

'Aborígenes' y 'colonizadores' de la selva del Congo en África central.

Lecciones de ecología y de antropología comparada.

Axel Köhler
CESMECA - UNICACH

Palabras de presentación

Debo confesar que después de leer el texto de Axel Köhler hice todo lo posible para convencerle que el título incluyera la frase 'lecciones de antropología comparada' y los conceptos de 'aborígenes y colonizadores'. Mi empeño no fue casual sino que tuvo que ver con la forma en que me identifiqué con lo leído. Me explico.

Para invitar a los lectores del *Anuario 1999* del CESMECA a viajar con Köhler en su odisea antropológica ecuatoriana, me remito a la quinta acepción que el *Gran Diccionario de la Lengua Española* nos da de 'lección' como "enseñanza que se obtiene de un acontecimiento o experiencia" (Larousse 1996: 93). En otras palabras, creo que el artículo aquí presentado, de alguna manera, nos abre una pequeña puerta a un mundo que generalmente nos parece tan lejano: el África central. Muchas veces esta lejanía deriva de la geografía misma pero otras veces proviene del desconocimiento que tenemos de otras realidades.

Ahora bien, lo de 'antropología comparada' está de más explicarlo, pero a riesgo de ser repetitiva diré que mirando Chiapas frente al Congo uno hasta cierto punto empieza a relativizar y a poner en duda lo 'particular' de nuestra sociedad y cultura. Esto no es fortuito pues como lo podremos ver a través del texto de Köhler, la selva de El ex Congo Francés (hoy República del Congo) guarda muchas similitudes con el desarrollo social e histórico de la selva Lacandona de Chiapas. Estas similitudes no se reducen a que tanto Chiapas como la prefectura de Souanké, finalmente podrían ser vistas como parte de lo que solíamos llamar los 'países periféricos o del Tercer Mundo'.

Y hablando de similitudes vaya aquí sólo una sugerencia de lectura. Esto no quiere decir que ésta es la única manera de aprehender el artículo, como ya se ha dicho hasta el cansancio son las relaciones dialógicas entre lo

escrito y el lector las que construyen los textos mismos. Sin embargo es válido sugerir que cuando se lea sobre los baka se piense en los lacandones; que cuando se hable de los 'ecológicamente buenos' frente a los 'ecológicamente malos' se rememore la frase célebre de Homero Aridjis quien llamara 'marabunta depredadora' a los tzeltales colonos de la Lacandona frente a los 'armoniosamente' adaptados lacandones quienes —según los ecologistas y muchos antropólogos— son 'hombres naturales' de la selva quienes la respetan y la cuidan¹. Para el caso de Chiapas tendría que llegar a romper el mito de continuidad el historiador Jan De Vos (1980: 9-10), para que algunos romanticismos en torno a estos 'aborígenes de la selva' se vieran desmitificados.

Pero todavía hoy en día y cada vez con mayor fuerza, las voces de los ecologistas se hacen oír en todo el mundo y en nombre del 'bien global' se crean discursos, conceptos, prácticas y redes (Keck y Sikkink 1998: 121-163). Es entonces cuando los baka y los bantú del Congo, así como los tzeltales, los choles y los tojolabales de la Lacandona 'salen a torear' a estos ambientalistas aguerridos. Demos pues, la palabra a Köhler...

Xochitl Leyva Solano. Jovel 1999.

¹ Para no abrumar al lector sólo baste señalar que es muy común encontrar en los folletines de divulgación del Instituto Nacional Indigenista apreciaciones positivas de los lacandones por ser los descendientes legítimos de los mayas del periodo clásico (INI 1981a: 15); otras veces se les denomina "el grupo indígena más alejado de la civilización moderna" (INI 1981b: 1). Según Dichtl (1988: 96) esta mitología de los lacandones "con sus antiguas tradiciones, felizmente integrados a su medio selvático y perplejos ante lo que sucede en sus alrededores ... siguen siendo prácticamente los únicos temas que llenan los libros". Curiosamente muchos de esos mitos encuentran su sustento en los textos del arqueólogo norteamericano Alfred Tozzer ([1907]), de la periodista suiza Gertrud Duby (1944) y del antropólogo mexicano Alfonso Villa Rojas ([1967]).

Introducción

Este artículo intenta comparar dos aspectos: las percepciones occidentales que se tienen sobre los habitantes de las selvas del África central en relación con su medio ambiente natural, y las actitudes que éstos tienen frente a la vida silvestre en general.

En la primera parte del texto analizaré las percepciones dominantes que existen acerca de los cazadores recolectores pigmeos como el pueblo aborigen de la selva del África central. Dichas percepciones tienen como contraparte a los agricultores vecinos de los pigmeos quienes son vistos como colonizadores tardíos del mundo selvático. Como corolario de estas imágenes existe una percepción popular de los pigmeos como los 'ecologistas' arquetípicos, es decir, se les ve como un pueblo que tras milenios de adaptación co-evolutiva vive en armonía con su medio ambiente ya que son parte orgánica de él. Por otra parte, los agricultores bantú que viven en la selva se describen como inmigrantes relativamente recientes² que se han impuesto tanto al medio ambiente como a su población indígena.

En los discursos europeos sobre la conservación y el desarrollo de la selva, existe la tendencia a atribuir actitudes casi ideales y prototípicas a los cazadores recolectores en contraposición casi esencial de las que se atribuyen a los agricultores. La manera de relacionarse de los cazadores recolectores con su medio ambiente se ha llegado a percibir como una forma premoderna y 'sustentable', ya que resulta congruente con los puntos de vista populares actuales, aunque en verdad nadie promueve la cacería y la recolección como prácticas de subsistencia sustentables³. Por su parte, la agricultura en la selva, y en especial la técnica de roza y quema, son vistas como su antítesis y como una forma precaria de transformar el medio ambiente.

² En oposición a los pigmeos 'aborígenes', los bantú se suelen describir como 'colonizadores' relativamente recientes. Su penetración comenzó con la llamada 'expansión bantú' acontecida al noroeste de la gran selva 2 000 ó 3 000 años a.C. Los hablantes occidentales del bantú fueron ocupando gradualmente todo el centro de África (Clist 1995; Vansina 1990: 49). Procedentes de la sabana, los bantú trajeron consigo la agricultura, la ganadería y una tecnología que no era 'adecuada' a su nuevo ambiente. Sus tradiciones orales confirman a menudo que se ven a sí mismos como intrusos en un mundo ajeno. En especial éstas reflejan las dificultades que implicó despejar y mantener un espacio domesticado dentro de un paisaje selvático físico y espiritualmente salvaje.

³ Sin embargo véase Bailey *et al.* (1992: 202) quienes señalan que "el estilo de vida nómada de los indígenas es más compatible con la explotación sustentable del bosque". El valor de un estilo nómada de vida debe ser reconocido - agregan - como una estrategia efectiva para explotar el bosque tropical de una manera sustentable y como forma vital para el bienestar económico, social, y psicológico de los habitantes del mismo (*ibid.*: 208).

En la segunda parte del texto mencionaré las bases históricas e ideológicas de estas narrativas occidentales, enfocándome especialmente en las transformaciones del discurso sobre los pigmeos. En la tercera parte presentaré algunos materiales etnográficos provenientes del noroeste de la República del Congo (Brazzaville) (Mapa 1) para demostrar hasta qué punto corresponden las percepciones populares y académicas con las actitudes reales de los baka (pigmeos) y los bantú⁴ hacia la vida silvestre. Para ello estudiaré las actitudes de éstos hacia los gorilas, los chimpancés y los elefantes.

Finalmente, mi pregunta central es ¿hasta qué punto la fábula moral de pigmeos 'amigos del medio ambiente' versus bantú 'ecológicamente malos' corresponde a la situación en el campo, y por qué se dan estas congruencias aparentes?

1. Acerca de las percepciones occidentales

Desde el momento en que aparecieron en la conciencia europea los pigmeos fueron percibidos y representados como la población aborígen⁵ por excelencia de la selva. Las raíces de esta narrativa se encuentran en la antigüedad y en misteriosos informes que hablan de un pueblo africano de estatura increíblemente pequeña⁶. Estas historias se originaron en Egipto y Grecia, pero se esparcieron por Eurasia y persistieron a través de los siglos (cfr. Bahuchet 1993b; Scobie 1975). Tras los viajes que emprendieron los europeos en el siglo XVII por las costas de África y las islas del sureste de Asia, dichas historias cobraron nuevo auge sobre todo ante el descubrimiento de

⁴ Utilizo el término 'bantú' como una simplificación que define a un grupo de varios pueblos distintos desde el punto de vista étnico y lingüístico con el fin de diferenciarlos de los baka, hablantes de una lengua ubangue, es decir, no bantú. En este contexto, los bantú son los vecinos bakwele, njem y fang de los baka del distrito Souanké del Congo. La utilización de este término, sin embargo, no implica que exista un vínculo entre las lenguas bantú, las culturas y los rasgos fenotípicos de quienes hablan esta lengua, puesto que existen grupos pigmeos hablantes de bantú, así como cazadores recolectores de habla bantú que no son pigmeos. Ver Mapa 1 para ubicar la zona a la que me refiero.

⁵ El *Oxford English Dictionary* define aborígen como 'el primero o más antiguo habitante de que se tiene conocimiento en la historia o en la ciencia'. Son aborígenes los primeros habitantes de la zona así como sus descendientes, y se distinguen por lo general de los colonizadores posteriores. En el transcurso de la campaña de 'autenticidad' que emprendió el presidente Mobutu en Zaïre en la década de 1970, ('La zaïrianización'), los pigmeos fueron identificados como la población aborígen del país y revalorizados en la inimitable retórica política de Mobutu como los 'ciudadanos originales' ('primaires citoyens') de la república.

⁶ El origen del término 'pigmeo' se encuentra en la palabra griega pugme (πυγμα) que significa medida de longitud va del codo a los nudillos (Waehele 1989: 4; Bahuchet 1993b: 153).

los grandes simios⁷. De hecho, durante cierto tiempo, se pensó que los pigmeos míticos eran simios vivientes. Ya para el siglo XIX, los pigmeos resultaron ser los seres humanos más primitivos que vivían, como lo habían dicho siempre los mitos, en lo más recóndito de la selva africana. A tono con el interés científico de la época sobre los orígenes biológicos y culturales de la humanidad, por fin se había hallado una forma humana que correspondía a la poderosa imagen del hombre en la infancia de su evolución. Esto se pensó cuando ‘se descubrió’ en ‘el corazón de África’ un grupo de pueblos cazadores y recolectores quienes eran étnicamente diferentes (Schweinfurth 1878). De hecho, se les bautizó inmediatamente como ‘pigmeos’⁸ y fueron identificados como los habitantes aborígenes de la selva, ya que contaban con una adaptación muy peculiar a su medio que —se pensaba— los había atrofiado (cfr. Hiernaux 1977). Con estas interpretaciones los antiguos mitos absorbían nuevos contenidos.

La categoría casi mítica de aborígenes que se les otorgó a los pigmeos y la idea que eran un pueblo en extinción estaba íntimamente relacionada con el proyecto imperialista de conquistar la selva. En general, existía cierto miedo de enfrentarse a un objeto científico elusivo, que podía estar desapareciendo justo al momento de ser descubierto. Estas ideas eran reforzadas por el pensamiento social darwinista y la noción de razas superiores e inferiores, que imperaba en Europa desde principios del siglo XX hasta entrada la década de 1930. Entonces mucho se especuló sobre la degeneración racial de los pigmeos, lo cual resultaba especialmente evidente por su pequeña estatura (Foto 1) y su ubicua subordinación política. Incluso se llegó a pensar que los pigmeos disminuían numéricamente en favor de sus vecinos más altos y culturalmente superiores.

⁷ Naturalistas y filósofos del siglo XVIII estaban intrigados por los asuntos relacionados con la esencia humana y las continuidades y contrastes entre los seres humanos y otras especies animales. Después de disectar el primer cadáver de un chimpancé que fue llevado a Inglaterra, Edward Tyson declaró en 1699 que los pigmeos de los mitos eran monos y no humanos (Tobias 1994: 34). Para 1735, el naturalista sueco Linnaeus, en su *Systema Naturae*, había bajado a la especie humana del ámbito celestial para reunirla con los monos terrenales a través de la clasificación del hombre como parte del reino animal (Tobias 1994: 33). En 1760, el discípulo de Linnaeus, C. E. Hoppius, clasificó al orangután como *Simia pygmaeus*. De hecho, *Pongo pygmaeus* es aún su nombre científico (Bahuchet 1993b: 161). En 1773, el juez escocés James Burnet, también conocido como Lord Monboddo, abordó el asunto desde otro ángulo y se convenció de que los monos antropoides eran ‘seres humanos que no habían todavía alcanzado el estadio de humanos’ (Ingold 1994: 20).

⁸ Georg Schweinfurth fue quien propuso el nombre de pigmeo para ‘este pueblo de mito inmortal’ (1878, Vol. II: 66-67). Este autor conjeturó que dicho pueblo, “al igual que los

A medida que progresaba el régimen colonial, estos conceptos se refinaron hasta llegar a considerar a los pigmeos como reliquias del pleistoceno, cuyo modo de vida tradicional terminaría cediendo ante el empuje de la modernidad. Bajo esta visión los pigmeos incapaces de cambiar, estaban destinados a desaparecer o a ser asimilados. En épocas más recientes, esta noción de 'pueblo en vías de extinción' ha pasado a formar parte del discurso de los ecologistas quienes hablan de los frágiles ecosistemas en peligro, y en particular de la fragilidad de la selva tropical⁹. A partir del 'invento' de los pigmeos reales (Bahuchet 1993b), o sea no míticos, los antropólogos, genetistas y ecologistas han mostrado un desproporcionado interés por ellos; lo mismo ha sucedido con los misioneros, los promotores del desarrollo y los conservacionistas. Es claro que ante los ojos de los vecinos de los pigmeos, los europeos que trabajan en Africa central tienen demasiadas consideraciones especiales para con ellos. Esto es así, ya que siguiendo las percepciones coloniales, estos actores europeos realizan su trabajo como si se enfrentaran a un mundo que desaparece. De hecho, muchas investigaciones etnobotánicas, etnofarmacológicas, lingüísticas y biogenéticas que forman parte del 'Proyecto Genoma Humano' (cfr. Cavalli-Sforza *et al.* 1991), encuentran parte de su legitimidad al practicar 'ciencia de rescate'.

La construcción científica más palpable de los pigmeos como una población selvática aborigen en vías de extinción y como ventana hacia la historia de la evolución de nuestra especie, ha sido proporcionada por los genetistas y los ecologistas del comportamiento. Ellos los han venido estudiando como los transmisores del material biogenético humano de más antigüedad; también los han visto como los depositarios de un saber que se ha

Bosquimanos e Sudáfrica, podrían considerarse como los restos dispersos de una población aborigen actualmente extinta... su existencia aislada y esporádica sostiene esta hipótesis" (ibid. : 78).

⁹ En un reporte de la Comunidad Europea acerca de la situación de las poblaciones indígenas de los bosques densos húmedos, varios autores discuten cómo los habitantes de los bosques se han adaptado al grado de 'pertenecer al ecosistema forestal al que han contribuido a formar' (Bahuchet y de Maret 1995: 54). De hecho, los bosques tropicales son, en general, 'el resultado directo de miles de años de historia humana' y 'no existen los llamados bosques vírgenes'. 'El sustento (y aun la esencia) de estos habitantes está amenazada por la posible desaparición del ecosistema forestal' (*ibid.*: 11). Llama la atención que estos autores no hacen una distinción categórica entre 'cultivadores itinerantes tradicionales' y 'cazadores-recolectores nómadas', sino que los agrupan en la categoría de 'gente indígena' en contraposición a las 'poblaciones no nativas' llegadas de los alrededores. Estas últimas con sus altas tasas de fertilidad y su no adaptación al medio selvático, se convierten en intrusos potencialmente dañinos (*ibid.*: 54; véase también Bailey *et al.* 1992: 207).

venido acumulando durante milenios, y está en vías de extinción. A pesar, o a causa de, una considerable carencia de pruebas concluyentes, la hipótesis de inspiración mitológica sobre los pigmeos aborígenes de la selva sigue siendo considerada el punto de partida casi axiomático en toda investigación, y muchos estudiosos parten de este supuesto o trabajan en torno a él.

Como corolario de esta popular creencia sobre la calidad de aborigen de los pigmeos y de su forma de vida inmutable, encontramos su naturalización, es decir, se les ve como parte integral del ecosistema de la selva (e.g. Bahuchet y de Maret 1994; Hecketsweiler *et al.* 1991). La visión que prevalece es la de personas que viven en armonía social entre ellas y en armonía ecológica con el medio selvático; al menos mientras no se les obligue a cambiar. Cuando estos cambios se suceden, se suelen vincular con la influencia 'corrupta' de los mercados, del dinero y del mundo moderno. Esta percepción encuentra su fundamento cuando se ve que algunos grupos pigmeos viven, ciertamente, en tristísimas condiciones al convertirse en miembros de un proletariado rural cada vez más desposeído y marginado que habita en poblados miserables junto a las carreteras (cfr. Bahuchet y Guillaume 1982; Mukito y Mbaya 1990).

2. Las bases históricas de las narrativas occidentales

Una rápida vista a la historia colonial e independiente del África Ecuatorial Francesa y sobre todo del noroeste del Congo, nos demuestra que la visión que se tiene de los habitantes originales de la selva como cazadores y recolectores 'tradicionales' con una tecnología casi por definición sustentable *versus* los colonizadores con técnicas agrícolas destructivas que aniquilan la vida silvestre vía la comercialización y la modernidad, es resultado de las políticas de la época colonial y postcolonial más que un reflejo de formas de vida esenciales o de pérdida de tradiciones culturales o de pérdida de la armonía socio-ecológica.

En las vísperas de la conquista colonial las regiones selváticas noroccidentales del África Ecuatorial se encontraban en un estado de efervescencia social provocado, en gran medida, por la gradual integración de la región en el 'Comercio del Atlántico'. Migraciones a gran escala se sucedieron durante la mayor parte del siglo XIX en una especie de modelo de dominó, es decir, los grupos que se encontraban más cerca de la costa o tenían más acceso a las armas de fuego provenientes de Europa, desplazaron a los pueblos aledaños y los empujaron para que a su vez se impusieran sobre regiones más débiles. Los propios baka empezaron a emigrar a fines del siglo XVIII

desde un área al este de Bangui —capital actual de la República Central Africana— con el fin de escapar a la agitación creada por los tratantes de esclavos que subían por el río Ubangui (Bahuchet 1993a). A finales del siglo XIX, las compañías concesionarias que gobernaron en las primeras décadas de la colonia impulsaron una 'economía extractiva y de pillaje' que se agravó con la falta de inversión pública y privada (Coquery-Vidrovitch 1971). Esto no hizo más que exacerbar las tensiones étnicas y sociales ya existentes.

A partir de 1930 cuando el Estado francés finalmente decidió asumir una mayor responsabilidad, las organizaciones sociales y políticas que ya existían y su rol en el mercado emergente, influyeron enormemente la percepción e interacción de los administradores coloniales con los indígenas así como las políticas administrativas que éstos impulsaron. Esto condujo a diferentes procesos de colonización y a la creación de historias coloniales diferentes. Por lo general, y a pesar de su fuerte resistencia contra las fuerzas colonizadoras, la población bantú del África Ecuatorial Francesa, fue colonizada de manera más directa y profunda que sus vecinos pigmeos. Basándose en lo que percibían como la subordinación de esta población pigmea más bien inaccesible y demográficamente menos importante a los bantú¹⁰, las políticas coloniales se centraron en los bantú para impulsar la reubicación demográfica, el reclutamiento de miembros para el ejército, para los trabajos pesados y para recabar los impuestos.

Para entonces la 'política de domesticación' de los pigmeos se concebía ya como una versión muy suavizada de las transformaciones que se impusieron a los bantú. A pesar de ello, no tuvo ninguna influencia directa sobre la población a la que iba dirigida, en parte porque los administradores no tardaron mucho en darse cuenta de la inutilidad de sus instrucciones (Delobbeau 1984: 123).

En épocas anteriores a la colonia, los propios bantú vivían en poblados no permanentes dispersos por la selva y practicaban una economía de subsistencia en la que alternaban la agricultura con la cacería y la recolección. En 1960, después de más de medio siglo de dominación colonial y de la imposición de severas transformaciones de su modo de vida 'tradicional', los bantú bakwele y njem, por ejemplo, aún utilizaban cincuenta especies de plantas no cultivadas con fines nutritivos, médicos, de cacería o de construcción

¹⁰ La población total del área boscosa del África central es actualmente alrededor de 12 millones de gente, de los cuales se estima, según Bahuchet y de Maret (1994: 18), que entre 60,000 y 150,000 son pigmeos. Sin embargo, Waehle (1991: 206) tiene una cifra diferente pues habla de 200,000 pigmeos.

(Robineau 1966: 129-130). Esto demuestra su cercanía y conocimiento de la selva.

Durante la colonia las costumbres y la conciencia de los bantú fueron transformadas por el cristianismo, el dinero y los nuevos mercados. Estos tuvieron un papel 'civilizador' que favoreció el surgimiento de nuevas ideas sobre ser 'evolucionado' y 'civilizado' mismas que sirvieron de nuevos marcadores étnicos y culturales. El resultado es que muchos bantú comenzaron a modelar a sus vecinos baka con la imagen europea del 'verdadero' primitivo. Así se ensanchó la brecha ideológica entre ellos, al tiempo que se hacía más intensa su interacción económica. Esta situación se agudizó a partir de mediados de la década de 1960, cuando los baka se volvieron sedentarios y comenzaron a tratar de alcanzar una integración en la economía comercial en general y, en particular, en el cultivo industrial de cacao. Para ello trabajaron en las plantaciones cacaoteras de los bantú o en las suyas propias.

A partir de la década de 1980 con el colapso total del mercado del cacao, el área de Souanké se ha ido convirtiendo cada vez más en un enclave (ver área en Mapa 1). Existe de hecho entre los bantú una fantasía muy común sobre el desarrollo la cual se refiere a la expectativa de una segunda colonización, en la que los empresarios europeos proporcionarían 'trabajo' a la gente de la región, ya sea talando la selva, escarbando la tierra para encontrar riquezas minerales, o construyendo carreteras y edificando fábricas y ciudades. En otras palabras, las esperanzas de los bantú giran en torno a un mundo moderno lleno de bienes de consumo, un mundo con un elevado nivel de producción. Esta imaginaria encaja bien dentro de los esquemas de desarrollo coloniales y postcoloniales.

Pero lo que ha pasado ha sido muy diferente, a principios del decenio de 1990, parte del área de Souanké ha sido señalada como una potencial reserva natural. La población local no lo sabe, pero los bantú se sentirían horrorizados con esta idea, la cual podría interesarles sólo si les ofreciera empleos, infraestructura moderna, la oportunidad de ganar dinero y de formar parte del mundo 'civilizado'. Por el contrario, los baka podrían integrarse sin problema a las investigaciones relacionadas con la reserva como experimentados rastreadores y guías conocedores de la flora y fauna local. De hecho, pigmeos habitantes de otras áreas convertidas en parques nacionales, así lo han hecho. Otra posibilidad sería integrar a los baka en proyectos ecoturísticos, pero hasta la fecha, todo esto es pura especulación pues la reserva no ha sido decretada.

3. Actitudes de los baka y de los bantú hacia su medio ambiente

Los bantú piensan que los baka son los comedores de carne por excelencia. En primer lugar esto corresponde a su ideología sobre los voraces habitantes de la selva, y además tiene que ver con que los baka obtienen grandes cantidades de carne pues son eminentemente cazadores. Los bantú, sin embargo, exagerando sus demandas hacia sus socios baka, muestran por lo general una apetencia mucho más fuerte por la carne y comen todo tipo de ella. Estas diferencias las veremos en relación con los grandes simios.

La mayoría de los baka no comen carne de gorila ni de chimpancé y tampoco cazan a estos animales por iniciativa propia. Un cazador baka sólo matará a uno de los grandes simios en defensa propia o cazando al servicio de su patrón bantú. En cambio, entre los bantú, depende del gusto o de la moral de cada quién, pero muchos de ellos tienen gran apetencia por la carne de gorila. En sus pueblos es muy común ver, como símbolo de las proezas de sus cazadores, una calavera de gorila atada al poste central del sitio público donde se reúnen los hombres (Foto 2).

Tanto los baka como los bantú están muy conscientes de la cercanía de estos animales con el hombre. Sin embargo, la idea de comerse a un pariente de su propia especie no parece incomodar a muchos de los bantú. Algunos incluso se refieren con macabro orgullo a la época de la 'gran guerra' del siglo XIX, cuando se dio el canibalismo como parte de los ataques en contra de las poblaciones vecinas. Hoy en día, un exitoso enfrentamiento con un gran simio y la muerte de éste confieren a los cazadores bantú una fama de valentía que se asociaba antiguamente no sólo con el cazador sino con el guerrero. Los baka, por otro lado, consideran que los grandes simios son demasiado parecidos a las personas, demasiado cercanos al ser humano tanto en forma como en comportamiento. Para no errar, lo mejor es dejarlos tranquilos. Pero además, para ellos la reputación de gran cazador está firmemente asociada con la cacería de elefantes, y, en menor grado, de jabalíes salvajes.

Los baka y los bantú se proyectan mutuamente imágenes metafóricas basadas en los grandes simios para distinguirse étnicamente. La forma en que los bantú utilizan la metáfora del chimpancé para hablar de los baka, plantea similitudes en términos de fenotipo, comportamiento y hábitat. Dicha metáfora vincula dos seres que son percibidos como esencialmente distintos y en oposición dialéctica. Aunque para los bantú los baka son claramente humanos y no animales, son también salvajes, voraces, apuestos, impredecibles, incivilizados y están más a sus anchas en la selva que en el

pueblo. La metáfora bantú va en una sola dirección y lleva una fuerte carga moral que pone en tela de juicio la dimensión humana de los baka. Esta metáfora también es utilizada como una estrategia, no sólo simbólica, sino para denigrarlos y justificar el privarlos de sus derechos humanos elementales.

Los baka consideran a los bantú como gorilas por ser bulliciosos, agresivos, gritones e impositivos. Ambos seres, bantú y gorilas, muestran un fuerte sentido de territorialidad y jerarquía, sus ánimos se encienden con facilidad, suelen ser groseros y maleducados, y tienen tendencia a utilizar la fuerza bruta en lugar del toque sutil. Esta asociación metafórica de los baka va en ambas direcciones, es decir, que un bantú puede compararse con un gorila y viceversa. El 'cambio de polaridad' en la metáfora baka indica una importante diferencia en la percepción de las especies y de las relaciones entre ellas. Para los baka existe una continuidad esencial subyacente, una energía vital o fuerza de vida que une a todos los seres independientemente de su fenotipo particular y su comportamiento específico.

3.1. Los baka cazadores de elefantes

Mientras que a primera vista la actitud de los baka y los bantú hacia los primates parece confirmar la percepción popular de los pigmeos como los amigos de la naturaleza contra los bantú 'rufianes ecológicos', sólo tenemos que ir más a fondo y ver sus actitudes hacia otras especies animales — por ejemplo los elefantes — para que la percepción adquiera otros matices.

Los baka no sienten ningún remordimiento cuando tumban grandes árboles de la selva, para apoderarse de colmenas que se encuentran demasiado altas para ser alcanzadas. Los baka también han adquirido gran reputación como cazadores de elefantes a tal grado que lograron llevarlos al borde de la extinción en ciertas partes de la selva a principios del siglo XX¹¹. Los cazadores baka son aún famosos por su habilidad para acechar elefantes, a pesar de su sedentarización y su creciente participación en la agricultura que se desarrolla junto a las carreteras. Estos gigantes, amos de la selva, son todavía un recurso cultural y económico muy valioso para los bantú y baka cazadores, ya que proporcionan alimento, marfil y prestigio.

¹¹ Los gorilas, los chimpancés y los elefantes son especies de animales salvajes que se encuentran actualmente clasificadas como 'en peligro de extinción' en la lista de la 'Convención para el Comercio Internacional de Especies en Peligro de Extinción' (CITES). El mismo CITES prohíbe el comercio internacional de los productos derivados de estos animales sin tomar en cuenta que los países podrían hacer un uso racional de ellos.

La participación de los baka en el comercio del marfil, como productores de este preciado bien, presenta un aspecto diferente de su multicitado compromiso con el medio ambiente. Los elefantes representan las figuras de origen remoto de la selva y son muy importantes para el ritual y la cosmología de los baka. A pesar de su importancia ancestral, de los efectos positivos de su participación en la ecología y de los vínculos entre los seres humanos y los elefantes en las relaciones míticas, espirituales y cosmológicas, los baka se involucraron en un mortífero comercio de productos derivados del elefante. Los dilemas de este comercio y la explotación que los baka hacen de los elefantes, han creado versiones actuales sobre híbridos hombres-elefantes, los llamados **mokila**. Estos, según se piensa, participan en una 'insurgencia' organizada en contra de las comunidades baka. Se dice que se vengan de los asesinatos perpetrados en contra de su especie matando a los cazadores baka y secuestrando a sus mujeres e hijos en la selva para repoblar sus propias comunidades.

4. Discusión en torno al material etnográfico

Como hemos visto, los bantú tienen una historia comparativamente más antigua e importante que los baka en cuanto a su participación en el mercado y a una experiencia más directa del trato con el Estado moderno, sus agentes y sus instituciones. No es de sorprender entonces que la actitud de los bantú hacia el medio ambiente se parezca más a la nuestra y tenga dualismos revitalizados o transformados por el proceso de la colonización tales como campo *versus* la granja, la selva *versus* el pueblo, lo silvestre *versus* lo cultivado y el salvaje *versus* el civilizado. En cierto sentido esto es más evidente si les comparamos con los grupos baka que son relativamente nuevos en lo que toca a asentamientos permanentes y a educación formal, y en cuanto a experimentar las influencias de la cristiandad y del capitalismo.

Una vez que se llevaron a cabo las transformaciones coloniales, la mayoría de los bantú adoptó finalmente costumbres comerciales de explotación de los recursos que eran comunes en Occidente. Actualmente, sin embargo, sus actitudes decididamente 'modernas' hacia los cultivos comerciales y hacia la transformación de los recursos silvestres en bienes de consumo, los hacen ver como los malos de la película.

Mi tesis es que los agricultores bantú de la selva se han convertido en la encarnación de nuestra mala conciencia dentro de un discurso de moda sobre conservación y desarrollo sustentable. Por el contrario, los pigmeos aparecen como la población aborígen de un medio ambiente que ahora se ve

como muy digno de conservarse o preservarse¹². Los baka hasta ahora, debido a su economía compartida y al uso extensivo de la tierra por números muy limitados de personas, no han provocado las transformaciones muchas veces destructivas del medio que se le suelen atribuir a sus vecinos agricultores. Por ello, los pigmeos se encuentran en un polo extremo de nuestra atención y conciencia, sobre todo en los debates cada vez más politizados sobre marginación y derechos indígenas. Esto no es casual, pues los esfuerzos conservacionistas se extienden ahora no sólo a la biodiversidad del medio selvático, sino también al 'rescate de los vestigios' de las culturas humanas que se originaron supuestamente en él.

Con esto no quiero restar importancia a los problemas reales que representa la marginación de los pigmeos y la presión que sobre la selva ejerce el flujo constante de agricultores migrantes provenientes de la sabana o de los márgenes selváticos. Pero este enfoque de 'museo viviente' que procura la conservación de 'antiguas' culturas humanas consolida políticas de exclusión preexistentes en lugar de contrarrestarlas¹³. En lo que se refiere a las actitudes ecológicas positivas, no es que éstos estén más 'cerca' de la naturaleza que los otros. Lo que sucede es que la naturaleza de su compromiso con su medio ambiente los hace ver como lógicos administradores de este medio. La 'economía cósmica compartida' de los baka —que no he desarrollado aquí— y su continuo énfasis en una organización social igualitaria dificulta la adopción de los principios de la economía capitalista que tiende a ser individualizante y enajenadora. Al menos por el momento, los baka están todavía bastante integrados cósmica y prácticamente a su medio ambiente del que obtienen la mayor parte de sus medios de subsistencia y conciben como su hogar. Los baka comparten la selva con otros agentes: seres humanos como ellos, animales, plantas y espíritus, todos los cuales adoptan for-

¹² Las nociones de conservación y preservación implican distintos puntos de vista sobre 'los recursos'. Como Sugg y Kreuter (1994: 27) afirman, "la conservación permite tanto el consumo como el no consumo de los recursos ... el aspecto ético está en que si estos recursos pueden o no sostener su uso sobre el tiempo. ... En cambio, los preservacionistas se oponen generalmente al uso de los recursos naturales y a cualquier concepto de 'recursos'. ... Preservacionismo puede entonces ser visto como la antítesis de conservaciónismo." Para una discusión más amplia de las implicaciones de valores intrínsecos versus valores instrumentales en la ética ambiental véase Cheney (1992), Hardgrove (1992), Jacorzynski (1998), y Norton (1992).

¹³ La forma en que se desea 'congelar' un estilo de vida obsoleto resulta especialmente obvia en la división de los parques nacionales donde se permite, por ejemplo, que los pigmeos cacen con tecnología 'tradicional', es decir sin armas de fuego, en una zona claramente definida del parque, no en el 'núcleo central' pero sí en la 'zona de amortiguamiento' o de 'transición'.

mas específicas de subsistencia pero siempre en relación unos con los otros. Aunque la selva presenta peligros, es fuente y sostén de una vida que se desarrolla en los continuos intercambios entre estos agentes. Para los baka, los seres humanos no son más que una parte de la selva y, lo que es más importante, no son sus dueños, ni pueden alegar ningún derecho de propiedad. Así, es menos probable que los baka elijan la forma de explotación enajenadora de los recursos que a los bantú les parece tan estupenda y que implica la propiedad humana del mundo.

Una de las paradojas de la conservación es que declara defender un mundo 'compartido por todos los organismos vivientes', sin embargo, es claro que las decisiones sobre una jerarquía de valores y de formas de explotación se toman sólo por humanos y en última instancia, en beneficio de ellos mismos. La conservación en su forma actual se basa en una ciencia europea, llámese biología o economía, dominada por intereses occidentales, esto resulta especialmente evidente en la controversia que se ha dado sobre la conservación del elefante africano (ver Freeman y Kreuter 1994). Las campañas para imponer la total prohibición del comercio del marfil se llevaron todas a cabo fuera del continente africano y fueron hechas sobre todo por agencias conservacionistas de los Estados Unidos y del Reino Unido en aras de los 'intereses globales' (Bonner 1994). Por eso, cuando algunos países africanos propusieron controlar las poblaciones de elefantes y la comercialización del marfil, éstos no fueron tomados en cuenta a pesar de que tenían la infraestructura para hacerlo. En 1997 la situación cambió aunque prevalecieron muchas restricciones. Las propuestas de Namibia, Botsuana y Zimbabue de bajar sus restricciones para la comercialización de los productos del elefante fueron, en 1997, aceptados en la 10ma conferencia de CITES* celebrada en Zimbabue. Según el acuerdo, estos tres países continuarían el comercio internacional del marfil bajo las siguientes condiciones: venderían sólo sus reservas, comerciarían exclusivamente con Japón (el comprador al mayoreo reconocido mundialmente), no comerciarían internacionalmente en los 18 meses consecutivos a la toma de esta decisión y, serían todas sus ventas monitoriadas atentamente por CITES y otros comités internacionales (Crace 1997: 10).

Como lo señala Shiva, la degradación de la biodiversidad es otra área en la que el Norte puede ejercer control sobre el Sur al hablar de la existencia de un problema global. Es claro que la biodiversidad es un recurso sobre el

* Convención para el Comercio Internacional de Especies en Peligro de Extinción.

cual las comunidades y las naciones tienen derechos soberanos¹⁴, pero al hablar de globalización ésta se convierte en un medio político que obliga al mundo entero a compartir los costos ambientales que ha generado el Norte (1993: 152).

Los actores locales cuyas estrategias de subsistencia no concuerdan con los paradigmas occidentales actuales son fácilmente reprimidos con un llamado *kantiano* a los valores universales de la conservación. Esto resulta evidente en la triste reputación que tienen los agricultores migrantes de las selvas africanas. Este punto de vista empieza a cambiar en parte gracias a los descubrimientos de la 'nueva ecología' que se basan en una dinámica no lineal y en escalas temporales y espaciales variables de las transformaciones ambientales. Dicha investigación está desmantelando poco a poco la idea de que hay un 'problema' monolineal y general de degradación ambiental. Otras valiosas aportaciones que permiten poner en tela de juicio los paradigmas occidentales y sus contextos políticos e ideológicos, provienen, claro está, de la antropología¹⁵.

Conclusiones

¿Qué podemos entonces sacar en claro del análisis de una aparente congruencia entre la percepción occidental y algunas actitudes locales hacia el medio ambiente? Sabemos que las dicotomías estereotipadas son demasiado burdas. Para superarlas se requiere del análisis del contexto histórico en general, que en este caso refiere a la época colonial; también se requiere realizar una investigación antropológica profunda tanto de las configuraciones

¹⁴ No hay que olvidar que actualmente cuando se habla de derechos soberanos y de control del Sur, éste es percibido como un área rica en recursos biológicos y genéticos frente al Norte pobre (Shiva 1993: 152).

¹⁵ El lector encontrará una sabia combinación de ambos en Leach y Mearns (1996), así como en Fairhead y Leach (1996; 1998). En particular, estos autores han hecho notar la forma en que el discurso del desarrollo ha forjado vínculos entre las condiciones ambientales y las sociales y, entre la vegetación clímax 'original' y las sociedades africanas con un 'orden funcional' tradicional. Esta sociedad tradicional estuvo una vez integrada armónicamente a la vegetación 'natural'. Fairhead y Leach (1995, 1996, 1998) también han analizado las percepciones populares que se tienen en Occidente sobre las sociedades africanas en relación con los supuestos de deforestación y degradación lineal. Ellos han descrito la forma en que éstas quedan estabilizadas dentro de una narrativa del desarrollo que implica poblaciones cada vez mayores de migrantes y agricultores indígenas que invaden y deforestan la tierra y que han perdido sus valores 'tradicionales' y sus formas de organización. Una revisión de las 'aristas del pensamiento ecológico, antropológico e histórico' aparece en Englund (1998).

sociales y culturales como de los conocimientos y las prácticas ecológicas y económicas de los grupos hermanos.

Lo irónico de mi análisis es que a primera vista confirma los estereotipos occidentales preconcebidos, pero a la vez nos revela el porqué histórico profundo de esta similitud. En la superficie aparece un dualismo sencillo entre los baka que no matan y respetan a los simios y los bantú que los cazan, matan y comen. Pero yendo hacia el fondo del problema vemos que ambos grupos comparten las creencias de la cercanía entre hombres y simios. Sin embargo, las creencias bantú integran también las ideas civilizatorias que marcan una distinción esencial entre simios y hombres, siendo los primeros simples animales que pueden matarse sin problema ya que están en oposición a los seres humanos. De ahí que los ecologistas puedan poner a los bantú en el extremo negativo de la balanza.

Finalmente diremos que los pigmeos son un ejemplo claro de población minoritaria indígena que vive en las márgenes del sistema capitalista y que son idealizados como gente que tienen una relación pura y no contaminada con su medio ambiente, por ello —dicen muchos— se les debe ‘conservar’ o ‘preservar’. El problema es que dentro de este discurso los pigmeos corren el riesgo de ser condenados a la marginación y a la pobreza en su propio territorio*.

Bibliografía

- Bahuchet, Serge.** 1993a. *La rencontre des agriculteurs. Les Pygmées parmi les peuples d'Afrique Centrale. Histoire d'une civilisation forestière.* Paris: Peeters-SELAF.
- Bahuchet, Serge.** 1993b. 'L'invention des Pygmées'. *Cahiers d'études Africaines*, Vol. XXXIII, 129 (1): 153-181.
- Bahuchet, Serge y Henri Guillaume.** 1982. 'Aka-Farmer Relations in the Northwest Congo Basin'. In Eleanor Leacock y Richard B. Lee (eds.) *Politics and History in Band Societies.* Cambridge & New York: Cambridge University Press, pp. 189-211.

* Agradezco a Gabriela Vargas y a Marta Pou su ayuda con el primer borrador de la traducción. También agradezco a Xochitl Leyva sus comentarios críticos al texto y su trabajo de refinamiento de la traducción. La posibilidad de presentar el texto en el seminario 'Desarrollo, Ecología y Ecoturismo' del CIESAS y del Foro para el Desarrollo Sustentable en Chiapas, A.C., me permitió poner este material en el marco del contexto latinoamericano. Muchas gracias igualmente a los miembros de dicho seminario.

- Bahuchet, Serge y Pierre de Maret** (dirigida por) 1994. *Situación de las poblaciones indígenas de los bosques densos húmedos*. Luxembourg: Office des Publications Officielles de la Commission des Communautés Européennes.
- Bailey, Robert C., Bahuchet, Serge y Barry Hewlett**. 1992. 'Development in the Central African Rainforest: Concern for Forest Peoples'. En Kevin Cleaver, Mohan Munashighe, Mary Dyson, Nicolas Egli, Axel Peuker y François Wencélius (eds.) *Conservation of West and Central African Rainforests*. World Bank Environment Paper No. 1. Washington, D.C.: World Bank, pp. 202-211.
- Bonner, Raymond**. 1994. 'Western Conservation Groups and the Ivory Ban Wagon'. En Milton M.R. Freeman y Urs P. Kreuter (eds.) *Elephants and Whales. Resources For Whom?* Basel (Suiza): Gordon and Breach Science Publishers, pp. 59-71.
- Cavalli-Sforza, L.L., Wilson, A.C., Cantor, C.R., Cook-Deegan, R.M. y M.-C. King** 1991. 'Call for a Worldwide Survey of Human Genetic Diversity: A Vanishing Opportunity for the Human Genome Project'. *Genomics* 11: 490-491.
- Cheney, Jim**. 1992. 'Intrinsic Value in Environmental Ethics: Beyond Subjectivism and Objectivism'. *The Monist* 75 (2): 227-235.
- Clist, Bernard**. 1995. *Gabon. 100.000 ans d'histoire*. Paris: Centre Culturel Français Saint Exupéry & Ministère de la Coopération.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine**. 1971. *Le "Congo Français" au temps de grandes compagnies concessionnaires, 1898 - 1930*. Dakar (Senegal): Nations Unies, Institut Africain de Développement et de Planification.
- Crace, John**. 1997. 'Tinkering with the Ivories'. *Guardian Education*, 24.6.1997, pp. 10-11.
- Delobea, Jean-Michel**. 1984. 'Les Pygmées dans la colonisation'. *Afrika Zamani* 14 y 15: 115-133.
- Englund, Harri**. 1998. 'Culture, Environment and the Enemies of Complexity'. *Review of African Political Economy* 76: 179-188.
- Fairhead, James y Melissa Leach**. 1995. 'False Forest History, Complicit Social Analysis: Rethinking Some West African Environmental Narratives'. *World Development* 23 (6): 1023-1035.
- Fairhead, James y Melissa Leach**. 1996. *Misreading the African Landscape: Society and Ecology in a Forest-Savanna Mosaic*. Cambridge: Cambridge University Press.

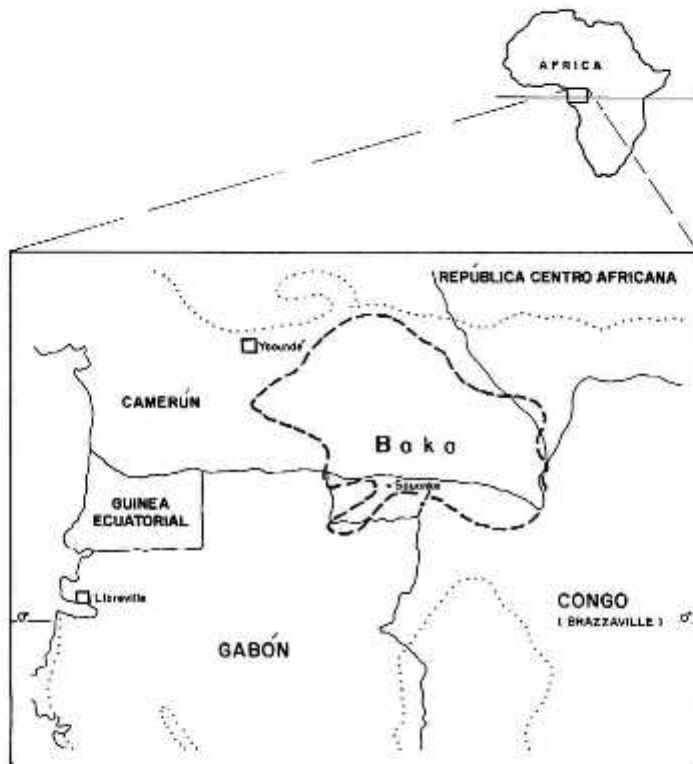
- Fairhead, James y Melissa Leach.** 1998. *Reframing Deforestation. Global Analyses and Local Realities: Studies in West Africa.* London & New York: Routledge.
- Freeman, Milton M.R. y Urs P. Kreuter** (eds.) 1994. *Elephants and Whales. Resources For Whom?* Basel (Suiza): Gordon and Breach Science Publishers.
- Hardgrove, E.C.** 1992. 'Weak Anthropocentric Intrinsic Value'. *The Monist* 75 (2): 181-207.
- Hecketsweiler, P., Doumenge, C. y J. Mokoko Igonga.** 1991. *Le parc national d'Odzala, Congo.* Gland (Suiza): IUCN.
- Hiernaux, Jean.** 1977. 'Long-Term Biological Effects of Human Migration from the African Savanna to the Equatorial Forest. A Case Study of Human Adaptation to a Hot and Wet Climate'. In G.A. Harrison (ed.) *Population Structure and Human Variation.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 187-218.
- Ingold, Tim.** 1994. 'Humanity and Animality'. En Tim Ingold (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life.* London & New York: Routledge, pp. 14-32.
- Jacorzynski, Witold.** 1998. 'Los Desafíos de las Éticas Ambientales'. *Anámnesis* 8 (1): 165-194.
- Mukito, Walyuva y Mudimba Mbaya.** 1990. *Les Pygmées de la localité de Mbau. Leurs conditions de vie et leurs perspectives de développement.* Manuscrito no publicado: Universidad de Kisangani (Zaire).
- Leach, Melissa and Robin Mearns** (eds.) 1996. *The Lie of the Land: Challenging Received Wisdom on the African Environment.* Oxford: James Currey Publishers en asociación con The International Africa Institute.
- Norton, Bryan G.** 1992. 'Epistemology and Environmental Values'. *The Monist* 75 (2): 208-226.
- Robineau, Claude.** 1966. *L'évolution économique et sociale en Afrique Centrale. L'exemple de Souanké (République du Congo Brazzaville).* Paris: O.R.S.T.O.M.
- Schweinfurth, Georg.** 1878 (3rd ed.). *The Heart of Africa. Three Years Travels and Adventures in the Unexplored Regions of Central Africa. From 1868 to 1871.* 2 Vols. London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington.
- Scobie, A.** 1975. 'The Battle of the Pygmies and the Cranes in Chinese, Arab, and North American Indian Sources'. *Folklore* 86 (2): 122-132.
- Shiva, V.** 1993. 'The Greening of the Global Reach'. En W. Sachs (ed.) *Global Ecology. A New Arena of Political Conflict.* London: Zed Books.

- Sugg, Ike C. y Urs P. Kreuter.** 1994. 'Elephants and Whales as Resources from the Noosphere'. En Milton M.R. Freeman y Urs P. Kreuter (eds.) *Elephants and Whales. Resources For Whom?* Basel (Suiza): Gordon and Breach Science Publishers, pp. 17-37.
- Tobias, Phillip V.** 1994. 'The Evolution of Early Hominids'. In Tim Ingold (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life.* London & New York: Routledge, pp. 33-78.
- Vansina, Jan.** 1990. *Paths in the Rainforest. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa.* London: James Currey.
- Waehle, Espen.** 1989. *Elusive Persistence. Efe (Mbuti Pygmy) Autonomy Strategies in the Ituri Forest.* M.A.-Thesis. Universidad de Oslo (Noruega).
- Waehle, Espen.** 1991. 'Africa: Indigenous Peoples and the Environment'. In *IWGIA Yearbook 1990.* Copenhagen (Dinamarca), pp. 203-216.

Bibliografía citada en la presentación

- De Vos, Jan.** 1980. *La paz del Dios y del Rey. La conquista de la selva Lacandona (1525-1821).* México: Fondo de Cultura Económica y Secretaría de Educación y Cultura de Chiapas.
- Dichtl, Sigrid.** 1988. *Cae una estrella. Desarrollo y destrucción de la Selva Lacandona.* México: SEP-Programa Cultural de las Fronteras.
- Duby, Gertrude.** 1944. *Los lacandones. Su pasado y su presente.* México: Secretaría de Educación Pública.
- INI. 1981a. *Los lacandones.* México: Instituto Nacional Indigenista (folletín).
- INI. 1981b. 'Semblanza de los lacandones'. En *México Indígena.* México: órgano de difusión del Instituto Nacional Indigenista, pp.13-15.
- Keck, Margaret y Kathryn Sikkink.** 1998. *Activists beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics.* Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Larousse.** 1996. *Gran Diccionario de la Lengua Española.* Barcelona: Larousse-Planeta.
- Tozzer, Alfred M.** [1907 en inglés] 1982. *Mayas y Lacandones. Un estudio comparativo.* México: Instituto Nacional Indigenista.
- Villa Rojas, Alfonso.** [1967] 1984. 'Los lacandones: su origen, costumbres y problemas vitales'. En *Estudios Etnológicos. Los Mayas.* México: UNAM, pp. 243-254.

Localización del área habitada por los baka



SIMBOLOGÍA

- Frontera Internacional
- Límite Zona Bosque, Denso Húmedo
- Área Baka
- Capital Nacional
- - - Límite Prefectura
- Cabecera Prefectura Sangha



Fuente : Axel Köhler

Mapa 1: Localización del área habitada por los baka. Dibujo: Axel Köhler.

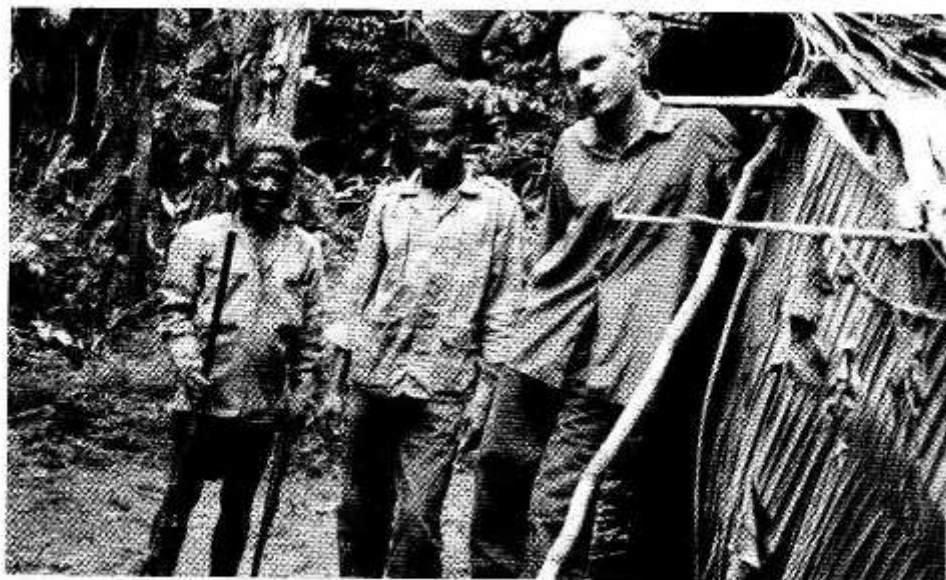


Foto 1: Baka-pigmeo cazador profesional (a la izquierda), con su patrón bantú (al centro) y el autor (a la derecha). Foto: Axel Köhler.



Foto 2: Casa para reuniones de los hombres en un poblado bantú-bakwele. cráneo de gorila colgado del poste central. Foto: Axel Köhler.