

Borrini-Feyerabend G., 1996. *Collaborative Management of Protected Areas: Tailoring the Approach to the Context*, IUCN, Gland (Switzerland).

Borrini-Feyerabend G., 2003. "Governance of protected areas: Innovation in the air...", IUCN CEESP *Policy Matters* 12: 92–101.

Borrini-Feyerabend G. and M.T. Farvar, 2001. *Participatory Evaluation of the Participatory Management of the Galápagos Marine Reserve (Ecuador)*, Mission report for WWF and IUCN CEESP, available upon request.

Borrini-Feyerabend G. and M.T. Farvar, 2011. *Gouvernance Locale des Ressources Naturelles et Développement Durable - Vers une Stratégie Nationale à Madagascar*, Mission report for Tany Meva Foundation, available upon request.

Borrini-Feyerabend G. and O. Hamerlynck, 2011. *Réserve de Biosphère Transfrontière du Delta du Sénégal - Proposition de Gouvernance Partagée*, Mission report for IUCN CEESP and PRCM, available upon request.

Borrini-Feyerabend G. and R. Hill, 2015. "Governance for the conservation of nature", in Worboys, G.L., M. Lockwood, A. Kothari, S. Feary and I. Pulsford (eds.), 2015. *Protected Area Governance and Management*, ANU Press, Canberra, accessed 2023 https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2015/08/Governance-for-the-conservation-of-nature.pdf

Borrini-Feyerabend G. and J. Ironside, 2013. “Communities and biodiversity in Cambodia – options for policies and action whose time has come”, *Cambodian Journal of Natural History* 2: 95–108.

Borrini-Feyerabend G. and B. Lassen, 2008. *Community Conserved Areas: A Review of Status and Needs after Durban 2003 and CBD COP 7 2004 – Preliminary Synthesis*, accessed 2023 https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2016/05/regional_cca_reviews_synthesis-2008.pdf

Borrini-Feyerabend G. and T. Sandwith (eds.), 2003. *Conservation Partnerships in Africa*, *Parks* 13 (1), accessed 2023 https://parksjournal.com/wp-content/uploads/2017/07/parks_13_1.pdf

Borrini-Feyerabend, G. with D. Buchan (eds.), 1997. *Beyond Fences: Seeking Social Sustainability in Conservation*, vol I and II, IUCN (Gland) and Cambridge (UK).

Borrini-Feyerabend G. with B. Lassen, S. Stevens, G. Martin, J.C. Riascos de la Peña, E.F. Ráez-Luna and M. T. Farvar, 2010 (reprinted 2012). *Bio-cultural diversity conserved by Indigenous peoples and local communities – examples and analysis*, IUCN CEESP and CENESTA, Tehran, accessed 2023 https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2015/08/publication-ceesp-briefing-note-10-companion-en.pdf

Borrini-Feyerabend G., T. Banuri, M.T. Farvar, K. Miller and A. Phillips, 2002. “Indigenous and local communities and protected areas: Rethinking the relationship”, *Parks* 12 (2): 5–15, accessed 2023 https://parksjournal.com/wp-content/uploads/2017/07/parks12_2.pdf

Borrini-Feyerabend G., P. Bueno, T. Hay-Edie, B. Lang, A. Rastogi and T. Sandwith, 2014. *A Primer on Governance for Conserved and Protected Areas*, Stream on Enhancing Diversity and Quality of Governance, IUCN World Parks Congress 2014, IUCN, Gland (Switzerland).

Borrini-Feyerabend G., C. Chatelain and P. Tous, 2009. *Kawawana en Marche!*, Rapport pour l’Association des Pêcheurs de la Communauté Rurale de Mangagoulack, CENESTA, le PNUD/FEM/SGP et la FIBA, available from the authors.

Borrini-Feyerabend G., N. Dudley, T. Jaeger, B. Lassen, N. Pathak Broome, A. Phillips and T. Sandwith, 2013. *Governance of Protected Areas: From Understanding to Action*, Best Practice Protected Area Guidelines Series No. 20, IUCN and WCPA, Gland (Switzerland).

Borrini-Feyerabend G., A. Kothari and G. Oviedo, 2004a. *Indigenous and Local Communities and Protected Areas*, Best Practice Protected Area Guidelines Series No. 11, IUCN and WCPA, Gland (Switzerland) and Cambridge (UK).

Borrini-Feyerabend G., M. Pimbert, M.T. Farvar, A. Kothari and Y. Renard, 2004b. *Sharing Power. Learning by doing in co-management of natural resources throughout the world*, IIED, IUCN CEESP and Cenesta, Tehran, accessed 2023 https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2010/12/sharing_power-ENG-GraziaB-F.pdf

Boyd D., 2001, *Reflections on the impact of modernity in evolving a multi-faceted individual identity*, accessed online 2023.

Bowen J., 2000. “Should we have a universal concept of ‘Indigenous peoples’ rights’? Ethnicity and essentialism in the 21st century.” *Anthropology Today* 16 (4): 12–16.

Bowles S. and C. Jung-Kyoo, 2013. “Coevolution of farming and private property”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110 (22): 8830–8835.

Bowman D.M.J.S. *et al.*, 2009. “Fire in the Earth System”, *Science* 481–484, accessed 2023 http://voltreepower.com/pdfs/Fire-in-Earth-System-Science-2009Apr24.pdf

Boyce J., 2001, “From natural resources to natural assets”, *New Solutions: A Journal of Environmental and Occupational Health Policy* 1 (3): 267–288.

Brand U. *et al.*, 2021. “From planetary to societal boundaries: An argument for collectively defined self-limitation”, *Sustainability: Science, Practice and Policy* 17 (1): 265–292.

Brannen C. and D. Sheehan-Connor, 2016. “Evaluation of the impact of Village Savings and Loan Associations using a novel survey instrument”, *Development Southern Africa* 33 (4): 502–517.

Brechin S.R., P.R. Wilhusen, C.L. Fortwangler and P.C. West, 2002. “Beyond the square wheel: Toward a more comprehensive understanding of biodiversity conservation as social and political process”, *Society and Natural Resources* 15: 41–64.

Brechin S.R., P.R. Wilhusen, C.L. Fortwangler and P.C. West (eds.), 2003a. *Contested Nature. Promoting International Biodiversity with Social Justice in the Twenty-first Century*, State University of New York Press, New York (NY, USA).

Brechin S.R., P.R. Wilhusen, C.L. Fortwangler and P.C. West, 2003b. “The road less travelled: Towards nature protection with social justice”, pp. 251–270 in Brechin *et al.*, 2003a.

Brett A., 2015. “‘The miserable remnant of this ill-used people’: Colonial genocide and the Moriori of New Zealand’s Chatham Islands”, *Journal of Genocide Research* 17(2): 133–152.

Bridgewater P. and I.D. Rotherham, 2019. “A critical perspective on the concept of biocultural diversity and its emerging role in nature and heritage conservation”, *People and Nature* 1: 291–304.

Brockington D., 2002. *Fortress Conservation: The Preservation of the Mkomazi Game Reserve, Tanzania*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana, USA).

Brockington D., 2003. “Injustice and conservation: Is ‘local support’ necessary for sustainable protected areas?”, IUCN CEESP *Policy Matters*, 12: 22–30.

Brockington D. and J. Igoe, 2006. “Eviction for conservation: A global overview”, *Conservation & Society* 4 (3): 424–470.

Brockington D., R. Duffy and J. Igoe, 2010. *Nature Unbound: Conservation, Capitalism and the Future of Protected Areas*, Earthscan, London.

Bromley D.W., 1992. “The commons, common property, and environmental policy”, *Environmental and Resource Economics* 2: 1–17.

Bromley D.W. and M. Cernea, 1989. “The management of common property natural resources: Some conceptual and operational fallacies”, World Bank Discussion Paper no. 57, Washington DC.

Brondízio E.S., Y. Aumeeruddy-Thomas, P. Bates, J. Carino, A. Fernández-Llamazares, M.F. Ferrari, K. Galvin, V. Reyes-García, P. McElwee, Z. Molnár, A. Samakov, U. Babu Shrestha, 2021. “Locally based, regionally manifested, and globally relevant: Indigenous and local knowledge, values, and practices for nature”, *Annual Review of Environment and Resources* 46 (1): 481–509.

Brondízio E.S., E. Ostrom and O.R. Young, 2009. “Connectivity and the governance of multilevel social-ecological systems: The role of social capital”, *Annual Review of Environmental Resources* 34: 253–278.

Brookfield H. and C. Padoch, 1994. “Appreciating agrodiversity: A look at the dynamism and diversity of indigenous farming practices”, *Environment* 36 (5): 37–43.

Brosius P., A. Lowenhaupt Tsing and C. Zerner, 2005. *Communities and Conservation: Histories and Politics of Community-based Natural Resource Management*, Altamira Press, Walnut Creek (California, USA).

Brown D., 1985, “People-centered development and participatory research”, *Harvard Educational Review* 55 (1): 69–75.

Brown S., 2023. “Report sums up Bolsonaro’s destruction legacy and Amazon’s next critical steps”, *Mongabay*, accessed 2024 https://news.mongabay.com/2023/04/report-sums-up-bolsonaros-destruction-legacy-and-amazons-next-critical-steps/

Brown T., 1984. “The concept of value in resource allocation”, *Land Economics* 60 (3): 231–246.

Brown J. and A. Kothari (eds.), 2002. *Local Communities and Protected Areas*, special issue of *Parks* 12 (2).

Brown J.L. and B.A. Mitchell, 1998. “Stewardship: A working definition”, *Environments* 26 (1): 8–17.

Brumm A., A. Oktaviana, B. Burhan, B. Hakim, R. Lebe, J. Zhao, P.H. Sulistyarto, M. Ririmasse, S. Adhityatama, I. Sumantri and M. Aubert, 2021. “Oldest cave art found in Sulawesi”, *Science Advances* 7 (3).

Bruner A.G., R.E. Gullison, R.E. Rice and G.A. da Fonseca, 2001. “Effectiveness of parks in protecting tropical biodiversity”, *Science* 291 (5501): 125–128.

Bruni L., 2020. “Oikonomia. Meditazioni sul capitalismo e il sacro”, podcast lectures of Rai Radio Three accessed 2023 https://www.raiplaysound.it/radio3

Bruni L., D. De Rosa and G. Ferri, 2019. “Cooperatives and happiness. Cross-country evidence on the role of relational capital”, *Applied Economics*, 51 (30): 3325–3343.

Bruno Manser Fonds, 2024. *The Great Carpathian Land Grab: How oligarchs are using Ukraine’s war economy to get hold of one of Europe’s last great wilderness areas*, https://bmf.ch/upload/Kampagnen/Waldkarpaten/The_Great_Carpathian_Land_Grab.pdf accessed 2024.

Bugnicourt J., 1987. “‘Cultures’ and ‘environments’”, pp. 95–104 in Jacobs and Munro (eds.), 1987.

Burbach R. and P. Flynn, 1980. *Agribusiness in the Americas*, Monthly Review Press, New York (NY, USA).

Burger J., M. Greenberg and K. Lowrie (eds.), 2020. *Environmental Justice and Social Injustice: Ethnic, Racial, Economic, and Other Marginalized People and Communities*, Risk Analysis Virtual Issue, accessed online 2023.

Büscher B., R. Fletcher, D. Brockington, C. Sandbrook, W. Adams, L. Campbell and K. Shanker, 2017. “Half-Earth or Whole Earth? Radical ideas for conservation, and their implications”, *Oryx* 51 (3): 407–410.

Büscher B. and R. Fletcher, 2020. *The Conservation Revolution: Radical Ideas for Saving Nature beyond the Anthropocene*, Verso Books, London.

Cairns M., 2007. “Preface”, pp. 1–4 in Cairns M. (ed.), 2007. *Voices from the Forest. Integrating Indigenous Knowledge into Sustainable Upland Farming*, Resources for the Future Press, Washington DC.

Cairns M. (ed.), 2015. *Shifting Cultivation and Environmental Change*, Routledge, New York (NY, USA).

Cairns M., 2017. “Indigenous Fallow Management. Property rights and other dimensions of official misunderstanding”, CABI Resources, accessed online 2023.

Caldwell J., 1986. “Routes to low mortality in poor countries”, *Population and Development Review* 12 (2): 171–220.

Calverio P., 2019. *Resistir al neoliberalismo: Comunidades y autonomías,* Siglo XXI, Mexico City.

Camacho C. and D. Barkin, 2022. “Revolutionary alternatives call for networks of communities seeking their autonomy and more”, unpublished manuscript.

Camacho I., C. del Campo and G. Martin, 2007. *Community Conserved Areas in Northern Mesoamerica: A review of status & needs*, GDF for the ICCA Consortium, manuscript accessed 2023 https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2015/08/regional-review-mesoamerica-en.pdf

Caprara G.V. and J. Silvester, 2018. “The personality attributes of political elites”, pp. 467–487 in Best H. and J. Higley, 2018. *The Palgrave Handbook of Political Elites*, Palgrave Macmillan, London.

Cardoso F.H. and E. Faletto, 1979. *Dependency and Development in Latin America*, University of California Press, Berkeley (California, USA).

Cariño J., 1997. “Indigenous peoples address the UN General Assembly Special Session 23–27 June 1997, pp. 66–69 in Posey, 1999.

Carlisle L., 2022. *Healing Grounds*, Island Press, Washington DC.

Carlitz R., 2022. *Research paper comparing military and human security spending: Key findings and methodological notes*, UN Women, New York (NY, USA), accessed 2024.

Carson R., 1962. *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston (Massachusetts, USA).

Carson R., 1965. *The Sense of Wonder*, Harper and Row, New York (NY, USA).

Cary J., 1993. “The nature of symbolic beliefs and environmental behavior in a rural setting”, *Environment and Behavior* 25: 555–576.

Casado S. y EUROPARC España, 2009. *Un Siglo de Parques Nacionales*, Organismo Autónomo de Parques Nacionales, Madrid.

Castrejón M., O. Defeo, G. Reck and A. Charles, 2014. “Fishery science in Galápagos: From a resource-focused to a social-ecological systems approach” in Denkinger J. and L. Vinueza (eds.), 2014. *The Galápagos Marine Reserve: A dynamic social-ecological system*, Springer, New York (NY, USA).

Castro E. and H. Montero, 2019, “Resguardo y parque nacional natural Yaigojé Apaporis: manejo intercultural para la protección del territorio”, paper presented at the Third Congress of Protected Areas in America Latina and the Caribbean, Lima, October 2019.

CBD, 2004. Decision VII.28 *Protected Areas*, Kuala Lumpur, https://www.cbd.int/decision/cop/?id=7765

CBD, 2010. Decision 10/2 *Strategic Plan for Biodiversity 2011–2020*, Nagoya (Japan), https://www.cbd.int/decision/cop/?id=12268 accessed 2024.

CBD, 2018a. *Conserved and protected areas governance in the Convention on Biological Diversity: A review of key concepts, experiences, and sources of guidance*, SBSTTA 22/INF/8, Montreal (Canada), https://www.cbd.int/doc/c/75d4/07a8/95d2c59b0963a9845fd40d3d/sbstta-22-inf-08-en.pdf accessed 2024.

CBD, 2018b. Decision 14/8 *Protected areas and other effective area-based conservation measures*, Sharm el Sheick (Egypt), https://www.cbd.int/doc/decisions/cop-14/cop-14-dec-08-en.pdf accessed 2024.

CBD, 2022. *Kunming-Montreal Global Biodiversity Framework*, CBD/COP/15/4 https://www.cbd.int/article/cop15-final-text-kunming-montreal-gbf-221222 accessed 2024.

Cernea M., 1985. *Putting Peoples First: Sociological Variables in Rural Development*, The World Bank, Washington DC.

Cernea M., 2006. “Population displacement inside protected areas: Definition of concepts in conservation policies”, IUCN CEESP *Policy Matters* 14: 8–26.

Césaire A., 1950. *Discourse on Colonialism*. Monthly Review Press, Ney York (NY, USA)

Challenger R., C.W. Clegg, M. Robinson and M. Leigh, 2009. *Understanding Crowd Behaviours: Supporting Evidence*, Emergency Planning College, University of Leeds, York (UK).

Chambers R. 1992. “Rural appraisal: Rapid, relaxed and participatory”, *IDS Discussion paper*, accessed online 2023.

Chancel L. and T. Piketty, 2021. “Global income inequality, 1820–2020: The persistence and mutation of extreme inequality”, *Journal of the European Economic Association* 19 (6): 3025–3062.

Chapin M., 2004. “A challenge to conservationists”, *World Watch Magazine* Nov/Dec: 17–31.

Charnley S. and M.R. Poe, 2007. “Community forestry in theory and practice: Where are we now?”, *Annual Review of Anthropology* 36 (1): 301–336.

Chatelain C. and S. Trecourt, 2021. Kawawana territoire de vie – capitalisation de dix ans d’expérience et planification des dix ans à venir, unpublished report for the ICCA Consortium available upon request.

Chatty D. and M. Colchester (eds.), 2002. *Conservation and Mobile Indigenous Peoples: Displacement, Forced Settlement and Sustainable Development*, Berghahn Books, Oxford (UK).

Chatwin B., 1987. *The Songlines*, Picador, Jonathan Cape Eds., London. [Quote from p. 21]

Chiaravalloti, R.M., 2016. *Local Communities and Conservation in the Pantanal Wetland, Brazil*, PhD Thesis, University College London, accessed online 2023.

Chiaravalloti R.M., 2019. “The displacement of insufficiently ‘traditional’ communities: Local fisheries in the Pantanal”, *Conservation & Society* 17 (2): 173–183.

Chibememe G., 2010. Briefing Paper for CBD COP 10 on protected areas. IIFB contribution to the Secretariat of the CBD; accessed online 2021, available upon request.

Chicago Field Museum, 2012. *Peru: Cerro de Kampankis*, Rapid Biological and Social Inventory Report 24, https://www.rapidinventories.fieldmuseum.org/ri-24 accessed 2024.

Child B. (ed.), 2013. *Parks in Transition: Biodiversity, Rural Development and the Bottom Line*, Earthscan, London.

Child B., 2019. *Sustainable Governance of Wildlife and Community-Based Natural Resource Management*, Routledge, London.

Child B. and R. Cooney, 2019. *Local Commons for Global Benefits: Indigenous and community-based management of wild species, forests, and drylands*. Report to the Scientific and Technical Advisory Panel to the Global Environment Facility, Washington DC.

Chirkov V.I., R. M., Ryan and K. M. Sheldon (eds.), 2011. *Cross-cultural advancements in positive psychology: Vol. 1. Human autonomy in cross-cultural context: Perspectives on the psychology of agency, freedom, and well-being,* Springer, New York (NY, USA).

Chomsky N., 1998. *The Common Good. Interviews by David Barsamian*, Odonian Press, Tucson (Arizona, USA).

Chomsky N., 2014. *Masters of Mankind: Essays and Lectures 1969–2013*, Haymarket Books, Chicago (Illinois, USA).

Chowdhury M., M. Koike and N. Muhammed, 2009. "Embracing collaborative protected area management for conservation: An analysis of the development of the forest policy of Bangladesh*", The International Forestry Review* 11 (3): 359–374.

Christiansen C.O. and S.L.B. Jensen (eds.), 2019. "Histories of Global Inequality – Introduction", https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-3-030-19163-4_1.pdf?pdf=inline%20link accessed 2024.

CIDH (COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS), 2013. *Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial en Las Américas: Recomendaciones para el Pleno Respeto a Sus Derechos Humanos*, OEA/Ser.L/V/II. 47/13 https://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/Informe-Pueblos-Indigenas-Aislamiento-Voluntario.pdf accessed 2024.

Ciriacy-Wantrup S.V. and R.C. Bishop, 1975. "Common property as a concept in natural resources policy", *Natural Resources Journal* 15 (4): 713–727.

Clark J., 1998. *Municipal Dreams. Social Ecological Critique of Bookchin's Politics*, https://theanarchistlibrary.org/library/john-clark-municipal-dreams-social-ecological-critique-of-bookchin-s-politics accessed 2024.

Clastres P., 1974. *La Societé contre l'Etat*, Editions de Minuit, Paris [1987. *Society against the State: essays in political anthropology*, Zone Books, Princeton, New Jersey, USA].

Cleaver F.D. and J. de Koning, 2015. "Furthering critical institutionalism", *International Journal of the Commons* 9 (1): 1–18.

Clifford S., 1993. *Local Distinctiveness: Place, Particularity and Identity*, Common Ground, London.

Cobo R., L. Paz Paredes and A. Bartra, 2018. *Somos Tosepan!*, Unión de Cooperativas Tosepan y Circo Maya, Rosa-Luxemburg-Stiftung, Mexico City.

Colchester M., 2003. *Salvaging Nature: Indigenous peoples, protected areas and biodiversity conservation*, World Rainforest Movement and Forest Peoples Programme, *Moreton*-in-Marsh (UK).

Cole D., 2020. *Water, Land and a Voice: The Nyae Nyae Development Foundation of Namibia: 36 years of support to the Ju/'hoan San living in Nyae Nyae*, Nyae Nyae Development Foundation of Namibia, Windhoek.

Colfer C.J.P., 2005. *The Equitable Forest: Diversity, Community, and Resource Management*, Resources for the Future, Washington DC.

Commoner B., 1971. *The Closing Circle*, Knopf, New York (NY, USA).

Commoner B., 1972a. "On the meaning of ecological failures in international development", pp. xxi–xxix in Farvar and Milton, 1972. [Quote from p. xxiv]

Commoner B., 1972b. "The environmental costs of economic growth", pp. 339–363 in Ridker R.G. (ed.), 1972. *Populations, Resources and the Environment*, Research Report no. 3 of the UC Commission on Population Growth and the American Future, Washington DC, Google e-pubs., accessed online 2022.

COMPAS, 2007. *Learning Endogenous Development: Building on Bio-cultural Diversity*, Intermediate Technology Pubs., Bourton (UK).

Conklin H.C., 1957. *Hanunoo Agriculture. A report on the system of shifting cultivation in the Philippines*, Forest Development Paper no.12, FAO, Rome.

Conklin H.C., 1961. "The study of shifting cultivation", *Current Anthropology* 2 (1): 27–61.

Conlu M.T. (ed.), 2022. *Celebrating Territories of Life in Southeast Asia,* Non-Timber Forest Products – Exchange Programme Asia, accessed 2023 https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2023/01/celebrating-territories-of-life-in-southeast-asia.pdf

Connor L.R., 2011. *A New Paradigm: Brazilian Catholic Eco-Justice Activism in the Neoliberal Age*, Environmental Analysis Program Mellon Student Summer Research Reports, Paper 3, accessed online 2021.

Coolsaet B. (ed.), 2020. *Environmental Justice: Key Issues*, Routledge, New York (NY, USA).

Coolsaet B. and P.Y. Néron, 2020. "Recognition and environmental justice", pp. 52–63 in Coolsaet, 2020.

Cooney R. 2007. "Sustainable use: Concepts, ambiguities, challenges", manuscript prepared for the IUCN Species Survival Commission's Sustainable Use Specialist Group, accessed online 2021.

Cooney R., C. Freese, H. Dublin, D. Roe, D. Mallon, M. Knight, R. Emslie, M. Pani, V. Booth, S. Mahoney and C. Buyanaa, 2017. "The baby and the bathwater: Trophy hunting, conservation and rural livelihoods", *Unasylva* 249 (68/1): 3–16.

Cooney R., D. Roe, H. Dublin and F. Booker, 2018. *Wild life, Wild Livelihoods: Involving Communities in Sustainable Wildlife Management and Combatting the Illegal Wildlife Trade*. UNEP, Nairobi.

Cooperativa de Ahorro y Credito Jardin Azuayo, 2019. *Somos Nuestras Memoria – Historia de la Cooperative Jardin Azuayo 1996–2014*, Cuenca (Ecuador), accessed online 2023.

Corntassel J., 2008. "Toward sustainable self-determination: Rethinking the contemporary indigenous rights discourse", *Alternatives* 3: 105–132.

Corntassel J., 2012. "Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization and sustainable self-determination", *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1 (1): 86–101.

Corntassel J., 2021a. "Life beyond the State: Regenerating indigenous international relations and everyday challenges to settler colonialism", *Anarchist Developments in Cultural Studies* 1: 71–97.

Corntassel J., 2021b. *ICCA Consortium Virtual Workshop 9 August 2021*, accessed 2023. https://www.iccaconsortium.org/index.php/2021/12/15/recap-solidarity-exchange-indigenous-decolonization-sustainable-self-determination/

Correa C., 2001. *Intellectual Property: Issues and options surrounding the protection of traditional knowledge. A discussion paper*, Quaker United Nations Office, Geneva (Switzerland).

Corrigan C. and H. Bingham, Y. Shi, E. Lewis, A. Chauvenet and N. Kingston, 2018. "Quantifying the contribution to biodiversity conservation of protected areas governed by Indigenous peoples and local communities", *Biological Conservation* 227: 403–412.

Corson C., 2010. "Shifting environmental governance in a neoliberal world: US AID for conservation", *Antipode* 42: 576–602.

Coulthard G.S., 2014. *Red Skin White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, University of Minnesota Press, Minneapolis (Minnesota, USA).

Cramb R.A., C.J.P. Colfer, W. Dressler, P. Laungaramsri, L.Q. Trung, E. Mulyoutami, N.L. Peluso and R.L. Wadley, 2009. "Swidden transformations and rural livelihoods in Southeast Asia", *Human Ecology* 3 (37): 323–346.

Crona I., T. Van Holt, M. Petersson, T.M. Daw and E. Buchary, 2015. "Using social-ecological syndromes to understand impacts of international seafood trade on small-scale fisheries", *Global Environmental Change* 35: 162–175.

Cronan Rose E., 1991. "The good mother: From Gaia to Gilead", *Frontiers: A Journal of Women Studies* 12 (1): 77–97.

Cummings V., 2014. "Hunting and gathering in a farmers' world" in Cummings *et al*., 2014.

Cummings V., P. Jordan and M. Zvelebil (eds.), 2014. *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter-Gatherers*, Oxford University Press, Oxford (UK).

Dag Hammarskjöld Foundation, 1975. *What now? Another development*, Dag Hammarskjöld Report, Uppsala (Sweden).

Dahl J., 2009. *IWGIA: A History*, IWGIA, Copenhagen.

Dasgupta P., 1995. "Population, Poverty and the Local Environment", *Scientific American* 272 (2): 40–45.

Dasgupta P., 2021. *The Economics of Biodiversity: The Dasgupta Review*. Treasury of UK Government, London.

Dasgupta P. and K.G. Mahler, 1994. *Poverty, Institutions, and the Environmental-Resource Base*, World Bank Environment Paper 9, World Bank, Washington DC.

Dasgupta S., 2024. "Who protects nature better: The state or communities? It's complicated.", *Mongabay* accessed 2024 https://news.mongabay.com/2024/01/who-protects-nature-better-the-state-or-communities-its-complicated/

Dasmann R.F., 1974. "Conservation, counterculture, and separate realities", *Environmental Conservation*, 1 (2): 133–137.

Davenport L., 2020. *Interview at the Post Carbon Institute*, accessed 2023 https://www.postcarbon.org/great-unraveling/great-unraveling-emotional-resilience/

Davidheiser M. and A. Luna, 2008. "From complementarity to conflict: A historical analysis of Farmer-Fulbe relations in West Africa", *African Journal on Conflict Resolution* 8: 1–19.

Davis S., 1977. "*Victims* of the *Miracle: Development and the Indians of Brazil*", Cambridge University Press, *Cambridge (UK).*

Davis S. (ed.), 1993. Indigenous Views of Land and the Environment, World Bank Discussion Paper 188, World Bank, Washington DC.

Davis W., 2023. "The term 'Indigenous', in its current use, might be doing us all a disservice", Opinion published by Globe and Mail of Canada on 25 March.

Dawson N.M., B. Coolsaet, E.J. Sterling, R. Loveridge, N.D. Gross-Camp, S. Wongbusarakum, K.K. Sangha, L.M. Scherl, H. Phuong Phan, N. Zafra-Calvo, W.G. Lavey, P. Byakagaba, C.J. Idrobo, A. Chenet, N.J. Bennett, S. Mansourian, and F.J. Rosado-May. 2021. "The role of Indigenous peoples and local communities in effective and equitable conservation", *Ecology and Society* 26 (3): 19.

Department of Sociology, 2022. *Implementation of Forest Rights Act in 5th Scheduled Areas: Case Study of Budaguda Gram Panchayat, Rayagada, Odisha*, University of Hyderabad (Hyderabad, Telangana, India), accessed online 2023.

Descartes R., 1824. *Discours de la méthode*, tome I, Levrault, Paris.

Descola P. and G. Palsson (eds.), 1996. *Nature and Society: Anthropological perspectives*, Routledge, London.

Devall B., 1980. "The deep ecology movement", *Natural Resources Journal* 20 (2): 299–322.

de la Cadena M. and M. Blaser, 2018. *A World of Many Worlds*, Duke University Press, Durham (Carolina, USA).

de Melo L., D. Alves, P.F. Macedo Lopes, M.G. Pennino, A.R. Carvalho and U.R. Sumaila, 2016. "Size matters: Fishing less and yielding more in smaller-scale fisheries", *ICES Journal of Marine Science* 73 (6): 1494–1502.

De Pourcq K., E. Thomas, B. Arts, A. Vranckx and T. Léon-Sicard, 2015. "Conflict in protected areas: Who says co-management does not work?", *PLOS ONE* 10 (12).

De Roberto F., 1977 (reprint). *I Viceré*, Einaudi, Turin (Italy).

De Waal, F., 2019. *Mama's Last Hug: Animal emotions and what they tell us about ourselves*, Norton, New York (NY, USA).

Diamond J.M., 2011. *Collapse: How Societies Choose to Fail or Survive*, Penguin, London.

Dick-Sagoe C., 2020. "Decentralization for improving the provision of public services in developing countries: A critical review", *Cogent Economics & Finance* 8: 1.

Diegues A.C., 1998. "The myth of untamed nature in the Brazilian rainforest", NUPAUB, Sao Paolo (Brazil) https://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/inline-files/myth_compressed.pdf accessed 2024.

Dieng N. and S. Ndiaye. 2012. *Recognition and Support of ICCAs in Senegal*, in Kothari *et al.*, 2012, https://www.cbd.int/pa/doc/ts64-case-studies/senegal-en.pdf accessed 2024.

DiGiano M., A. Racelis, G. Barnes and J. Barsimantov, 2008. "The varying effects of neo-liberal land policy on communal property in rural Mexico", paper presented at the Twelfth Biennial Conference of the International Association for the Study of Commons, Cheltenham (UK).

Dik B., "Work as meaning: Individual and organizational benefits of engaging in meaningful work", *Oxford Handbooks Online*, 2009.

Ding H., P. Veit, E. Gray, K. Reytar, J.C. Altamirano and A. Blackman, 2016. *Climate Benefits, Tenure Costs*, WRI, Washington DC.

Dinham B. and C. Hines, 1983. *Agribusiness in Africa*, Earth Resources Research, London.

Djiga H. A., 2009. "La gouvernance locale à l'épreuve des migrations dues aux changements climatiques : cas des rapports entre conseils villageois de développement et chefs traditionnels au Burkina Faso dans la gestion des conflits sociaux", *VertigO*, https://id.erudit.org/iderudit/044565ar accessed 2024.

di Lernia S., M.A. Tafuri, M. Gallinaro, F. Alhaique, M. Balasse, L. Cavorsi, P.D. Fullagar, A.M. Mercuri, A. Monaco, A. Perego and A. Zerboni, 2013. "Inside the *African Cattle Complex*: Animal burials in the Holocene Central Sahara", *PLOS ONE* 8(2): e56879.

Dove M., 1983. "Theories of swidden agriculture and the political economy of ignorance", *Agroforestry Systems* 1: 85–99.

Dowie M., 2011. *Conservation Refugees*, Penguin Random House, Cambridge (Massachusetts, USA).

Downing A.S., A. Bhowmik, D. Collste, S.E. Cornell, J. Donges, I. Fetzer, T. Häyhä, J. Hinton, S. Lade and W.M. Mooij, 2019. "Matching scope, purpose and uses of planetary boundaries science", *Environmental Research Letters* 14: 073005.

Dransart P., 2018. *Pastoralism in the Andes*, Oxford Bibliographies, accessed online 2023.

Dressler W. and J. Pulhin, 2010. "The shifting ground of swidden agriculture on Palawan Island, The Philippines", *Agriculture and Human Values* 27: 445–459

Dror E., 2001. *Capacity to Govern: a Report to the Club of Rome*, Frank Cass Pub., London, 2001.

Dudley N. (ed.), 2008. *Guidelines for Applying Protected Area Management Categories*, IUCN, Gland (Switzerland).

Dudley N., 2011. *Authenticity in Nature*, Routledge, London.

Dudley N. and S. Stolton, 2003. *Running Pure: The importance of forest protected areas to drinking water*, Research report for the World Bank and WWF Alliance for Forest Conservation and Sustainable Use, Gland (Switzerland) and Washington DC.

Dudley N. and S. Stolton, 2010. *Arguments for Protection*, Routledge, London.

Dudley N., C. Buyck, N. Furuta, C. Pedrot, F. Renaud and K. Sudmeier-Rieux, 2015. *Protected Areas as Tools for Disaster Risk Reduction. A handbook for practitioners*, MOEJ and IUCN Tokyo and Gland (Switzerland).

Dudley N., L. Higgins-Zogib and S. Mansourian, 2005. *Beyond Belief: Linking faiths and protected areas to support biodiversity conservation*, WWF, Equilibrium and ARC, Gland (Switzerland).

Duffy R., 2001. "Peace parks: The paradox of globalisation", *Geopolitics* 6 (2): 1–26.

Duffy R., 2016. "War, by conservation", *Geoforum* 69: 238–248.

Dumas D., M. Mietton, O. Hamerlynck, F. Pesneaud, A. Kane, A. Coly, S. Duvail and M.L.O. Baba, 2010. "Large dams and uncertainties. The case of the Senegal River (West Africa)", *Society & Natural Resources* 23 (11): 1108–1122.

Dunsworth H.M., 2010. “Origin of the genus *Homo*”, *Evolution Education and Outreach* 3: 353–366.

Dupré J., 2002. “The lure of the simplistic”, *Philosophy of Science* 69: 284–293.

Duvail S., A.B. Mwakalinga, A. Eijkelenburg, O. Hamerlynck, K. Kindinda and A. Majule, 2014. “Jointly thinking the post-dam future: Exchange of local and scientific knowledge on the lakes of the Lower Rufiji, Tanzania”, *Hydrological Sciences Journal* 59(3–4): 713–730.

Eastburn Boswell J. 1984. “*Expositio* and *Oblatio*: The abandonment of children and the ancient and medieval family”, *The American Historical Review* 89 (1): 10–33.

Edelenbos J., I. Meerkerk and C. Leeuwen, 2015. “Vitality of complex water governance systems: Condition and evolution”, *Journal of Environmental Policy and Planning* 17 (2): 237–261.

Edge S. and M.L. McAllister, 2009. “Place-based local governance and sustainable communities: Lessons from Canadian biosphere reserves”, *Journal of Environmental Planning and Management* 52 (3): 279–295.

Edjeta B., 2006. “Power, environment, development and powerlessness: Karrayu pastoralists facing Metahara Plantation Scheme and the Awash National Park”, IUCN CEESP *Policy Matters* 14: 190–206.

Eghenter C., 1999. “Migrants’ practical reasonings: The social, political, and environmental determinants of long-distance migrations among the Kayan and Kenyah of the interior of Borneo”, *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 14 (1): 1–33, https://www.jstor.org/stable/41057011?seq=1

Eghenter C., 2000. “What is *tana’ ulen* good for? Considerations on indigenous forest management, conservation, and research in the interior of Indonesian Borneo”, *Human Ecology: An Interdisciplinary Journal* 28 (3): 331–357.

Eghenter C., 2003. “Imagined models vs historical practices: *tana’ ulen* and community-based management of resources in the interior of Indonesian Borneo”, pp. 198–214 in Persoon G., D. van Est and P. Sajise (eds.), 2003. *Co-management of Natural Resources in Asia: A Comparative Perspective*. NIAS/ Curzon Press, Copenhagen.

Ehrlich P.R. and A.H. Ehrlich, 1970. *Population, Resources, Environment*, Freeman, San Francisco (California, USA).

Ehrlich P.R. and J.P. Holdren, 1971. “Impact of population growth: Complacency concerning this component of man’s predicament is unjustified and counterproductive”, *Science 171* (3977): 1212–1217.

Elias S., A.M. Chan-Dzul and G. Borrini-Feyerabend, 2016. *Reconocer y Apoyar los TICCA en Mesoamérica – ¿por què y como?*, ICCA Consortium Policy Brief 3, CENESTA, Tehran.

Ellemers N., 2018. “Morality and social identity”, pp. 147–158 in van Zomeren M. and J.F. Dovidio (eds.), 2018. *The Oxford Handbook of the Human Essence*, Oxford Library of Psychology online.

Elliott K.C and D.B Resnik, 2014. “Science, policy, and the transparency of values.” *Environmental Health Perspectives* 122 (7): 647–650.

Ellis E.C., N. Gauthier, K. Klein Goldewijk, R. Bliege Bird, N. Boivin, S. Díaz, D.Q. Fuller, J.L. Gill, J.O. Kaplan, N. Kingston, H. Locke, C.N.H. McMichael, D. Ranco, T.C. Rick, M.R. Shaw, L. Stephens, JC. Svenning and J.E.M. Watson, 2021. “People have shaped most of terrestrial nature for at least 12,000 years”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* (PNAS) 118 (17).

Ellis J.E. and D.M. Swift, 1988. “Stability of African pastoral ecosystems: Alternate paradigms and implications for development”, *Rangeland Ecology & Management/Journal of Range Management Archives*, 41 (6): 450–459.

El Mahi A., 2001. “The traditional pastoral groups of Dhofar, Oman: A parallel for ancient cultural ecology.” *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 31: 131–143.

Environmental Education Centre, 2017, ‘Oran’ Sustainable Livelihood & Biodiversity Conservation System in Rajasthan, accessed online 2023.

Eoin L. 2016. “Ethnoecology: Losing traditional knowledge”. *Nature Plants* 2, 16125.

Escamilla R.J.P., 2016. *La parangua – Institución instituyente en la autonomía de Cherán*, Tesis de Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, San Pedro Tlaquepaque, Jalisco (Mexico).

Escobar A., 1997a. “Anthropology and development”, *International Social Science Journal* 49 (154): 497–515.

Escobar A. 1997b. “The making and unmaking of the third world through development” in Rahnema and Bowtree (eds.), 1997. *The Post-development Reader*, Zed Books, London.

Escobar A., 1998. “Whose knowledge, whose nature? Biodiversity, conservation, and the political ecology of social movements”, *Journal of Political Ecology* 5 (1): 53–82.

Escobar A., 2020. *Pluriversal Politics*, Duke University Press, Durham and London. [Quote from p. xxii]

Estifania E., P. de Vera, F. Lucero-Diola, P.P. Silang, F.C. Eleazar and N. Molinaye (eds.), 2012. *Nature Conservation in the Footsteps of Our Ancestors*, UP NCPAG, PAWB and GEF UNDP, Manila (Philippines).

Etchart L., 2017. “The role of Indigenous peoples in combating climate change”, *Palgrave Communications* 3: 17085.

European Environmental Agency, 2012. *Protected Areas in Europe: An Overview*, European Environmental Agency, Copenhagen.

Eversole R., 2011. “Community agency and community engagement: Re-theorising participation in governance”, *Journal of Public Policy 31* (1): 51–71.

Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples, 2018. *Free, prior and informed consent: A human rights-based approach*, Report to the UN General Assembly https://undocs.org/A/HRC/39/62 accessed 2024.

Fa J.E., J.E.M. Watson, I. Leiper, P. Potapov, T.D. Evans, N.D. Burgess, Z. Molnár, Á. Fernández-Llamazares, T. Duncan, S. Wang, B.J. Austin, H. Jonas, C.J. Robinson, P. Malmer, K.K. Zander, M.V. Jackson, E. Ellis, E.S. Brondízio and S.T. Garnett, 2020. “Importance of Indigenous peoples’ lands for the conservation of intact forest landscapes”, *Frontiers in Ecology and the Environment 18* (3): 135–140.

Fairhead J., M. Leach and I. Scoones, 2012. “Green Grabbing: A new appropriation of nature?”, *The Journal of Peasant Studies* 39 (2): 237–261.

Fairlie, S. 2009. “A short history of enclosures in Britain”, *The Land* 9: 16–31.

Faizi S., 2023. “Self-withering: Biodiversity Convention’s new global framework raises basic questions”, *Down to Earth* 14 November.

Fan, M., W. Li, C. Zhang and L. Li, 2014. “Impacts of nomad sedentarization on social and ecological systems at multiple scales in Xinjiang Uyghur Autonomous Region, China”, *Ambio* 43: 673–686.

Fanon F., 1968. *The Wretched of the Earth*, Grove Press, New York (NY, USA).

FAO, 2022. *Voluntary Guidelines on the Responsible Governance of Tenure of Land, Fisheries and Forests in the Context of National Food Security*, FAO, Rome.

FAO and FILAC, 2021. *Forest Governance by Indigenous and Tribal People. An Opportunity for Climate Action in Latin America and the Caribbean*, FAO, Santiago of Chile https://doi.org/10.4060/cb2953en accessed 2024.

Farine D.R., 2022. “Collective action in birds”, *Current Biology 32* (20): R1140–R1144.

Farman, A. 2021. “Coca farming is destroying Peru’s Amazon. Is it time for a radical solution?”, *Open Democracy*, accessed 2023 https://www.opendemocracy.net/en/democraciaabierta/coca-farming-is-destroying-perus-amazon-is-it-time-for-a-radical-solution/ accessed 2024.

Farvar M.T., 2003. “Mobile pastoralism in West Asia: Myths, challenges and a whole set of loaded questions”, IUCN CEESP *Policy Matters* 12: 31–41.

Farvar M.T. and J.P. Milton (eds.), 1972. *The Careless Technology. Ecology and International Development*, Conservation Foundation and Centre for the Biology of Natural Systems, Doubleday Natural History Press, New York (NY, USA).

Farvar M.T., G. Borrini-Feyerabend, J. Campese, T. Jaeger, H. Jonas and S. Stevens, 2018. *Whose 'Inclusive Conservation'?*, Policy Brief of the ICCA Consortium no. 5, The ICCA Consortium and Cenesta, Tehran.

Fay M.P., 1981. *A National Park Regional Integration Strategy with special reference to Riding Mountain National Park*, MA Thesis, University of Manitoba, Winnipeg (Manitoba, Canada).

Fearnside P., 2001. "Environmental impact of Brazil's Tucuruí dam: Unlearned lessons for hydroelectric development in Amazonia", *Environmental Management* 27: 377–396.

Feeny D., F. Berkes, B.J. McCay and J.M. Acheson, 1990. "The tragedy of the commons: Twenty-two years later", *Human Ecology* 18: 1–19.

Feit H., 1973. "The ethno-ecology of the Waswanipi Cree: Or how hunters can manage their resources", pp. 115–125 in Cox B. (ed.), 1973. *Cultural Ecology: Readings on the Canadian Indians and Eskimos*, McClelland and Stewart Limited, Toronto (Ontario, Canada).

Fernández-Llamazares Á. and M. Cabeza, 2018. "Rediscovering the potential of indigenous storytelling for conservation practice", *Conservation Letters* 11: e12398.

Ferro M., 1994. *Colonization*. Routledge, London.

Feyerabend P.K., 1987. *Farewell to Reason*, Verso, London.

Feyerabend P.K., 1999. *The Conquest of Abundance*, Chicago University Press, Chicago (Illinois, USA).

Feyerabend P.K., 2016. *Philosophy of Nature*, Polity Press, Cambridge (UK).

Fieldhouse D.K., 1981. *Colonialism 1870–1945: An Introduction*, Weidenfeld and Nicolson, London.

Fleck L, 1935. *Genesis and Development of a Scientific Fact*, original publication in German, translated and published in English in 1981 by the University of Chicago Press.

Fletcher M.S., R. Hamilton, W. Dressler and L. Palmer, 2021. "Indigenous knowledge and the shackles of wilderness", PNAS 118 (40): e2022218118.

Foggin J.M., D. Brombal and A. Razmkhah, 2021. "Thinking like a mountain: Exploring the potential of relational approaches for transformative nature conservation", *Sustainability* 13: 12884.

Folke C., J. Colding and F. Berkes, 2003. "Synthesis: Building resilience and adaptive capacity in social-ecological systems", pp. 352–387 in Berkes *et al.*, 2003.

Folke C., T. Hahn, P. Olsson and J. Norberg, 2005. "Adaptive governance of social-ecological systems", *Annual Review of Environmental Resources* 15: 441–473.

Folke C., L. Pritchard, F. Berkes, J. Colding and U. Svedin, 2007. "The problem of fit between ecosystems and institutions: Ten years later", *Ecology and Society* 12 (1): 30.

Foran J., 1993. *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*, Westview Press, Boulder (Colorado, USA).

Forest Peoples Programme, 2020. *Local Biodiversity Outlooks 2*, Forest Peoples Programme, Moreton-in-Marsh (UK).

Forrest S., 1999. "Tenure systems in the Arctic", pp. 57–61 in Oglethorpe, 1999.

Fortmann L., 2005. "What we need is a community Bambi: The perils and possibilities of powerful symbols", pp. 195–205 in Brosius *et al.,* 2005.

Foster J.B., 1999. *The Vulnerable Planet: A short economic history of the environment*, New York University Press, New York (NY, USA).

Foster J.B., 2002. *Ecology Against Capitalism,* Monthly Review Press, New York (NY, USA).

Frachetti M., 2012. "Multiregional emergence of mobile pastoralism and nonuniform institutional complexity across Eurasia", *Current Anthropology* 53 (1): 2–38.

Francis D., 1997. *National Dreams: Myths, Memory and Canadian History*, Arsenal Pulp Press, Vancouver (British Columbia, Canada).

Franke R.W. and B.H. Chasin, 1980. *Seeds of Famine*, Landmark Studies of Universe Books, New York (NY, USA).

Franks P. and F. Booker, 2018. *Governance Assessment for Conserved and protected Areas (GAPA): Early experience of a multi-stakeholder methodology for enhancing equity and effectiveness*, IIED Working Paper, IIED, London.

Franks P., F. Booker and D. Roe, 2018. *Understanding and assessing equity in protected area conservation. A matter of governance, rights, social impacts and human wellbeing,* IIED Issue Paper, IIED, London.

Friberg, M., B. Hettne and G. Tamm, 1978. "The contextual dimension in development thinking", University of Gothenburg paper for the GPID/UNU meeting, manuscript.

Friedlander A.M., J.M. Shackeroff and J.N. Kittinger, 2013. "Customary marine resource knowledge and use in contemporary Hawai'i", *Pacific Science* 67 (3): 441–460.

Fripp E., 2014. *Payments for Ecosystem Services (PES): A practical guide to assessing the feasibility of PES projects*, CIFOR Bogor (Indonesia).

Fuchs D., M. Sahakian, T. Gumbert, A. Di Giulio, M. Maniates, S. Lorek and A. Graf, 2021. *Consumption Corridors. Living a Good Life within Sustainable Limits*, Routledge, London.

Fuente-Carrasco M.E., D. Barkin and R. Clark-Tapia, 2019. "Governance from below and environmental justice: Community water management from the perspective of social metabolism", *Ecological Economics* 160: 52–61.

Fuglesang A., 1982. *About Understanding*, Dag Hammarskjöld Foundation, Uppsala (Sweden).

Fukuyama F., 1995. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Free Press, New York (NY, USA).

Gabora L. and D. Aerts, 2009. "A model of the emergence and evolution of integrated worldviews", *Journal of Mathematical Psychology* 53 (5): 434–451.

Gadgil M., F. Berkes and C. Folke, 1993. "Indigenous knowledge for biodiversity conservation", *Ambio* 22 (2/3): 151–156.

Gadgil M., F. Berkes and C. Folke, 2021. "Indigenous knowledge: From local to global", *Ambio* 50: 967–969.

Gadgil M., P. Olsson, F. Berkes and C. Folke, 2003. "Exploring the role of local ecological knowledge in ecosystem management: Three case studies", pp. 189–209 in *Berkes et al., 2003.*

Galaz V., P. Olsson, T. Hahn, C. Folke and U. Svedin, 2008. "The problem of fit between ecosystems and governance systems: Insights and emerging challenges", pp. 147–186 in Young O., L.A. King and H. Schroeder (eds.) *The Institutional Dimensions of Global Environmental Change: Principal Findings and Future Directions,* MIT Press, Boston (Massachusetts, USA).

Galbraith J.K., 1958. *The Affluent Society*, Houghton-Mifflin, Boston (Massachusetts, USA).

Galvin M. and T. Haller (eds.), 2008. *People, Protected Areas and Global Change*, University of Bern, Bern.

Garnett S.T., N.D. Burgess, J.E. Fa, Á. Fernández-Llamazares, Z. Molnár, C.J. Robinson, J.E.M. Watson, K.K. Zander, B. Austin, E.S. Brondízio, N. French Collier, T. Duncan, E. Ellis, H. Geyle, M.V. Jackson, H. Jonas, P. Malmer, B. McGowan, A. Sivongxay and I. Leiper, 2018. "A spatial overview of the global importance of indigenous lands for conservation", *Nature Sustainability* 1 (7): 369–374.

Gasparello G., 2021. "Communal responses to structural violence and dispossession in Cherán, Mexico". *Latin American Perspectives* 48(1): 42–62.

Gause E., 2014. "A critique: Jared Diamond's collapse put in perspective", *Papers from the Institute of Archaeology* 24 (1), University College, London.

Gavin M.C., J. McCarter, F. Berkes, A.T.P. Mead, E.J. Sterling, R. Tang and N.J. Turner, 2018. “Effective biodiversity conservation requires dynamic, pluralistic, partnership-based approaches”, *Sustainability 10*: 1846.

Gaworecki M., 2018. “Mexico’s *ejidos* are finding greater sustainability by involving youth and women”, *Mongabay*, https://news.mongabay.com/2018/06/mexicos-ejidos-are-finding-greater-sustainability-by-involving-youth-and-women/ accessed 2024.

Geertz C., 1973. *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York (NY, USA).

GEF (Global Environment Facility), 2021. *FY22 Administrative Budget and Business Plan for the Least Developed Countries Fund and the Special Climate Change Fund*, GEF/LDCF.SCCF.30/06 accessed online 2023.

Geisler C., 2003. “A new kind of trouble: Evictions in Eden”, *International Social Science Journal* 55: 69–78.

Genç M. and A. Koyuncu, 2011. “A part of Yürük lifestyle: Tents”, *Journal of World of Turks* 3 (2): 113–124.

George C. and M.G. Reed, 2017. “Operationalising just sustainability: Towards a model for place-based governance”, *Local Environment* 22(9): 1105–1123.

George S., 1977. *How the Other Half Dies*, Allanhed, Osmun and Co., Montclair (New Jersey, USA).

George S., 2015. “Progress and its discontents”, The Ralph Miliband Lecture series, London School of Economics, accessed online 2023.

Gerring J., B. Apfeld, T. Wig and A.F. Tollefsen, 2022. *The Deep Roots of Modern Democracy: Geography and the Diffusion of Political Institutions*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Ghimire K.B. and M. Pimbert, 1997. *Social Change and Conservation*, UNRID Pubs, Earthscan, London.

Gilmour D. and B. Fisher, 1997. “A project or a process?”, pp. 103–106 in Borrini-Feyerabend, G. with D. Buchan (eds.), 1997. *Beyond Fences: Seeking Social Sustainability in Conservation*, vol II, IUCN (Gland) and Cambridge (UK).

Giménez G., 1999. “Territorios, cultura e identidades - la región socio-cultural”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, II–V (9): 25–57.

Glaeser B. (ed.), 1987. *The Green Revolution Revisited: Critique and Alternatives*, Routledge, London.

Global Witness, 2021. *Last Line of Defense*, accessed 2023 https://www.globalwitness.org/en/ accessed 2024.

Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís, 2015. *Estatuto*. https://nacionwampis.com/wp-content/uploads/2018/08/gtanw-2015-estatuto-del-gobierno-territorial-aut%c3%93nomo-de-la-naci%c3%93n-wampis.pdf accessed 2024.

Goldenberg S.M., J.A. Shoveller, M. Koehoorn and A.S. Ostry, 2010. “And they call this progress? Consequences for young people of living and working in resource-extraction communities”, *Critical Public Health* 20 (2): 157–168.

Gonzales Duarte C., 2021. “Butterflies, organized crime, and ‘sad trees’: A critique of the Monarch Butterfly Biosphere Reserve Program in a context of rural violence”, *World Development* 142: 105420.

Gordon C. (ed.), 1980. *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings 1972–1977 Michel Foucault*, Pantheon Books, New York (NY, USA).

Gorricho J., 2018. *Protected Area Governance: Key to advancing conservation in the midst of armed conflict. The cases of Alto Fragua Indiwasi National Park and La Planada Nature Reserve in Colombia*, PhD Thesis, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Germany).

Gorricho J. and M. Schultze-Kraft, 2021. “Wartime protected area governance: The case of Colombia’s Alto Fragua Indiwasi National Park”, *Third World Quarterly* 42 (6): 1365–1383.

Goudie A., 1981. *The Human Impact on the Natural Environment*, Basil Blackwell, Oxford (UK).

Gould S.J., 1989. *Wonderful Life*, W.W. Norton, New York (NY, USA).

Govan H., A. Tawake, K. Tabunakawai, A. Jenkins, A. Lasgorceix, E. Techera, H. Tafea, J. Kinch, J. Feehely, P. Ifopo, R. Hills, S. Alefaio, S. Meo, S. Troniak, S. Malimali, S. George, T. Tauaefa and T. Obed, 2009a. *Community Conserved Areas: A review of status & needs in Melanesia and Polynesia*, ICCA regional review for CENESTA /TILCEPA /TGER /IUCN/ GEF-SGP https://www.sprep.org/att/IRC/eCOPIES/Pacific_Region/422.pdf accessed 2024.

Govan H. *et al.*, 2009b. Status and potential of locally-managed marine areas in the South Pacific: Meeting nature conservation and sustainable livelihood targets through wide-spread implementation of LMMAs., SPREP, WWF, WorldFish-Reefbase and CRISP https://www.sprep.org/att/publication/000646_LMMA_report.pdf accessed 2024.

Gowdy, J., 2020. “Our hunter-gatherer future: Climate change, agriculture and uncivilization”, *Futures* www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0016328719303507 accessed 2024.

Gowlett J.A.J. and R.W. Wrangham, 2013. “Earliest fire in Africa: Towards the convergence of archaeological evidence and the cooking hypothesis”, *Azania: Archaeological Research in Africa* 48 (1): 5–30.

Grace Thomas K. and O. Touré (eds.), 2013. *Il était une fois Kawawana* , APCRM, Dakar, accessed 2023 https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2015/08/stories-senegal-kawawana-book-2013-fr.pdf accessed 2024.

Graeber D., 2014. “What’s the point if we can’t have fun?”, *The Baffler* no. 24 https://thebaffler.com/salvos/whats-the-point-if-we-cant-have-fun accessed 2024.

Graeber D. and D. Wengrow, 2021. *The Dawn of Everything: A New History of Humanity,* Penguin, London.

Graham J., B. Amos and T. Plumptre, 2003. *Governance Principles for Protected Areas in the 21st Century*. Report for the Fifth World Parks Congress Durban, South Africa, Institute on Governance, Parks Canada and the Canadian International Development Agency, Ottawa.

Graham R. (ed.), 2009. *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas*, vol. 2, Black Rose Books, Toronto (Ontario, Canada).

Gran G., 1983. *Development by People*, Praeger, New York (NY, USA).

Grant R., 2021. “The lost history of Yellowstone”, *The Smithsonian Magazine* https://www.smithsonianmag.com/history/lost-history-yellowstone-180976518/ accessed 2024.

Gray A., 1999. “Indigenous peoples, their environments and territories”, pp. 61–66 in Posey, 1999.

Greer A. 2012. “Commons and enclosure in the colonization of North America”, *The American Historical Review* 117 (2): 365–386.

Gros S., 2014. “The bittersweet taste of rice: Sloping land conversion and the shifting livelihoods of the Drung in Northwest Yunnan (China)”, *Himalaya* 34 (2) article 11.

Guerin M., 2001. “Essartage et riziculture humide. Complémentarité des écosystèmes agraires a Stung Treng au début du XX siècle”, *Aseanie* 8: 35–56.

Gupta A.K., 2004. “Origin of agriculture and domestication of plants and animals linked to early Holocene climate amelioration”, *Current Science* 87 (1): 54–59.

Gupta D., M. Sinha and A. Chhatre, 2022. “India’s Forest Rights Act and indigenous claims to community forest resources: A case study of Lavari, Maharashtra”, *World Development Perspectives* 27.

Gustave R. and A.W. Hidayat, 2008. *Sumberklampok Community Conserved Area: A declaration of community rights*, Report for IUCN CEESP, https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2015/08/grassroot-indonesia-bali-sumberklampok-2008-en.pdf accessed 2024.

Hagman P., 2013. “The end of asceticism”, *Political Theology* 14 (2): 174–187.

Haines A. and H. Frumkin, 2021. *Planetary Health: Safeguarding Human Health and the Environment in the Anthropocene*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Hale C.R., 2006. “Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology”, *Cultural Anthropology* 21 (1): 96–120.

Haller T., G. Acciaioli and S. Rist, 2016. “Constitutionality: Conditions for crafting local ownership of institution-building processes”, *Society & Natural Resources* 29 (1): 68–87.

Haller T., J.M. Belsky and S. Rist, 2018. “The constitutionality approach: Conditions, opportunities, and challenges for bottom-up institution building”, *Human Ecology* 46: 1–2.

Haller T., F. Käser and M. Ngutu, 2020. “Does commons grabbing lead to resilience grabbing? The anti-politics machine of neo-liberal agrarian development and local responses”, *Land* 9: 220.

Haller T. and S. Merten, 2018. “Crafting our own rules: Constitutionality as a bottom-up approach for the development of by-laws in Zambia”, *Human Ecology* 46: 3–13.

Hamsun K., 1890. *Hunger*, English translation from the Norwegian original published in 2006, Canongate Books, Edinburgh (Scotland).

Harcourt A.H. and F.B.M. De Waal, 1992. *Coalition and Alliances in Humans and Other Animals*, Oxford University Press, Oxford (UK).

Hardin G., 1968. “The tragedy of the commons”, *Science 162* (3859): 1243–1248.

Harper K. and S.R. Rajan, 2004. *International Environmental Justice: Building the Natural Assets of the World’s Poor*, Working Paper 87, Political Economy Research Institute, Amherst (Mass, USA).

Harries-Jones P., 2010. “Cultural Perspectives and Sustainability” in Bell D. and A.C. Yuk-kuen (Eds.), Introduction to sustainable development, Encyclopaedia of Life Support *Systems*, UNESCO-EOLSS vol. 1

Harrison R.P., 2008. *Gardens: An Essay on the Human Condition*, Chicago University Press, Chicago (Illinois, USA).

Hartig T., R. Mitchell, S. de Vries and H. Frumkin, 2014. “Nature and health”, *Annual Review of Public Health* 35: 207–228.

Haug G.H., D. Gunther, L.C. Peterson, D.M. Sigman, K.A. Hughen and B. Aeschlimann, 2003. “Climate and the collapse of Maya civilization”, *Science* 299 (5613): 1731–1735.

Haverkort B., K. van’t Hooft and W. Hiemstra, 2003. *Ancient Roots, New Shoots: Endogenous Development in Practice*, Zed Books, London.

Hay-Edie T., 2003. “The cultural values of protected areas”, pp. 91–102 in Harmon, D. and A. Putney, 2003. *The Full Value of Parks: From Economics to the Intangible*, Rohman and Littlefield, Lanham (Maryland, USA).

Hedges C., 2022a. *The Greatest Evil is War*, Seven Stories Press, New York (NY, USA).

Hedges C., 2022b. Interview by Hamish McKenzie, https://read.substack.com/p/the-active-voice-6-chris-hedges#details accessed 2024.

Hedges C., 2023. *Woke Imperialism*. https://chrishedges.substack.com/p/woke-imperialism?utm_source=publication-search accessed 2024.

Hellström I., 2021. “Did the LBA Thera Eruption Cause the Decline of the Minoan Civilization?”, https://ianhellstrom.org/eruption.pdf accessed 2024.

Henrich J., R., Boyd, S. Bowles, C. Camerer, E. Fehr, H. Gintis, R. McElreath, M. Alvard, A. Barr, J. Ensminger, N. Smith Henrich, K. Hill, F. Gil-White, M. Gurven, F.W. Marlowe, J.Q. Patton and D. Tracer, 2005. “‘Economic man’ in cross-cultural perspective: Behavioral experiments in 15 small-scale societies”, *Behavioral and Brain Sciences* 28 (6): 795–815.

Herman E.S. and N. Chomsky, 1988. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, Pantheon Books (NY, USA).

Hernández C., H. Perales and D. Jaffee, 2022. “Without food there is no resistance’: The impact of the Zapatista conflict on agrobiodiversity and seed sovereignty in Chiapas, Mexico”, *Geoforum* 128: 236–250.

Herzenni A. 2008. *Aires Forestières Communautaires Conservées dans le Haut Atlas Central, Maroc*, CEESP Report, https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2015/08/regional-review-morocco-2008-fr.pdf

Heyes S. and P. Jacobs, 2008. “Losing place: Diminishing traditional knowledge of the Arctic Coastal Landscape”, pp. 135–154 in Vanclay F., J. Malpas, M. Higgins and A. Blackshaw (eds.), 2008. *Making Sense of Place: Exploring concepts and expressions of place through different senses and lenses,* National Museum of Australia Press, Camberra.

Heylings P. and M. Bravo, 2001. “Survival of the fittest? Challenges facing the co-management model for the Galápagos Marine Reserve”, *CM News* 5: 10–13.

Heylings P. and M. Bravo, 2007. “Evaluating governance: A process for understanding how co-management is functioning, and why, in the Galápagos Marine Reserve”, *Ocean & Coastal Management* 50: 174–208.

Hill R. and J. Duncan, 2017. “Global-local governance for generating transformative pathways towards sustainable food provision and nature conservation”, pp. 295–329 in Gordon I.J., H.T. Prins and G.R. Squire (eds.), 2017. *Food Production and Nature Conservation*, Routledge, New York (NY, USA).

Hill R. *et al.*, 2019, “Biocultural approaches to pollinator conservation”, *Nature Sustainability* 2: 214–222.

Hilty J., G.L. Worboys, A. Keeley, S. Woodley, B. Lausche, H. Locke, M. Carr, I. Pulsford, J. Pittock, J.W. White, D.M. Theobald, J. Levine, M. Reuling, J.E.M. Watson, R. Ament and G.M. Tabor, 2020. *Guidelines for Conserving Connectivity through Ecological Networks and Corridors*, Best Practice Protected Area Guidelines Series No. 30, IUCN and WCPA, Gland (Switzerland).

Hitchcock R.K., 1992. *Communities and Consensus: An evaluation of the activities of the Nyae Nyae Farmers Cooperative and the Nyae Nyae Development Foundation in Northeastern Namibia*, Ford Foundation, Windhoek.

Hoagland A., 1997. “Totem poles and plank houses: Reconstructing native culture in Southeast Alaska”, *Perspectives in Vernacular Architecture* 6: 174–185.

Hobart M., 1993. “Introduction: The growth of ignorance?” in Hobart M. (ed.), 1993. *An Anthropological Critique of Development*, Routledge, London.

Hocking M., J. Hardcastle, S. Woodley, T. Sandwith, J. Wilson, M. Bammert, S. Valenzuela, B. Chataigner, T. Lefebvre, F. Leverington, N. Lopoukhine, K. MacKinnon and J. Miranda Londoño, 2019. “The IUCN Green List of Protected and Conserved Areas: Setting the standard for effective area-based conservation”, *Parks* 25 (2): 57–66.

Hockings M., S. Stolton and N. Dudley, 2000. *Evaluating Effectiveness: A Framework for Assessing the Management of Protected Areas*, IUCN Best Practice in Protected Areas Series No. 6, Gland (Switzerland) and Cambridge (UK).

Hoffmann D.K., C.D. Standish, M. García-Diez, P.B. Pettitt, J.A. Milton, J. Zilhão, J.J. Alcolea-González, P. Cantalejo-Duarte, H. Collado, R. de Balbín, M. Lorblanchet, J. Ramos-Muñoz, G.-Ch. Weniger and A.W.G. Pike, 2018. “U-Th dating of carbonate crusts reveals Neanderthal origin of Iberian cave art”, *Science* 359 (6378): 912–915.

Holdgate M., 1999. *The Green Web: A Union for World Conservation*, IUCN and Earthscan, London.

Holdgate M., undated. “The Chilean fiords and their lost peoples”, manuscript available from the author.

Holmberg A., 2021. *ICCA Consortium Virtual Workshop 9 August 2021*, accessed 2023 https://www.iccaconsortium.org/index.php/2021/12/15/recap-solidarity-exchange-indigenous-decolonization-sustainable-self-determination/

Holmes G., 2012. “Biodiversity for billionaires: Capitalism, conservation and the role of philanthropy in saving/selling nature”, *Development and Change* 43: 185–203.

Holsworth R.D., 1979. “Recycling Hobbes: The limits to political ecology”, *The Massachusetts Review* 20 (1): 9–40.

Hong C., 2021. “Over 5,000 days of resistance: an interview with anti-base activist Choi Sung-hee on the Gangjeong and Jeju struggle for peace”, *The Abusable Past*, Forum 5.7 https://abusablepast.org/category/forums/white-terror-red-island/

Hooks G. and C.L. Smith, 2011. “The treadmill of destruction goes global: Anticipating the environmental impact of militarism in the 21st Century”, in Gouliamos K. and C. Kassimeris (eds.), 2011. *The Marketing of War in the Age of Neo-Militarism*, Routledge, New York (NY, USA).

Hoover C., S. Ostertag, C. Hornby, C. Parker, K. Hansen-Craik, L.L. Loseto and T. Pearce, 2016. “The importance of hunting for future Inuit food security”, *Solutions* 7 (4): 40–51.

Horlings I. (ed.), 2010. *Vital Coalitions, Vital Regions*, Wageningen Academic Pub., Wageningen (The Netherlands).

Horowitz M.M., 1990. “Donors and deserts: The political ecology of destructive development in the Sahel”, *African Environment*, ENDA, Dakar.

Horowitz M.M., 1995. “Dams, cows and vulnerable people: Anthropological contributions to sustainable development”, *The Pakistan Development Review* 34 (4): 481–508.

Howkins A., J. Orsi and M. Fiege, 2016. *National Parks Beyond the Nation: Global Perspectives on “America’s Best Idea”,* University of Oklahoma Press, Norman (Oklahoma, USA).

Hughes R. and F. Flintan, 2001. *Integrating Conservation and Development Experience: A Review and Bibliography of the ICDP Literature*, International Institute of Environment and Development, London.

Hulin M., 2008. *La Mystique Sauvage*, Quadrige Ed., Paris.

Hull V. and J. Liu, 2018. “Telecoupling: A new frontier for global sustainability”, *Ecology and Society* 23 (4): 41.

Hunziker R. and T. Hofstetter, 2020. “Swiss Regional Nature Parks: Sustainable rural and mountain development through transformative learning?”, *Mountain Research and Development* 40 (4).

Hussein S., 1999. “Tenure in the context of sustainable use of natural resources in Asia”, pp. 21–27 in Oglethorpe, 1999.

Huxley T.H., 1888. “The struggle for existence in human society”, *The Nineteenth Century*, London.

ICCA Consortium, 2018. Submission to the CBD Secretariat in response to the notification requesting views on the preparation, scope and content of the post-2020 global biodiversity framework, accessed 2023 https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2019/02/submission-on-post-2020-biodiversity-framework-ICCA-Consortium-to-upload.pdf accessed 2024.

ICCA Consortium, 2021. *Territories of life Report* https://report.territoriesoflife.org/ accessed 2024.

Igoe J., 2007. “Human rights, conservation and privatization of sovereignty in Africa: A discussion of recent changes in Tanzania, IUCN CEESP *Policy Matters* 15: 241–254.

Igoe J. and D. Brockington, 2007. “Neoliberal conservation: A brief introduction”, *Conservation and Society* 5 (4): 432–449.

Illich I., 1983. “Vernacular Gender”, *Alternatives* 8 (3): 381.

ILO (International Labor Organization), 1989. *Indigenous and Tribal Peoples Convention no. 169* https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169 accessed 2024.

Indigenous Circle of Experts, 2018. *We Rise Together* https://publications.gc.ca/collections/collection_2018/pc/R62-548-2018-eng.pdf accessed 2024.

Infield, M., 2024. *Beautiful Beasts, Beautiful Lands. The Fall and Rise of an African National Park*, Whittles Pub., Dunbeat (UK).

Inspection Panel, 2016. *Indigenous Peoples*. The World Bank, Washington DC.

Inter-American Court of Human Rights, 2001. Case of the Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v. Nicaragua, Judgment of August 31. https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_79_ing.pdf accessed 2024.

International Society of Ethnobiology, 2006. *International Society of Ethnobiology Code of Ethics* (with 2008 additions), accessed 2023 http://ethnobiology.net/code-of-ethics/ accessed 2024.

Iordăchescu G., 2018. “Making the ‘European Yellowstone’: unintended consequences or unrealistic intentions?”, Environment & Society Portal, *Arcadia* 10, accessed 2023 https://arcadia.ub.uni-muenchen.de/arcadia/article/view/165/152 accessed 2024.

Iordăchescu G., A. Varga, M. Vasile and I. Sinziana Opincaru, 2021, “The Christmas Village in Romania”, in ICCA Consortium, 2021. *Territories of Life Report*. https://report.territoriesoflife.org/territories/homordkaracsonyfalva-kozbirtokossag-romania/ accessed 2024.

IPBES, 2019. *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services,* IPBES Secretariat, Bonn. https://ipbes.net/global-assessment accessed 2024.

IPBES, 2022. *Thematic Assessment Report on the Sustainable Use of Wild Species*, IPBES Secretariat, Bonn. https://ipbes.net/sustainable-use-assessment accessed 2024.

IPCC, 2021a. *Climate Change 2021: The Physical Science Basis*, Cambridge University Press, Cambridge (UK). https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/ accessed 2024.

IPCC, 2021b. “Climate change widespread, rapid, and intensifying”, Press Release https://www.ipcc.ch/2021/08/09/ar6-wg1-20210809-pr/ accessed 2024.

IPCC, 2022. https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-cycle/ accessed 2024.

Ireton C. and J. Posetti, 2018. *Journalism,‘Fake News’ & Disinformation*, UNESCO Pubs., accessed online 2023.

Ironside J. and I.G. Baird, 2003. *Wilderness or Cultural Landscape: Settlement, Agriculture, and Land and Resource Tenure in Virachey National Park, Northeast Cambodia*. Biodiversity and Protected Areas Management Project, Ministry of Environment/World Bank, Ban Lung, Ratanakiri (Cambodia).

Ironside J., G. Paterson and A. Thomas, 2017. “Swidden agriculture under threat – the case of Ratanakiri, Northeast Cambodia: Opportunities and constraints from the national policy environment” in Cairns, M. (ed.) *2017. Shifting Cultivation Policies: Balancing Environmental and Social Sustainability*, CAB Int., Oxfordshire (UK).

IUCN, 1975. *Proceedings of the Twelfth General Assembly, Kinshasa (Zaire) 8–18 September 1975*, https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/NS-SP-044.pdf accessed 2024.

IUCN, 2005. *Benefits Beyond Boundaries. Proceedings of the Vth IUCN World Parks Congress*. IUCN, Gland (Switzerland) and Cambridge (UK), https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/2005-007.pdf accessed 2024.

IUCN CEESP, 2003. “Community Empowerment for Conservation”, *Policy Matters* 12 https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/Policy-Matters-Issue-12.pdf accessed 2024.

IUCN CEESP, 2004. *History, Culture and Conservation*, *Policy Matters* 13 https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/Policy-Matters-Issue-13.pdf accessed 2024.

IUCN CEESP, 2006. *Poverty, Wealth and Conservation*, *Policy Matters* 14, accessed 2023 https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/Policy-Matters-Issue-14.pdf accessed 2024.

IUCN Protected Areas Programme, 2004. “2003 Durban World Parks Congress”, *Parks*, 14 (2). See also: IUCN (2005).

IUCN, UNEP and WWF, 1980. *World Conservation Strategy: Living Resource Conservation for Sustainable Development*, IUCN, Gland (Switzerland).

IUCN, UNEP and WWF, 1991. *Caring for the Earth: A Strategy for Sustainable Living*, IUCN, Gland (Switzerland) https://portals.iucn.org/library/node/6439 accessed 2024.

IUCN WCPA, 2010a. *50 Years of Working for Protected Areas. A brief history of IUCN World Commission on Protected Areas*, IUCN, Gland (Switzerland).

IUCN WCPA, 2010b. *Next Steps: Convention on Biological Diversity Programme of Work on Protected Areas*, IUCN, Gland (Switzerland).

IUCN WCPA, 2015. “Developing capacity for a protected planet”, *Parks* 21 (1).

IUCN WCPA Task Force on OECMs, 2019. *Recognising and reporting other effective area-based conservation measures*, IUCN, Gland (Switzerland).

IUCN and WCPA, 2017. *IUCN Green List of Conserved and Protected Areas: Standard, Version 1.1.* IUCN, Gland (Switzerland), https://iucngreenlist.org/standard/global-standard/ accessed 2024.

Ives P., 1968. *Language and Hegemony in Gramsci*, Pluto Press, Sidmouth (UK).

IWGIA, 1918. “The Wampís Nation - the first indigenous autonomous government in Peru”, accessed 2023 https://www.iwgia.org/en/peru/3265-wampis-nation-peru

Jackson W., W. Berry and B. Colman (eds.), 1984. *Meeting the Expectations of the Land*, North Point Press, Berkeley (California, USA).

Jacobs P. and D.A. Munro (eds.), 1987. *Conservation with Equity: Strategies for Sustainable Development*, IUCN, Gland (Switzerland) and Cambridge (UK).

Jago J., J. Day, L. Fernandes, L. Thompson, J. Hall and K. Sampson, 2004. “Bringing the Great Barrier Reef Marine Park zoning into the 21st Century: An overview of the Representative Areas Program”, Great Barrier Reef Marine Park Authority, accessed online 2023.

James A. and N. Pathak Broome, 2023. “A Fine Balance? Value-relations, post-capitalism, and forest conservation: A case from India”, *Conservation and Society* 21 (3): 188–199.

James S.R., 1989. “Hominid use of fire in the lower and middle Pleistocene: A review of the evidence”, *Current Anthropology* 30 (1): 1–26.

Jana S. and N.S. Paudel, 2010. *Rediscovering Indigenous Peoples’ and Community Conserved Areas in Nepal*, Forest Action Nepal, Kathmandu.

Jenkins, H., 1999. “Workshop on the influence of tenure and access rights on the sustainability of natural resource uses”, pp. 71–75 in Oglethorpe, 1999.

Jimoh A.K., 2017. “*Ubuntu, ibuanyindanda*: Harnessing African philosophy of personhood for peaceful co-existence in Nigeria”, *Ewanlen* 1 (1): 40–49.

Johnson C., 2006. *Nemesis: The Last Days of the American Republic*, Macmillan, New York (NY, USA).

Johnson W.A. and T. Earle, 2000 (second edition), *The Evolution of Human Society*, Stanford University Press, Stanford, California (USA).

Jonas, H., E. Lee, H.C. Jonas, C. Matallana, K.S. Wright, F. Nelson and E. Enns, 2017. “Will ‘other effective area-based conservation measures’ increase recognition and support for ICCAs?”, *Parks* 23: 63–78.

Jonas H., K. MacKinnon, N. Dudley, M. Hockings, S. Jessen, D. Laffoley, D. MacKinnon, C. Matallana-Tobón, T. Sandwith, J. Waithaka and S. Woodley, 2018. “Other effective area-based conservation measures: From Aichi Target 11 to the post-2020 Biodiversity Framework”, *Parks* 24.

Jonas H.D. *et al.*, 2021. “Equitable and effective area-based conservation: Towards the conserved areas paradigm”, *Parks* 27(1): 71–84.

Jones B.T.B., 1996. *Institutional relationships, capacity and sustainability: Lessons learned from a community-based conservation project, eastern Tsumkwe District, Namibia, 1991–96.* Research Discussion Paper No.11, Directorate of Environmental Affairs, Ministry of Environment and Tourism, Windhoek.

Jones N.A., S. Shaw, H. Ross, K. Witt and B. Pinner, 2016. “The study of human values in understanding and managing social-ecological systems”, *Ecology and Society* 21 (1): 15.

Johnstone C., 2023a. “Most propaganda looks nothing like this”, *Substack Newsletter* 28 May, https://www.caitlinjohnst.one/p/most-propaganda-looks-nothing-like?utm_source=profile&utm_medium=reader2 accessed 2024.

Johnstone C., 2023b. “Escaping the prison of mainstream culture”, *Substack Newsletter* 24 May, https://www.caitlinjohnst.one/p/escaping-the-prison-of-mainstream?utm_source=profile&utm_medium=reader2 accessed 2024.

Jordan A., 2000. “The politics of multilevel environmental governance: Subsidiarity and environmental policy in the European Union”, *Environment and Planning* 32 (7): 1307–1324.

Jordania J., 2015. “A new interdisciplinary approach to the study of the origins of traditional polyphony”, http://www.josephjordania.com/files/8-Jelena-article-2015-in-Serbia.pdf accessed 2020.

Kalland A., 1999. “*Mare closum* as a management tool in fishing societies”, pp. 119–128 in Oglethorpe, 1999.

Kannuri N.K. and S. Jadhav, 2021. “Cultivating distress: Cotton, caste and farmer suicides in India”, *Anthropology & Medicine* 28 (4): 558–575.

Karen Indigenous Peoples of Kamoethway, undated. *We will Manage our Natural Resources*, TRIP NET & RKIPN, Tanintharyi (Myanmar).

Karr J.R., E.R. Larson and E.W. Chu, 2022. “Ecological integrity is both real and valuable”, *Conservation Science and Practice* 4 (2): e583.

Kashwan P., R.V. Duffy, F. Massé, A.P. Asiyanbi and E. Marijnen, 2021. “From racialized neocolonial global conservation to an inclusive and regenerative conservation”, *Environment: Science and Policy for Sustainable Development* 63 (4): 4–19.

Kavas K.R. and I. Bakır, 2015. “A spatial analysis of the plateau settlements and semi-nomadic life in the Taurus Mountains of Turkey”, ATINER’S Conference Paper Series, accessed online 2023.

Kelleher J., 2021. *The Dragon Flying in the Clouds*, IUCN Global Protected Areas Programme https://digital.iucn.org/protected-areas/the-dragon-flying-in-the-clouds/ accessed 2024.

Kelly R.L., 2013. *The Lifeways of Hunter-Gatherers: The Foraging Spectrum*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Khor L., 1979. *Development without Aid*, Shochen Books, New York (NY, USA).

Kill J. 2014. *Economic Valuation of Nature: The Price to Pay for Conservation?*, Rosa Luxemburg Stiftung, Brussels, accessed online 2023.

Kimball S., 1982. “Community and hominid emergence”, *Anthropology & Education Quarterly* 13 (2): 125–131.

Knight R. 2020. *Ceremony and ritual are not important for conservation, they are conservation*, Manuscript thesis submitted to the University of Kent.

Koc A., W.H. Schacht and H.I. Erkovan, 2016. “The history and current direction of rangeland management in Turkey”, *Rangelands* 37 (1): 39–46.

Kohari A., 2022. “Pakistan submerged”, *The New York Review of Books* (Nov. 24, 2022): 21–23.

Kok M.T.J., R. Alkemade, M. Bakkenes, M. van Eerdt, J. Janse, M. Mandryk, T. Kram, T. Lazarova, J. Meijer, M. van Oorschot, H. Westhoek, R. van der Zagt, M. van der Berg, S. van der Esch, A.G.Prins, and D.P. van Vuuren, 2018. “Pathways for agriculture and forestry to contribute to terrestrial biodiversity conservation: A global scenario-study”, *Biological Conservation* 221: 137–150.

Koleilat L., 2019. “Spaces of dissent: Everyday resistance in Gangjeong Village, Jeju Island”, *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* 33: 247–252.

Köllner T., 2020. *Religion and Politics in Contemporary Russia: Beyond the Binary of Power and Authority*, Routledge, UK.

Korten D., 1984. *Strategic Organization for People-Centered Development*, Asian Institute of Management, Jakarta, accessed online 2023.

Korten D., 2021. *Ecological Civilization: From Emergency to Emergence,* https://davidkorten.org/wp-content/uploads/2021/11/Korten-EcoCiv-11032021.pdf accessed 2024.

Kothari A. (ed.), 2006. *Community Conserved Areas*, special issue of *Parks*, 16 (1).

Kothari A., 2014. *ICCAs and Aichi Targets*, Policy Brief of the ICCA Consortium 1, co-produced with CBD Alliance, Kalpavriksh and CENESTA and the IUCN Global Protected Areas Programme, Teheran.

Kothari A., 2021. “Colonial conservation in new avatars”, *Wall Street International*, accessed online 2023.

Kothari A., 2022. “The flower of transformation blooms in Kurdistan”, *Meer* accessed online 2023.

Kothari A., C. Corrigan, H. Jonas, A. Neumann and H. Shrumm (eds.), 2012. *Recognising and Supporting Territories and Areas Conserved by Indigenous Peoples and Local Communities: Global Overview and National Case Studies*, Secretariat of the Convention on Biological Diversity, ICCA Consortium, Kalpavriksh and Natural Justice, Technical Series no. 64, Montreal (Canada).

Kothari A., N. Pathak, R.V. Anuradha and B. Taneja, 1998. *Communities and Conservation: Natural Resource Management in South and Central India*, Sage, New Delhi.

Kothari A., N. Pathak and F. Vania, 2000. *Where Communities Care*, Kalpavriksh and IIED, Pune (Maharashtra, India).

Kothari A., S. Suri and N. Singh, 1995. "Conservation in India: A new direction", *Economic and Political Weekly* 30: 2755–2766.

Krakoff S., 2018. "Public Lands, conservation, and the possibility of justice", *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, 53.

Krantz G.S., 1980. "Sapienization and speech", *Current Anthropology* 21 (6): 773–792.

Krause J. and H.D. Ruxton, 2002. *Living in Groups*, Oxford University Press, New York (NY, USA).

Kropotkin P., 1902 (reprinted 1955). *Mutual Aid. A Factor of Evolution*, Extending Horizons Books, Boston (Massachusetts, USA). [Quote from the reprinted version of 1955, p. 236]

Kruid S., M.N. Macedo, S.R. Gorelik, W. Walker, P. Moutinho, P.M. Brando, A. Castanho, A. Alencar, A. Baccini and M.T. Coe, 2021. "Beyond deforestation: Carbon emissions from land grabbing and forest degradation in the Brazilian Amazon", *Frontiers in Forests and Global Change* 4: 105.

Kuefler B.W.A., 2010. *Continuity and Change: Moose Cree Relationships with Geese St. John's*, MA Thesis, University of Newfoundland (Canada), https://research.library.mun.ca/9066/1/Kuefler_Brent.pdf accessed 2024.

Kuhn R., 2010. "Routes to low mortality in poor countries revisited", *Population and Development Review* 36 (4): 655–692.

Kula G. 1999. "Influence of tenure and access rights on the sustainability of natural resource use", pp. 43–48 in Oglethorpe, 1999.

Kyle A.A., M. Zurba, J. Bhattacharyya, D.E. Chan, K. Brown, J. Housty and F. Moola, 2019. "Supporting resurgent Indigenous-led governance: A nascent mechanism for just and effective conservation", *Biological Conservation* 240.

Lakoff G., 2010. "Why it matters how we frame the environment", *Environmental Communication* 4 (1): 70–81.

Landrigan P.J., R. Fuller, N.J.R. Acosta *et al.*, 2018. "The Lancet Commission on Pollution and Health", *The Lancet* 391: 462–512.

Landry M., 2010. "How brown were the conservationists? Naturism, conservation, and national socialism, 1900–1945", *Contemporary European History* 19(1): 83–93.

Langer A., 1996, *Il viaggiatore leggero. Scritti 1961–1995*, Sellerio, Palermo (Italy).

Lanius P. and L. Johnson, 2020. *Debunking Sustainable Use Report 2020*, Nature Needs More, https://natureneedsmore.org/wp-content/uploads/2020/06/Debunking-Sustainable-Use-Report.pdf accessed 2024.

Larsen C.S., 2009. "Emergence and evolution of agriculture" in Pond W.G., L.N. Buford and D.L. Brown (eds.), 2009. *Adequate Food for All: Culture, Science, and Technology of Food in the 21st Century*, CRC Press, Boca Raton, Florida (USA).

Latour B., 2004. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy,* Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts, USA).

Latour B., 2011. "Politics of nature: East and West perspectives", *Ethics & Global Politics* 4 (1): 71–80.

Latour B., 2018. *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, Polity Press, Cambridge (UK).

Laureano P., 1993 (reprinted 2018). *Giardini di Pietra*. Bollati Boringhieri, Torino (Italy). [Quote from p. 183]

Laureano P., 2013. *Water Conservation Techniques in Traditional Human Settlements*, Copal Pubs., Ghaziabad (Uttar Pradesh, India).

Laureano P., 2018. *Labirinto d'acque 2018*, http://www.labirintodacque.it/en/profile/pietro-laureano/

Lausche B., 2011. *Guidelines for Protected Areas Legislation*, IUCN, Gland (Switzerland).

Lautensach A., 2021. "Cultural learning as a means to survive the Anthropocene", Pedagogy of Transition, on-line discussion of the Great Transition Initiative, https://greattransition.org/ accessed 2024.

Le Page C. and D. Bazile, N. Becu, P. Bommel, F. Bousquet, M. Etienne, R. Mathevet, V. Souchère, G. Trébuil and J. Weber, 2013. "Agent-based modelling and simulation applied to environmental management", in Edmonds B. and R. Meyer (eds.), 2013. *Simulating Social Complexity*, Springer, Berlin (Germany).

Leach M., R. Mearns and I. Scoones, 1999. "Environmental Entitlements: Dynamics and Institutions in Community-Based Natural Resource Management", *World Development* 27 (2): 225–247.

Lecomte B.J., 1986. *Project Aid: Limitations and Alternatives*, OECD Development Centre Studies, OECD, Paris.

Leroux-Dhuys J.F., 1999. *Les Abbayes Cisterciennes. Histoire et Architecture*, Cologne (Germany).

Lewontin R.C., 1982. "Agricultural research and the penetration of capital", *Science for the People* 14 (1): 12–17, accessed online 2024.

Li T.M., 1996. "Images of community: Discourse and strategy in property relations", *Development and Change* 27 (3): 501–527.

Li T.M., 2000. "Articulating indigenous identity in Indonesia: Resource politics and the tribal slot", *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 149–179.

Li T.M., 2005. "Engaging simplifications: Community-based natural resource management, market processes and State agendas in Upland Southeast Asia", pp. 427–458 in Brosius *et al.*, 2005.

Liffman P.M., 2011. *Huichol territory and the Mexican nation: Indigenous ritual, land conflict, and sovereignty claims*, University of Arizona Press, Tucson (Arizona, USA).

Light A. 1989. "Bookchin as/and Social Ecology" in Light A. (ed.), 1989. *Social Ecology after Bookchin*, Guilford Press, New York (NY, USA).

Lin C. and M. Lockwood, 2014. "Assessing sense of place in natural settings: A mixed-method approach", *Journal of Environmental Planning and Management* 57 (10): 1441–1464.

Lindsay J.M., 1998. "Creating a legal framework for community-based management: Principles and dilemmas", Digital Library of the Commons, accessed online 2023.

Lipton M., 1977. *Why poor people stay poor: A study of urban bias in world development*, Australian National University Press, Camberra.

Little P.D., 2016. *Pastoralism*. Oxford Bibliographies online, accessed 2020.

Liu J., 2017. "Integration across a metacoupled world", *Ecology and Society* 22 (4): 29.

Liu J., V. Hull, M. Batistella, R. DeFries, T. Dietz, F. Fu, T.W. Hertel, R.C. Izaurralde, E.F. Lambin, S. Li, L. A. Martinelli, W.J. McConnell, E.F. Moran, R. Naylor, Z. Ouyang, K.R. Polenske, A. Reenberg, G. de Miranda Rocha, C.S. Simmons, P.H. Verburg, P.M. Vitousek, F. Zhang, and C. Zhu, 2013. "Framing sustainability in a telecoupled world", *Ecology and Society* 18 (2): 26.

Loh P. and B.W. Shear, 2022. "Fight and build: solidarity economy as ontological politics", *Sustainability Science* 17 (4): 1207–1221.

Löhr D., 2012. "The failure of land privatization: On the need for new development policies", https://wealthofthecommons.org/essay/failure-land-privatization-need-new-development-policies accessed 2024.

Lombardo U., J. Iriarte, L. Hilbert, J. Ruiz-Pérez, J.M. Capriles and H. Veit, 2020. "Early Holocene crop cultivation and landscape modification in Amazonia", *Nature* 581 (7807): 190–193.

Long S.A., 2004. *Livelihoods and CBNRM in Namibia: The findings of the WILD project*, Agris paper, FAO, accessed online 2021.

Lorenzi R. and S. Lorenzi, 2022. *Cortina 2020-2040: Storia di una Comunità al Tramonto?*, Light Hunter Publications, Cortina d'Ampezzo (Italy).

Lorenzi S. and G. Borrini-Feyerabend, 2011. *Community Conserved Areas: Legal Framework for the Natural Park of the Ampezzo Dolomites (Italy)*, Case study for Lausche B., 2011. *Guidelines for Protected Areas Legislation*, IUCN, Gland (Switzerland) https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2009/09/Ampezzo-2010.pdf accessed 2024.

Lothian W.F., 1987. *A Brief History of Canada's National Parks*, Environment Canada, Gatineau (Quebec, Canada).

Lovelock J.E. and L. Margulis, 1974. "Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: The Gaia hypothesis". Tellus A 26 (1–2): 2–10.

Lovera S., 2008. "The hottest REDD issues: Rights, equity, development, deforestation and governance by Indigenous peoples and local communities", discussion paper for Global Forest Coalition and CEESP, https://unfccc.int/resource/docs/2009/smsn/ngo/117.pdf *accessed 2024.*

Low B., E. Ostrom, C. Simon and J. Wilson. 2003. "Redundancy and diversity: Do they influence optimal management?", pp. 83–114 in Berkes et al., 2003.

Lowenhaupt Tsing A., 1993. In the Realm of the Diamond Queen, Princeton University Press, Princeton (New Jersey, USA).

Lozada S.G., 2021. *From Green Pastures to Scorched Earth: German Environmentalism and Ecology, c. 1800s–1945*, CUNY MS thesis manuscript https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1007&context=qc_etds accessed 2024.

Lu Holt F., 2005. "The catch-22 of conservation: Indigenous peoples, biologists, and cultural change", Human Ecology 33 (2): 199–215.

Lucio C. and D. Barkin, 2022. "Postcolonial and anti-systemic resistance by indigenous movements in Mexico", *Journal of World Systems Research 28 (2): 293–319.*

Lutzenberg J., 1980. *Fim do Futuro? Manifesto Ecologico Brasileiro*, Movimento, Porto Alegre (Rio Grande do Sul, Brazil).

Lynch O., 2005. "Concepts and strategies for promoting legal recognition of community-based property rights: Insights from the Philippines and other nations", pp. 391–426 in Brosius *et al.*, 2005.

Macauley D. 1988. "Evolution and revolution: The ecological anarchism of Kropotkin and Bookchin" in Light A. (ed.), 1988. *Social Ecology after Bookchin*, Gilford Press, NY.

MacLeod A. and M. Alford, 2019. "Expanding the propaganda model to the entertainment industry" in MacLeod, A. (ed.), 2019. *Propaganda in the Information Age: Still Manufacturing Consent*, Routledge, London.

MAE/DGCS (Ministero degli Affari Esteri/ Direzione Generale Cooperazione allo Sviluppo), 1989. "Primary Environmental Care: A strategic approach for community-based environmental management", room document for the Development Assistance Committee of the Organisation for Cooperation and Economic Development (OECD/DAC), Paris, November 15–16, 1989.

Maffi L., 1998. "Language: A resource for nature", UNESCO *Nature and Resources* 34 (4): 12–21.

Makombe K., 1993. *Sharing the land: Wildlife, people and development in Africa*, IUCN Regional Office of Southern Africa, Harare.

Malin S.A, S. Ryder and M. Galvão Lyra, 2019. "Environmental justice and natural resource extraction: Intersections of power, equity and access", *Environmental Sociology* 5 (2): 109–116.

Mallarach J.M. and T. Papayannis (eds.), 2007. *Protected Areas and Spirituality. Proceedings of the First Workshop of the Delos Initiative, Montserrat 2006*, IUCN, Gland (Switzerland) and Abadia de Montserrat, Montserrat (Spain).

Mallarach J.M. and T. Papayannis, 2011. "Monastic community conserved areas in Europe", paper prepared for the meeting 'Understanding community conservation in Europe', Gerace, Italy, https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2015/07/event-inter-2011-gerace-17-mallarach.pdf accessed 2024.

Mallarach J.M., J. Juviñá and T. Papayannis, 2014. "Christian monastic communities living in harmony with the environment. An overview of positive trends and best practices", *Studia Monastica* 56 (2): 353–392.

Margalef R., 1968. *Perspectives in Ecological Theory*, University of Chicago Press, Chicago (USA).

Margulis L., 1981. *Symbiosis in Cell Evolution: Life and its Environment on the Early Earth*, NTRS Report. https://doi.org/10.1002/jobm.19820220615 accessed 2024.

Margulis L. and D. Sagan, 1995. *What is Life?*, Simon and Schuster, New York (NY, USA).

Marica I., 2018. "Controversial move: Govt. appoints state agency to manage protected natural areas in Romania", https://www.romania-insider.com/govt-manage-protected-natural-areas-romania accessed 2024.

Mariki S., 2016. "Commercialization of nature: Can market-based mechanisms deliver positive conservation and development outcomes?", *Open Journal of Social Sciences 4*: 61–69.

Marini Govigli V., A. Efthymiou and K. Stara, 2021. "From religion to conservation: Unfolding 300 years of collective action in a Greek sacred forest", *Forest Policy and Economics* 131.

Marshall F. and J.M. Capriles, 2014. "Animal domestication and pastoralism: Socio-environmental contexts" pp. 249–258 in Smith C. (ed.), 2014. *Encyclopedia of Global Archaeology.* Springer International.

Marshall F. and E. Hildebrand, 2002. "Cattle before crops: The beginnings of food production in Africa", *Journal of World Prehistory* 16: 99–143.

Marshall G., 2008. "Nesting, subsidiarity, and community-based environmental governance beyond the local level", *International Journal of the Commons* 2 (1): 75–97.

Martel C., G. Pennycook and D.G. Rand, 2020. "Reliance on emotion promotes belief in fake news", *Cognitive Research* 5 (47).

Martin A., B. Coolsaet, E. Corbera, N.M. Dawson, J.A. Fraser, I. Lehmann and I. Rodriguez, 2016. "Justice and conservation: The need to incorporate recognition", *Biological Conservation* 197: 254–261.

Martin-Ortega J. and K.A. Waylen, 2018. "PES what a mess? An analysis of the position of environmental professionals in the conceptual debate on payments for ecosystem services", *Ecological Economics* 154: 218–237.

Martinez-Alier J., 2002. *The Environmentalism of the Poor. A Study of Ecological Conflicts and Valuation*, Edward Elgar Pubs., Cheltenham (UK).

Martínez-Alier J., 2012. "Environmental justice and economic degrowth: An alliance between two movements", *Capitalism Nature Socialism* 23 (1): 51–73.

Martínez-Alier J. and R. Muradian, 2015. *Handbook of Ecological Economics*, Edward Elgar Pubs., Cheltenham (UK).

Mason J. and L. Kassam, 2021. "Agriculture planted the seeds of alienation from nature" pp. 31–51 in Mason J. and L. Kassam (eds.), 2021. *Rethinking Food and Agriculture*, Woodhead online pubs.

Matthews W.H. (ed.), 1976. *Outer Limits and Human Needs*, Dag Hammarskjöld Foundation, Uppsala (Sweden).

Matulis B.S., 2014. "The economic valuation of nature: A question of justice?", *Ecological Economics* 104: 155–157.

Maturana H.R. and F.J. Varela, 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Boston Studies in the Philosophy of Science 42, Reidel pubs, Dordrecht (The Netherlands).

Mauss M., 1950. *Essai sur le Don*, Presses Universitaires de France, Paris [English translation 2002. *The Gift*, Routledge, London.]

McCabe J.T., 1990. "Turkana pastoralism: A case against the Tragedy of the Commons", *Human Ecology* 18 (1): 81–103.

McCarter J., M.C. Gavin, S. Baereleo and M. Love, 2014. “The challenges of maintaining indigenous ecological knowledge”, *Ecology and Society* 19 (3): 39.

McCay B.J. and J.M. Acheson, 1987. *The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources*, University of Arizona Press, Tucson (Arizona, USA).

McClure S., 2015. “The pastoral effect: Niche construction, domestic animals, and the spread of farming in Europe”, *Current Anthropology 56* (6): 901–910.

McCormick J., 1986. “The origins of the World Conservation Strategy”, *Environmental Review* 10 (3): 177–187.

McGinnis M.V., J. Woolley and J. Gamman, 1999. “Bioregional conflict resolution: Rebuilding community in watershed planning and organizing”, *Environmental Management* 24: 1–12.

McKeown T., 1988. *The Origin of Human Disease*, Basil Blackwell, Oxford (UK).

McNeely J. and D. Pitt, 1985. *Culture and Conservation: The Human Dimension in Environmental Planning*, Croom Helm, London.

Meadows D.L., D. Meadows and J. Randers, 1972. *The Limits to Growth*, Universe Books, New York (NY, USA).

Megdiche-Kharrat F., X. Yun Zheng, M. Moussa, Z. Famin and A.N. Angelakis, 2020. “Historic hydraulic works: Paradigms of traditional good water governance, integrity and sustainability”, *Water Supply* 20 (7): 2484–2498.

Mehta L., M. Leach, P. Newell, I. Scoones, K. Sivaramakrishnan and S. Way, 1999. *Exploring Understandings of Institutions and Uncertainty: New Directions in Natural Resource Management*, IDS Discussion Paper 372, IDS, Brighton (UK).

Mele D., 2006. “The principle of subsidiarity in organizations: A case study”, *IESE Business School Working Paper* No. 566, accessed online 2023.

Mellor J., 1988. “The intertwining of environmental problems and poverty”, *Environment* 30 (9): 8–13.

Melman S., 1970. *Pentagon Capitalism. The Political Economy of War*, McGraw-Hill Book Company, New York (NY, USA).

Menezes R.G. and R. Barbosa Jr., 2021. “Environmental governance under Bolsonaro: Dismantling institutions, curtailing participation, delegitimising opposition”, *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft* 15: 229–247.

Merchant C., 1980. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, San Francisco (California, USA).

Merino L. and A.E. Martínez, 2014. *A vuelo de pájaro. Las condiciones de las comunidades con bosques templados en México*, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad Tlalpan, Mexico City.

Merlo M., R. Morandini, A. Gabbrielli and I. Novaco, 1989. *Collective Forest Land Tenure and Rural Development in Italy: Selected Case Studies*, FAO FO:MISC/89/10, Rome.

Meroka P. and T. Haller, 2008. “Government wildlife, unfulfilled promises and business: Lessons from participatory conservation in the Selous Game Reserve, Tanzania”, pp. 177–219 in Galvin and Haller, 2008.

Metcalf S., 1999. “Natural resources tenure in the context of sustainable use”, pp. 31–39 in Oglethorpe, 1999.

Meyer R., 2016. “Obama’s environmental legacy, in two buttes”, *The Atlantic*, 16 December.

Meyers D., J. Bohorquez, T. Cumming, L. Emerton, O. v.d. Heuvel, M. Riva and R. Victurine, 2020. *Conservation Finance: A Framework*, Conservation Finance Alliance, accessed online 2023. https://www.conservationfinancealliance.org/cfa-white-paper

Millennium Ecosystem Assessment Program, 2005. *Ecosystems and Human Well-Being: Biodiversity Synthesis*, World Resources Institute, Washington DC.

Miller J.G., 1978. *Living Systems*, McGraw-Hill, New York (NY, USA).

Milton K., 2010. “Emotion (or Life, the Universe, Everything)”, *Australian Journal of Anthropology* 16: 198–211.

Mingay G.E., 2014. Parliamentary Enclosure in England, Routledge, London.

Miniconi R. and S. Guyot, 2010, “Conflicts and cooperation in the mountainous Mapuche territory (Argentina)”, *Journal of Alpine Research*, 98–1.

Ministry of Agriculture Forestry and Fisheries of Cambodia, 2006. Prakas No. 162 on the management of Ou Tung community protected area in Kok Lak commune, Veun Sai district, Ratanak Kiri province in Virachey National Park, https://data.opendevelopmentmekong.net/laws_record/prakas-no-162-on-management-of-ou-tung-community-in-natural-protected-area-kok-lak-commune-veun-sai accessed 2024.

Mink S., 1993. *Poverty, Population and the Environment*, World Bank Discussion Paper 189, The World Bank, Washington DC.

Mitchell B.A., S. Stolton, J. Bezaury-Creel, H.C. Bingham, T.L. Cumming, N. Dudley, J.A. Fitzsimons, D. Malleret-King, K.H. Redford and P. Solano, 2018. *Guidelines for privately protected areas*, Best Practice Protected Area Guidelines Series No. 29, IUCN and WCPA, Gland (Switzerland).

Mithen S., 2005. *The Singing Neanderthals*, Weidenfeld & Nicolson, Orion Books, London.

Mittal A. and E. Frazer, 2018. *Losing the Serengeti: The Maasai land that was to run forever*, Oakland Institute, Oakland (California, USA).

Molm L.D., 2010, “The structure of reciprocity”, *Social Psychology Quarterly* 73 (2): 119–131.

Molnár Z. and F. Berkes, 2016. “Role of traditional ecological knowledge in linking cultural and natural capital in cultural landscapes” in Paracchini M.L., P.C. Zingari and C. Blasi (eds.), *Reconnecting Natural and Cultural Capital*, EU pubs.

Moore D., J. Dore and D. Gyawali, 2010. “The World Commission on Dams + 10: Revisiting the large dam controversy”, *Water Alternatives* 3 (2): 3–13.

Moore T., 2021. “Ethnocide and ethnogenesis in Madre de Dios, Peru: the FENAMAD Experience”, pp. 297–322 in Chirif A. (ed.), 2021. *Towards the Conquest of Self-determination*, IWGIA, Lima.

Morgan L.H., 1877. *Ancient Society*, reprinted 1964 Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts, USA).

Morris B., 1993. “Reflections on deep ecology”, in Morris B., C. Wilbert, G. Purchase, M. Bookchin, R. Hart and R. Aitchtey, 1993. *Deep Ecology & Anarchism: A Polemic*, Freedom Press, London.

Mousseau F., A. Currier, E. Fraser and J. Green, 2020. *Driving Dispossession: the global push to ‘unlock the economic potential of land’*, Oakland Institute, Oakland (California, USA).

Muecke S., 2004. *Ancient and Modern: Time, Culture and Indigenous Philosophy*, University of New South Wales, Sydney (Australia).

Mulongoy K.J. and S.B. Gidda, 2008. *The Value of Nature: Ecological, Economic, Cultural and Social Benefits of Protected Areas*, Secretariat of the Convention on Biological Diversity, Montreal (Canada).

Murali R., A. Bijoor, T. Thinley, K. Gurmet, K. Chunit, R. Tobge, T. Thuktan, K. Suryawanshi, H. Nagendra and C. Mishra, 2022. “Indigenous governance structures for maintaining an ecosystem service in an agropastoral community in the Indian Trans Himalaya”, *Ecosystems and People* 18 (1): 303–314.

Murombedzi J.C, 2003. “Pre-colonial and colonial conservation practices in Southern Africa and their legacy today”, https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2015/08/example-pre-colonial-and-colonial-conservation-southern-africa-murombedzi-2003-en.pdf accessed 2024.

Murphree M., 1991. “Communities as resource management institutions”, IIED *Gatekeeper Series* no. 36.

Murphree M., 1997. “Congruent objectives, competing interests and strategic compromise: Concepts and processes in the evolution of Zimbabwe’s CAMPFIRE programme”, Working paper no. 2 https://hummedia.manchester.ac.uk/institutes/gdi/publications/workingpapers/archive/cc/cc_wp02.pdf accessed 2024

Murphree M. 2000. “Community conservation: Old ways, new myths and enduring challenges”, paper presented at a Conference on African Wildlife Management in the new Millennium, Mweka, College of African Wildlife Management, 13–15 December.

Murphree M., 2004a. “Managing the sustainable use of wildlife”, pp. 27–31 in Borrini-Feyerabend *et al.*, 2004b.

Murphree M., 2004b. “Communal approaches to natural resource management in Africa: From whence and to where?”, *Journal of International Wildlife Law and Policy* 7 (3–4): 203–216.

Murphy B., 2011. “Environmental justice: Putting the poor first”, *Pambazuka News,* 3 Nov, accessed 2023 https://www.ritimo.org/Environmental-justice-Putting-the-poor-first accessed 2024.

Myrdal G., 1968. *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations*, Pantheon Books, New York (NY, USA).

Naess A., 1973. “The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary”, *Inquiry* 16: 95–100.

Nagel J., 1994. “Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture”, *Social Problems* 41 (1): 152–176.

Nash R.F., 1967. *Wilderness and the American Mind*, Yale University Press, New Haven (Connecticut, USA).

Nayak P.K. (ed.), 2021. *Making Commons Dynamic*, Routledge, London.

Nelson A., 2022. *Beyond Money: A Postcapitalist Strategy*, Pluto Press, London.

Nelson F. (ed.), 2010. *Community Rights, Conservation and Contested Land: The Politics of Natural Resources Governance in Africa*, Earthscan, London.

Nepstad D., S. Schwartzman, B. Bamberger, M. Santilli, D. Ray, P. Schlesinger, P. Lefebvre, A. Alencar, E. Prinz, G. Fiske and A. Rolla, 2006. “Inhibition of Amazon deforestation and fire by parks and indigenous lands”, *Conservation Biology* 20: 65–73.

Neumann R.P., 1996. “Nature-State-Territory: Toward a critical theorization of conservation enclosures”, in Peet R. and M. Watts, 1996a. *Liberation Ecologies*, Routledge, London.

Newmark W.D. and J.L. Hough, 2000. “Conserving wildlife in Africa: Integrated conservation and development projects and beyond”, *BioScience* 50 (7): 585–592.

Niebuhr R., 1932. *Moral Man and Immoral Society: a Study in Ethics and Politics*, Charles Scribner Sons, New York (NY, USA).

N’Goran E.K., S. Diabate, J. Utzinger and B. Sellin, 1997. “Changes in human schistosomiasis levels after the construction of two large hydroelectric dams in central Cote d’Ivoire”, *Bulletin of the World Health Organization* 75 (6): 541–545.

Nguyen D., 2008. *Van Long Nature Reserve*, Report for IUCN CEESP https://www.iccaconsortium.org/index.php/2008/05/31/vietnam-van-long-nature-reserve/ accessed 2024

Nguyen H.A., Y. Vanson and D. Hubbel, 2015. *Report of the Evaluation of the Collaborative Management Learning Network (CMLN) Program (2012–2014) Cambodia, Lao PDR, Vietnam*, The Learning Institute, Phnom Penh.

Niederberger T., 2020. *Autonomy in the Amazon: The Emergence of the “Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís” in Northern Peru*, PhD Dissertation, Institute of Social Anthropology, University of Bern, Switzerland.

Nieland J.U., 2008. “Politainment”, in Donsbach (ed.), 2008. *The International Encyclopedia of Communication*, Wiley online.

Nigh R. and S.A. Diemont, 2013. “The Maya milpa: Fire and the legacy of living soil”, *Frontiers in Ecology and the Environment* 11: 45–54.

Noam Z., 2007. “Eco-authoritarian conservation and ethnic conflict in Burma”, IUCN CEESP *Policy Matters* 15: 272–287.

Nordhaus H., 2021. “Biden expected to reverse Trump’s order to shrink Utah national monuments”, *National Geographic* 14 January.

Noroozi J., G. Zare, M. Sherafati, M. Mahmoodi, D. Moser, Z. Asgarpour and G.M. Schneeweiss, 2019. “Patterns of endemism in Turkey, the meeting point of three global biodiversity hotspots, based on three diverse families of vascular plants”, *Frontiers in Ecology and Evolution* 7: 159.

Norris P. and B.Y. Harney, 2014. “Songlines and navigation in Wardaman and other Australian Aboriginal Cultures, *Journal of Astronomical History and Heritage* 17 (2): 1–15.

North D.C., 1990. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Notess L., P. Veit, I. Monterroso, Andiko, E. Sulle, A.M. Larson, A. Gindroz, J. Quaedvlieg and A. Williams, 2018. *The Scramble for Land*, WRI, Washington DC.

Notess L., P. Veit, I. Monterroso, Andiko, E. Sulle, A.M. Larson, A. Gindroz, J. Quaedvlieg and A. Williams, 2021. “Community land formalization and company land acquisition procedures: A review of 33 procedures in 15 countries”, *Land Use Policy* 110: 104461.

Novellino D., 2007. “Rice-related knowledge, farming strategies and the transformation of swiddens amongst the Batak of Palawan Island (The Philippines)” in Cairns, M. (ed.), 2007. *Growing Forest of Voices*, RFF Press, Washington DC.

Novellino D., 2010. “Towards a ‘common logic of procurement’: Unraveling the foraging–farming interface on Palawan Island (The Philippines)” in Janowski M. and G. Barker (eds.), 2010. *Why Cultivate? Anthropological and Archaeological Perspectives on Foraging-Framing Transitions in Island Southeast Asia*, McDonald Institute, Cambridge (UK).

Nowak M.A. and K. Sigmund, 2005. “Evolution of indirect reciprocity”, *Nature* 437: 1291–1298.

Nussbaum M., 2022. “What we owe our fellow animals”, *The New York Review of Books*, February 22 issue.

O’Brien G., 2021. “Magic saying by the thousands”, *The New York Review of Books*, November 4 issue.

Oakeshott M., 1996. *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, Yale University Press, New Haven (Connecticut, USA).

Oakland Institute, 2020. *Nicaragua’s Failed Revolution*, Oakland Institute Pubs, Oakland (California, USA).

OECD, 2016. *Biodiversity Offsets: Effective Design and Implementation*, OECD Publishing, Paris.

Oglethorpe J.A.E. (ed.), 1999. *Tenure and Sustainable Use*, IUCN, Gland (Switzerland) and Cambridge (UK).

Oldekop J.A., G. Holmes, W.E. Harris & K.L. Evans, 2016. “A global assessment of the social and conservation outcomes of protected areas”, *Conservation Biology* 30: 133–141.

Oli K.P., G. Borrini-Feyerabend and B. Lassen, 2010. *Towards an Access and Benefit Sharing Framework Agreement of the Hindu Kush-Himalayan Region*, International Centre for Integrated Mountain Development (ICIMOD), Kathmandu, https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2017/07/ABS-Himalayan-Region-2010.pdf accessed 2024.

Olivera Lozano G., 2005. “La reforma al artículo 27 constitucional y la incorporación de las tierras ejidales al mercado legal de suelo urbano en Mexico”, *Scripta Nova* IX 194 (33).

Oliver-Smith A., 2001. “Displacement, resistance and the critique of development: From the grassroots to the global”, Report prepared for the Refugee Studies Centre, University of Oxford, https://www.rsc.ox.ac.uk/files/files-1/wp9-displacement-resistance-critique-development-2002.pdf accessed 2024,

Olson B. and M. Brennan, 2017. “From community engagement to community emergence: The holistic program design approach”, *International Journal of Research on Service-Learning and Community Engagement* 5 (1): 2374–9466.

Orihuela J.C., 2020. “Embedded countermovements: The forging of protected areas and native communities in the Peruvian Amazon”, *New Political Economy* 25 (1): 140–155.

Ostrom E., 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action,* Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Ostrom E., 1995. “Designing complexity to govern complexity”, pp. 33–46 in Hanna S. and M. Munasinghe, 1995. *Property Rights and the Environment: Social and Ecological Issues*, Beijer International Institute of Ecological Economics and the World Bank, Washington DC.

Ostrom E., 2000. “Collective action and the evolution of social norms”, *Journal of Economic Perspectives* 14 (3): 137–158.

Ostrom E., 2010. “Polycentric systems for coping with collective action and global environmental change”, *Global Environmental Change* 20 (4): 550–557.

Oviedo G., L. Maffi and P.B. Larsen, 2000. I*ndigenous and Traditional Peoples of the World and Ecoregion Conservation*, WWF International and Terralingua, Gland (Switzerland).

Pahl-Wostl C., 2009. "A conceptual framework for analyzing adaptive capacity and multi-level learning processes in resource governance regimes", *Global Environmental Change* 19 (3): 354–365.

Pahl-Wostl C. and J. Patterson, 2021. "Commentary: Transformative change in governance systems: A conceptual framework for analysing adaptive capacity and multi-level learning processes in resource governance regimes", *Global Environmental Change 71*: 1–2.

Parrish D., D.P. Braun and R.S. Unnasch, 2003. "Are we conserving what we say we are? Measuring ecological integrity within protected areas", *BioScience* 53 (9): 851–860.

Pascual U., W.M. Adams, S. Díaz, S. Lele, G.M. Mace and E. Turnhout, 2021. "Biodiversity and the challenge of pluralism", *Nature Sustainability* 4: 567–572.

Pascual U., R. Gould and K.M.A. Chan (eds.), 2018. "Sustainability challenges: Relational values", *Current Opinion in Environmental Sustainability* 35.

Pascual *et al.*, 2022. "Summary for policymakers of the methodological assessment regarding the diverse conceptualization of multiple values of nature and its benefits, including biodiversity and ecosystem functions and services (assessment of the diverse values and valuation of nature)", IPBES/9/14/Add.2.

Pathak N. (ed.), 2009. *Community Conserved Areas in India*, Kalpavriksh, Pune (Maharashtra, India).

Pathak Broome N., S. Bajpai, M. Shende and M. Raut with G.K. Jamkatan, I. Katenge, Z. Salame, S. Halami, S. Deshmukh and S. Gogulwar, 2022. *The Forest Resource Rights, Gram Sabha Empowerment and Alternative Transformations in Korchi, Maharashtra*, Kalpavriksh with Maha Gramsabha Korchi and Amhi Amchya Arogyasathi, Pune (Maharastra, India).

Paudel N.S., H. Ojha, M.R. Banjade, R. Karki and S. Tamang (eds.), 2021. *Revitalising community forestry in the changing socioeconomic context of Nepal*, EnLiFT2 programme and ForestAction Nepal, Kathmandu.

Peet R. and M. Watts, 1996a. *Liberation Ecologies*, Routledge, London.

Peet R. and M. Watts, 1996b. "Liberating political ecology" in Peet R. and M. Watts, 2006a. *Liberation Ecologies*, Routledge, London.

Peled-Elhanan N., 2012. *Palestine and Palestine in Israeli School Books: Ideology and Propaganda in Education*, Tauris, London.

Peluso N.L., 1993. "Coercing conservation? The politics of State resource control", *Global Environmental Change* 3 (2): 199–217.

Peluso N.L., 2003. "Territorializing local struggles for resource control", pp. 231–252 in Greenough P. and A. Lowenhaupt Tsing (eds.), 2003. *Nature in the Global South*, Duke University Press, London.

Peoples H.C., P. Duda and F.W. Marlowe, 2016. "Hunter-gatherers and the origins of religion", *Human Nature* 27: 261–282.

Pérez R., 2021. "Alternative development in the Peruvian Amazon: Deforestation, drugs, and death", https://amazonwatch.org/news/2021/1118-alternative-development-in-the-peruvian-amazon-deforestation-drugs-and-death accessed 2024.

Phillips A., 2002. *Management Guidelines for IUCN Category V Protected Areas: Protected Landscapes/Seascapes*. Best Practice in Protected Areas Series No. 9, IUCN Gland (Switzerland) and Cambridge (UK).

Phillips A., 2003. "Turning ideas on their head: The new paradigm for protected areas", *George Wright Forum* 22 (2): 8–32.

Pierce D., 1992. "Economic valuation and the natural world", background paper for the World Development Report, https://documents1.worldbank.org/curated/en/721891468764692718/pdf/multi0page.pdf accessed 2024.

Pimbert M., 2022. "Transforming food and agriculture: Competing visions and major controversies", *Mondes en développement* 199–200 (3–4): 361–384.

Pimbert M. and G. Borrini-Feyerabend, 2019. *Nourishing Life: Territories of Life and Food Sovereignty*, Policy Brief of the ICCA Consortium no. 6., ICCA Consortium, Centre for Agroecology, Water and Resilience at Coventry University and CENESTA, Tehran.

Pimbert M. and B. Gujja, 1997. "Village voices challenging wetland management policies: experiences in participatory rural appraisal from India and Pakistan", *Nature and Resources* 33 (1): 34–42.

Pimbert M., and N. Moeller, J. Singh, & C. Anderson, 2021. *Agroecology*, Oxford Research Encyclopedia of Anthropology.

Pimentel D., L. Westra and R.F. Noss, 2002. *Ecological Integrity: Integrating Environment, Conservation, and Health*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois, USA).

Pinto B., 2012, "La organización de las mariscadoras como agentes de transformación social", *EM Debate* 7.

Poffenberger M., 1990. *Keepers of the Forest*, Kumarian Press, West Hartford (Connecticut, USA).

Poffenberger M., 1997. "Local knowledge in conservation", pp. 41–43 in Borrini-Feyerabend, G. with D. Buchan (eds.), 1997. *Beyond Fences: Seeking Social Sustainability in Conservation*, vol II, IUCN (Gland) and Cambridge (UK).

Poffenberger M., 2006. "People in the forest: Community forestry experiences from Southeast Asia", *International Journal of Environment and Sustainable Development* 5 (1): 57–69.

Poffenberger M., R. Soriaga and P. Walpole, 2006. *Communities and Forest Stewardship: Regional transition in Southeast Asia*, Asia Forest Network, Tagbilan City (The Philippines).

POH KAO (des Tigres et des Hommes), 2018. "Integrating tiger conservation and coexistence in Sariska Tiger Reserve", Project monitoring report, https://1drv.ms/b/s!Appr1OAHbnZOhvJ5usE7jpszS-e_-w?e=c45n74 accessed 2024.

Poirier R. and D. Ostergren, 2002. "Evicting people from nature: Indigenous land rights and national parks in Australia, Russia, and the United States", *Natural Resources Journal* 42 (2): 331–351.

Polanyi K. 1944. *The Great Transformation*, Farrar & Rinehart, New York (NY, USA).

Polanyi M., 1967. *The Tacit Dimension*, Anchor Books, New York (NY, USA).

Pollock R.M., 2004. "Identifying principles for place-based governance in biosphere reserves", *Environments* 32 (3): 27–41.

Pope Francis, 2015. *Laudato Si': On care for our common home*, Encyclical Letter, Holy See, Rome.

Pope Francis, 2020. *Fratelli Tutti: On fraternity and social friendship,* Encyclical Letter, Holy See, Rome.

Porter-Bolland L., E. A. Ellis, M.R. Guariguata, I. Ruiz-Mallén, S. Negrete-Yankelevich and V. Reyes-García, 2012. "Community managed forests and forest protected areas: An assessment of their conservation effectiveness across the tropics", *Forest Ecological Management* 268: 6–17.

Posey D., 1985. "Indigenous management of tropical forest ecosystems: The case of the Kayapó indians of the Brazilian Amazon", *Agroforestry Systems* 3: 139–158.

Posey D. (ed.), 1999. *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, UNEP and IT Pub., London.

Posner R.A. and E.B. Rasmusen, 1999. "Creating and enforcing norms, with special reference to sanctions." *International Review of Law and Economics* 19 (3): 369–382.

Prasad A. and H. Dhawan, 1982. *A Sanctuary for Birds Only?*, Kalpavriksh, Pune (Maharashtra, India).

Pretty J.N. and I. Gujit, 1992. "Primary environmental care: An alternative paradigm for development assistance", *Environment and Urbanization* 4 (1): 22–36.

Price M., 2019. "World's oldest hunting scene shows half-human, half-animal figures – and a sophisticated imagination", *Science* doi:10.1126/science.aba5340

Price T.D. and O. Bar-Yosef, 2011. “The origins of agriculture: New data, new ideas: An introduction to Supplement 4”, *Current Anthropology* 52 (S4): 163–174, University of Chicago Press, Chicago (Illinois, USA).

Prigogine I. and I. Stenglers, 1997. *The End of Certainty*, The Free Press, New York (NY, USA).

Pulhin J.M., A.R. Fajardo, C.D. Predo, A.J. Sajise, C.C. De Luna and D.L.Z. Diona II, 2021. “Unbundling property rights among stakeholders of Bataan Natural Park: Implications to protected area governance in the Philippines”, *Journal of Sustainable Forestry*, 41 (3–5): 347–369.

Purvis B., Y. Mao and D. Robinson, 2019. “Three pillars of sustainability: In search of conceptual origins”. *Sustainability Science* 14**:** 681–695.

Pye-Smith C. and G. Borrini-Feyerabend with R. Sandbrook, 2021. *The Wealth of Communities*, Routledge, London.

Pyle R.M., 2003. “Nature matrix: Reconnecting people and nature”, *Oryx* 37 (2): 206–214.

Pyne S.J., 2016. “Fire in the mind: Changing understandings of fire in Western civilization. *Philosophical Transactions of the Royal Society,* B371: 20150166.

Pyne S.J., 2020. “From Pleistocene to Pyrocene: Fire replaces ice”, *Earth’s Future* 8: e2020EF001722.

Rahman A.P., 2020, “Locals brace to fight for their Oran in Rajasthan”, *Mongabay* https://india.mongabay.com/2020/07/locals-brace-to-fight-for-their-oran-in-rajasthan/ accessed 2024.

Rahnema M., 1983a. *From AID to AIDS. A look at the other side of development*, manuscript prepared for a seminar at the School of Education, Stanford University, Stanford (California, USA).

Rahnema M., 1983b. “The grassroots of the future”, paper presented at a Roundtable on Technical Cooperation in the Development Process, UNDP, New York (NY, USA).

Rahnema M., 1992. “Poverty” pp. 158–176 in Sachs W. (ed.), 1992. *The Development Dictionary*, Zed Books, London.

Rahnema M., 1997. “Towards post-development: Searching for signposts, a new language and new paradigms”, in Rahnema and Bowtree (eds.), 1997. *The Post Development Reader*, Zed Books, London.

Rainer H., 2013. “The political ecology and economy of protected areas and violence: A case study of the conflict of the Kivus in the Democratic Republic of Congo”, PhD Thesis, London School of Economics and Political Science, London.

Rapacciuolo G., A.J. Rominger, N. Morueta-Holme and J.L. Blois, 2019. “Editorial: Ecological non-equilibrium in the Anthropocene”, *Frontiers in Ecology and Evolution* 7: 428.

Rapp Learn J., 2018. “Ritual cemeteries – for cows and then humans – plot pastoralist expansion across Africa”, *Smithsonian Magazine* 1 November, accessed online 2023.

Rappaport R.A., 1993. “The anthropology of trouble”, *American Anthropologist* 95 (2): 295–303.

Rapport D. and M. Hildén, 2013. “An evolving role for ecological indicators: From documenting ecological conditions to monitoring drivers and policy responses”, *Ecological Indicators* 28: 10–15.

Raskin P., T. Banuri, G. Gallopín, P. Gutman, A. Hammond, R. Kates and R. Swart, 2002. *Great Transition: The Promise and Lure of the Times Ahead*, Stockholm Environment Institute, Boston (Massachusetts, USA).

Ray C., 1999. “Endogenous development in the era of reflexive modernity”, *Journal of Rural Studies* 15: 257–267.

Reader J., 1990, *Man on Earth*, Penguin Books, London.

Reck G., 2014. “Development of the Galápagos Marine Reserve” in Denkinger J. and L. Vinueza (eds.), 2014. *The Galápagos Marine Reserve: a dynamic social-ecological system*, Springer, New York (NY, USA).

Redford K.H., 1991. “The ecologically noble savage”, *Cultural Survival Quarterly* 15 (1): 46.

Redford K.H. and W.M. Adams, 2009. “Payment for ecosystem services and the challenge of saving nature.” *Conservation Biology* 23 (4): 785–787.

Redford K.H. and E. Fearn, 2007. *Protected Areas and Human Displacement: A Conservation Perspective*, WRI Working Paper 29.

Reed M.G., A.E. Henderson and S. Mendis-Millard, 2013. “Shaping local context and outcomes: The role of governing agencies in collaborative natural resource management”, *Human Dimensions of Wildlife* 18 (4): 292–306.

Report of the Special Rapporteur on the rights of Indigenous peoples to the UN Assembly, 2022. “Protected areas and indigenous peoples’ rights: The obligations of States and international organizations”, UN/A/77/238.

Ribot J. 2002. *Democratic Decentralization of Natural Resources: Institutionalizing Popular Participation*, World Resources Institute, Washington DC.

Richerson P., R. Boyd and R. Bettinger, 2001. “Was agriculture impossible during the Pleistocene but mandatory during the Holocene? A climate change hypothesis”, *American Antiquity* 66 (3): 387–411.

Richter B.D., S. Postel, C. Revenga, T. Scudder, B. Lehner, A. Churchill and M. Chow, 2010. “Lost in development’s shadow: The downstream human consequences of dams”, *Water Alternatives* 3 (2): 14–42.

Ridgeway J. 1970. *Politics of Ecology*, Dutton, New York (NY, USA).

Ridley M., 1997. *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*, Viking, New York (NY, USA).

Ritchie H. and M. Roser, 2018. “Urbanization”, https://ourworldindata.org/urbanization accessed 2024.

Robbins P., 2012. *Political Ecology: A Critical Introduction*, John Wiley and Sons, Hoboken (New Jersey, USA).

Robinson L.W., 2019. “Open property and complex mosaics: Variants in tenure regimes across pastoralist social-ecological systems”, *International Journal of the Commons* 13 (1): 804–826.

Robinson R., 2018. *Voices from Bears Ears: Seeking Common Ground on Sacred Land*, The University of Arizona Press, Phoenix (Arizona, USA).

Robinson W., 2018. “Accumulation crisis and global police state”, *Critical Sociology* 45: 1–14.

Rockström *et al.,* 2009. “A safe operating space for humanity”, *Nature* 461 (7263): 472–475.

Roe D., J. Mayers, M. Grieg-Gran, A. Kothari, C. Fabricius and R. Hughes, 2000. *Evaluating Eden*, IIED, London.

Romo V., 2019, “Perú: guardias kichwa tras las rutas de la tala”, *Mongabay*, https://es.mongabay.com/2019/11/peru-indigenas-kichwa-tala-tecnologia/ accessed 2024.

Rosenbloom J. and K. Hirokawa, 2019. “Foundations of insider environmental law”, *Environmental Law* 49 (2): 631–657.

Ross H., C. Grant, C.J. Robinson, A. Izurieta, D. Smyth and P. Rist. 2009. “Co-management and Indigenous protected areas in Australia: Achievements and ways forward”, *Australasian Journal of Environmental Management* 16(4): 242–252.

Rosset P., 2021. “Shifting cultivation from an agroecological perspective”, paper presented at a workshop at Chiang Mai University, Chiang Mai (Thailand) on 24 March 2021.

Rostow W.W., 1960. *The Stages of Economic Growth*, Cambridge University Press, Cambridge (Massachusetts, USA).

Rotondi V. and P. Santori (eds.), 2023. *Rethinking Economics Starting from the Commons*, Springer International Publishing.

RRI (Rights and Resources Initiative), 2015. *Who Owns the World’s Land? A global baseline of formally recognized indigenous and community land rights*, RRI, Washington DC.

RRI (Rights and Resources Initiative), 2020. *Rights-Based Conservation: The path to preserving Earth's biological and cultural diversity?*, accessed online 2023.

Sachs J.D., 2020. *The Ages of Globalization: Geography, Technology, and Institutions*, Columbia University Press, New York (NY, USA).

Sachs J.D., 2021. "Aristotle, eudaimonia, neuroscience and economics" pp. 29–45 in Bruni *et al.*, 2021. *A Modern Guide to the Economics of Happiness*, Edward Elgar Online Pubs.

Sachs J.D., 2023. "The economy of Francesco and the age of sustainable development" in Rotondi and Santori, 2023.

Sachs W. (ed.), 1992. *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Zed Books, London.

Sachs W., 2020. "The Age of Development: An unsustainable promise", *Z33*, accessed online 2023.

Sachs W., 2023. "Environmental justice" in Wallenhorst N. and C. Wulf (eds.), 2023. *Handbook of the Anthropocene*, Springer Nature, Switzerland.

Sahlins M., 1968. "Notes on the original affluent society" pp. 85–89 in Lee R.B. and I. DeVore (eds.), *Man the Hunter*, Aldine, Chicago (Illinois, USA).

Sajeva G., G. Borrini-Feyerabend and T. Niederberger, 2019. *Meanings and more...*, ICCA Consortium Policy Brief no. 7, ICCA Consortium and CENESTA, Tehran.

Salas M., 2018. "Habituación e institucionalización del aprovechamiento y la conservación forestal comunitaria", *Estudios Demográficos Y Urbanos 33*, 1 (97): 9–42.

Salazar G., 2015. "The Cherán Indigenous community's remarkable road to self-rule in Mexico", *Our World*, United Nations University, accessed online 2023.

Salzman P.C., 1971. "National integration of the tribes in modern Iran", *Middle East Journal* 25 (3): 325–336.

Samakov A. and J.M. Foggin, 2022. *Territories of Life in West and Central Asia and the Caucasus: Diversity, present status, and threats*, https://report.territoriesoflife.org/wp-content/uploads/2023/02/West-and-Central-Asia-Report-2022-Spread-Preview.pdf accessed 2024.

Sanchez Parga J., M. Chiriboga, A. Galo Ramon, A. Guerrero, J. Durston and A. Crivelli, 1984. *Estrategias de Supervivencia en la Comunidad Andina*, Centro Andino de Acción Popular, Quito.

Sanders D. with R. Carver, 1985. *The Struggle for Health*, MacMillan, London.

Sandlos J., 2008. "Not wanted in the boundary: The expulsion of the Keeseekoowenin Ojibway Band from Riding Mountain National Park", *Canadian Historical Review* 89 (2): 189–221.

Sandwith T., C. Shine, L. Hamilton and D. Sheppard, 2001. *Transboundary Protected Areas for Peace and Co-operation*, Best Practice in Protected Areas Series No. 7, IUCN, Gland (Switzerland) and Cambridge (UK).

Savaş C. 2018. *Media, Ideology and Hegemony*, Brill, Leiden (The Netherlands).

Sawchuk E.A., S.T. Goldstein, K. Grillo and E. Hildebrand, 2018. "Cemeteries on a moving frontier: Mortuary practices and the spread of pastoralism from the Sahara into eastern Africa", https://www.academia.edu/40108122/Cemeteries_on_a_moving_frontier_Mortuary_practices_and_the_spread_of_pastoralism_from_the_Sahara_into_eastern_Africa accessed 2024.

Sawyer W. and P. Wagner, 2024. *Mass Incarceration: The Whole Pie 2024*, https://www.prisonpolicy.org/reports/pie2024.html accessed 2024.

SCBD (Secretariat of the Convention on Biological Diversity), 2004a. *Biodiversity Issues for consideration in the Planning, Establishment and Management of Protected Area Sites and Networks*, SCBD, Montreal (Canada).

SCBD (Secretariat of the Convention on Biological Diversity), 2004b. *Programme of Work on Protected Areas*, SCBD Montreal (Canada).

SCBD (Secretariat of the Convention on Biological Diversity), 2004c. *Akwé: Kon Voluntary Guidelines*, CBD Guidelines Series, Montreal (Canada).

SCBD (Secretariat of the Convention on Biological Diversity), 2010. *Global Biodiversity Outlook 3*, SCBD Montreal (Canada).

SCBD (Secretariat of the Convention on Biological Diversity), 2020. *Global Biodiversity Outlook 5*, SCBD, Montreal (Canada).

Schlindwein S.L., A.C. Feitosa de Vasconcelos, M. Bonatti, S. Sieber, A. Strapasson and M. Lana, 2021. "Agricultural land use dynamics in the Brazilian part of La Plata Basin: From driving forces to societal responses", *Land Use Policy* 107: 105519.

Schlosberg D., 2007. *Defining Environmental Justice: Theories, Movements, and Nature*, Oxford University Press, New York (NY, USA).

Schoch W.H., G. Bigga, U. Böhner, P. Richter and T. Terberger, 2015. "New insights on the wooden weapons from the Paleolithic site of Schöningen", *Journal of Human Evolution* 89: 214–225.

Schreckenberg K., G. Mace, and M. Poudyal (eds.), 2018. *Ecosystem Services and Poverty Alleviation: Trade-offs and Governance*, Routledge Studies in Ecosystem Services, London.

Schultes R.E., 1988. *Where the Gods Reign*, Synergetic Press, London.

Schumacher E.F., 1973. *Small is Beautiful*, Vintage, London.

Schweitzer A., 1923. *Civilization and Ethics,* Adams and Charles Black, London.

Scoones I., 2022. *Livestock, Climate and the Politics of Resources: A Primer*, Transnational Institute, Amsterdam.

Scott J.C., 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven (Connecticut, USA).

Scott J.C., 1996. "State simplifications: Nature, space, and people", *Nomos* 38: 42–85.

Scott J.C., 1998. *Seeing like a State*, Yale University Press, New Haven (Connecticut, USA).

Seamon D., 2018. *Life Takes Place: Phenomenology, Lifeworlds, and Place Making*, Routledge, London.

Sehasseh E.M. *et al.*, 2021. "Early Middle Stone Age personal ornaments from Bizmoune Cave, Essaouira, Morocco", *Science Advances* 7 (39).

Sein Twa P., 2021. *ICCA Consortium Virtual Workshop 9 August 2021*, https://www.iccaconsortium.org/index.php/2021/12/15/recap-solidarity-exchange-indigenous-decolonization-sustainable-self-determination/ accessed 2024.

Seligson M. (ed.), 1984. *The Gap between Rich and Poor*, Westview Press, Boulder (Colorado, USA).

Sen A., 1992. *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, Oxford (UK).

Sen A., 1999. *Development as Freedom*, Knopf, New York (NY, USA).

Shabad G. and R. Gunther, 1982. "Language, Nationalism, and Political Conflict in Spain", *Comparative Politics* 14 (4): 443–477.

Shackleton S., B. Campbell, E. Wollenberg and D. Edmunds, 2002. "Devolution and community-based natural resource management: Creating space for local people to participate and benefit?", *ODI Natural Resource Perspectives* 76: 1–6.

Shahiki H., N. Aminzadeh Goharrizi and A. Razmkhah, 2021. "Chahdegal: The continuous effort to conserve territories of life in Iran" in ICCA Consortium, 2021. *Territories of Life Report*.

Shaikh N., A. Rahman-Shepherd and O. Dar, 2018. "Schistosomiasis in the Senegal River basin", *The Lancet Planetary Health*, accessed online 2023.

Sheldrake M., 2020. *Entangled Life*, Random House, New York (NY, USA).

Shepher-Hughes N., 1983. "Vernacular sexism: An anthropological response to Ivan Illich", *Gender Issues* 3 (1): 8–37.

Shicai S., A. Wilkes, J. Qian, L. Yin, J. Ren and F. Zhang, 2010 "Agrobiodiversity and biocultural heritage in the Dulong Valley, China: Impacts of and responses to the sloping land conversion program." *Mountain Research and Development* 30 (3): 205–211.

Shilliam R., 2010. “Modernity and modernization”, *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*, accessed online 2023.

Shulman D., 2022. “Cosmic oceans squeezed into atoms”, *The New York Review of Books*, 6 October 2022.

Sikopo C., J. Kasaona and K. Nuulimba, 2014. “The greatest wildlife recovery story ever told”, PowerPointpresentation delivered during the Governance Stream, Sydney IUCN World Parks Congress.

Silisyene M., 2018. *Environmental Education for Forest Resources Management in Loliondo Area, Northern Tanzania*, Ph.D. Thesis, University of Minnesota (Minnesota, USA).

Silvertown, J. 2024. *Selfish Genes to Social Beings: A Cooperative History of Life*, Oxford UP, Oxford (UK).

Simard F., D. Laffoley and J.M. Baxter (eds.), 2016. *Marine Protected Areas and Change: Adaptation and Mitigation Synergies, Opportunities and Challenges*, IUCN Gland (Switzerland).

Simkin R.D., K.C. Seto, R.I. McDonald and W. Jetz, 2022. “Biodiversity impacts and conservation implications of urban land expansion projected to 2050”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 119 (12).

Simmons I.G., 1989. *Changing the Face of the Earth*, Basil Blackwell, Oxford (UK).

Simon J.C., J.R. Marchesi, C. Mougel *et al*., 2019. “Host-microbiota interactions: From holobiont theory to analysis”, *Microbiome* 7: 5.

Singh A., 2016. *Orans: Indigenous Community Conserved Areas of Rajasthan, Lessons from Past, Future Perspectives*, Krapavis, Alwar (Rajasthan, India).

Singh M., 2023. “It’s time to rethink the idea of the ‘indigenous’”, *The New Yorker* February Issue.

Smessaert J., A. Missemer and H. Levrel, 2020. “The commodification of nature, a review in social sciences”, *Ecological Economics* 172: 106624.

Smith G., 2020. “La section de commune of Mourex, France”, *Développement, Sociétés, Environnements*, Rapport de recherche no 2, Lausanne University, Lausanne (Switzerland).

Smith P., 1934. *The Enlightenment 1687–1776*, Crower-Collier Books, New York (NY, USA).

Soederberg S., 2004. *The Policy of the New International Financial Architecture*, Zed Books, London.

Sonneveld B., F. Thoto, D. Houessou and L. van Wesenbeeck, 2019. “The tragedy of the inland lakes”, *International Journal of the Commons* 13 (1): 609–636.

Spash C., 2011. “Terrible Economics, Ecosystems and Banking”, *Environmental Values* 20: 141–145.

Stahler-Sholk, R. “Zapatistas and New Ways of Doing Politics”, *Oxford Research Encyclopedia of Politics,* accessed online 2023.

Stamm P., 2021. Interview with Swissinfo, https://www.swissinfo.ch/fre/culture/peter-stamm-je-suis-certain-de-mon-fait/47036692 accessed 2024.

Stanciu E. and A. Ionita, 2012, *Governance of Protected Areas in Eastern Europe*, ProPark and BfN, Braşov (Romania), https://d-nb.info/1273115015/34 accessed 2024.

Stearns P.N., 2007. *The Industrial Revolution in World History*, Westview Press, Boulder (Colorado, USA).

Steffen W., K. Richardson, J. Rockstrom *et al.*, 2015. “Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet”, *Science* 347 (6223): 1259855.

Steinmann P., J. Keiser, R. Bos, M. Tanner and J. Utzinger, 2006. “Schistosomiasis and water resources development: Systematic review, meta-analysis, and estimates of people at risk”, *Lancet Infectious Diseases* 6 (7): 411–425.

Stephen L., 1995. “The Zapatista Army of National Liberation and the National Democratic Convention”, *Latin American Perspectives* 22(4): 88–99.

Stephens L. *et al.*, 2019, “Archaeological assessment reveals Earth’s early transformation through land use”, *Science* 365 (6456): 897–902.

Stevens S. (ed.), 1997. *Conservation through Cultural Survival: Indigenous Peoples and Protected Areas*, Island Press, Washington DC.

Stevens S. (ed.), 2014. *Indigenous Peoples, National Parks and Protected Areas: A New Paradigm Linking Conservation, Culture, and Rights*, University of Arizona Press, Tucson (Arizona, USA).

Stevens S., T Hay-Edie, C. Miranda, A. Ramos and N. Pathak Broome (eds.), 2024a. *Recognising ICCAs overlapped by protected areas,* IUCN World Commission on Protected Areas Good Practice Guidelines on Protected and Conserved Areas Series, No. 34, IUCN, Gland (Switzerland)

Stevens S., T. Hay-Edie, C. Miranda Larrea, A. Ramos Castillo and N. Pathak Broome (eds.), 2024b. *Recognising and Respecting ICCAs-Territories of Life Overlapped by Protected Areas: A Companion Volume to the IUCN Good Practice Guidelines*, ICCA Consortium.

Stevens S., T. Jaeger and N. Pathak Broome, 2016a. *ICCAs and Overlapping Protected Areas: Fostering Conservation Synergies and Social Reconciliation*, Policy Brief of the ICCA Consortium No. 4, ICCA Consortium and Cenesta, Tehran.

Stevens S., N. Pathak Broome and T. Jaeger, 2016b. *Recognising and Respecting ICCAs Overlapped by Protected Areas: A Report for the ICCA Consortium*, accessed online 2023.

Stewart W.P., D.R. Williams and L.E. Kruger (eds.), 2013. *Place-Based Conservation. Perspectives from the Social Sciences*, Springer, New York (NY, USA).

Stewart-Williams S., 2015. “Morality: Evolution of”. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 15: 811–818, Elsevier, Oxford (UK).

Sullivan, S., 2009. “Green capitalism and the cultural poverty of constructing nature as service provider”, *Radical Anthropology* (3): 18–27.

Sullivan S. and K. Homewood, 2003. *On Non-Equilibrium and Nomadism: Knowledge, Diversity and Global Modernity in Drylands (and Beyond…)*, CSGR Working Paper No. 122/03.

Sutej Hugu, 2021. *ICCA Consortium Virtual Workshop 9 August 2021*, https://www.iccaconsortium.org/index.php/2021/12/15/recap-solidarity-exchange-indigenous-decolonization-sustainable-self-determination/ accessed 2024.

Svizzero S., 2017. “Persistent controversies about the Neolithic revolution”, *Journal of History of Archeology and Anthropological Sciences* 1 (2): 53–61.

Sze J.S., L.R., Carrasco, D. Childs and D.P. Edwards, 2021. “Reduced deforestation and degradation in Indigenous Lands pan-tropically”, *Nature Sustainability* 5 (2): 123–130.

Ta’a T., 2004. “The Gadaa system and some of its institutions among the Borana”, file:///C:/Users/gbf/Downloads/ajol-file-journals_193_articles_159459_submission_proof_159459-2293-414220-1-10-20170731-1.pdf accessed 2024.

Tengo M., R. Hill, P. Malmer, C.M. Raymond, M. Spierenburg, F. Danielsen, T. Elmqvist and C. Folke, 2017. “Weaving knowledge systems in IPBES, CBD and beyond: lessons learned for sustainability”, *Current Opinion in Environmental Sustainability* (26–27): 17–25.

Terborgh J., 1999. *Requiem for Nature*, Island Press, Washington DC.

Terborgh J., 2004. “Reflections of a scientist on the Vth IUCN World Parks Congress”, *Parks* 14 (2): 55–57.

The World Bank, 2004. *Involuntary Resettlement Sourcebook*, The World Bank, Washington DC.

Thevenin M., 2015. “La maison du Berger de Diyarbakır”, Institut français d’études anatoliennes, https://books.openedition.org/ifeagd/1250?lang=en accessed 2024.

Thomas K., 1983. *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500–1800*, Penguin, London.

Thomson K., 1991. “Agenda 21: Building Blocks”, Interim Report from the UNEP-UK National Committee, manuscript.

Tobler *et al.*, 2017. “Aboriginal mitogenomes reveal 50,000 years of regionalism in Australia”, *Nature 544* (7649): 180.

Todaro M.P., 1985. *Economic Development in the Third World*, Longman, New York (NY, USA).

Tomasello M., 2009. *Why We Cooperate*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts, USA).

Torfing J., 2022. "Metagovernance" in Ansell C. and J. Torfing (eds.), 2022. *Handbook on Theories of Governance*, Elgar online.

Trakansuphakon P. 2021. "Rotational agriculture from agroecological perspective. The case of Pgaz K' Nyau community in Northern Thailand", paper presented at a workshop at Chiang Mai University, Chiang Mai (Thailand) on 24 March 2021

Tran T.C., N.C. Ban and J. Bhattacharyya, 2020. "A review of successes, challenges, and lessons from Indigenous conserved and protected areas", *Biological Conservation* 241: 108271.

Tu Fu (translated in English by D. Hinton), 1989. *The Selected Poems of Tu Fu*, New Directions Books, New York (NY, USA).

Tupala A-K., S. Huttunen and P. Halme, 2022. "Social impacts of biodiversity offsetting: A review", *Biological Conservation*, 267 109431.

Turner R.A., 2006. "Communities, conservation, and tourism-based development: Can community-based nature tourism live up to its promise?", Center for African Studies, University of California, Berkeley (California, USA), accessed online 2023.

Turshen M., 1977. "The impact of colonialism on health and health services in Tanzania", *International Journal of Health Services* 1: 7–35.

ul Haq M., 1992. "Human development in a changing world", Occasional Paper 1, UNDP Human Development Report Office, New York (NY, USA).

United Nations, 1973. *Report of the United Nations Conference on the Human Environment, Stockholm, 1972*, UN A/CONF.48/14. Rev.1.

United Nations, 1992. *AGENDA 21*, Conference on Environment & Development, Rio de Janerio, Brazil, 3 to 14 June 1992, https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/Agenda21.pdf accessed 2024.

United Nations, 2007. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, A/RES/61/295.

United Nations, 2018. *United Nations Declaration on the Rights of Peasants and Other People Working in Rural Areas*, A/RES/73/165.

United Nations Human Rights Council, 2021a, *Indigenous Peoples and the Right to Self-determination*, Report of the Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples, https://undocs.org/A/HRC/48/75 accessed 2024.

United Nations Human Rights Council, 2021b. Resolution 48/13. *The Human Right to a Safe, Clean, Healthy, and Sustainable Environment*, A/HRC/RES/48/13 https://undocs.org/A/HRC/RES/48/3 accessed 2024.

UNEP-WCMC and ICCA Consortium, 2021. "A global spatial analysis of the estimated extent of territories and areas conserved by Indigenous peoples and local communities", *Territories of Life Report*.

UNESCO, 1959. "Nomad and nomadism in the arid zone", *UNESCO International Social Science Journal* 11 (4), UNESCO Digital Library, accessed online 2023.

Urbina I., 2019. *The outlaw ocean: Crime and survival in the last untamed frontier*, Random House, New York (NY, USA).

Valadez J. M., 2018. *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies*, Routledge, New York (NY, USA).

Van Laerhoven F. and E. Ostrom, 2007. "Traditions and trends in the study of the commons", *International Journal of the Commons* 1 (1): 3–28.

van Stekelenburg J., 2013. *Collective Identity*, pp. 219–225 in Snow, D.A., D. Della Porta, P.G. Klandermans and D. McAdam (eds.), The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements, accessed online 2023.

Various Authors, 2021. Ethnography of the Commons, *Quaderni Storici* 168 (3).

Vartija D., 2019. "Racism and Modernity", *International Journal for History, Culture and Modernity* 7: 1–15.

Vasile M., 2019. *Forests and Pasture Commons in Romania*, ICCA Consortium, accessed online 2023.

Vecco M., 2020. "*Genius loci* as a meta-concept", *Journal of Cultural Heritage* 41: 225–231.

Veena A., A. Singh and N. Bathla, 2021. "Adawal ki Devbani. An Oran sacred grove in Rajasthan, India", in ICCA Consortium, 2021.*Territories of Life Report*.

Veit P. and K. Reytar, 2017. "By the Numbers: Indigenous and Community Land Rights", World Resources Institute https://www.wri.org/insights/numbers-indigenous-and-community-land-rights accessed 2024.

Veracini L., 2022. *Colonialism. A Global History*, Routledge, London.

Vergunst P.J.B., 2002. "The potentials and limitations of self-reliance and self-sufficiency at the local level: Views from southern Sweden", *Local Environment* 7 (2): 149–161.

Verschuuren B., J.M. Mallarach, E. Bernbaum, J. Spoon, S. Brown, R. Borde, J. Brown, M. Calamia, N. Mitchell, M. Infield and E. Lee, 2021. *Cultural and Spiritual Significance of Nature. Guidance for conserved and protected area governance and management*, Best Practice Protected Area Guidelines Series No. 32, IUCN and WCPA, Gland (Switzerland).

Vickers W. T., 1994. "From opportunism to nascent conservation", *Human Nature* 5: 307–337.

Vierros M.K., A.L. Harrison, M.R. Sloat, G. Ortuno Crespo, J.W. Moore, D.C. Dunn, Y. Ota, A.M. Cisneros-Montemayor, G.L. Shillinger, T. Kehaulani Watson and H. Govan, 2020. "Considering Indigenous peoples and local communities in governance of the global ocean commons", *Marine Policy* 119: 104039.

Vijayan V.S., 1991. *Keoladeo National Park Ecology Study: Final Report,* Bombay Natural History Society, Mumbay (India).

Vine D., 2019. "No bases? Assessing the impact of social movements challenging US foreign military bases", *Current Anthropology* 60 (19): 158–172.

Viola E.J., 1988. "The ecologist movement in Brazil (1974–1986): from environmentalism to ecopolitics", *International Journal of Urban and Rural Research* 12 (2): 211–228.

Vorbach D. and J. Ensor, 2022. "Autonomous change processes in traditional institutions: Lessons from innovations in village governance in Vanuatu", *International Journal of the Commons 16* (1): 173–188.

Wakild E., 2015. "Parks, people, and perspectives: Historicizing conservation in Latin America" in Wuerthner G., E. Crist and T. Butler (eds.), 2015. *Protecting the Wild*, Island Press, Washington DC.

Walker B., C.S. Holling, S.R. Carpenter and A. Kinzig, 2004. "Resilience, adaptability and transformability in social-ecological systems", *Ecology and Society* 9 (2): 5.

Wall Kimmerer R., 2020. *Braiding Sweetgrass*, Milkweed Edition, Minneapolis (Minnesota, USA).

Wamer K. 1991. *Shifting Cultivators*, FAO Report, Rome.

Wan J., 2023. "Revealed: Big conservation NGOs are majority governed by finance figures", *African Arguments* August 2023, https://africanarguments.org/2023/08/revealed-big-conservation-ngos-majority-governed-finance-africa-carbon-markets/?fbclid=IwAR1-7OG5a_yyWZnL2opvhgJYfRF4hZtYbXXZSraVnnKADvgn3OD-X3Gqog4 accessed 2024.

Warren D.M., 1996. "Indigenous knowledge, biodiversity conservation and development" in James V.U. (ed.), *Sustainable development in Third World countries: Applied and theoretical perspectives*, Praeger, Westport (Connecticut, USA).

Washbrook S. (ed.), 2020. *Rural Chiapas Ten Years after the Zapatista Uprising*, Routledge, New York (NY, USA).

Watts M., 1983a. Silent violence. Food, Famine and Peasantry in Norther Nigeria, University of California Press, Oakland (California, USA).

Watts M., 1983b. "The political economy of climatic hazards: A village perspective on drought and peasant economy in a semi-arid region of West Africa", Cahiers d'Études Africaines (89–90) : 37–72.

Watts M., 2009. "Oil, development, and the politics of the bottom billion", Macalester International 24: 11.

Webb G., 2002. "Conservation and sustainable use of wildlife: An evolving concept", Pacific Conservation Biology 8: 12–26.

Webb W., 2021. "Wall Street's takeover of nature advances with launch of new asset class", Unlimited Hangout, 13 Oct., https://unlimitedhangout.com/2021/10/investigative-reports/wall-streets-takeover-of-nature-advances-with-launch-of-new-asset-class/ *accessed 2024.*

Weber M., 1905. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, originally published in German, First English translation 1930, Penguin Books.

Weis T., 2013. *The Ecological Hoofprint: The global burden of industrial livestock*, Zed Books, London.

Weisdorf J.L., 2005. "From foraging to farming: Explaining the Neolithic revolution", *Journal of Economic Surveys* 19 (4): 561–585.

West P.C. and S.R. Brechin, 1991. *Resident Peoples and National Parks*, University of Arizona Press, Tucson (Arizona, USA).

Western D., 1994. "Vision of the future: The new focus of conservation" pp. 548–556 in Western and Wright, 1994.

Western D. and M. Wright (eds.), 1994. *Natural Connections*, Island Press, Washington DC.

Western Ghats Ecology Expert Panel, 2011. *Report submitted to the Ministry of Environment and Forests, Government of India*, accessed 2023 https://ruralindiaonline.org/en/library/resource/report-of-the-western-ghats-ecology-expert-panel/

Weston B. and D. Bollier, 2013a. *Green Governance: Ecological Survival, Human Rights, and the Law of the Commons*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Weston B. and D. Bollier, 2013b. "The commons as a model for ecological governance", pp. 123–154 in Weston and Bollier, 2013a.

White L. Jr., 1967. "The historical roots of our ecological crisis", *Science* 155 (3767): 1203–1207.

Whitten N.E. Jr., 1976. *Ecuadorian genocide and indigenous ethnogenesis*, IWGIA Document 23, Copenhagen.

WHO, 1978. *Alma Ata Declaration*, International Conference on Primary Health Care, Alma-Ata, USSR, 6–12 September 1978, https://cdn.who.int/media/docs/default-source/documents/almaata-declaration-en.pdf?sfvrsn=7b3c2167_2 accessed 2024.

WHO, 1992. *Our Planet, Our Health*, WHO Pub., Geneva (Switzerland).

Wiedmann T., M. Lenzen, L.T. Keyßer and J.K. Steinberger, 2020. "Scientists' warning on affluence", *Nature Communications* 11, 3107.

Wild R. and C. McLeod (eds.), 2008. *Sacred Natural Sites*, Best Practice Protected Area Guidelines Series No. 16, IUCN and WCPA, Gland (Switzerland).

Wilhusen P.R., 2003, "Exploring the political contours of conservation", pp. 41–57 in Brechin *et al.*, 2003a.

Wilhusen P.R., S.R. Brechin, C.L. Fortwangler and P.C. West, 2002. "Reinventing a square wheel: Critique of a resurgent 'protection paradigm' in international biodiversity conservation", *Society and Natural Resources* 15: 17–40.

Wilkes A. and S. Shicai, 2007. "Is biocultural knowledge a right? A tale of conflicting conservation, development, and biocultural priorities in Dulongjiang, China", IUCN CEESP *Policy Matters* 15: 76–83.

Winters P., B. Davis and L. Corral, 2002. "Assets, activities and income generation in rural Mexico: Factoring in social and public capital", *Agricultural Economics* 27 (2): 139–156.

Winter K. *et al.*, 2020. "Ecomimicry in Indigenous resource management: Optimizing ecosystem services to achieve resource abundance, with examples from Hawai'i", *Ecology and Society* 25 (2): 26.

Wolford W., 2003. "Producing community: The MST and land reform settlements in Brazil", *Journal of Agrarian Change* 3 (4): 500–520.

Won wa Musiti B. (ed.), 2003. *2nd Pan-African Symposium on the Sustainable Use of Natural Resources in Africa*, IUCN Gland (Switzerland) and Cambridge (UK).

Wood E.M., 2002. *The Origin of Capitalism: A longer view*, Verso London.

Worboys G., M. Lockwood, A. Kothari, S. Feary and I. Pulsford (eds.), 2015. *Protected Area Governance and Management*, IUCN, Anu Press, Camberra.

World Bank, 2016. *World Bank Environmental and Social Framework*, World Bank, Washington DC.

World Bank and Development Research Center of the State Council of the People's Republic of China, 2022. *Four Decades of Poverty Reduction in China: Drivers, Insights for the World, and the Way Ahead*, World Bank, Washington DC.

World Commission on Dams, 2000. *Dams and development. A new framework for decision-making. The Report of the World Commission on Dams*, Earthscan, London.

World Commission on Environment and Development, 1987. *Our Common Future*, Report of a Special Working Session (Brundtland Report) 17: 1-91.

World Economic Forum Agenda Weekly, 17 July 2019. "Here's why camel caravans are Kenya's answer to combating climate change", https://www.weforum.org/agenda/2019/07/kenyan-herders-are-swapping-cattle-for-camels-to-adapt-to-climate-change/ accessed 2024.

Wrangham R., 2018. "Two types of aggression in human evolution", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 115 (2): 245–253.

WWF International, UNEP-WCMC, SGP/ICCA-GSI, LM, TNC, CI, WCS, EP, ILC-S, CM and IUCN, 2021. *The State of Indigenous Peoples' and Local Communities' Lands and Territories*, Gland (Switzerland).

Wyckoff-Baird B., 1995. *Nyae Nyae Farmers Cooperative: A Question of Representation,* LIFE Programme Discussion Paper, Windhoek.

Yamamoto T., 1995. "Development of a community-based fishery management system in Japan", *Marine Resource Economics* 10 (1): 21–34.

Yanagi T., 2013. *Japanese Commons in the Coastal Seas*, Springer, Tokyo.

Young O.R., 2008. "Institutions and environmental change: The scientific legacy of a decade of IDGEC research", pp. 3–45 in Young O., L.A. King and H. Schroeder (eds.), 2008. *The Institutional Dimensions of Global Environmental Change: Principal Findings and Future Directions,* MIT Press, Boston (Massachusetts, USA).

Xiao-Long M., C. Ryan and B. Ji-Gang, 2009. "Chinese national parks: Differences, resource use and tourism product portfolios", *Tourism Management* 30 (1): 21–30.

Xu W., Xiao, Y., Zhang, J., Yang, W., Zhang, L., Hull, V. and Z. Ouyang, 2017. "Strengthening protected areas for biodiversity and ecosystem services in China", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 114 (7): 1601–1606.

Xun L., 1921. *Selected Stories of Lu Hsun*, English translation by Yang Hsien-yi and Gladys Yang, http://www.ibiblio.org/eldritch/hsun/hsun.htm#Home accessed 2024.

Zanjani, L.V., H. Govan, H.C. Jonas, T. Karfakis, D.M. Mwamidi, J. Stewart, G. Walters and P. Dominguez, 2023. "Territories of life as key to global environmental sustainability", *Current Opinion in Environmental Sustainability 63:* 101298.

Zapatista Front of National Liberation, 1996. *Fourth Declaration of the Lacandon Jungle*, https://schoolsforchiapas.org/wp-content/uploads/2014/03/Fourth-Declaration-of-the-Lacandona-Jungle-.pdf accessed 2024.

Zbinden J., 2008, *Pays d'Enhaut –Lieux Historiques Vivants*, Association Pays d'Enhaut, Rossinière (Switzerland).

Zentelis R. and D. Lindenmayer, 2015. "Bombing for biodiversity: Enhancing conservation values of military training areas", *Conservation Letters* 8: 299–305.

Zhou D.Q. and R.E. Grumbine, 2011 “National parks in China: Experiments with protecting nature and human livelihoods in Yunnan province, Peoples’ Republic of China”, *Biological Conservation* 144 (5): 1314–1321.

Zibechi R., 2014. “Mining and colonialism in Brazil’s Giant Carajás Project”, Americas Program online archive, https://www.americas.org/mining-and-colonialism-in-brazils-giant-carajas-project/ accessed 2024.

Zierler D., 2011.*The Invention of Ecocide: Agent Orange, Vietnam, and the Scientists Who Changed the Way We Think About the Environment*, University of Georgia Press, Atlanta (Georgia, USA).

Žižek S., 2002. *Welcome to the Desert of the Real!,* Verso, London.

Zogib L. (ed.), 2013. *A rapid assessment of cultural conservation practices in the Mediterranean*, Mediterranean Consortium for Nature and Culture, no publication location.

Zurba M., K.F. Beazley, E. English and J. Buchmann-Duck, 2019. “Indigenous conserved and protected areas (IPCAs), Aichi Target 11 and Canada’s pathway to Target 1: Focusing conservation on reconciliation”, *Land* 8: 10.

Zurba M., K. Maclean and E. Woodward, 2018. “Amplifying Indigenous community participation in place-based research through boundary work”, *Progress in Human Geography* 43 (6): 1020–1043.

Quien deja ir cualquier cosa y cualquier cosa es libre
del dolor de esa cosa y de esa cosa

Aférrate al agarre de alguien que no retiene nada–para no aferrarte a nada
aférrate a ese agarre

Tiralluvar, siglo V d.C.
(traducción al inglés de T. Hitoshi Pruiksma citada en Shulman, 2022)

Supported by:

Federal Ministry for the Environment, Nature Conservation, Nuclear Safety and Consumer Protection

based on a decision of the German Bundestag

IKI INTERNATIONAL CLIMATE INITIATIVE

Iniciativa mundial de apoyo a los TICCA (GSI)

La Iniciativa Mundial de Apoyo a los Territorios y Áreas Conservados por Pueblos Indígenas y Comunidades Locales (GSI-TICCA) es un programa de múltiples socios financiado por el Gobierno alemán y ejecutado por el Programa de Pequeñas Donaciones del GEF implementado por el PNUD. Los socios clave incluyen la Secretaría del CDB, el Consorcio TICCA, la UICN y el Centro Mundial de Monitoreo de la Conservación del PNUMA. El enfoque principal de la GSI es la provisión de pequeñas donaciones directamente a organizaciones de la sociedad civil, pueblos indígenas y organizaciones comunitarias. La Fase 1 de la GSI se implementó entre 2014 y 2022 en consonancia con las Metas de Aichi del CDB. La Fase 2 (2023-2028) está alineada para apoyar la implementación de cuatro metas del Marco Mundial de Biodiversidad de Kunming-Montreal en 50 países.

Consorcio TICCA

Consorcio TICCA

El Consorcio TICCA surgió del movimiento que promovía la equidad en la conservación en las décadas cercanas al cambio de milenio y se estableció oficialmente en Suiza en 2010 como una asociación internacional sin fines de lucro bajo el Código Civil Suizo. La membresía global del Consorcio abarca organizaciones e individuos de más de 80 países unidos por un propósito común: promover el reconocimiento y el apoyo apropiados a los territorios y áreas conservados por pueblos indígenas y comunidades (TICCA-territorios de vida) a nivel local, nacional e internacional. El Manifiesto por los Territorios de Vida adoptado en 2023 y el Plan Estratégico adoptado en 2024 especifican con más detalle los objetivos y la acción del Consorcio TICCA. Para 2024, el Consorcio TICCA tiene más de 200 organizaciones miembro y más de 400 miembros honorarios individuales .

UICN

Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN)

Creada en 1948, la UICN es la red ambiental más grande y diversa del mundo, que aprovecha el conocimiento, los recursos y el alcance de más de 1400 organizaciones miembro y 16 000 expertos. La UICN está activa en todo el mundo, desde la investigación y el análisis hasta proyectos de impacto y la información para la formulación de políticas. Durante más de siete décadas, ha producido informes, normas, directrices y herramientas fidedignas, incluidas fuentes de buenas prácticas, herramientas y normas internacionales para iniciativas de conservación en todo el mundo. Las iniciativas de la UICN combinan los aprendizajes científicos con el conocimiento tradicional de las comunidades locales para revertir la pérdida de hábitats, restaurar los ecosistemas y mejorar el bienestar de las personas.

PNUD fmam SGP Programa de Pequeñas Donaciones del FMAM

Programa de Pequeñas Donaciones del GEF (PPD)

El Programa de Pequeñas Donaciones del GEF, creado en 1992, encarna la esencia del desarrollo sostenible, que consiste en «pensar globalmente y actuar localmente». Al brindar apoyo financiero y técnico a proyectos que conservan y restauran el medio ambiente y, al mismo tiempo, mejoran el bienestar y los medios de vida de las personas, el Programa de Pequeñas Donaciones demuestra que la acción comunitaria satisface tanto las necesidades humanas como la conservación del medio ambiente. Implementado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, el Programa de Pequeñas Donaciones aprovecha los conocimientos y las tradiciones de los pueblos indígenas, las comunidades locales y la sociedad civil para abordar los desafíos planetarios. En las últimas décadas, ha apoyado decenas de miles de proyectos en 136 países, que abarcan la conservación de la biodiversidad, la mitigación y adaptación al cambio climático, la gestión sostenible de la tierra, la protección de las aguas internacionales, la gestión de productos químicos y desechos, y el fomento del acceso a energías limpias y asequibles.



Cortesía de Olivier Hamerlynck

Dra. Grazia Borrini-Feyerabend. Ha trabajado en la gobernanza para la conservación de la naturaleza desde finales de la década de 1980. Como cocreadora del enfoque de 'atención ambiental primaria' de la Agenda 21 de Río, como jefa de Política Social de la UICN y vicepresidenta de dos de sus Comisiones, como miembro de los órganos asesores y rectores de áreas protegidas y conservadas, ha elevado constantemente los derechos y responsabilidades de las comunidades en la conservación de la naturaleza. En 2008, cofundó el Consorcio TICCA, para el cual se desempeñó como secretaria del Consejo, coordinadora global y asesora de Estrategia hasta 2019. Los años de investigación de Grazia en física solar (Universidad de Florencia y Universidad de Stanford, 1975-1983) y la enseñanza en salud pública (Universidad de California en Berkeley, Instituto Nacional de Salud de Italia, 1985-1992) la ayudaron a desarrollar un gran interés en las iniciativas interdisciplinarias. Ha trabajado en más de sesenta países, ha producido más de treinta volúmenes de pensamiento colectivo y organizado reuniones internacionales que han promovido avances en la política y la práctica de la conservación de la naturaleza, incluidas las «corrientes de gobernanza» en los Congresos Mundiales de Parques de la UICN en Durban (2003) y Sídney (2014), donde recibió el Premio al Mérito Internacional de Parques Fred Packard. Actualmente, Grazia es presidenta de la Fundación Paul K. Feyerabend y miembro del Consejo de Sabios del Consorcio TICCA.

Tilman Jaeger es silvicultor y conservacionista con un gran interés en la gobernanza de la tierra y de los recursos naturales. Comenzó su carrera profesional hace más de veinte años con la UNESCO, inicialmente en París, Francia, y más tarde en América Latina. Desde entonces, ha sido responsable de una importante iniciativa de conservación de la GIZ en Mongolia (2005-2008), ha hecho parte del equipo central de la UICN que apoya a nivel mundial las políticas y acciones en materia de áreas protegidas y patrimonio mundial (2009-2012) y ha sido asesor de los esfuerzos globales de la UICN en materia de patrimonio mundial (2012-2023). Desde 2012, es asesor independiente en materia de conservación en más de cincuenta países. Tilman es miembro honorario del Consorcio TICCA.

Los territorios de vida son las respuestas más importantes que tiene la humanidad para enfrentar nuestra crisis ambiental y social mundial. También nos obligan a maravillarnos ante la variedad de culturas y sistemas de creencias que aún prosperan, a pesar de siglos de represión. El libro de Borrini-Feyerabend nos lleva a un viaje a través de «utopías arraigadas», experiencias del mundo real de pueblos que aprecian sus tradiciones y su herencia y que pueden ayudarnos a todos a fortalecer nuestras comunidades.

David Barkin, economista, autor de *De la protesta a la propuesta: 50 años imaginando y construyendo el futuro*

Esta obra monumental es oportuna y reveladora. Como promete, la autora nos lleva a un viaje, con «interludios de vitalidad» a lo largo del camino que refrescan y revitalizan el deseo del lector de saber más. Dada la experiencia de la autora, no sorprende que gran parte del libro se centre en la gobernanza, y esta frase «la gobernanza funciona tomando e implementando decisiones y reglas sobre el territorio y logrando que se respeten en la sociedad» resume perfectamente las necesidades de gobernanza. [...] Todos los que lean esta obra con atención pueden repensar sus puntos de vista sobre la supervivencia sostenible en el siglo XXI. ¡Ignórenlo bajo su propio riesgo!

Peter Bridgewater, experto en política científica, ex secretario general de la Convención Ramsar

La conservación contemporánea está en medio de una revolución que amplía su significado y crea grupos de interés inclusivos. Grazia Borrini-Feyerabend está en una posición privilegiada para contar esta historia, ya que ha sido una de sus líderes visionarias, llamando la atención desde el principio sobre los territorios gobernados, gestionados y conservados por los pueblos indígenas y las comunidades locales. Estos territorios, acertadamente llamados 'territorios de vida', ofrecen un faro de esperanza en nuestra crisis de diversidad biocultural y Grazia aconseja sabiamente a sus custodios que se fortalezcan.

Fikret Berkes, Instituto de Recursos Naturales, Universidad de Manitoba, autor de *Sacred Ecology*

La conservación no es una práctica económica, sino una práctica de amor y cuidado por el país. Grazia Borrini-Feyerabend no tiene miedo de promover el núcleo emocional de la pertenencia a un lugar. En este rico volumen que da voz a los pueblos indígenas, la vitalidad de la gobernanza es el corazón de la conservación. Se inspira en las comunidades, los lugares y las personas que han sido administradores y custodios durante milenios.

Emma Lee y Tebrakunna Country, coautoras de *Indigenous Women's Voices*

¿Pueden las instituciones de conservación estar dotadas de la vitalidad esencial para la continuidad de la vida? Una pensadora muy competente en este campo cree que sí, y ofrece una visión nueva de la praxis de la conservación para la sanación colectiva. Este volumen increíblemente rico "puerta a nuevos caminos para la gobernanza de las áreas protegidas y conservadas, resumen que faltaba sobre la suerte de la conservación comunitaria, compendio de casos destacados y apoyo práctico para los profesionales y los responsables de las políticas" ofrece una visión inspiradora del vitalismo de base sostenido por los pueblos indígenas y las comunidades locales que defienden la vida en todo el mundo. Las nociones de vitalidad de la gobernanza, custodia y territorios de vida ofrecen un marco de descolonización y resurgimiento frente a la continua agresión territorial del desarrollo extractivo.

Arturo Escobar, antropólogo, autor de *Encountering Development* y *Designs for the Pluriverse*

Este es un libro inspirador sobre la vida de otra manera. Un panorama de relaciones en las que custodios de territorios de vida codesarrollaron conocimientos, mētis y realidades singulares [...] incita a cualquier lector reflexivo a ponderar lo que la modernidad podría aprender de formas de ser humanos más plurales y afines a la naturaleza.

Greg Anderson, historiador, autor de *The Realness of Things Past*

Publicado por el Consorcio TICCA, 2025