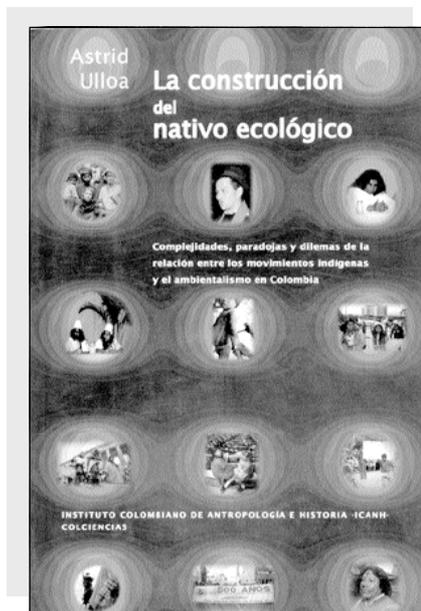


continuidades del presente. Por eso invito al autor a rescatar una de las preguntas implícitas en su libro: ¿qué tienen en común las tradicionales “jorgas” de barrio y las nuevas “bandas” transnacionales? ¿qué sucede cuando las pandillas se hacen naciones y entran en el mercado de las culturas juveniles globalizadas? ¿puede investigarse este nuevo fenómeno con los lentes algo vetustos de la vieja etnografía y de los estudios de comunidad? En este sentido, es clave la reflexión aplicada de Cerbino: “El acto violento no es sólo consecuencia de una incompreensión, sino que se produce por la imposibilidad de construir una mediación simbólica: la posibilidad de apalabrar esa mirada, de encasillarla o asignarles un sentido soportable o conveniente”. ¿Cómo construir esas mediaciones simbólicas cuando las conflictividades son transnacionales? Desnaturalizar la violencia juvenil supone rastrear en el espacio y el tiempo las variadas formas de resolución no pacífica de conflictos en el marco determinados contextos culturales, pues el recurso a la violencia (o a su inverso, la no violencia) es casi siempre fruto de tensiones latentes o vigentes que recorren el conjunto de la sociedad. Desnaturalizar la violencia juvenil implica también comprender por qué las prácticas y los imaginarios violentos se concentran en este grupo de edad, lo que supone cuestionar las relaciones de hegemonía y subalternidad, deconstruyendo las estrategias y las tácticas de las imágenes mediáticas que no sólo reproducen sino que a menudo literalmente producen los imaginarios y las prácticas violentos. Desnaturalizar la violencia juvenil supone desnaturalizar el mismo concepto de juventud como universal cultural. En definitiva, desnaturalizar la violencia juvenil supone (re)politizar (resituar en las luchas por el poder) la violencia ejercida y padecida por los jóvenes y (a)culturar (resituar en las luchas por el significado) los códigos compartidos que la inspiran.

El libro de Mauro Cerbino constituye una magnífica invitación para repensar las pandillas juveniles. En este sentido, se trata de un *work in progress* que sin duda ira ampliando las perspectivas y matices en futuras ediciones que, además de los “territorios emocionales” ecuatorianos deberán tener en cuenta también los nuevos espacios como los barrios de Barcelona donde esos jóvenes errantes construyen las identidades nómadas del siglo XXI.

Carles Feixa



Astrid Ulloa, 2004,
La construcción del nativo ecológico: Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y ambientalismo en Colombia,
ICANH, Colciencias.

He aquí un libro que aborda un tema aún poco tratado: la relación entre las organizaciones indígenas latinoamericanas y las ONG ecologistas. La autora, antropóloga del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), se basa en particular en el caso de los pueblos indígenas de la Sierra

Nevada de Santa Marta, con los cuales ha trabajado varios años, pero se apoya también en una abundante documentación producida por los movimientos indígenas y ecologistas transnacionales y el sistema de las Naciones Unidas.

El libro se divide en seis capítulos. En primer lugar presenta los movimientos indígenas como actores políticos emergentes en América Latina. De manera muy académica, se presentan sucesivamente los movimientos indígenas en América Latina, en Colombia y en Santa Marta para desembocar en una reflexión sobre el multiculturalismo.

En segundo lugar se recuerda la historia del movimiento ecologista y el contexto en el cual surgió la preocupación por los temas ambientales en la comunidad internacional. Este capítulo explica en particular cómo el concepto de naturaleza ha ido politizándose y ha dado lugar a una reinterpretación de la relación entre naturaleza y cultura. En este capítulo se presenta la tesis principal del libro: los indígenas se apropian el discurso del ecologismo para resistir a una suerte de “colonialismo ecológico”, aquí llamado “ecogubernamentalidad”.

Los dos capítulos siguientes analizan la coincidencia de los discursos ecologista y panétnicos, desde el enfoque de la “política cultural” y aquel de la “teoría de los regímenes” y la “sociedad civil global” inspirados por los trabajos de Álvarez Dagnino y Escobar. Siguiendo la misma perspectiva, el capítulo cinco ofrece un análisis iconográfico del tema, en el cual la autora desarrolla comentarios más bien especulativos sobre la representación del “nativoecológico”, a través de la historia.

La obra concluye con una reflexión de mucha relevancia y bastante actualizada, sobre las dimensiones geopolíticas de las políticas de conservación y los problemas que éstas plantean en términos de derechos de propiedad, de perspectivas de desarrollo y de integridad cultural para los pueblos indígenas

(en particular amazónicos). Sin embargo, este capítulo se cierra en una serie de interrogantes que dejan dudas en cuanto a la virtud explicativa del método escogido. El caso de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta no permite, al parecer, generalizar las principales ideas planteadas anteriormente.

Por lo demás, el razonamiento de Ulloa es circular. Según ella, el “nativo ecológico” es construido por el discurso de las ONG ecologistas y los organismos de conservación; pero se vuelve un medio de formular las reivindicaciones identitarias, culturales y políticas de las organizaciones indígenas en el sistema internacional de Estados naciones. Así es como el “nativo ecológico” (acaso ¿no cabe decir “ecologista”?) es a la vez objeto de las políticas públicas y de los movimientos colectivos exógenos, pero no se entiende cómo logra convertirse en sujeto de su propia historicidad merced a la apropiación del discurso ecologista. Estamos aquí al opuesto de la tesis del “ecologismo popular”, que plantea que los indígenas son “ecologistas innatos”, aunque no necesariamente formulen sus reivindicaciones en el lenguaje de la ecología política.

El problema que plantea la “construcción” del indígena ecologista para la sociología de acción es que no se puede hablar de una identidad ecologista en los mismos términos que de una identidad indígena o india. La etnicidad se construye sobre la base de una diferenciación con el otro, y es a menudo performativa. En cambio el ecologismo (sea como discurso o como ideología) deriva de una construcción discursiva moderna y de una visión del mundo. Es el producto de una crítica de la modernidad y de un razonamiento teleológico, que le lleva a proponer diversas respuestas a la “crisis ambiental global”. Ahora bien, el actor ecologista no puede asumir semejante construcción sin establecer una distancia mínima con la sociedad en la cual vive, sus valores, prácticas culturales y -por último- su identidad colectiva.

En otras palabras, no existe una “identidad ecologista” en sí, mientras que la identidad étnica es una identidad *en sí* que se convierte en identidad *para sí*, como medio de emancipación. Esta dualidad tiene consecuencias importantes en la relación entre organizaciones indígenas y ecologistas, puesto que la convergencia de ambos tipos de movimientos sociales descansa en un compromiso, más que en la recuperación de uno por el otro, como lo pretende Ulloa. Por ejemplo, la alianza entre la Coordinadora de organizaciones indígenas de la cuenca amazónica (COICA) y las ONG internacionales de conservación, analizada en los capítulos 3 y 4, se debe entender como una alianza estratégica, que difícilmente se puede reducir a una forma de racionalidad instrumental, en el sentido de las teorías de movilizaciones de recursos o de lucha por el poder.

Los miembros de las comunidades y organizaciones de la COICA no son “nativos ecológicos” sino unos actores étnicos que se apropian del discurso del ecologismo como para hacer valer sus derechos en territorios que garantizan su supervivencia. Las organizaciones de conservación y el movimiento ecologista en general no las consideran como “nativos ecológicos” mas como socios cada vez más imprescindibles para enfrentar los límites del desarrollo y garantizar la conservación de espacios que garantizan la supervivencia de la humanidad.

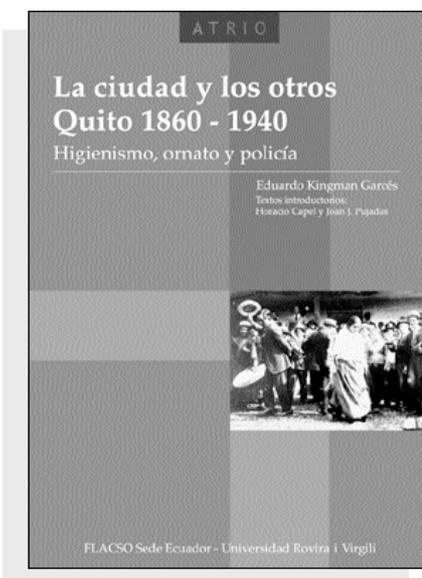
Es aquí donde la distinción entre racionalidad teleológica, instrumental y comunicativa es útil: esta alianza es instrumental para ambas partes en la medida que éstas se ponen de acuerdo para actuar racionalmente (en el sentido teleológico) contra la crisis ambiental y desarrollar racionalmente (en el sentido de la comunicación) un nuevo modelo de desarrollo.

Al fin y al cabo, el marco teórico proporcionado por los estudios culturales (en particular el concepto de “gubernamentalidad” retomado de Foucault) y las relaciones inter-

nacionales (en particular la teoría de los “régimenes” inspirada de Alison Brysk) es poco adecuado para explicitar la interacción entre ecologismo y etnicidad. Tanto la hermenéutica del discurso indígena y ecologista, como el seguimiento de las reuniones internacionales que aportan a este libro un material valioso y abundante, serían mejor tratados desde la perspectiva del actor que desde aquella del sistema internacional, eso es, en términos de procesos de gobernabilidad y no de sistema de gobernanza.

Guillaume Fontaine

Profesor-investigador de Flacso-Ecuador



Eduardo Kingman Garcés, 2006,
La ciudad y los otros. Quito 1860 – 1940,
Flacso-Ecuador, U. Rovira i Virgili, Quito-
España.

La ciudad y los otros es una investigación histórica que invita a pensar los posibles usos del estudio sobre el pasado en la comprensión de fenómenos sociales presentes. A primera vista, dicha pertinencia resulta obvia; sin