

MAR ADENTRO

TENENCIA MARINA Y DEBATES COSMOPOLÍTICOS



Hélène Artaud – Alexandre Surrallés (eds)

MAR ADENTRO – TENENCIA MARINA Y DEBATES COSMOPOLÍTICOS

Hélène Artaud y Alexandre Surrallés
editores

IWGIA

MAR ADENTRO
TENENCIA MARINA Y DEBATES COSMOPOLÍTICOS

Copyright: los autores
Diseño gráfico: Jorge Monrás
Producción editorial: Alejandro Parellada

Catalogación Huridocs (CIP)

Título: Mar adentro – Tenencia marina y debates cosmopolíticos
Editores: Hélène Artaud y Alexandre Surrallés
Impresión: Tarea Asociación Gráfica Educativa - Perú
Número de páginas: 247
ISBN: 978-87-92786-75-3
Idioma: castellano
Index: 1. Pueblos indígenas – 2. Derechos marítimos
Región geográfica: global
Editorial: IWGIA
Fecha de publicación: febrero de 2017



GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDIGENAS

Classensgade 11 E, DK 2100 - Copenhagen, Dinamarca
Tel: (+45) 35 27 05 00 - Fax: (+45) 35 27 05 07
E-mail: iwgia@iwgia.org - Web: www.iwgia.org

A Pedro García Hierro, *in memoriam*

Agradecimientos

Los editores de este libro queremos agradecer a los autores por su rigor, eficacia e interés en nuestra propuesta. También a Rosa Álvarez por el cuidadoso trabajo de traducción de la mayor parte del libro y, de manera especial, a Alejandro Parellada de IWGIA por el entusiasmo mostrado por nuestro proyecto. Asimismo, nuestros agradecimientos a la Fondation de France por permitirnos, gracias al programa "*Quels littoraux pour demain?*" (¿Qué litorales mañana?) llevar a buen término la reflexión objeto de este libro.

Contenido

De tierra a mar adentro: una presentación	
Alexandre Surrallés.....	11

Introducción	
Hélène Artaud.....	15

PRIMERA PARTE

Paisajes marítimos y razones prácticas

El sabor de las aguas: discriminar las identidades de las aguas de la bahía Blue Mud, Australia	
Howard Morphy y Frances Morphy.....	31

Una lectura sensible del mar: ecoestesia y toponimia marina de las comunidades de pescadores Imrâgen del banco de Arguin, Mauritania	
Hélène Artaud.....	51

La definición de límites como principio básico para el diseño de sistemas tradicionales de gestión de la pesca en las islas del Pacífico	
Kenneth Ruddle.....	73

La combinación de los sistemas tradicionales y modernos de gestión marina en Melanesia	
Shankar Aswani.....	87

SEGUNDA PARTE

La dialéctica de los espacios tierra/mar

Cuestiones sobre la tenencia marina en la Polinesia francesa	
Tamatoa Bambridge.....	107

¿Dominar los territorios desde el mar? La forma cultural binomial de resiliencia de los nómadas marinos del sureste asiático	
Maxime Boutry y Jacques Ivanoff.....	125

La Apropiación de los Manglares: estudio de los cambios producidos en la tenencia de los manglares desde una perspectiva de ecología política	
Marie-Christine Cormier-Salem.....	155

TERCERA PARTE

La emergencia de las ontologías marítimas en la política pública

¿Siguiendo la corriente? De la pesca de la beluga, la anguila y el esturión negro al marketing de la conservación en el estuario del río San Lorenzo, Quebec	
Sabrina Doyon.....	179

Gunayala: tierra, mar e islas indígenas en un mundo global, Panamá	
Mònica Martínez Mauri.....	201

La defensa del lafkenmapu: repensando el mar desde las comunidades lafkenche del borde costero del sur de Chile	
Fabien Le Bonniec y Ana Guevara.....	223

Nota biográfica de los editores	247
--	------------

De tierra a mar adentro: una presentación

Alexandre Surrallés

Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France

En 2004 salió publicado el libro que edité con Pedro García Hierra titulado *Tierra adentro, Territorio indígena y percepción del entorno*. El libro que estoy presentado en este texto, retoma parte de este título porque la finalidad que persigue es la misma: reflexionar sobre los derechos de las poblaciones locales al disfrute de los espacios que ocupan. *Mar adentro* nace, también, porque era necesario paliar un cierto sesgo eurocéntrico que orientó el tipo de artículos compilados en *Tierra adentro*: la idea que el territorio de un pueblo solo pueda ser un espacio de tierra. Cuando salió publicado *Tierra adentro*, se nos preguntó por qué la exploración de las percepciones particulares de la territorialidad de los pueblos indígenas realizada por los textos que formaban aquel compendio no contemplaba ningún caso de tenencia marina. Se nos preguntó si esta fijación con la tierra, cuando se habla de territorio, no refleja en realidad una muy antigua asociación occidental, inscrita sobretudo en la mirada jurídica, que puede no ser compartida por todos los pueblos y culturas. La respuesta es, sin duda, afirmativa. Debido, quizá, a nuestra experiencia centrada en la Alta Amazonía, tan lejana del mar, o quizá por dejarse llevar por lo que hace más de un decenio parecían ser los reclamos territoriales más importantes, las poblaciones costeras y su visión territorial no fueron tratadas. Sin embargo, la idea de territorios sin tierra es fundamental para mostrar lo que se proponía *Tierra adentro*; a saber, que los elementos culturales por las cuales una población humana se vincula con su lugar, pueden ser muy variados, incluso insólitos. Es para completar este proyecto, empezado con Pedro García Hierro hace más de un decenio, que hemos editado este libro con Hélène Artaud. A ella se le debe lo esencial en cuanto a la selección de temas y autores, así como del sentido general del volumen.

Hay que notar que, por otro lado, los textos más recientes sobre los derechos de los pueblos indígenas manifiestan con claridad que se debe respetar la tenencia autóctona de espacios marinos y costeros. También que estos derechos a los espacios de mar deben ser garantizados de acuerdo a las percepciones locales, como las descritas con maestría por algunos artículos de este libro. Así los expresa la Declaración de las Naciones Unidas sobre el derecho de los pueblos indígenas (DNU DPI) de 2007 en los artículos que abordan la territorialidad (del 25 al 27). Este énfasis en los espacios costeros y marítimos realizada en la DNU DPI debe ser para clausurar la profunda tradición del derecho internacional de considerar al mar como un espacio de libre circulación. En los orígenes del derecho indiano, cuando los juristas y teólogos de la Escuela de Salamanca afirmaban que los pueblos indígenas de América tenían derecho a la posesión (dominium) de sus tierras, se excluía ex-

presamente los espacios marinos. Hay que tener en cuenta que la doctrina de la Escuela de Salamanca es considerada por los historiadores del derecho como el inicio del derecho internacional, preconizando incluso los derechos humanos. Así, el primer y más importante jurista de esta escuela, Francisco de Vitoria, considera que el único derecho superior al derecho a los indígenas a sus tierras es el derecho de tránsito (*ius peregrinandi*), que tiene sobretodo como escenario el mar, con sus costas y puertos. Tan importante ha sido esta premisa, que el derecho de tránsito, junto con el derecho a comerciar y predicar, (*ius negotiandi* y *ius predicandi*) eran los únicos fundamentos sobre los que legitimar la presencia europea en América, siempre de paso. Desde entonces, el mar ha sido un espacio de tránsito defendido con las armas por la incipiente comunidad internacional contra las veleidades de naciones o grupos que pudieran atreverse a manifestar algún tipo de derecho de uso exclusivo, causa de guerra justa. Ahora que los Estados están ampliando la extensión de las aguas territoriales y que se están regulando superficies de mar inmensas en base a la protección ambiental, es hora que los derechos de las poblaciones autóctonas costeras a la tenencia de espacios marinos sean señalados con suficiente claridad.

Otra razón que se añade al interés de publicar *Mar adentro*, en relación a *Tierra adentro*, surge de la sensación de que el mar se ha convertido en la nueva frontera –y, quizá, la última– de expansión colonial del capitalismo frente a las poblaciones locales. En *Tierra adentro*, los casos descritos concernían a pueblos indígenas de América del Sur en su mayoría viviendo en la selva, protegidos por las dificultades de acceso. Después de la publicación de *Tierra adentro*, el acoso a estas poblaciones no solo no se ha mitigado sino que en muchos casos se ha intensificado. Innumerables conflictos llamados medioambientales han estallado incluso con más frecuencia y virulencia que en épocas pasadas, enfrentando estos pueblos a las tentativas de expolio territorial efectuadas por megaproyectos hidroenergéticos, agroindustriales, mineros o petroleros promocionados por los Estados suramericanos sin distinción de color político de sus gobiernos. Si la gravedad de la situación no permite bajar la guardia, estas poblaciones de selvas y montañas de América disponen hoy de unas organizaciones –propias–, de un apoyo de la opinión pública y de un seguimiento importante de expertos de todo tipo. En América, como en otras partes del mundo, el derecho al territorio terrestre de los pueblos autóctonos suscita hoy la unanimidad de los observadores. ¿Sucede lo mismo con las poblaciones costeras y su derecho de tenencia marina? Parece que, por las mismas razones comentadas antes, las poblaciones costeras no han disfrutado ni de la misma atención, ni de la misma adhesión de los analistas, y podrían haber quedado un tanto al margen del proceso de reconocimiento político y jurídico que han gozado los pueblos continentales. Además, parece también, en estos últimos tiempos, que el mar y las costas han entrado de lleno en los objetivos de la expansión colonial. La presencia de intereses económicos de Estados y corporaciones en los espacios marinos no es nuevo. Lo que parece novedoso es la ejecución en gran cantidad de un tipo de intervenciones que amenazan los regímenes de vida las poblaciones locales en un nivel de intensidad que va en aumento. Enumeradas por Hélène Artaud en la Introducción, estas intervenciones, por su virulencia y tomadas en su conjunto, parecen constituir una nueva y quizá última frontera de expansión colonial. Quizá ha ayudado a reforzar esta visión el hecho de que las poblaciones locales costeras han empezado a protestar contra

esta avalancha y a hacer valer sus derechos. Hoy en día, en cualquier caso, las reivindicaciones de los pueblos del mar deben ser descritas, analizadas y atendidas, y éste es el objetivo de este volumen.

Este libro sobre el mar no es, sin embargo, el simétrico de *Tierra adentro* sobre la tierra. Varias diferencias hacen que *Mar adentro* no sea la prolongación de *Tierra adentro*, y todas ellas por razones muy concretas. La primera diferencia entre los dos volúmenes concierne al tipo de poblaciones descritas. Si en *Tierra adentro* se trataba únicamente de poblaciones indígenas en el sentido estricto del término, en *Mar adentro* encontramos, además, otras poblaciones locales que seguramente no se identifican como indígenas. Otra diferencia es el ámbito geográfico mundial en el libro que aquí presento, limitado a casos de América del Sur en *Tierra adentro*. Dos razones explican estas elecciones. La primera está relacionada con la cantidad de estudios realizados en el medio marino en relación al terrestre. Si la antropología del territorio ha realizado centenares de investigaciones en todos los continentes, la antropología de la tenencia marina es mucho más limitada en número. Si se quiere tratar este tema con suficiente amplitud de perspectiva es difícil restringirse, por la escasez de estudios, a una zona geográfica particular. Otra razón más para no limitarse a un continente tiene relación con la geografía humana de los mares y océanos, abierta al horizonte, habitada por un flujo de movimientos migratorios, tanto de humanos como de no-humanos, que hacen de este espacio un entorno estructurado por unas lógicas distintas del espacio terrestre. Estas razones primaron en elegir el mundo como área geográfica y no limitarse a poblaciones indígenas, puesto que éstas, cuando se encuentran junto al mar, comparten con otras poblaciones tradicionales unas mismas problemáticas.

Otra diferencia entre los dos libros se encuentra reflejada en el subtítulo; el de *Tierra adentro* es *Territorios indígenas y percepción del entorno* mientras que este volumen habla de cosmopolítica. Este término, creado por Isabelle Stengers y retomado por trabajos de autores como Philippe Descola, Bruno Latour o Eduardo Vivieros de Castro, se refiere a la necesidad de superar el alcance convencional de la política para no dejar de lado a los no-humanos, con los que los humanos compartimos el mundo y con los que estamos afectivamente vinculados. La proposición cosmopolítica exige también incorporar los discursos diversos sobre la composición ontológica de los elementos del entorno —expresados por los pueblos indígenas pero no solo por ellos—, que pueden desafiar la idea de naturaleza y de las entidades que la componen sobre las que se fundamenta el campo convencional de lo político. Cuando publicamos *Tierra adentro*, la idea de que la cosmopolítica pudiera abrir camino era una esperanza todavía difusa. Hoy en día es una realidad, como muestran algunos artículos de esta compilación y como demuestran numerosos ejemplos de todo el mundo relacionados con la política o los derechos, en la toma de consideración tanto de los no-humanos como de los discursos plurales sobre las propiedades del universo o, dicho en términos cosmopolíticos, del pluriverso. ○

Introducción

Hélène Artaud

Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris (MNHN)

La presente obra pretende desarrollar un tema que ha dado lugar a importantes debates en estos últimos decenios. La idea de que el mar pueda mantener una relación privilegiada con una sociedad humana, ser objeto de una forma de apropiación singular –tradicional o comunitaria–, que en él se puedan expresar reivindicaciones y fundamentar una legitimidad –sobre la base de elementos tan poco normativos como pueden ser las biografías individuales y sus trayectorias, el conocimiento de los topónimos y sus orígenes– es, desde hace poco, objeto de una atención particular.

Diversas razones explican, sin duda, la repentina emergencia de la cuestión marítima en los debates contemporáneos: el número creciente de reivindicaciones marítimas que proceden de las minorías autóctonas que tratan de mantener o recuperar derechos sobre un espacio al cual se sienten íntimamente ligadas; las conversiones políticas y legislativas que su reconocimiento exige a los Estados afectados; las rivalidades existentes entre los propios Estados para la extensión de sus territorios marítimos y el acceso a los recursos haliéuticos o hidrocarburos que contienen; los desafíos dentro de una crisis medioambiental sin precedentes que necesitan respuestas prácticas y negociaciones nuevas.

La actualidad insólita del mar tiende, pues, a convertirlo en un espacio cada vez más investido de problemáticas humanas y a reafirmar el interés, hasta ahora tímido, que despierta en la antropología social. Pues es un hecho que durante mucho tiempo la “antropología marítima” –definida como tal entre los años 1970-1980 en Canadá y en Europa–, se ha caracterizado por su marginalidad en el paisaje intelectual y antropológico. Esta obra desea dar cuenta de este repentino y brusco cambio y llevar a cabo, paralelamente a la reflexión emprendida, un análisis crítico de los objetivos y métodos atribuidos a este campo.

Antropología marítima y representaciones occidentales del mar

Pensar en una antropología de las relaciones humanas con el mar implica, para empezar, presentar su diversidad e induce, por eso mismo, a hacer entrar en colisión paradigmas a menudo divergentes, a veces antagonistas. Si la “naturaleza” marítima curiosa-

mente ha sido objeto de pocas investigaciones, sobre todo en el campo antropológico (antropología de la naturaleza), el interés que se le viene prestando en Francia desde el año 2000 es debido, sin ninguna duda, a su extrañeza y a su ambivalencia en el pensamiento occidental. La idea de que el mar pueda constituir un espacio humano en el que puedan aflorar contrastes culturales ha suscitado, durante mucho tiempo, fuertes resistencias intelectuales. El mar, percibido como un espacio indiferenciado “viudo de rutas” (Detienne y Vernant, 1974 : 275), “irremediamente salvaje” (Corbin, 2010 :75), aparecía, en efecto, rebelde a toda forma de “domesticación” y reclamaba, muy a menudo, un acercamiento, semántico o epistemológico, con un medio terrestre más conocido. Una lectura atenta de los textos que inician una definición de la antropología marítima¹ no deja de poner de manifiesto la permanencia y profunda ambivalencia de esta dialéctica en el pensamiento occidental. En efecto, el referente continental parece haber sido movilizado con interpretaciones divergentes dependiendo de que los autores privilegien una continuidad tierra-mar y apliquen a este último esquemas y lógicas continentales, o que, por el contrario, introduzcan un corte radical, tanto epistemológico como ontológico, entre un medio y otro. Para los partidarios de una continuidad, el mar, como prolongación de un espacio continental, tiene las mismas estructuras sociales y económicas que éste. Tratan de interpretar este espacio y enunciar las relaciones con este medio proyectando sobre él y los marinos las lógicas del mundo campesino (Breton, 1981: 8), equiparando las actividades de pesca a las de caza (Palsson 1988, Barnes 1996), acusando un monismo epistemológico y haciendo de las percepciones asociadas al mar réplicas de esquemas continentales. Para los otros, la aprehensión del mar implica, por el contrario, poner de relieve su radical extrañeza. Es interrogándose sobre la manera en que este medio, considerado “hostil”, “inseguro” y “peligroso”² modela las sociedades cuyas estructuras sociales, técnicas, económicas o simbólicas requieren, por este motivo, un tratamiento particular y común, como un gran número de antropólogos marítimos³ van a emprender su reflexión.

Dialéctica tierra-mar y lógicas de “apropiaciones”

También, y hasta una fecha reciente, el mar ha sido aprehendido por el derecho⁴ en relación con su radical alteridad respecto al continente. En este punto, el *Mare Liberum* (*La libertad de los mares*) de Grotius ha influenciado durante mucho tiempo las representaciones occidentales en las que el mar es aprehendido como un espacio “común” sobre el cual no se puede ejercer ninguna prerrogativa ni dominación. Comparable al aire que se respira “inagotable en su sustancia y sus usos” no podía, según Grotius, ser objeto de una apropiación exclusiva por parte de una nación, y debía seguir siendo un espacio de tránsito libre. Este principio parecía tanto más inamovible cuanto que un espacio así parecía imposible de delimitar y de defender debido a sus características propias: “¿cómo tomar posesión de las olas? ¿Cómo trazar fronteras permanentes en un espacio

líquido, imprimir en él huellas sensibles?” (Cauchy, 1862). Si bien esta diferenciación entre “las tierras que serían objeto de propiedad y el océano que no está sometido a tales derechos” caracteriza lo que Ruddle y Akimichi (1984) llaman la “filosofía occidental”, las formas de interacción con el espacio marítimo que han adoptado otras sociedades humanas se han realizado sobre paradigmas muy diferentes. A un mar concebido como un mundo inhóspito se opone, en efecto, para muchas de ellas, la percepción de un espacio abierto: mares de recorridos y comunicación, a los que el cuerpo del pescador es sensible, con los que está afectivamente unido y cuyos indicios naturales (variaciones de las mareas, colores de las aguas, desplazamientos estelares) descifra para conseguir dominarlos.⁵

Hablar de “propiedad” del espacio marítimo y querer interpretar las relaciones de las sociedades no occidentales a la luz de este concepto es, sin duda, un ejercicio muy discutible. Su aplicación sistemática puede conducir a ocultar el contenido de ontologías para las cuales estas relaciones de oposición y dominación de la naturaleza no constituirían un elemento heurístico. En efecto, la relación con el mar es contraria, fundamentalmente y en la mayoría de los casos representados en este volumen, a la idea asociada tradicionalmente con el concepto de “propiedad”. El espacio marítimo no está sistemáticamente sometido a delimitaciones firmes, pocas veces ofrece fronteras tangibles o exclusividad de uso o transformaciones significativas (Locke, 1984). Más que emplear aquí la noción de “propiedad” que no podría aplicarse a la variedad de relaciones que se establecen entre las sociedades y el entorno marítimo, es preferible señalar sus diferencias fundamentales y emplear, si fuera necesario, unos términos más apropiados a cada una de las situaciones etnográficas aludidas. Es pues, como prescribe Bambridge este *“matiz fundamental (...) sobre el sentido que hay que dar al término de ‘propiedad’ (...) para ‘invención cultural de occidente’”* lo que debe constituir un horizonte de reflexión de la presente obra. El texto de los Morphy, que estudia las representaciones de las comunidades aborígenes acerca de un territorio marítimo cuya configuración se relaciona más con unas trayectorias que con un espacio delimitado y concéntrico, y cuyo control se justifica por las peregrinaciones de un ancestro totémico más que por una puesta en valor del territorio, no podría aportar un testimonio más significativo. Verosimilmente, es con la única condición de concebir la noción de apropiación como una forma de mutua pertenencia, de cosustancialidad, como puede revelarse útil para aprehender la naturaleza del vínculo que une a muchas comunidades humanas con el espacio marítimo.

Si este término de “propiedad” parece tan poco adecuado para definir las formas de relación que se mantienen en las culturas no occidentales entre sociedades y medios marítimos, ¿cómo explicar entonces el auge, sin precedentes en estos últimos años, de las reivindicaciones de que son objeto los “territorios” marítimos? Las comunidades autóctonas que se aventuran en tales procesos ¿no lo hacen invocando una apropiación de este espacio, es decir, reivindicando sobre éste una forma de exclusividad de uso a la cual, efectivamente, solo la noción de propiedad da derecho? Dos elementos para la comprensión de este fenómeno se aportan aquí. El primero, sobre el cual insisten todos

los textos, tiene que ver con la naturaleza de las relaciones que unen los paradigmas occidental y no occidental desde hace varios siglos, haciendo que se defina uno con respecto al otro. Estos roces continuos han inducido profundas convivencias y elaborado identidades definidas, a menudo sobre la base de una oposición o de una complementariedad esencial. En efecto, desarrollando la historiografía de los lugares y las comunidades a través de las historias coloniales y luego poscoloniales, como hacen estos artículos, es como aparece claramente la concreción de las representaciones que se elaboran en torno al mar y la imposibilidad de proporcionar una interpretación aislada de cada una de ellas. El segundo elemento que podría explicar el uso de un léxico asociado con la propiedad tiene que ver con la globalización de los retos económicos y ecológicos a la cual las comunidades costeras e insulares están muy confrontadas. Las presiones económicas (por parte de los grupos industriales) y políticas (por parte de los Estados interesados en un desarrollo unificado a escala nacional) requieren, para obtener un reconocimiento real, basar las reclamaciones en una nomenclatura legal normativa; trasladar las normas de una relación cualitativa al espacio marítimo. Tanto si este traslado se realiza a través de las propias poblaciones autóctonas (Martínez Mauri) o a través de los antropólogos encargados por ellas (Morphy, Guevara y Lebonniec), es en estrecha correlación, como se elaboran y redefinen estos poderes sobre el espacio marítimo.

Plan y planteamiento de la obra

Nuestro propósito no es abarcar en esta obra la totalidad de debates y cuestionamientos que conceden hoy al espacio marítimo un puesto decididamente central, tanto en los planos geopolíticos, como medioambientales y sociológicos, sino ofrecer una muestra significativa partiendo de situaciones concretas: de comunidades locales, de temáticas o de ecosistemas particulares. No obstante, estas “entradas locales” no reducen la amplitud de los cuestionamientos que impulsan y de la que dan cuenta aquí la diversidad de las terminologías empleadas por los diferentes autores. Según que el énfasis se ponga en las representaciones locales de un espacio marítimo percibido como “paisaje” (*seascape*) e investido de aspectos simbólicos o cognitivos idiosincrásicos; o de un mar aprehendido como vivero de recursos sometidos a una gestión tradicional (“*customary management*”); según que su definición se haga por comparación a la tierra, como “*marine-land tenure*” (Calinaud, 1993 citado por Bambridge) o que represente un territorio por reivindicar (Le Bonniec y Guevara), las consideraciones cambian considerablemente.

La transversalidad de las reflexiones presentes en cada uno de estos textos hace muy complicada su compartimentación en apartados estancos. Así que hemos optado por una articulación sutil en la que se pueda perfilar una argumentación progresiva. Una primera parte (Morphy, Artaud) presenta la heterogeneidad de los fundamentos (cosmogónicos, sociales o epistemológicos) en los que se basa la relación de las sociedades humanas con el mar. Con respecto a su idiosincrasia y pluralidad, se tratará de entender

en qué se oponen estos principios, al mismo tiempo que se integran con ciertos objetivos que ya son los suyos: el de la gestión y el de un uso “racional” de los recursos (Ruddle y Aswani). Un segundo grupo de textos (Bambridge, Boutry e Ivanoff, Cormier-Salem) plantea la dialéctica de los espacios marítimos y terrestres a la luz de los aspectos legislativos o sociales. Se pone de manifiesto la densidad extraordinaria de los actores que transitan por él y la plasticidad esencial de las identidades que resultan de estas interacciones. Un último grupo de textos (Doyon, Mónica, Le Bonniec y Guevara) se dedica a describir la manera en que estas formas de apropiación del espacio marítimo, por singulares que sean, contrarían o renuevan las políticas nacionales.

Hemos elegido para introducir la primera parte titulada *Paisajes marítimos y razones prácticas* el texto de Morphy “El sabor de las aguas. Discriminar las identidades de las aguas de la Bahía Blue Mud”, del que aquí ofrecemos la reedición. Su contenido da una visión elocuente de la manera en que se presenta el mar en algunas sociedades como un espacio transido de subjetividades, indisociables de los fundamentos mitológicos de un grupo. El análisis muestra, en efecto, que un paisaje marítimo como el de las comunidades Yolngu (del norte de Australia), no podría ser aprehendido independientemente de la base de valores sociales, mitológicos y epistemológicos que le da sentido y de la que constituye, de alguna manera, la forma materializada. Cada aspereza del paisaje marítimo, arrecifes y lenguas de tierra, marca las etapas de una peregrinación original: la de un ancestro totémico; y cada grupo tribal tiene, por este hecho, un recorrido de noma-dización que le distingue de otro clan. Así pues, la fragmentación del territorio tribal entre los clanes corresponde, no tanto a una división en zonas separadas por fronteras, como a un entrelazamiento de recorridos entre los cuales sigue habiendo espacios vacíos. En el mar, las peregrinaciones de estos Seres del Sueño continúan. Estas configuraciones territoriales son contrarias a los presupuestos occidentales; en primer lugar, sin duda, porque para las comunidades Yolngu la distinción tierra/mar no actúa como una división real. En efecto, la oposición tierra/mar no parece tan heurística como la que aparece entre aguas saladas y aguas dulces. Son los “cuerpos de aguas” asociados a uno u otro clan los que distinguen los paisajes y los articulan. El “paisaje” así definido no tiene simplemente vocación de ser el espacio de un clan, sino que también prescribe, por la distribución que lo caracteriza y las trayectorias por las que pasa, la manera en la que hay que iniciar y reafirmar las relaciones sociales. En efecto, los autores muestran que, de la misma manera en que el paisaje da fe de las etapas y encuentros habidos por el ancestro totémico, señala a las comunidades la manera en la que deben contraer alianzas. Entre clanes cuyos seres míticos se han reunido, las alianzas son favoritas. Así pues, el paisaje marítimo es una narración y un mandato que solamente las cosmogonías de los diferentes clanes permiten descifrar. Es lo que los Morphy llaman una “ecomitología”.

En el artículo de Artaud, el mar como paisaje no está tan ligado a la evocación de un relato original, como a una relación sensible y sensorial compartida, cuya génesis y mantenimiento es posible entender gracias al análisis riguroso de los topónimos. En efecto, la toponimia marina del Banco de Arguin constituye un aparato sofisticado de

eficacia doble. Por una parte permite ejercer un control efectivo sobre el espacio marítimo prodigando indicios circunstanciales a los que transitan por él; por otra, crea un espacio de sensibilidades y recuerdos comunes, en el seno de las comunidades que lo elaboran. Para entender cómo actúan estas denominaciones en las percepciones que del medio marítimo tienen las comunidades de pescadores Imrâgen, conviene analizar su lógica: superar la extraordinaria heterogeneidad de su contenido para poner de manifiesto la constancia de las tipologías de que se componen. Este artículo intenta dedicarse a ese tipo de análisis. Asimismo, se propone dar un ejemplo etnográfico de la manera en que la memoria de una colectividad se apoya, para mantenerse y refundarse, en las especificidades del entorno marítimo. Del mismo modo en que los Morphy llamaban “ecomitología” a esta manera del territorio de aparecer en los relatos míticos, es sobre la base de una “ecoestesia”, es decir, una manera de relacionarse con el medio, de adaptarse a las singularidades morfológicas y naturales de éste por medio de los sentidos y de las disposiciones específicas del cuerpo, como las comunidades Imrâgen elaboran una relación con el espacio marítimo. Lejos de constituir una nomenclatura fija, la autora demuestra, por el contrario, la plasticidad del sistema toponímico y su capacidad de incorporar los nuevos referentes que conllevan los cambios sociológicos y legislativos y que se han iniciado sobre todo en el Parque Nacional del Banco de Arguin (PNBA).

La manera en que coexisten e interactúan lo que parecen ser hoy dos paradigmas diferentes, (por un lado éste, cuya base holística ha sido brevemente descrita, y que correspondería a las representaciones de la naturaleza de las poblaciones locales o “autóctonas” y, por otro, el paradigma “ecológico”, más normativo y ampliamente depositario de los principios de la ciencia occidental), constituye el núcleo de los debates actuales. Al análisis de esta articulación se dedican los textos de Ruddle y Aswani. Tratan, en efecto, del paso de un mar “local”, indescifrable fuera de los fundamentos culturales, simbólicos, sensibles o afectivos de los que está traspasado, a un mar considerado como un espacio que conviene administrar, al amparo de políticas globales de conservación de recursos. Así pues, el aspecto afectivo y sociológico de la relación con el mar cede el paso a la potencial eficacia ecológica de los “sistemas tradicionales de gestión de los recursos” que se le asocian.

El interés actual que se otorga a la posible “funcionalidad ecológica” (Artaud, 2015) de los dispositivos tradicionales pone en evidencia, en efecto, dos revoluciones consecutivas que han tenido lugar en el pensamiento occidental en estos últimos decenios. La primera se refiere a la rehabilitación de las representaciones que las sociedades “tradicionales” o “locales” se han formado de su entorno, a las que desde hace poco se les ha dado un valor epistemológico significativo, que sistematizan las siglas TEK, LEK⁶ o FEK⁷. La segunda revolución se ha producido en gran parte por la discusión en torno a la “tragedia de los comunes”, del nombre de la obra de Hardin (1968). Si bien los TEK, LEK o FEK han sido objeto de una consideración notable, la eficacia de los dispositivos tradicionales no estaba demostrada. Sin duda, el debate sobre “los comunes” ha tenido mucho que ver en esto. Contrariamente a la tesis avanzada por G. Hardin, que estipulaba

que solo una gestión privativa de los recursos aseguraría su mantenimiento, las obras de Johannes (1978, 1981), Ruddle, Hviding y Johannes (1992) han demostrado que los principios y responsabilidades comunes podían limitar en gran medida la sobreexplotación de los recursos y frenarla. La eficacia de dispositivos tales como la tenencia de arrecifes y lagunas se logra porque se basan en limitaciones rigurosas. Ya sean espaciales (espacios en los que se autoriza la pesca y otros en los que se prohíbe) o temporales (lo mismo que no se pesca en todas las épocas, tampoco se pesca en todas partes), garantizan una regulación de las extracciones y del uso de los recursos marinos. Todas las formas de “limitaciones” o “delimitaciones” presentes en los sistemas de tenencia tradicional, y susceptibles de producir una eficacia notable en la gestión de los recursos, son puestas de manifiesto por Ruddle en su texto: “La definición de límites como principio básico para el diseño de sistemas tradicionales de gestión de la pesca en las islas del Pacífico”, cuya reedición presentamos aquí. En línea con las tesis mantenidas por E. Ostrom, Ruddle intenta sacar a la luz las constantes presentes en el conjunto de sistemas de gestión tradicional. Dos principios permanentes que el autor incluye en las categorías de “límites espaciales” y “límites sociales” tienden, en efecto, a estructurar todos los sistemas de tenencia tradicional del mar. Entre los límites espaciales, el autor distingue una tipología de espacios distintos, puestos unos al lado de otros, de naturalezas tan diversas como pueden serlo los territorios de pesca, el espacio marítimo sagrado y los territorios que contienen recursos comunes. En los límites sociales, el autor establece una tipología de recursos primarios y secundarios efectivos en este espacio: reglas que estructuran el acceso a ellos y aseguran su mantenimiento. Así, pues, si bien Ruddle distingue principios comunes a todos estos dispositivos, en lo que realmente insiste es en la permeabilidad de las fronteras sobre las que reposan su circunscripción y la flexibilidad de los derechos de uso. Al mostrar la labilidad de estos sistemas, Ruddle inicia igualmente la crítica de la noción de “propiedad”. Pues en el caso de la tenencia del mar, la “propiedad” no solo tiene que ver con un territorio, sino que puede referirse igualmente a elementos más parciales o circunstanciales: algunas zonas de arrecifes, sitios de puesta de huevos, zonas abastecedoras de alimento, o también a algunas especies con las cuales existe una afinidad especial, o a técnicas de pesca. Al mostrar la diversidad de objetos a los que puede referirse una forma de dominio y control, el autor insiste, pues, en la flexibilidad de “límites físicos y biológicos que no son inmutables” y en el dinamismo de sistemas de pesca, en contacto con una economía mundial.

Si estas modalidades codificadas de acceso a los recursos haliéuticos ofrecen una eficacia notable en su mantenimiento y renovación, no sirve de nada entonces “reinventar la rueda y tratar de imponer un plan estatal de mando y control” (Aswani, 2012). En lugar de aplicar unas normas que las poblaciones percibirán como autoritarias y coercitivas, muchos gerentes de espacios protegidos han tratado de mantener o de volver a lo que ellos interpretan como formas tradicionales de gestión. En estas conciliaciones e hibridaciones entre sistemas de gestión tradicional y moderna en el marco de espacios protegidos se centra el texto de Aswani. No obstante, emprender estas conciliaciones

no deja de acarrear nuevas dificultades. En efecto, algunos obstáculos metodológicos que tienen que ver con la propia naturaleza de los dispositivos tradicionales cuya heterogeneidad en sus fundamentos (tanto sociales como mitológicos o sensibles) hemos recordado, hacen especialmente difícil su aplicación en un contexto normativizado. R.E. Johannes y B. Neis (2007) ya habían expuesto algunas de estas dificultades que provienen, tanto de la estructura interna de los saberes locales, como de su forma de comunicarse, en un lenguaje a veces trivial, a menudo anecdótico. Lo que constituye, de hecho, el principal obstáculo a la transferencia de conocimientos es que estos pertenecen a paradigmas radicalmente diferentes que conllevan sistemas de explicaciones igualmente heterogéneos. Por el hecho mismo de esta coalescencia de los aspectos ecológicos y mitológicos (ecomitología), ecológicos y sensibles (ecoestesia), ecológicos y sociales, es por lo que la manipulación y aplicación de estos dispositivos son problemáticas. Sin embargo, es también este anclaje simbólico, religioso y sociológico del que la tenencia marítima no es fácilmente dissociable, lo que asegura su eficacia y constituye la prueba de su respeto y mantenimiento. Basta que un elemento se destruya o se desplace para que todo el sistema se desequilibre. Ahora bien, en estos últimos años van apareciendo cada vez más causas para la infracción de estas tradiciones: primero, la colonización, más tarde, los cambios sociológicos como la urbanización creciente y la llegada de nuevas confesiones. La pérdida de legitimidad del poder tradicional decrece, lo que forzosamente ha tenido consecuencias importantes y, a veces, irreversibles en la estructura de estos espacios. El texto de Aswani se refiere a estas dificultades y resistencias, pero también subraya los elementos que, en estos dispositivos tradicionales, facilitan e incluso inducen un acercamiento a los modernos saberes de gestión. En efecto, insiste en unos puntos de compatibilidad entre ambos sistemas y en las cualidades intrínsecas a los sistemas tradicionales que permiten asociarlos con éxito a los modelos de gestión moderna. Su capacidad de transformación en contextos cambiantes, incluso cuando se han producido sucesivos elementos de ruptura, como las jurisdicciones coloniales y poscoloniales, es sin duda su cualidad principal.

Algunos dispositivos tradicionales se prestan más que otros a su aplicación en el marco de políticas de gestión de los recursos haliéuticos. Es el caso del "*rahu*" que designa la restricción al consumo de un bien en un período determinado y que, como todas las prácticas basadas en un "tabú" tradicional, tiene como consecuencia, directa o indirecta, regular o suspender de forma ocasional las presiones antrópicas ejercidas sobre el medio natural. Así, pues, es grande la tentación de atribuir al *rahu* una teleología ecológica, como parecen demostrar muchas áreas marinas protegidas del Pacífico (Hoffman 2002) que han tomado la decisión de mantenerlo o de reintroducirlo para garantizar un respeto más escrupuloso a las políticas de limitación emprendidas por la administración. Bambridge, en el artículo que introduce la segunda parte de este libro titulada *La dialéctica de los espacios tierra/mar*, pone el ejemplo del *rahu* con una intención claramente diferente. En efecto, no se trata tanto de demostrar la nueva apropiación que han hecho de él las políticas de conservación, como de discutir, a propósito de él, lo bien fundado

de la noción de “propiedad”, tal como la ha aplicado la administración francesa. En efecto, el autor recuerda cómo la lógica de apropiación sigue siendo impropia para muchas sociedades polinesias, para caracterizar el vínculo que las une a “la tierra” y al medio natural. En esa noción, es el individuo el que está poseído por la “naturaleza” y no el que la posee. Si el concepto de “propiedad” contraviene los principios ontológicos que administran el medio natural de estas comunidades, la oposición tierra/mar, en la que también se ha basado la legislación francesa, no es más pertinente a escala local. Para poner de relieve la contingencia de esta divergencia, Bambridge recurre al ejemplo del *rahui*, que se aplica igualmente y según las mismas modalidades (derecho de acceso, derechos de extracción, multas por infracción y jurisdicciones relevantes) en zonas terrestres y marítimas. El autor vuelve a plantear la cuestión principal de los vínculos entre los espacios marítimos y terrestres en las representaciones no occidentales para cuestionar, de manera más general, la compatibilidad, los modos de articulación y de incorporación en el transcurso de la historia, de paradigmas tan divergentes. Solo un pluralismo legislativo, es decir, un orden legislativo en el cual se reúnan, sin confundirse, entidades jurídicas claramente heterogéneas, le parece una posible solución para esa convivencia.

Si bien las modalidades de articulación de los espacios terrestre y marítimo constituyen igualmente el núcleo del análisis del texto de Boutry e Ivanoff, estos autores no se centran tanto en aspectos legislativos como en los sociológicos y simbólicos complejos. El mar que se describe en este artículo se opone una vez más a las representaciones occidentales de un espacio cerrado, con connotaciones de salvaje, esencialmente adosado al espacio terrestre. En efecto, aquí aparecen tierra y mar como espacios en estrecha dependencia, y es colocándose en el interior de esta relación: precisando la manera en que se despliegan y se renuevan las interacciones sociales, económicas, matrimoniales, rituales o simbólicas, como los autores hacen aparecer el lugar de las sociedades que están esencialmente unidas a la tierra y al mar. Pues, en efecto, es sobre la base de intercambios ininterrumpidos como se ha estructurado la identidad de las poblaciones nómadas de las que los Moken constituyen el ejemplo icónico. Su relación con el entorno marino no podría ser aprehendida de manera autárquica, sin contar con todas aquellas tejidas con la tierra firme. Por el contrario, procede de este vínculo estrecho con la tierra, de una economía simbiótica y de la relación de alianzas con las poblaciones residentes. Las parejas que se forman en el seno de esta dialéctica social están tan estrechamente y “estructuralmente ligadas” que sus estrategias de adaptación se hacen de forma recíproca: sobre la base de un dinamismo segmentario basado en dualidades estructurales, compuestas de conjuntos cada vez más extensos. Este juego de oposición que divide a los conjuntos Moken (“hombres de las islas”) y Moklen (hombres del interior), o Moken (nómadas marinos) y pescadores birmanos (sociedad de agricultores reconvertida a la pesca) es, como toda lógica segmentaria, parte integrante del dinamismo identitario y la condición para el mantenimiento de las singularidades que la componen.

Lejos de representar este “territorio del vacío” (Corbin, 1989), conviene aprehender el espacio marítimo como un espacio transido de sociabilidades, de desafíos y de acto-

res en estrecha vecindad e interdependencia, incluidos los considerados hasta entonces marginales. El texto de Cormier-Salem muestra, en efecto, la repentina densidad de relaciones que caracteriza a un ecosistema hasta entonces particularmente estigmatizado debido, muy verosímilmente, a que la oposición tierra/mar está poco clara en su caso, y a que las categorías disyuntivas que suelen separar a los espacios marítimos y terrestres se encuentran muy a menudo borradas. Los manglares, que los Diola de Casamance describen como “terruño anfibio de los pescadores-campesinos” por sus características intrínsecas: su naturaleza ambivalente, la inestabilidad y la versatilidad de sus paisajes, han sido aprehendidos en gran medida en el pensamiento occidental como un espacio marginal, amenazante e insano, que convenía erradicar o reconvertir. Sin embargo, como recuerda la autora, en muchas poblaciones han sido objeto de domesticación y de usos precisos, de representaciones sometidas a creencias y epistemologías complejas, de una forma de socialización que la autora asocia al concepto de “acaparamiento” o *graving* en inglés (Benett et al, 2005). La autora muestra los factores de cambios y transformaciones paralelas que han experimentado estos ecosistemas basándose en un espectro comparado de gran amplitud temporal (desde la época colonial a la historia contemporánea) y geográfica (desde Casamance a Vietnam pasando por Madagascar o Carolina del Sur). Los manglares, que han pasado de la estigmatización a la patrimonialización, forman parte ahora de los espacios dignos de ser protegidos y mantenidos e incluso reinventados por los beneficios, tanto económicos como ecológicos, que representan. Así pues, los espacios marítimos se perfilan a partir de ahora transidos de desafíos (ecológicos, económicos y políticos) cuyos principios pueden revelarse concordantes o discordantes, e investidos por una pluralidad de actores que tratan igualmente de reafirmar o conseguir una legitimidad.

La última parte de esta obra, *La emergencia de las ontologías marítimas en la política pública*, presenta un espacio marítimo atravesado de las formas más heterogéneas de acaparamiento, de representaciones, de beneficios y con respecto al cual las comunidades locales adoptan posturas radicalmente distintas: de invisibilidad o de repentina visibilidad. El artículo de Doyon describe la manera en que las políticas económicas y ecológicas actúan sobre la relación de las comunidades humanas con su medio natural, estructurando de forma notable las prácticas que en éste se ejercen. La autora lo demuestra mediante el examen diacrónico y comparativo de tres especies “emblemáticas”: la beluga, la anguila y el esturión negro, que han sido objeto de pescas intensivas en el estuario del río San Lorenzo y han sido prohibidas o fomentadas por posturas muy diferentes. Las posturas económicas redibujan, pues, en distintos momentos los rasgos principales del entorno marítimo: dirigiendo el trabajo de la pesca y las presiones antrópicas hacia especies que más tarde serán excluidas por políticas de conservación. El texto discute la idea de un bloque occidental unificado para poner de manifiesto la profunda contradicción que conlleva, la contingencia y el antagonismo de los principios que lo rigen. Entre unas políticas económicas que se basan en ejercer presiones intensivas en el medio ambiente y unas políticas conservacionistas que definen el acceso a

los recursos partiendo de unos principios opacos; entre la degradación que ejercen en el medio ambiente los grupos industriales y la valorización de un paisaje construido por los promotores turísticos, el territorio marítimo es un espacio en perpetua redefinición, en la que los primeros usuarios, los pescadores, se sienten la mayoría de las veces, despojados y excluidos.

Los dos textos siguientes presentan una situación completamente opuesta. En efecto, muestran el lugar, ahora principal, que ocupan en el paisaje político, las representaciones sensibles y las “ontologías” de grupos hasta entonces marginados de las políticas nacionales. Es el caso de dos pueblos indígenas –cuyos derechos sobre el territorio marítimo han sido reconocidos por sus Estados respectivos: Panamá y Chile, y formalizados en un texto jurídico– sobre las que versan los artículos de Martínez Mauri, Le Bonniec y Guevara. El artículo de Mónica Martínez Mauri presenta la relación de las comunidades Gunas con su territorio marítimo, desde una ocupación insular relativamente reciente, ligada al maná económico que generó en el siglo XIX la demanda de nueces de coco, hasta su reconocimiento por el Estado panameño. La autora recuerda, así, la génesis de una socialización del medio marcada por las transformaciones manifiestas que éste ha sufrido y las negociaciones espirituales mantenidas con las entidades espirituales que lo ocupan. Estas interacciones han ido dando, progresivamente, su toque marítimo a la ontología animista de los Gunas. Su gran conocimiento de las especies marítimas es, como destaca la autora, indisoluble de las relaciones afectivas e intersubjetivas que las comunidades Gunas mantienen con ellas. La autora presenta así un universo socializado al precio de esfuerzos, de limitaciones y de competencias múltiples. Reconocido por el artículo 205 de la Ley Fundamental de la región que autoriza solo a los Gunas a una explotación exclusiva de los recursos de su territorio, éste es, no obstante, objeto de una soberanía comprometida a veces por la emergencia de nuevas realidades: desarrollo turístico por un lado, cambio climático por otro.

El artículo de Le Bonniec y Guevara describe el largo proceso que ha llevado a la promulgación, en 2008, de la “ley Lafkenche” que “preveía la figura jurídica del espacio costero marino de los pueblos originarios en Chile”. En este artículo, más todavía que en el anterior, se perfilan los vínculos que desde entonces unen estrechamente política y ontología y la manera en que este acercamiento se ha llevado a cabo. En efecto, el reconocimiento de un derecho territorial a las comunidades Lafkenche no se ha conseguido sin dificultad. Como suele ocurrir, es después de usos abusivos sobre los territorios afectados –en el caso presente después de un proyecto de construcción de un oleoducto por el grupo CELCO– como los Lafkenche han tratado de hacer valer su soberanía y para ello han reactualizado todo un campo de valores, de rituales y representaciones asociado al paisaje marítimo, cuya transmisión de generación en generación se había interrumpido. El ejemplo de los Lafkenche no podría ilustrar mejor la forma en que las relaciones de poder tienden a transformarse, a veces, en beneficio de las poblaciones autóctonas. Demuestra también que unos modelos antagonistas: el primero vuelto hacia el beneficio y el desarrollo económico a corto plazo; el segundo, construido en la

trama de una relación afectiva con una naturaleza en la cual hay que obtener ante entidades sagradas la “autorización” de extracción, se concilian a veces a favor del más singular, este último. El artículo de Lebonniec y Guevara se incorpora, pues, al presente volumen para poner de manifiesto el carácter dinámico, sutil y resiliente de estas tradiciones que se reactualizan, se reconfiguran para hacer, en el caso presente, que un Estado, hasta entonces caracterizado por su monoculturalismo, ceda a principios nuevos.

Si bien los modelos occidentales parecen haber guiado hasta ahora la reflexión sobre el espacio marítimo, y participado en el progresivo deterioro de las formas de domesticación que habían emprendido las comunidades residentes, parece que un vuelco notable se produce en estos últimos decenios. Verosímilmente, éste no consiste en una “vuelta” hacia principios originales que unas perturbaciones sucesivas (colonialismo, independencia, política de desarrollo o de conservación) parecen haber sepultado profundamente. Más bien parece abrir una vía intermedia: un nuevo espacio de reflexión, científica y política, en el cual los modos singulares de relación con la naturaleza y, más concretamente, con el mar, puedan obtener una legitimidad sin tener que traducirse en categorías normativas alógenas. Es lo que incita a pensar el interés sin precedentes por los TEK en el registro científico y la emergencia del concepto de cosmopolítica en los campos políticos y legislativos. Sin duda, es hacia la elaboración de instrumentos conceptuales y metodológicos indispensables para la definición de este nuevo paradigma, hacia donde debe ahora orientarse la antropología marítima. ○

Notas

- 1 Smith, E. (ed.) 1977
- 2 “The sea is a dangerous and alien environment” Acheson (1981: 278).
- 3 En la estela de Malinowski, que explicaba el recurso sistemático a la magia y a los rituales por el temor que suscitaba el medio marítimo (1922:30-31), Acheson (1981: 278), crean las estructuras económicas de las comunidades de pescadores como respuesta a la inestabilidad y la inseguridad de las capturas, mientras que Poggie y Pollnac, 1988 ven en el nivel de la psicología individual, en el manejo de rasgos comunes, el lento proceso de transformación que lleva a cabo sobre el hombre el medio marítimo.
- 4 El derecho al mar se ha limitado durante mucho tiempo a este principio de la libertad de los mares : de un mar abierto a todos y que no pertenece propiamente a nadie, con la excepción de una franja de 3 millas náuticas desde la orilla en la que el estado costero ejerce una soberanía plena, correspondiente al alcance de la bala de cañón de la época. Es tardíamente después de la Conferencia de Ginebra (1958) y la Convención de Montego Bay (1982) cuando se definieron unos espacios sometidos a unos reglamentos comunes y diferenciados.
- 5 “When a Puluwatan speaks of the ocean the words he uses refer not to an amorphous expanse of water but rather to the assemblage of seaways which lie between the various islands. Together these seaways constitute the ocean he knows and understands. Seen in this way Puluwat ceases to be a solitary spot of dry land ; it takes its place in a familiar constellation of islands linked together buy pathways on the ocean”; Gladwin (1970 : 33-34).
- 6 “(...) a cumulative body of knowledge and beliefs, handed down through generations by cultural transmission, about the relationship of living beings (including humans) with one another and with their environment. Further, TEK is an attribute of societies with historical continuity in resource use practices; by

- and large, these are non-industrial or less technologically advanced societies, many of them indigenous or tribal" (Berkes, F. (1993).
- 7 "FEK is local knowledge concerning interannual, seasonal, lunar, diet and food-related variations in the behavior and movements of marine fishes and mammals [...]. Such knowledge is passed from generation to generation of fishers and influences the nature, timing, and location of their fishing" (Johannes, 2000: 265).

Bibliografía

Acheson, J. M.

- 1981 "Anthropology of Fishing", *Annual Review of Anthropology*, 10: 275:316.

Artaud, H.

- 2014 "De l' 'efficacité' symbolique des interdits à leur fonctionnalité écologique. Variations sur le 'tabou'" en *Milieux maritimes, Numéro: Anthropologie de la conservation*, S.Bahuchet y M.Roué (Dir.) *Revue d'ethnoécologie*, 6.

Barnes, R. H.

- 1996 *Sea Hunters of Indonesia- Fishers and Weavers of Lamalera*, Clarendon Press. Oxford.

Berkes, F.

- 1993 "Traditional Ecological Knowledge in Perspective. Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases". J. T. Inglis. Ottawa, Ottawa, International Program on Traditional Ecological Knowledge and International Development Research Centre.

Breton, Y.

- 1981 "L'anthropologie sociale et les sociétés de pêcheurs. Réflexions sur la naissance d'un sous-champ disciplinaire", *Anthropologie et sociétés*, 5, n°1:7-27.

Cauchy, E.

- 1862 "Le droit maritime international considéré dans ses origines et dans ses rapports avec les progrès de la civilisation", *La Revue Maritime*, en Institut Français de la Mer.

Corbin, A.

- 1989 *Le territoire du vide. L'Occident et le désir du rivage, 1750-1840*. Paris, Aubier.

Detienne, M. – Vernant, J. P.

- 1974 *Les ruses de l'intelligence*, Paris, Flammarion.

Geistdoerfer, A.

- 2007 "L'anthropologie maritime: un domaine en évolution: hors cadre traditionnel de l'anthropologie sociale", *Zeinak*, 29: 23-38.

Gladwin, T.

- 1970 *East is a Big Bird: Navigation and Logic on hrluwat Atoll*. Cambridge: Harvard University Press.

Hardin, G.

- 1968 "The Tragedy of the Commons", *Science*, vol. 162, Issue 3859: 1243:1248.

Hoffman, T. C.

- 2002 "The Reimplementation of Ra'ui : Coral Reef Management in Rarotonga", *Coastal Management*, 30:401-418.

Johannes, R. E.

- 1978 "Traditional marine conservation methods in Oceania and their demise." *Annual Review of Ecology and Systematics*, 9:349-64.

- 1981 *Words of the lagoon: fishing and marine lore in the Palau District of Micronesia*. University of California Press, Berkeley.

Johannes, R. E. – Neis, B.

- 2007 "The value of anecdote", *Fisher's Knowledge In Fisherie Science and Management, Coastal Management Sourcebooks 4*, UNESCO.

Locke, J.

- 1984 *Traité du gouvernement civil*. Paris, Flammarion.

Malinowski, B.

1922 *Les Argonautes du Pacifique*, Paris, Gallimard.

Mollat, M. (ed.)

1979 "Spécificité de l'ethnologie maritime?", *Ethnologie française*, 1979/2, Ethnologie maritime.

Palsson, G.

1989 "The art of Fishing", *Maritime Anthropological Studies*, 2, pp. 1:20.

Poggie, J. J. (ed.)

1980 "Maritime Anthropology: Socio-Cultural Analysis of Small-Scale Fishermen's Cooperatives: Introduction", *Anthropological Quarterly*, vol. 53, n°1 Publicación especial: Maritime Anthropology: 1-10.

Ruddle, K. – Akimichi T.

1984 "Sea tenure in Japan and the southwestern Ryukyus", Cordell, J.C. (eds.) *A Sea of Small Boats: Customary Law and Territoriality in the World of Inshore Fishing*, Stanford University Press Stanford.

Ruddle, K. – Hviding, E. – Johannes, R. E.

1992 "Marine resource management in the context of customary tenure". *Marine Resource Economics*, 7: 249-273.

Smith, E. (ed.)

1977 *Those who live from the Sea*. San Francisco: West Publishing Company.

PAISAJES MARÍTIMOS Y
RAZONES PRÁCTICAS

PRIMERA PARTE

El sabor de las aguas: discriminar las identidades de las aguas de la bahía Blue Mud, Australia

Howard Morphy

Centro de Investigación Intercultural
[Centre for Cross Cultural Research], Universidad Nacional de Australia

Frances Morphy

Centro de Investigación de Política Económica de los Aborígenes
[Centre for Aboriginal Economic Policy Research], Universidad Nacional de Australia

En este artículo tratamos lo que Barbara Bender (1992: 735) llama “la presencia activa de los paisajes”. En su análisis, esta autora alude al compromiso activo que las personas tienen con los paisajes y su naturaleza controvertida. Nosotros exploramos aquí un aspecto relacionado con esa presencia activa: el paisaje concebido como elemento determinante y componente activo de la vida de las personas. El paisaje, como entorno, tiene un papel activo debido a las potencialidades que ofrece, pero también puede ser un componente activo en la vida de las personas debido a su historia, por las propiedades intrínsecas que se le atribuyen, por los recuerdos que se sitúan en él, por la forma en que se concibe y por lo que se cree que es.

El artículo se centra en el sistema de propiedad del mar y de la tierra del pueblo yolngu del este de Tierra de Arnhem, en el norte de Australia. En particular de los clanes, cuyo país tradicional se encuentra al norte de la bahía de Blue Mud. La sociedad está dividida en dos mitades, la mitad Dhuwa y la mitad Yirritja, cada una de las cuales comprende algunos clanes separados que constituyen el primer nivel de propiedad de la tierra. Las mitades (y los clanes) son patrilineales y exogámicos: los Dhuwa se casan con los Yirritja y los hijos pertenecen a la mitad del padre. No solo las personas y las tierras están divididas en dos mitades, sino que también lo está todo el universo: las plantas, los animales, los peces y las aves también pertenecen a una o a otra mitad. Cada mitad posee su propia identidad espiritual y sus propios repertorios de seres ancestrales. Estos crearon las características de los territorios de los clanes y son parte integrante de la identidad espiritual de sus miembros. Las redes de matrimonios mixtos unen a los clanes entre sí. Un hombre se casa con la hija de la hija del hermano de la madre de su madre (MMBDD), que es también la hija del hermano de su madre (MBD). Esto crea un fuerte vínculo entre el propio clan de una persona, el clan de su madre (clan ngändi) y el de la madre de su madre (märi). Una serie recíproca de rela-

ciones conecta a una persona con el clan con el cual una mujer de un clan se casa (el clan waku o del hijo de la mujer) y el clan con el que la hija de esa mujer se casa (clan gutharra o clan del hijo de la hija de la mujer o clan del hijo de la hija de la hermana [ZDC si habla un hombre]). Los clanes māri (MM(B)) y gutharra((Z)DC) pertenecen a la misma mitad que ego. Los clanes ngāndi y waku pertenecen a la mitad contraria (para una descripción detallada, véase Morphy, 1978). Desde una perspectiva yolngu, la tierra es un elemento determinante en sus vidas. Una de las formas de explicar por qué la gente se casa de esa manera, o de explicar en general las relaciones de parentesco entre los grupos, es afirmar simplemente: “Nos casamos así porque así es la relación existente entre nuestros lugares fundacionales”. Las relaciones en la tierra y en el agua no son simplemente manifestaciones de las relaciones entre los seres humanos; más bien ambas son manifestaciones de los mismos patrones ancestrales establecidos. En ese sentido, se cree que ambas son encarnaciones vivas de los antepasados con capacidad de actuar.¹ La propia tierra puede estar en algún sentido ontológicamente más cercana a las fuerzas creativas de los seres ancestrales que a las personas, pues está creada por los seres ancestrales y es también el lugar al que vuelven los espíritus humanos. Quizá se explique simplemente por el hecho de que la tierra tiene una mayor estabilidad y duración que la vida humana. Los Yolngu creen que las relaciones entre las personas siguen el patrón ancestral que está manifiesto en el paisaje. De hecho, todas las metáforas yolngu que expresan la relación con el pasado hacen hincapié en el seguimiento a los seres ancestrales, adaptándose a las huellas preexistentes (djalkiri, luku) visibles en el paisaje. Todo ello forma parte de un proceso que da la mayor prioridad a la estabilidad de las relaciones humanas, como nos explicó Djambawa Marawili, “la tierra siempre empuja hacia atrás”. En el fondo hay un énfasis persistente en la conformidad con el patrón, pero en los márgenes hay, si no un caos, al menos un grado de competencia, para emplear otra de las palabras clave de Bender.

Este artículo procede de los últimos años de nuestro trabajo de investigación sobre la demanda de títulos nativos de la bahía Blue Mud, recientemente terminada.² El objeto de nuestra investigación era la propiedad del mar, aunque la demanda incluía también áreas adyacentes de tierra. Hemos trabajado con el pueblo yolngu de la bahía Blue Mud durante unos 30 años, y los intereses que los Yolngu tienen en el mar han sido, desde el principio, tan importantes para nuestro trabajo como sus intereses en la tierra (p. ej. Morphy, 1983). Pero lo que queremos comunicar en este artículo procede de un conocimiento adquirido en la investigación centrada en el mar. En el curso de esta investigación vimos claramente que para los Yolngu de la costa noreste de Tierra de Arnhem, la interacción del mar con las aguas que fluyen desde la tierra ejerce una poderosa influencia en sus vidas y constituye una fuente abundante de metáforas socialmente significativas. Los patrones yolngu de propiedad de las tierras reflejan las características particulares del terreno, tanto en el mar como en la tierra y, para los cazadores-recolectores marinos, el mar está tan diferenciado y lleno de características como la tierra.

Los últimos 30 años desde la aprobación de la *Ley de Derechos Territoriales Aborígenes (Territorio del Norte)* de 1976 han sido testigo de una transformación en el conocimiento sobre los sistemas indígenas de propiedad de la tierra en Australia.³ El pueblo yolngu del este de Tierra de Arnhem ha estado durante mucho tiempo al margen de los procesos de demandas judiciales de tierras, ya que su tierra había sido transferida a su propiedad en cumplimiento de la Ley original,⁴ por lo que no tuvieron que pasar por ningún proceso de demanda. No obstante, pese a la falta de juicios por demanda de tierras, el debate teórico sobre el sistema de tenencia de la tierra ha sido tan intenso en el caso de los Yolngu como en los demás sitios (Keen, 1995; Morphy, 1997; Williams, 1986). Los Yolngu estuvieron a la vanguardia de la lucha por los derechos sobre la tierra. Su sistema de propiedad inspiró la redacción de la Ley de Derechos sobre la Tierra. Sin embargo, la investigación emprendida permaneció mucho tiempo centrada en los principios de propiedad de la tierra, sin que hubiera estudios de casos publicados con mapas detallados del modelo de propiedad de la tierra.⁵ Como pasó con el mar, que siguió siendo un vacío legal para la mayor parte de Australia (véase Peterson, 2005).

La Ley de Derechos sobre la Tierra había dejado la cuestión del mar abierta o excluida, dependiendo del punto de vista de cada uno. A los Yolngu se les concedió la propiedad de sus tierras hasta la línea de bajamar, ya que las poblaciones costeras basaban la mayor parte de su vida en el mar. La *Ley de Títulos de los Nativos* de 1993 proporcionó la oportunidad, con un marco legislativo diferente, de obtener algún reconocimiento de sus derechos sobre el mar, si bien mucho más limitados que los de pleno dominio sobre la tierra que les había otorgado la Ley de Derechos Territoriales.

Fuimos contratados por el Consejo de la Tierra Septentrional para estudiar la demanda en nombre de los demandantes indígenas. Además de elaborar una serie de informes sobre los sistemas de organización social, el lenguaje, la historia postcontacto, los principios de propiedad de la tierra y una relación de leyes y costumbres tradicionales, tuvimos que elaborar genealogías detalladas de los demandantes, mapas del área reclamada mostrando, en lo posible, las fronteras entre los grupos y un registro de los nombres de los lugares. En total, nuestros informes de expertos sumaban cerca de 200.000 palabras (Barber, 2003; Clark y Faulkner, 2003; F. Morphy, 2004; H. Morphy, 2004). Este artículo se basa principalmente en el mapa que elaboramos dentro de nuestro trabajo de expertos.⁶

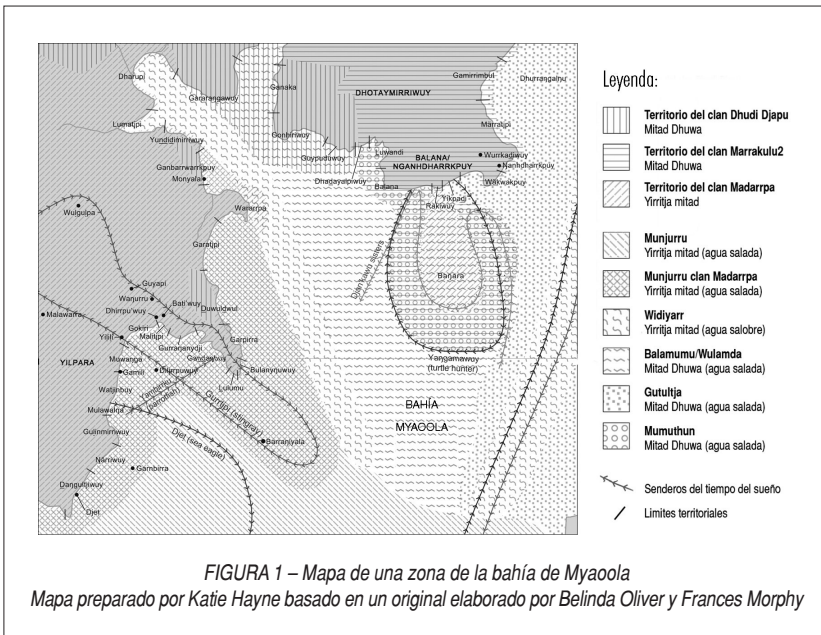
Hacer mapas del mar, ver el Wangarr

Empezamos este artículo ilustrando la propiedad yolngu del mar mediante mapas de dos zonas al norte de la bahía Blue Mud. Los mapas están simplificados y se ha destacado la división de áreas de propiedad en el mar, dejando los límites terrestres sin señalar. El primer mapa (figura 1) ilustra parte de la bahía de Myaoola. El mapa señala

las aguas que se asocian con una serie de diferentes seres ancestrales y no pueden ser analizados aquí con detalle. Hay cinco masas principales de aguas ancestrales representadas. Se muestran dos masas de agua de la fracción Yirritja –Mungurru y Widiyarr– que se analizarán con más detalle más adelante. Mungurru es el cuerpo principal del flujo de mareas de agua salada que va desde las aguas profundas fuera de la bahía hasta la costa. Mar adentro pertenece a tres clanes de la mitad Yirritja, el Madarrpa, el Manggalli y el Dhalwangu. Más cerca en la costa, el mar pertenece solo a uno de éstos –el Madarrpa– cuyas propiedades ocupan también la tierra adyacente (que viene indicada en la zona rayada de agua a la izquierda del mapa contigua a la tierra de Madarrpa).

Cada nombre de lugar a lo largo de la costa señala un área de propiedades perteneciente al clan Madarrpa asociada con un determinado ser ancestral o evento. Lulumu, por ejemplo, señala el sitio donde una raya ancestral se adentró en el mar. Su cola transformada está señalada por un arrecife de coral alargado que se extiende hacia la bahía. Watjinbuy es el lugar donde un ser ancestral con forma humana lanzó un arpón a un pez loro. Al norte, otra masa de agua, Widiyarr, entra desde Lumatjipi. El agua es salobre –mezcla de agua dulce y salada– y en este lugar también pertenece al clan Madarrpa.

A medida que avanzamos hacia el este encontramos aguas que pertenecen a clanes de la mitad Dhuwa. La primera masa de agua que encontramos está formada por aguas profundas de la mitad Dhuwa, Balamumu, que corresponde al tiburón ancestral. Estas aguas, como Mungurru, van del mar abierto hacia las desembocaduras de los ríos y más atrás. Las aguas de Balamumu alejadas de la costa están asociadas con los



clanes Gupa Djapu y Dhudi Djapu. Más cerca de la costa pertenecen al Dhudi Djapu, cuyas áreas de propiedad comprenden la tierra contigua. Hay dos masas más pequeñas de aguas de la mitad Dhuwa contenidas en Balamumu. En una zona próxima a la costa y que rodea un arrecife de coral en alta mar está Mumuthun, que pertenece a los Wanawalakuymirr Marrakulu. Esta agua se relacionan con las hermanas Djan'kawu, dos seres ancestrales femeninos que pasaron brevemente por la costa en su viaje desde Buralku, la tierra de la Estrella Matutina, hacia el este hasta su lugar de destino en la bahía de Jalma. Una tercera masa de agua Dhuwa perteneciente a los clanes Djapu se asocia con el relieve coralino circular relacionado a su vez con la orilla por un banco de arena (figura 2). Este arrecife, llamado Bangara, es la transformación de una tortuga ancestral arponeada por un cazador de tortugas. La cuerda se ha transformado en el banco de arena. Continuando hacia el este cruzamos una última masa de agua de la mitad Dhuwa, Gutultja, asociada con un segundo clan Marrakulu antes de encontrar una segunda masa de agua salobre de la mitad Yirritja, Widiyarr, perteneciente a los clanes Munyuku y Manggalili.

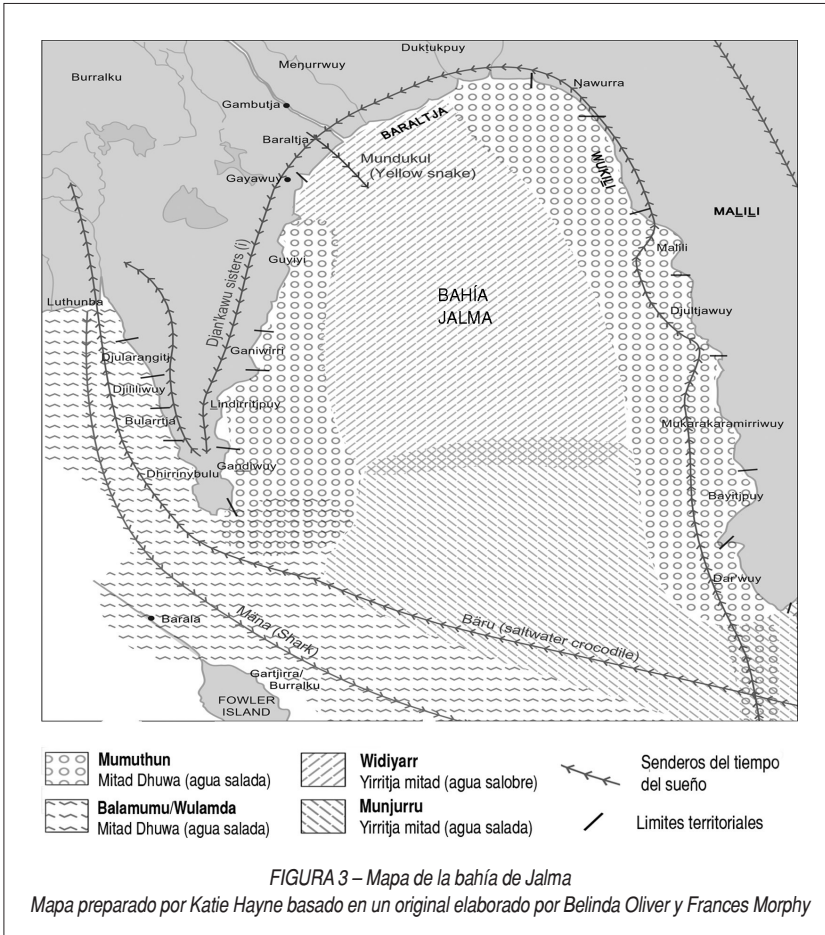
El segundo mapa (figura 3) ilustra la propiedad del clan de las aguas de la bahía de Jalma. En este caso, las zonas de propiedad están asociadas con cuatro clanes: los de Dhalwangu y Madarra de la mitad Yirritja y los clanes Djarrwark y Dhudi Djapu de la mitad Dhuwa. Las aguas a ambos lados de la bahía son Mumuthun, que marcan los recorridos de las hermanas Djan'kawu en su canoa. En el lado oriental de la bahía, las aguas son propiedad conjunta de los clanes Djarrwark y DhudiDjapu. Las aguas del otro lado son solo del clan Djarrwark. Mungurruca puede ser visto otra vez fluyendo



FIGURA 2 – El arrecife Bangara unido a la costa por un banco de arena que representa la cuerda del cazador de la tortuga ancestral – Foto: Howard Morphy

hacia el centro de la bahía desde el sur; aquí es propiedad conjunta de los mismos tres clanes Yirritja: Manggalili, Madarra y Dhalwangu. Widiyarr sale de la desembocadura del río Baraltja y se une a Mungurru. Estas aguas salobres se asocian con la serpiente amarilla ancestral Mundukul y son propiedad de los clanes Dhalwangu y Madarra, a través de cuyos campos fluye el agua dulce en la estación húmeda antes de adentrarse en el mar.

Los cuadros de Gawirrin Gumana de la bahía (figura 4) reflejan fielmente la estructura de propiedad registrada en los mapas que hemos elaborado y utiliza los diseños de los clanes yolngu para señalar la propiedad de los diferentes cuerpos de agua. Widiyarr se muestra extendiéndose hacia las aguas de la bahía, como lo hace en la estación húmeda, cuando la columna de agua dulce procedente de Baraltja empuja a Mungurru hacia atrás desde la orilla. La pintura de Gawirrin señala importantes sitios y promontorios a lo largo de la costa que se corresponden con el viaje de las hermanas



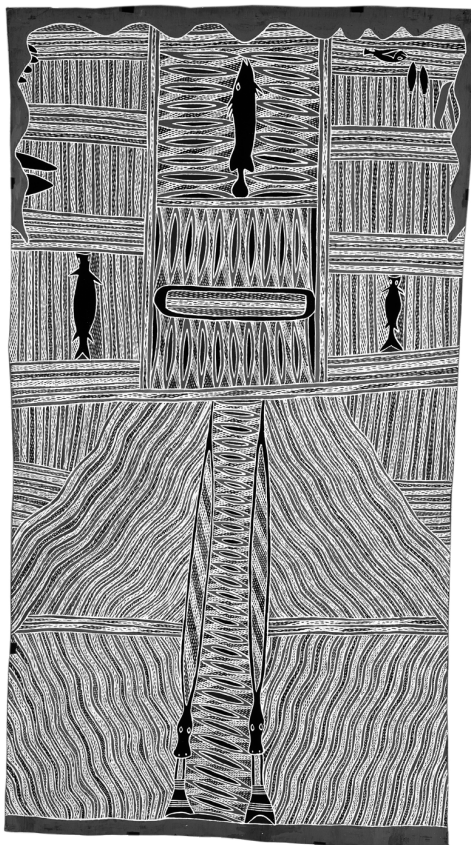


FIGURA 4 – Djarwark ga Dhalwangu, un cuadro de Gawirrin Gumana, del clan Dhalwangu, 1999, que representa la yuxtaposición de las aguas de las mitades Dhuwa y Yirritja en la bahía de Jalma. Arriba está la línea de la costa en el centro de la bahía. De izquierda a derecha, el artista representa Gandiwuy, Lindirritjuy, Ganiwirri, Guyiyi, Gayawuy, Baraltja, Duktukpuy, Wukili, Ngāwurra, Malili, Djultjawuy, Mukarakamirriwuy y Bayitjuy. Las aguas de Yirritja asociadas con la serpiente Mundukul fluyen hacia afuera hacia la bahía a través del río Madarrpa de Baraltja. Las aguas salobres, Widiyarr, están marcadas por el dibujo oval puntiagudo. Se asocian con ambos clanes, Dhalwangu y Madarrpa. A ambos lados de las aguas Yirritja, el agua Mumuthun de la mitad Dhuwa se extiende a la tierra de la mitad Dhuwa a lo largo de la costa. Los diseños de los clanes que comprenden bandas de líneas paralelas pertenecen al clan Djarwark. Estas aguas y los diseños están asociados con las hermanas de Djan'kawu que impulsaban su canoa desde Buralku hacia el este y la dejaron en Malili. A medida que el agua Widiyarr sale a lo largo de la bahía, se une con Mungurru, la principal columna de agua Yirritja asociada con los clanes Dhalwangu, Manggalili y Madarrpa. En el apogeo de la estación húmeda, una columna de agua salobre se extiende mucho más allá de la entrada de la bahía de Jalma. (Basado en la documentación de Buku Larnggay Mulka 1999: 36, e información suplementaria de nuestra propia investigación). El cuadro forma parte de la Colección de Agua Salada del Museo Marítimo Nacional de Australia; fotografía cedida por cortesía de Buku Larnggay Mulka. Reservados los derechos de autor del artista. Reproducido con la autorización de Buku Larnggay Mulka.

Djan'kawu, cada uno de los cuales señala, en nuestra terminología, una zona separada de propiedad Djarrwark.

La ecomitología yolngu y el patrón de propiedad de bienes

Creemos que es justo decir que trabajando sobre las pinturas yolngu que están en relación directa con la forma de la tierra y el mar, nunca se nos pasó por la mente que el mar fuera tenido en propiedad de forma diferente a la tierra.⁷ De hecho, en relación con la propiedad de la ley sagrada, o madayin, la costa parece ser una frontera arbitraria. Arbitraria porque las zonas de propiedad de los clanes y de actividades ancestrales asociadas a esas zonas van más allá de la costa, uniendo las aguas de mar adentro, pasando por la zona intermareal, con la playa y la tierra adentro. Arbitraria y, sin embargo, muchas de las principales distinciones en la ecomitología yolngu parecen depender de la distinción entre agua salada y agua dulce. Pero el aparente dualismo impuesto por la oposición “salada” frente a “dulce” no logra captar la complejidad de la relación ambiental, ecológica y mitológica entre ambas. Hay un estado intermedio en la relación dinámica entre agua salada y dulce –el agua salobre. Esto constituye una poderosa fuente de metáforas en el pensamiento yolngu.

¿Cuál es la causa del patrón de propiedad que observamos? La ideología yolngu afirma que el patrón viene ordenado ancestralmente, que las zonas de bienes propiedad de los clanes patrilineales son como han sido siempre. Pero los seres ancestrales, en efecto, crearon variaciones en el patrón de propiedad que se adecúan a factores ecológicos y ambientales, y también crearon relaciones en la tierra y en el mar que reflejan las conexiones entre los grupos. Ningún clan es una isla: las realidades sociales y ambientales afectan a toda noción de propiedad mutuamente excluyente.

¿Cómo reflejan las metáforas del agua las relaciones entre los grupos? La respuesta es compleja porque los Yolngu pueden usar la metáfora de forma creativa con enorme precisión para referirse a cualquier relación producida contextualmente. Si una relación es real, entonces tiene que tener un precedente ancestral y los precedentes ancestrales se expresan de forma metafórica. El hecho de que el sistema sea flexible y capaz de ser expresado en el lenguaje de la conexión ha animado a algunos antropólogos a estudiar el flujo de las relaciones sociales yolngu y a restar importancia a los fundamentos estables que se reproducen a diario (por ejemplo, Keen, 1995). Nos centraremos en dos de ellas en particular. La primera es la relación māri-gutharra entre clanes de la misma mitad: dos clanes, uno de los cuales llama al otro māri o madre de la madre. La segunda es la relación entre madre y descendientes, ngāndi y waku, expresada algunas veces mediante el compuesto yothu-yindi (hijo-mayor).

En conjunto, éstas son las conexiones matrilineales que producen la unidad patrilineal de propiedad de la tierra: sin estas conexiones, el clan no podría reproducirse a sí mismo.

Los principales objetivos de este artículo son de tipo descriptivo y analítico: queremos mostrar las formas en las que las características, rasgos, y relaciones observadas en el agua –sus flujos y distribución– tienen significado para el pueblo yolngu de bahía Blue Mud. Nos centraremos principalmente en las relaciones sociales manifiestas en el agua, en la propiedad de mares y ríos, pero también en algunas de las metáforas de conexión que explican o elaboran esas relaciones. Empezaremos señalando algunas de las relaciones básicas, propiedades y procesos observados en el agua que proporcionan la base para las metáforas yolngu. Las metáforas se construyen sobre las propiedades esenciales de las cosas. Estas ofrecen la base para la analogía y la extensión del significado a otros ámbitos. Las propiedades del agua ofrecen un rico vocabulario y repertorio para las metáforas.

Los Yolngu tienen un modelo general del agua como proceso. Ese modelo, como es lógico, tiene sinergias con los modelos occidentales ecológicos, climatológicos o geográficos. En esencia, el modelo yolngu se basa en el flujo cíclico del agua desde la tierra al océano y viceversa. Hay ciclos dentro de los ciclos: el ciclo diario de las mareas interactúa con el ciclo lunar mensual, el tiempo de las mareas muertas y de las grandes mareas, y el ciclo estacional de la estación húmeda y de la estación seca. El ciclo diario de las mareas da lugar al flujo de agua salada que va desde alta mar hasta las bahías, abriéndose paso hasta la costa y hasta las desembocaduras de los ríos, cubriendo los arrecifes y los bancos de arena y retirándose después dejando la playa seca y limpia, y a la vista los arrecifes, las marismas y las raíces de los manglares. En ciertos momentos de cada mes lunar y en las grandes mareas, el flujo de agua salada es mayor; llega hasta más arriba a las desembocaduras de los ríos, inundando las salinas costeras o, por el contrario, dejando a la vista zonas más grandes de la zona intermareal y de los arrecifes. El movimiento del mar se articula con el ciclo de agua dulce. En la estación seca, como el agua dulce se reduce y los ríos dejan de fluir, la sal se filtra tierra adentro, más allá de las llanuras mareales y se cuela en los fondos alcanzando los sistemas fluviales interiores. Cuando llega la temporada de lluvias, los ríos empiezan a fluir de nuevo, las llanuras aluviales se inundan de agua dulce, se inunda gran parte de la tierra y los ríos corren hacia las bahías, creando grandes columnas de agua dulce por encima de la sal. En algunos sitios incluso brota desde el subsuelo, como pequeñas fuentes, en el lodo del manglar o en la playa, en la zona intermareal.

Tanto las mareas como la inundación de los humedales tienen su punto de origen en alta mar. Al norte de la Bahía Blue Mud, se dice que Mungurru, las poderosas aguas saladas de Yirritja, empiezan en la roca llamada Maymuru al sureste de Cape Shield y las nubes que traen la estación lluviosa se forman en el horizonte antes de dirigirse hacia la tierra. Maymuru y las masas de nubes están en el mismo espacio conceptual: son la frontera marina del universo yolngu. Más allá está el país de otros pueblos. Más hacia el oeste, las aguas Mungurru fluyen junto a otra columna de agua salada, las aguas Balamumu de la mitad Dhuwa que se extiende hasta Groote Eylandt. Cuando se retiran al océano, el movimiento entrante del mar y la correspondiente

avalancha de aguas de inundación se asocian con procesos de fusión y diferenciación. Las aguas de Mungurru y Balamumu en alta mar están asociadas cada una a diversos clanes de la mitad a la que pertenecen –esto ocurre cuando están muy poco diferenciadas. Y aunque entran en la bahía como dos corrientes distintas, se reconoce que se mezclan en sus bordes y, a menudo, solo se pueden identificar por sus características específicas. A medida que las aguas van entrando en bahías más pequeñas se van definiendo con más precisión, pero las aguas siguen perteneciendo a series de clanes de la misma mitad y no a clanes individuales. Cuando se acercan a la costa y a la desembocadura de los ríos, aunque no cambian de nombre, pasan a ser propiedad de los clanes que poseen la tierra contigua.⁸

No hay agua dulce precisa, indiferenciada, equivalente a la de alta mar si no son las de las nubes de la estación húmeda. Éstas se asocian, generalmente, con una de las mitades Dhuwa o Yirritja como un todo, aunque los clanes individuales tengan sus propios diseños para representarlas, como ocurre también con Mungurru y Balamumu. Las aguas de inundación que fluyen por los ríos ofrecen un patrón complejo de propiedad diferenciada. Cuando van pasando sucesivamente por las tierras de clanes de la misma mitad, el paso del agua une a los clanes, y cuando el agua dulce fluye y sale fuera de los estuarios para unirse al agua salada, pertenece a esos mismos clanes. Así pues, el agua dulce que fluye a la bahía en Baraltja pertenece a Dhalwangu y Madarrpa (figura 3) y la que pasa por Milngiyawuy es de Manggalili y Munyuku, los respectivos clanes Yirritja, a través de cuyos países fluyen las aguas dulces. Pero si se encuentran las aguas de inundación procedentes de clanes de las mitades opuestas, entonces las aguas siguen estando conceptualmente separadas: se dice que el agua de un clan fluye por encima o por debajo del agua del otro, en el mismo cauce. O se dice que una columna de agua fluye bajo tierra para emerger como fuentes de agua dulce burbujeante en la zona intermareal. O, por último, una columna de agua “detiene” a la otra.

La relación dinámica entre el agua salada y el agua dulce se plasma en aquellos lugares y momentos en que las aguas se mezclan. A esto se le llama *dhä-wekanha-mirri* “dar sabor una a otra”. Esto produce una tercera categoría de agua, el agua salobre, asociada con sus propias características y conexiones ancestrales. Perteneció solo a una mitad, la mitad Yirritja, y tiene sus propios nombres, uno de los cuales es Widiyarr. La columna de Widiyarr se extiende, se reduce y cambia sus características con las estaciones. A final de la estación seca, en torno al mes de noviembre, el agua salada ha penetrado profundamente en la tierra y puede detectarse su sabor en las aguas de algunos arroyos y pozas. En la estación húmeda se invierte el proceso. El agua dulce se abre paso a través de las desembocaduras de los ríos y pasa sobre las salinas en las bahías o fluye bajo tierra para brotar como manantiales en las zonas intermareales. Esta época de flujo ocurre cuando las serpientes relámpago ancestrales, asociadas con Widiyarr, se levantan y se comunican entre sí por todo el paisaje, escupiendo relámpagos y lluvia. A esto también se le llama *dhä-wekanha-mirri*, que

significa la conexión entre las serpientes que pertenecen a los diferentes clanes de la mitad Yirritja.

¿Qué implicaciones tienen estas metáforas que definen los patrones de propiedad de las aguas salada y dulce y cómo se pueden explicar? El patrón de la propiedad del mar llama la atención sobre el hecho de que es preciso revisar el modelo tradicional de propiedad de un clan en el noreste de Tierra de Arnhem. Las propiedades de los clanes en la región están dispersas y abarcan parcelas de tierra y mar repartidas ampliamente por toda la región. Llamamos a estas parcelas “áreas de propiedades”. Así pues, el clan Dhalwangu tiene áreas de propiedades desde la península de Gove al noreste hasta Gurrumuru en el centro y hasta la isla Woodah, en la bahía Blue Mud. La propiedad dispersa del clan abarca zonas que son propiedad solo del clan y también zonas que son de propiedad conjunta de dos o más clanes de la misma mitad. Así, las propiedades generales de un clan se superpondrán en ciertas zonas específicas con las de otro clan de la misma mitad. Esta situación se aplica igualmente a zonas de tierra y de mar. Quizá menos del 10% de las áreas de propiedades sean de propiedad conjunta, pero esas zonas abarcan considerablemente más del 10% de la superficie.

Hay que distinguir la propiedad conjunta de áreas de propiedades de otros tipos de relación que puede tener un clan con un área de propiedades de otro clan de la misma mitad. Estas relaciones incluyen cantar juntos para un lugar o “cuidar” un lugar en nombre del clan propietario. Se suele decir que los clanes que están sujetos a la misma *madayin* o ley ancestral se lanzan juntos por un lugar en particular.⁹ Así, de la serie de clanes conectados por el tiburón de la mitad Dhuwa se dirá que cantan juntos para sus respectivos países. Y si un clan es débil o está próximo a la extinción, es muy común que los miembros de otro clan canten sus canciones en su nombre (Keen, 1994). La propiedad conjunta es muy diferente: ambos clanes tienen exactamente los mismos derechos sobre el lugar que poseen conjuntamente y la misma relación con éste.

¿Cómo se puede explicar el patrón de propiedad conjunta? En términos Yolngu en cierto modo es muy sencillo. Las zonas son de propiedad conjunta porque también lo es el derecho ancestral. Los Yolngu también proporcionan motivaciones secundarias sobre las relaciones entre los clanes afectados: que ellos son *māri* (MM(B)) y *gutharra* ((Z)DC) entre sí o que comparten una ceremonia particular.

Los factores ancestrales, ecológicos y sociales en la creación de las identidades establecidas

¿Cuáles son los factores que influyen en el patrón del sistema de propiedad en su conjunto y lo sostienen? En primer lugar, hay un aspecto ancestral. Cada área de propiedades es lo que podría llamarse espacio de vida ancestral, un área de acción intensiva que se corresponde con un ser ancestral determinado, o con una serie de seres. Cada uno de estos lugares se incorpora a una región asociada con un “gran nombre” (*yindi*

yäku). Dentro de cada lugar de “gran nombre” hay algunos lugares con nombres más pequeños asociados con acontecimientos especiales. Los Yolngu, en un intento de explicación para los de afuera, lo comparan con una ciudad y sus barrios periféricos. Como es una analogía, solo llega hasta ahí; como analogía espacial es reveladora, pero, ¿cuántas ciudades tienen la coherencia narrativa del área de propiedades?¹⁰

Los espacios ancestrales interactúan con consideraciones ecológicas. Las características especiales del mar y las bahías pueden ser relevantes para la interpretación del patrón determinado ancestralmente. En general, los nombres de los lugares son más densos en las costas, a lo largo de las orillas de los pantanos y de los ríos, lo que refleja la densidad de ocupación del lugar. En general, las áreas de propiedades son más pequeñas en las zonas accesibles y ricas desde el punto de vista ecológico y más grandes en las áreas de recursos escasos y de difícil acceso.

Las zonas de propiedades costeras tienden a ser pequeñas y relativamente bien delimitadas. Normalmente, incluyen una zona de tierra, la playa y la zona intermareal, así como el agua y los arrecifes marinos. El agua y el fondo marino inmediatamente más próximos al litoral pertenecen, normalmente, al mismo clan que posee la zona contigua de tierra. A medida que avanzamos hacia la bahía encontramos aguas pertenecientes a uno o más clanes que se extienden a lo largo de los límites de algunas áreas de propiedades costeras. Las aguas pueden pertenecer a clanes de una u otra mitad. Los centros de las bahías en esta zona concreta están asociados con las aguas Mungurru de los tres clanes de la mitad Yirritja. Sin embargo, un poco más lejos en la misma bahía de Blue Mud, las aguas Balamumu de Dhuwa y las de Mungurru interactúan entre sí. Las zonas de propiedades en los pantanos son bastante similares en su estructura. Los pantanos tienen gran densidad de nombres a lo largo de sus “costas”, es decir, la tierra más alta de sus orillas. Muchos grandes pantanos son como mares en miniatura; son áreas de propiedad conjunta de clanes que poseen zonas de propiedades en sus orillas.¹¹

Los ríos principales están segmentados a lo largo de su recorrido. Partes del curso del agua y una zona de tierra contigua comprenden un área de propiedades. La siguiente parte y sus alrededores comprenderán una zona de propiedades de otro clan. Hay que destacar que los ríos no tienen un nombre como un todo unitario. La nomenclatura europea de los mapas de la zona proporciona un contraste interesante, sobre todo cuando se fija en el nombre yolngu de una zona de propiedades de un río y lo extiende a todo el río.¹²

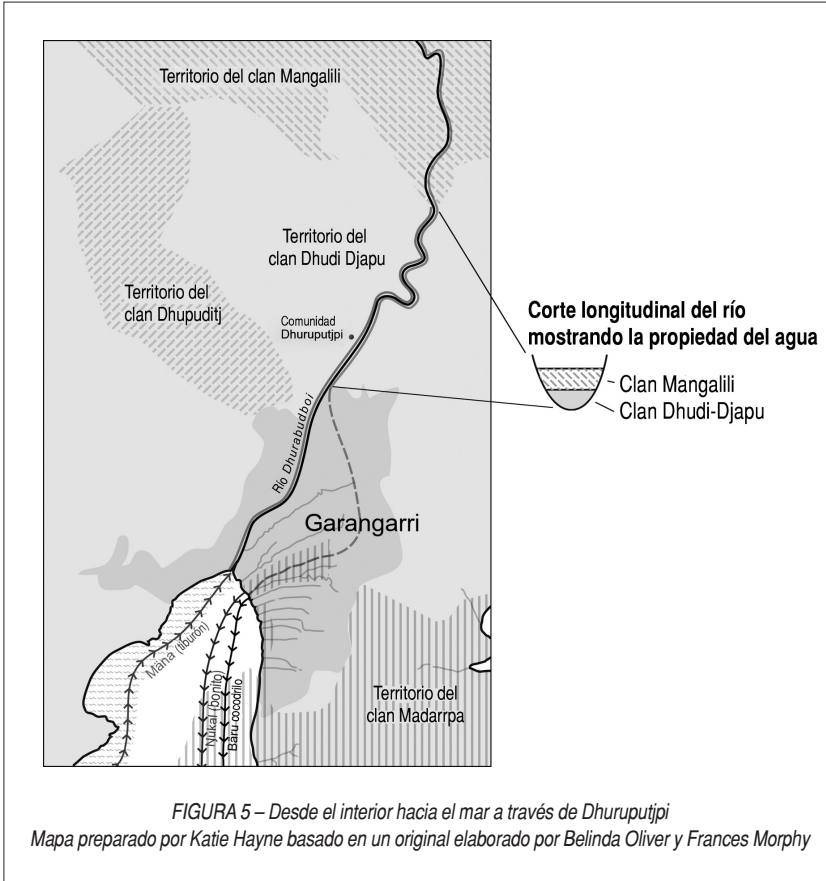
Así pues, es sumamente interesante considerar este patrón en términos ecológicos. Esas zonas en las que vive la gente y en la que los recursos se explotan a diario, se caracterizan por tener zonas de propiedades más pequeñas asociadas, en la mayoría de los casos, con clanes individuales. El patrón de propiedad permite un monitoreo directo de la explotación de los recursos y puede actuar como un mecanismo de espaciamiento del modo que teoriza Peterson (Peterson, 1975 y Peterson y Long, 1986). A medida que avanzamos hacia el mar abierto entramos en zonas utilizadas por personas en tránsito y lugares en los que se cazan grandes animales marinos. La propiedad conjunta

permite que varios titulares de derechos accedan al mar. El dugongo y la tortuga, que son algunos de sus principales recursos, son cazados de forma colectiva, y se tiende a distribuirlos ampliamente entre los miembros de una serie de diferentes grupos relacionados.

Una situación análoga existe en la tierra en la que las áreas con pocos recursos o con acceso estacional (como las llanuras de inundación) tienden a estar en régimen de propiedad conjunta. No obstante, no todas las zonas de propiedades se adaptan a este patrón general. La propiedad conjunta de las áreas de propiedades de Dhudi Djapu y Djarnwark, en la costa este de la bahía de Grindall, no se puede explicar por motivos ecológicos aunque, por el pequeño tamaño de las zonas de propiedades, sí encaja en el patrón general.

Pero los factores ecológicos solo explican parte de los datos de la propiedad conjunta y la escala y localización de las áreas de propiedades. No explican por qué se unen determinados grupos. La explicación completa radica en una mezcla de circunstancias históricas, de lógica geográfica y ecológica, y principios fundamentales de la organización social yolngu. Un principio que actúa es la distinción y separación de las mitades entre sí. Zonas de tierra y agua pertenecen a grupos de una mitad solamente. Cualquier intrusión de seres ancestrales de la mitad opuesta, según el mito en la tierra o en el mar, es seguramente instantánea y notable, y deja una marca indeleble en la tierra que, en ese pequeño espacio, pertenece a la mitad del intruso. Aunque en algunas circunstancias es posible que el agua pertenezca a una mitad diferente del mar o cauce del río que pasa por encima, se dice que el agua misma pertenece a grupos de una u otra mitad, nunca a las dos.

Sin embargo, mientras que la metafísica o la ideología religiosa mantienen la distinción de las aguas, un grado de indeterminación en los bordes es inherente a la lógica del flujo del agua. La metafísica yolngu adopta las posibilidades metafóricas de esta indeterminación para crear poderosos símbolos de conexión (ver también Keen, 1995; Magowan, 2001). El agua se mueve por todo el país y, a veces, al moverse cambia de mitad para coincidir con la tierra que atraviesa, y otras veces pasa por encima de la tierra de la otra mitad. Las poderosas aguas de la estación húmeda llevan su identidad espiritual con ellas y dan lugar a demarcaciones precisas de aguas que fluyen en diferentes niveles. El sistema de humedales de Garangarri, por ejemplo, está alimentado por un río principal (figura 5). Sus fuentes están en la propiedad interior Manggalili de Wayawupuy, que es Yirritja. Las aguas que bajan de Wayawupuy se llaman Gularri y en la zona de Wayawupuy, el cauce del río forma parte de la propiedad Manggalili. Los humedales (la zona sombreada en torno al estuario) drenan hasta al mar a través de una serie de canales cortos. Uno de estos, Djoyuwuy, fue creado por el tiburón herido de la mitad Dhuwa cuando venía del mar y excavó su camino a la tierra, sobre el humedal y río arriba, llegando a descansar en el punto donde el río sale de la propiedad del clan Manggalili. La propiedad de la mitad Dhuwa pertenece al clan Dhudi Djapu, y a él se puede referir el gran nombre (yindi yäku) de Dhurruputjipi, que es también el nombre del asentamiento patrio, donde vive la gente. Debajo del lugar de descanso del tiburón, el cauce del río forma parte de la propiedad Dhudi Djapu.



¿Cómo es el movimiento y la propiedad de las aguas que fluyen por este sistema así conceptualizado? En la estación húmeda, el río es un impetuoso torrente cuando las aguas de inundación Gularri bajan desde Wayawu. Cuando entran en la propiedad Dhuruputji, se dice que entonces fluyen por encima de las aguas del tiburón de la mitad Dhuwa. Los Yolngu hablan de esto como “madre e hijo reuniéndose”. Las interacciones de las aguas son una metáfora de las relaciones entre los dos clanes afectados: las mujeres Manggalili se casan con los hombres Dhudi Djapu, y así Manggalili es la madre de Dhudi Djapu. En la orilla de los humedales, el Gularri Yirritja va bajo tierra (la línea de puntos), emergiendo como manantiales burbujeantes en los manglares de la costa. Las aguas que inundan la superficie de los humedales son las aguas de la mitad Dhuwa. La división en mitades recoge rasgos distintivos de la conducta del agua, pero el punto preciso de separación de las aguas Dhuwa y Yirritja no es una cuestión central. Los Yolngu saben que las aguas se mezclan en los bordes, igual que saben que, aunque la esencia de las mitades radica en su separación y ésta se mantiene y reproduce a través de los marcadores lingüísticos distintivos, las tierras, los seres

ancestrales, las prohibiciones de matrimonio, los nombres y las ceremonias, no obstante, están perpetuamente uniéndose en matrimonio, en papeles complementarios en representaciones ceremoniales, en alianzas. La mezcla de las aguas es una metáfora de la reproducción. Si se ahonda, la falta de nitidez en los bordes no es un problema porque las fronteras son axiomáticas; si se ahonda más, el hecho de que las aguas se mezclen no es problema porque las mitades, aunque separadas, se unen para formar el universo social.¹³

La relación entre las mitades y en los clanes de las mitades opuestas se ve explícitamente en las uniones y separaciones del flujo de las aguas. Donde las aguas Gupa Djapu se encuentran con las aguas Munyuku en Mayawundji, son *ngāndi* y *waku*, madre e hijo, porque las mujeres Munyuku siempre se han casado con hombres Gupa Djapu y, por lo tanto, son las madres de los niños Gupa Djapu. El caso metafórico es exactamente paralelo al de los Manggalili y Dhudi Djapu. Los detalles ecomitológicos son un poco distintos. Las aguas Djapu no van más lejos: terminan en el punto de unión y solo las aguas Yirritja ocupan la superficie y la parte de debajo de ésta de las llanuras de inundación.

El parentesco en las aguas no se limita a las relaciones entre mitades. La relación intramitad *māri* (MMB) *gutharra* (ZDC) se manifiesta igualmente en la reunión de las aguas y en la mezcla de éstas. La cadena *māri-gutharra* refleja el sistema yolngu de otorgamiento: los varones *māri* son los padres de las mujeres cuyas hijas se casan con un miembro del clan *gutharra*. Dentro de la mitad, las mujeres se cambian de los clanes *māri* a los *gutharra*, los derechos en las pinturas se extienden desde *māri* a *gutharra* y si un clan llega a extinguirse, los derechos importantes de sucesión recaen en el clan *gutharra*. Aunque las relaciones de los clanes *māri* y *gutharra* se reflejan generalmente en las relaciones de matrimonio entre los miembros de los clanes, desde el punto de vista de los Yolngu, las relaciones mismas proceden de *madayin* y están materializadas en la tierra y en el mar. Las tierras son *māri* y *gutharra*, y los matrimonios en la superficie siguen ese patrón.

Los clanes propietarios de Mungurru están unidos en la relación de *māri* y *gutharra*. Manggalili es *māri* para Madarra y para Dhalwangu. Geográficamente, Manggalili está situado a la entrada de la bahía. Mungurru empieza en Maymuru, la gran roca sagrada para los Manggalili y fluye hasta la bahía tocando, primero, la tierra de Manggalili y luego Madarra y Dhalwangu. Manggalili es, genealógicamente, anterior y la marea se inicia en su mar. El fondo del mar es de propiedad conjunta pero, desde el punto de vista yolngu, no es algo accidental que sea propiedad conjunta de esos tres clanes.

En términos retóricos, los Yolngu no están tan preocupados de las estadísticas reales de matrimonio, sino que simplemente declararán que los matrimonios se derivan de las relaciones entre los países y las aguas. No obstante, los factores demográficos y políticos, como también las consecuencias de la guerra, hacen que la dirección de los matrimonios no siempre pueda seguir el patrón determinado ancestralmente. Es probable que los hombres Manggalili no siempre produzcan en cada generación el

número suficiente de potenciales suegras para satisfacer las exigencias de matrimonio de sus clanes *gutharra* y, a veces, es probable que las mujeres se muevan en la dirección opuesta (Morphy, 1991: 51 ff.). No obstante, las relaciones entre los clanes tienen su fundamento en una plantilla preexistente que no solo se promulga en un ritual, sino que puede verse en el patrón del paisaje y de los ciclos de la naturaleza.

Conclusión

Oportunamente, Bender escribe “necesitamos saber cómo los elementos del paisaje reproducen los procesos humanos de socialización y empoderamiento en términos tanto espaciales como temporales” (Bender, 1992: 741). Los paisajes yolngu ofrecen un mapa de historia que marca las relaciones pasadas y, en términos clásicos levi-straussianos, un mapa para la historia, un mapa que demuestra cómo la gente debe casarse. El orden mundial es validado por el pasado ancestral (*wangarr*), y cuando las relaciones tienen que ser remodeladas se reestructuran para adaptarse al pasado ancestral. La estructura está de acuerdo con las propiedades estructurales del sistema de parentesco que favorece el movimiento asimétrico de las mujeres entre los grupos con ocasión del matrimonio. Este movimiento, a su vez, se manifiesta en el flujo de nombres que refleja en el mapa la dispersión de las mujeres de los clanes como madres a lo largo del tiempo. La fuente de los nombres se mantiene firmemente en el paisaje y no se mueve, pues los nombres de las personas son también generalmente nombres de lugares o nombres asociados a sitios determinados. La gente sabe que la presencia de un nombre en un clan lejano señala una relación anterior. También señala una reclamación: el derecho a ser reconocido y, en última instancia, la posibilidad de que el nombre vuelva ya que el ciclo se completa con la vuelta a su lugar de origen.

La cosmología y la sociedad yolngu implican procesos análogos de generalización e individuación. Estos procesos se articulan entre sí y la metáfora se convierte en un modo primario de expresar las articulaciones. Aunque a escala local los grupos se dividen en clanes y familias, a escala regional forman parte de un sistema de matrimonios mixtos en el que las mitades ofrecen el marco para un proceso estructurado que reproduce la forma de la superficie del nivel local. La individuación se expresa en elementos detallados del paisaje y del mar; desde el nombrar a los individuos por lugares individuales a las finas discriminaciones entre las propiedades de los grupos de clanes interrelacionados. Pero en el nivel más abstracto, las fuerzas del entorno no pertenecen a un grupo solo. Su continuidad requiere la interacción de las mitades y las fuerzas ancestrales que las sostienen. Sin embargo, este punto de abstracción es casi inalcanzable: al recibir un nombre, los vientos y las nubes y la lluvia se relacionan con una mitad o con la otra y se enredan en ese proceso de individuación que produce gru-

pos particulares y sitios particulares. La ecomitología se caracteriza por la emergencia perpetua de la forma procedente del flujo. ○

Notas

- 1 Fiona Magowan (2001) ofrece un interesante análisis de la interrelación espiritual y, en términos yolngu, física entre la gente y el entorno, especialmente en lo que se refiere al flujo de las aguas.
- 2 La investigación básica fue financiada por una beca ARC linkage siendo el socio industrial el Consejo de la Tierra del Norte. El equipo de investigación era interdisciplinar y estaba formado por tres antropólogos (Howard Morphy, Nicolas Peterson y Marcus Barber), dos arqueólogos (Annie Clarke y Patrick Faulkner) y una lingüista (Frances Morphy). Michael Reynolds, antropólogo regional del Consejo de la Tierra del Norte, también contribuyó significativamente al proyecto. La vista de la causa tuvo lugar ante el juez Selway y el principal fallo fue dictado por él antes de su muerte prematura (Selway, 2005). El fallo final fue dictado por el juez Mansfield en octubre de 2005. El tribunal encontró que existían títulos nativos para el pueblo yolngu en la Bahía Blue Mud y en las aguas de las zonas intermareales. Sin embargo, el juez Selway no pudo otorgar al pueblo yolngu los títulos exclusivos sobre el mar y la zona intermareal a causa de una decisión anterior del Alto Tribunal que, reconociendo el derecho del público en general a la pesca y la libertad de navegación, limitaba efectivamente el grado en el que los derechos de propiedad de los nativos podían ser reconocidos. En la actualidad, esta decisión del Tribunal Federal ha sido recurrida por los demandantes.
- 3 Peterson y Langton (1983) y Hiatt (1984) ofrecen el debate general sobre cuestiones de propiedad de la tierra bajo la legislación de Derechos Territoriales en el Territorio Norte. Un debate excelente sobre las cuestiones en torno a los títulos nativos y el desarrollo de modelos de propiedad de tierras aborígenes, se encuentra en Sutton (2003).
- 4 Ley de Derechos Territoriales Aborígenes (Territorio del Norte) de 1976.
- 5 Morphy (1977) ofrece el primer debate sobre la propiedad indígena del mar en la Bahía Blue Mud. Williams (1986) ofrece el estudio general más detallado de la propiedad yolngu de la tierra. Berndt (1964) ofrece excepcionalmente los mapas de los topónimos de la región de Yirrkala incluyendo sitios marinos, aunque su debate se sitúa ampliamente en un nivel general. Bagshaw (1998) plantea la tenencia marítima entre grupos al oeste de la región yolngu y Magowan (2001) escribe inteligentemente sobre la metafísica yolngu del agua. El estudio de Barber (2005) es una rica etnografía de las relaciones de los Yolngu de la bahía Blue Mud con las aguas marinas y costeras.
- 6 Los mapas que elaboramos y adjuntamos en este artículo no son los empleados en el proceso judicial sino que se han reelaborado para esta colaboración con menos información para mayor claridad.
- 7 Para recursos documentales abundantes sobre las pinturas yolngu en relación con la propiedad del mar, véase Buku-Larrnggay Mulka (1999).
- 8 Aunque los tres clanes afirman su relación igual con Mungurru en la profundidad de la bahía y reclaman la propiedad conjunta de las aguas, siempre existe la posibilidad de discriminar diferencias dentro de la identidad. Mungurru se asocia con dos series de nombres de poder (likan): una serie pertenece al clan Manggalili y la otra es compartida por los clanes Dhalwangu y Madarrpa. Los nombres se entonan en contextos rituales y también se ponen como nombres con significado profundo a descendientes individuales de los miembros del clan. Los nombres ofrecen un rico vocabulario descriptivo que evoca las características de Mungurru representadas en la ejecución del ritual. Una secuencia Manggalili incluye, por ejemplo, Rirngilama ('la olas están empezando a levantarse, empezando a ser fuertes pero todavía no son espumantes'), Bulkaminimirri – 'las olas se están elevando juntas y empezando a desarrollar gorras blancas'), Bundurra ('las olas se están dando la vuelta para crear un hueco en el centro'. El flujo de los nombres de poder representa el flujo de Mungurru desde alta mar a las desembocaduras de los ríos y las relaciones entre los grupos de clanes. El nombre inicial de poder para los Manggalili es Maymuru que alude al lugar de origen de Mungurru en alta mar y el nombre inicial de la secuencia Dhalwangu y Madarrpa es Wunungdhun que alude al punto de encuentro de Mungurru y Widiyarr.

- 9 El término *ringgitj* se aplica a conjuntos de clanes que comparten el respeto a la misma ley ceremonial (*madayin*). Se manifiesta en ciclos de canciones compartidas pero también se representa en algunos lugares (lugares *ringgitj*) en los cuales cada uno de los clanes afectados tiene una pequeña zona reservada para ellos en un área de propiedades que perteneció primero a uno de ellos.
- 10 Para explicaciones más detalladas de la creación ancestral del paisaje, véase Morphy (1991) (Capítulos 10 y 11) y Buku Larrnggay Mulka (1999).
- 11 En efecto, la situación actual aquí podría reflejar un antiguo patrón motivado ecológicamente asociado con un litoral más antiguo. Los altos márgenes fueron hace tiempo el litoral establecido después de la inundación post-glaciar interior asociada con la elevación del nivel del mar. Los pantanos eran en aquella época bahías poco profundas. La existencia de un litoral anterior se refleja en el hecho de que algunos topónimos actuales a lo largo de las orillas de tierra alta pertenecen a un estrato de la lengua yolngu más temprano que el de los lugares que recorren el litoral actual.
- 12 Por ejemplo, en los mapas europeos, el río que fluye por el lugar yolngu llamado Dhuruputjpi ha sido nombrado todo él con la forma Durabudboi contradiciendo totalmente la terminología yolngu que divide el río en segmentos en función del clan y de la mitad.
- 13 La inclusión de elementos de una mitad en canciones y danzas de la mitad contraria es rara pero posible, igual que conceptualmente se piensa que las aguas de las dos mitades se juntan y entremezclan en algunos lugares o en algunos momentos (véase Magowan, 2001:27).

Bibliografía

Bagshaw, G.

- 1998 "Gapu Dhulway, Gapu Maramba: Conceptualisation and Ownership of the Saltwater among Burara and Yan-nhangu Peoples of Northeast Arnhemland", en N. Peterson y B. Rigsby (eds) *Customary Marine Tenure in Australia*, Oceania Monograph Número 48: 154–77. Sydney: Oceania Monographs.

Barber, M.

- 2003 Report of Observation: Yilpara Community and Blue Mud Bay, desde Octubre de 2000 a Noviembre de 2001 y de Junio a Diciembre de 2002. Darwin: Northern Land Council.
- 2005 "Where the Clouds Stand: Australian Aboriginal Relationships to Water Land, Place and the Marine Environment in Blue Mud Bay, Northern Territory", tesis doctoral inédita, Australian National University.

Bender, B.

- 1992 "Theorising Landscapes and the Prehistoric Landscapes of Stonehenge", *Man* (N.S.) 27: 735–55.

Berndt, R. M.

- 1964 "The Gove Dispute: The Question of Australian Aboriginal Land and the Preservation of Sacred Sites", *Anthropological Forum* 2: 258–95.

Buku-Larrnggay Mulka

- 1999 *Saltwater: Yirrkala Paintings of the Sea Country*. Yirrkala y Sydney: Buku-Larrnggay Mulka en colaboración con Jenny Isaacs publishing.

Clarke, A. – Faulkner, P.

- 2003 The Archaeology of the Blane Peninsula, Blue Mud Bay, Eastern Arnhem Land 2000–2002, informe inédito para el Consejo de la Tierra del Norte, noviembre de 2003.

Hiatt, L. R. (ed.)

- 1984 *Aboriginal Landowners*, Oceania Monograph no. 27. Sydney: Oceania Monographs.

Keen, I.

- 1994 *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- 1995 "Metaphor and the Metalanguage: Groups in Northeast ArnhemLand", *American Ethnologist* 22(3): 502–27.

Magowan, F.

- 2001 "Waves of Knowing: Polymorphism and Co-Substantive Essences in Yolngu Sea Cosmology", *The Australian Journal of Indigenous Education* 29 (1): 2235.

Morphy, F.

- 2004 Informe lingüístico en apoyo de la demanda de reconocimiento de títulos nativos en la tierra y en el mar por el pueblo Yolngu de la Bahía Blue Mud, preparado en nombre de los demandantes en la instrucción del Consejo de Tierras del Norte, Darwin, documento que se conserva en la biblioteca del Consejo de la Tierra del Norte.

Morphy, H.

- 1977 "The Ownership of the Sea in North-East Arnhem Land", Submission to the Joint Standing Committee on Land Rights, Hansard, 3 de Mayo: 1100–12.
- 1978 "Rights in Paintings and Rights in Women: A Consideration of the Basic Problems Caused by the Asymmetry of the Murrigin System", *Mankind* (número especial) 11: 208–19.
- 1983 "Now You Understand – An Analysis of the Way Yolngu have used Sacred Knowledge to Maintain their Autonomy", en N. Peterson y M. Langton (eds) *Aborigines, Land and Landrights*, pp. 110–33. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- 1991 *Ancestral Connections: Art and an Aboriginal System of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1997 "Death Exchange and the Reproduction of Yolngu Society", en F. Merlan, J. Morton y A. Rumsey (eds) *Scholar and Sceptic: Essays in Honour of L.R. Hiatt*, pp. 123–50. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- 2004 Informe antropológico sobre el pueblo Yolngu de La Bahía Blue Mud, en relación con su demanda de títulos nativos en la tierra y el mar, preparado en nombre de los demandantes en la instrucción del Consejo de Tierras del Norte, documento conservado en la biblioteca del Consejo de Tierras del Norte.

Peterson, N.

- 1975 "Hunter-Gatherer Territoriality: The Perspective from Australia", *American Anthropologist* 77: 53–68.
- 2005 "On the Visibility of Indigenous Australian Systems of Marine Tenure", *Senri Ethnological Studies* 67: 427–44.

Peterson, N. – Langton, M. (eds.)

- 1983 *Aborigines, Land and Landrights*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Peterson, N. – Long, J.

- 1986 *Australian Aboriginal Territorial Organisation*, Oceania Monograph No. 30. Sydney: Oceania Publications.

Selway, J.

- 2005 The Blue Mud Bay Decision: *Gumana v Northern Territory of Australia* [2005] FCA 50.

Sutton, P.

- 2003 *Native Title in Australia: An Ethnographic Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, N.

- 1986 *The Yolngu and Their Land: A System of Land Tenure and Its Fight for Recognition*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies Press.

Una lectura sensible del mar: ecoestesia y toponimia marina de las comunidades de pescadores Imrâgen del banco de Arguin, Mauritania

Hélène Artaud

Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris (MNHN)

La parquedad extrema de marcadores materiales en el paisaje atestigua, en países nómadas, una ocupación territorial ajena al régimen de visibilidad e inmutabilidad al que nuestras civilizaciones sedentarias nos tienen acostumbrados. Para los pueblos nómadas, el paisaje se acompaña de balizas de memoria –tradición oral, saberes naturalistas y toponimias–, únicas garantes de su vínculo con el medio natural. Los Imrâgen, como las otras poblaciones nómadas de Mauritania, no constituyen una excepción. Pero a diferencia de estas otras poblaciones, las comunidades Imrâgen, incluidas desde 1976 en el Parque Nacional del Banco de Arguin (PNBA), han sido durante mucho tiempo las únicas comunidades de pescadores dentro de una sociedad mora de gran arraigo pastoral. Su práctica de la pesca, con útiles muy rudimentarios y hasta el primer cuarto del siglo XX desprovista de embarcaciones, apenas los disponía para un control específico del espacio marítimo.

Sin embargo, esta indigencia material, más que reducir la amplitud de las formas de interacción con el medio, parece haberla aumentado, lo que ha supuesto, sobre todo en lo que respecta a los topónimos, una forma compleja de socialización del medio. Los topónimos aparecen, en efecto, como un medio eficaz de ocupación efectiva del espacio marítimo y contribuyen a crear un paisaje de prácticas, percepciones y recuerdos compartidos.

Para ver las cosas en sus justos términos y describir cómo la toponimia sella la relación de estas comunidades y el mar, es conveniente comprobar su lógica. Tras haber definido brevemente la pluralidad de las formas de acción efectivas en la zona del banco de Arguin, dedicaré la segunda parte de este artículo a descifrar esta toponimia para precisar a continuación de qué manera el hecho de dar nombres a los lugares del mar permite una forma de dominio colectivo eficaz de este espacio.

Diferentes modalidades de ocupación del espacio marítimo del banco de Arguin

Tipologías de mediaciones marítimas

Si bien las comunidades Imrâgen han sido objeto de una curiosidad precoz y alimentada con regularidad desde los primeros casos que aparecen en la literatura en el siglo XVI¹ hasta el XX en el que se han multiplicado los estudios etnográficos,² son pocos los autores que han aprehendido la complejidad de las relaciones establecidas a escala local con el medio marítimo. En efecto, la mayoría ha concebido el mar como el ámbito exclusivo de los pescadores, excluyendo de este espacio a todos los demás grupos sociales que participaban de manera más discreta, aunque no por eso menos eficaz, en su socialización. Este prejuicio había surgido, sin duda, por el hecho de que solamente los pescadores –los Imrâgen–, podían “entrar en el mar” (“*dhel la-bhar*”), es decir, tener con éste un contacto directo y sensible. Sin embargo, los guerreros (*hassân*) y morabitos (*zwâyä*), para los cuales las comunidades de pescadores han constituido durante mucho tiempo su base servil, ejercían también en el mar una influencia tangible, definida sobre las competencias respectivamente asociadas a sus “órdenes” (Bonte, 1987). Así pues, en lugar de una relación unívoca del hombre con el espacio marítimo, coexistían formas plurales de domesticación, en estrecha connivencia y complementariedad, relacionadas con los emplazamientos estatutarios ocupados por cada uno de estos grupos.

Para los guerreros, la relación con el mar se hacía según dos modalidades: de una parte, gracias al control y a la apropiación exclusiva de las embarcaciones o de todas las piezas abandonadas en la costa (volveremos sobre esto más adelante) y, por otra parte, por las muchas presiones fiscales ejercidas en particular sobre las capturas³ (Artaud 2010, 2011 : 100-112). La forma de interacción privilegiada por los grupos guerreros consistía, pues, en un control de la superficie marina comparable a aquella que estructura la propiedad de la tierra continental.

Para los morabitos, esta misma relación con el espacio se caracterizaba por el ejercicio de un poder hermenéutico sobre el mundo submarino, más concretamente sobre ciertas especies: tortugas y delfines que, en la pesca invernal de marisqueo, desempeñaban una función esencial, y a las que los morabitos llaman en los rituales (Artaud, 2012). La “interpretación” del medio marino representa, para las tribus morabíticas, el medio principal del que disponían para reafirmar localmente su control sobre las personas y los lugares. Esta mediación hermenéutica, cuya eficacia infalible y paradójica había mencionado Spinoza,⁴ constituye aquí una baza de primer orden. Si bien aparece en un primer momento como el medio de liberar a los pescadores de un régimen estricto de necesidad, intercediendo entre los fenómenos naturales y las personas, haciendo aflorar un sentido donde no había más que signos, también los

despoja de la condición principal de su control del medio y de su posibilidad de autonomía⁵ en éste. El poder de interpretación de los morabitos de esta zona no es un simple traslado de las competencias adquiridas en el espacio pastoral, en el que operan tradicionalmente los *zwâya*, hacia el espacio marítimo. Al contrario, se ajusta a éste muy estrictamente y constituye, por este motivo, un campo de actividad propio de ciertas familias morabíticas, iniciadas en el “secreto del mar”.⁶ Su intervención, que se sitúa así en el corazón del proceso de la pesca, prolonga y completa su dispositivo técnico. En la pesca a pie, la presencia de los delfines en el perímetro de *tāšāwzaz* facilita el retroceso de las lisas en dirección a la costa. Maigret y Abdallahi,⁷ entre otros, explican que sin su concurso, los bancos que migran más a lo ancho permanecerían inaccesibles a los pescadores desprovistos de embarcaciones. Así pues, la intervención de los morabitos, en este caso concreto, consiste en atraer a los delfines a la costa mediante el uso de un talismán (*hjab*) cuyo soporte material o enunciativo varía de un morabito a otro. Solamente la estrecha relación de familiaridad que los morabitos mantienen con algunos delfines, *telmidi* de su zona marítima respectiva, asegura la plena eficacia de esta mediación.⁸

En el marco de este texto me dedicaré a profundizar en la tercera de estas modalidades de interacción con el medio marítimo: la de las comunidades de pescadores Imrâgen. Su carácter sensible dibuja una forma de *eco-estesía*, es decir, una forma de relacionarse con el medio, de adaptarse a las singularidades morfológicas y naturales de éste por mediación de los sentidos y de las disposiciones específicas del cuerpo. Esta *ecoestesía* se puede interpretar empleando varias vías: la toponimia es una de ellas.

Un dominio del medio marítimo por medio de la astucia

Antes de abordar el estudio más preciso de los topónimos y ver cómo estos últimos participan en conformar un modo singular de interacción con el mar, conviene hacer algunas observaciones preliminares. Si bien muchos autores han decidido hacer del mar un ámbito exclusivo de los pescadores Imrâgen, también muchos se han mostrado reticentes a reconocerles a estos individuos incluso el nombre de “pescadores”. Estas comunidades, percibidas como “de pastores momentáneamente dedicados a la ‘caza marítima’” (Cheikh, 2002: 10), tendentes a aprehender el medio marítimo en el prisma de esquemas continentales y de categorías cinegéticas, han permanecido durante mucho tiempo como marginales en el paisaje social moro. Su aptitud para dominar el mar parecía desmentida por la indigencia material de sus técnicas de pesca, compuestas por redes rudimentarias⁹ y, hasta una época tardía, exentas de embarcaciones. En efecto, muy a menudo es sobre la base de testigos materiales como la domesticación de un espacio como el mar se ha presentado e interpretado en Occidente.¹⁰ Ahora bien, del mismo modo que la relación con el medio marítimo no

provocaba entre los Imrâgen cambios significativos de este último,¹¹ tampoco su técnica implicaba la mediación de unas herramientas. La carencia esencial de éstas, más que suprimir toda forma de relación con el mar, parece, al contrario, haber estimulado nuevas formas, sobre todo a nivel de las disposiciones corporales, y también una lógica de sustituciones, induciendo a los pescadores a encontrar en el medio natural los medios adecuados para la consecución de sus fines. Así pues, lejos de intentar negar el minimalismo tecnológico que ha caracterizado la práctica amrig (plural Imrâgen), en mi análisis le atribuyo una intencionalidad: hacer de ese minimalismo el indicio de una forma de domesticación singular del medio, que se puede subsumir en la noción de *astucia*. Tal y como la describen Detienne y Vernant, la *astucia* es una disposición que trata de compensar un déficit físico o material para contrarrestar las supuestas relaciones de poder y lograr que “los débiles, los humildes, no sean vencidos de antemano” (1974 : 33). En efecto, ante la carencia de los medios materiales necesarios para la travesía del mar o para la toma masiva de sus recursos, es únicamente por medio de la astucia como los Imrâgen van a conseguir el dominio de este espacio. Ésta va a consistir en conocer y prever el comportamiento de los bancos de peces para hacer de sus instintos la materia misma de la trampa (Artaud, 2013). Así pues, en el plano de la relación de los pescadores Imrâgen con el espacio marítimo, esta indigencia material ha supuesto un aumento de vigilancia, una atención más sostenida a la regularidad de los fenómenos naturales, a los medios de mantenerlos y de mantener en ellos una presencia mínima y discreta, sobre todo a través de un aprendizaje del cuerpo, cuya clave debe ser la adherencia al entorno marítimo tal y como dice un adagio local: “para ser amrig, es conveniente no tener ni sombra ni paso ni olor”. Así, el escaso aporte de material va a hacer que los pescadores tengan una mayor dependencia de factores exógenos precisos, y va a estimular el conocimiento más profundo de algunos de ellos: los hábitos del pez y la diversidad de los relieves marítimos. Es en este punto donde la toponimia actúa como una herramienta imprescindible. Gracias a la fineza de las informaciones que facilita al navegante, permitiéndole anticipar las dificultades del medio, o al pescador, indicándole en qué lugar y con qué técnicas operar, asegura a esta forma de interacción basada en la *astucia*, su plena eficacia.

Construcción de las toponimias: una lógica binaria de socialización del espacio marítimo

El Banco de Arguin (figura 1) ofrece una extraordinaria amplitud de topónimos repartidos por igual entre el continente y el mar. En la superficie marítima, la mayor concentración de nombres se encuentra en la zona del complejo de marismas: zona de poca profundidad que ocupa el centro del actual Parque Nacional del Banco de Arguin, en la que se cuentan más de un centenar de topónimos.

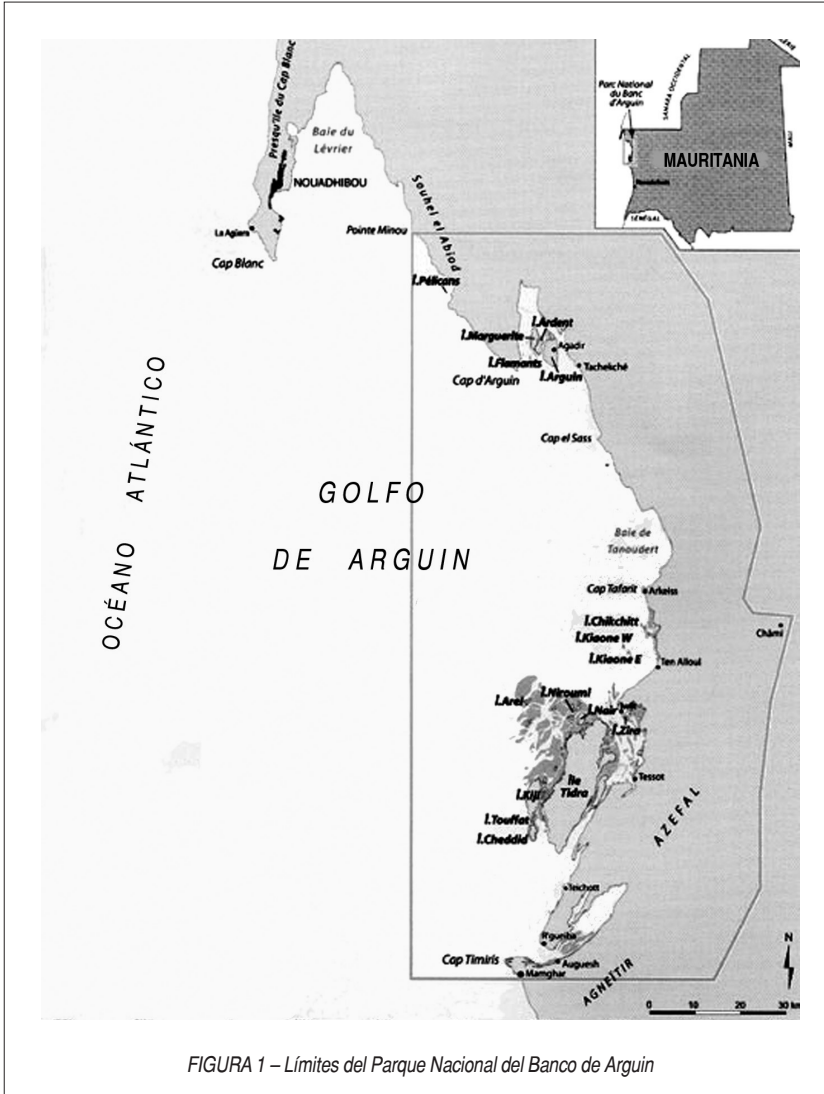


FIGURA 1 – Límites del Parque Nacional del Banco de Arguin

Aunque la abundancia de elementos morfológicos, faunísticos o vegetales que la caracteriza es, sin duda, una de las causas que explican semejante concentración de topónimos en este lugar, no basta para dar cuenta de ella en su globalidad. Los salientes, emergidos o sumergidos, del paisaje marítimo no agotan la extensión de referentes en los cuales se basan los topónimos. Numerosos nombres de zonas marinas surgen, en efecto, de un registro de elementos inmateriales o puramente memoriales; acontecimientos, nombres personales o tribales, trayectorias biográficas, que constituyen balizas igual de evidentes para los pescadores que transitan por allí y que

han vivido allí con carácter estacional, antes de que el parque nacional prohibiera los desembarcos.¹² Esta toponimia, precisamente porque no se reduce a un conjunto heteróclito y contingente de nombres, sino que se estructura como un sistema coherente, susceptible de hacer que se manifiesten los esquemas que conforman las representaciones locales del medio, requiere y justifica un análisis profundo.

Este análisis debe proceder, en primer lugar, a descifrar la forma en que se estructuran los topónimos. Si algunos se forman con un solo nombre como, por ejemplo, las zonas llamadas *enzuk*, *ejenjer* o *touivat*, la mayoría de los topónimos presentes en la zona del banco de Arguin se compone de la conjunción de dos términos. Las zonas de mar llevan, por ejemplo, los nombres de *ʿayn Ekälbe*, *tāšāwzazšavye*, *Tizigzagal-medvaʿ*, *Ayun Tessot*, *kṛāʿeregdī*, *zbāra Lekawret*, *tāmātārət Mansour* o *twkərt mgazi*. Estos topónimos que se presentan en forma duplicada tienen una importancia notable, tanto para la práctica del que transita por allí, como por las representaciones del entorno, natural y social, en las que la nominación regular actualiza la memoria. Una característica notable de estos topónimos binomiales es que presentan una estructura formal estable y sistemática. Todos los topónimos de este tipo se componen, en efecto, de un primer lexema, que indica un elemento morfológico, sumergido o emergido, de la zona marina del banco de Arguin, y de un segundo lexema que precisa, por el añadido de un elemento relativo al entorno físico o emotivo del pescador, el lugar designado. Así pues, destacando a la vez la diversidad de su contenido y la constancia de las tipologías que los conforman, es como se evidencia una forma de *sintaxis perceptiva del medio*, gracias al análisis de la toponimia marina.

Análisis de los dos niveles toponímicos: primer lexema

El primer lexema caracteriza, pues, un elemento morfológico, típico o genérico, de la zona marina. Los más usuales se caracterizan por las terminologías de *sagʿa*, *ʿayn*, *tāšāwzaz*, *tāmātārət*, *Lbinker* o *Awkər* que corresponden a relieves, sumergidos o emergidos, de la zona del banco.

- La *sagʿa* representa un islote, total o parcialmente emergido en marea baja, en el que el suelo está tapizado de una cubierta vegetal de tipo *zostera*, de conchas, o de piedras.
- La *ʿayn* define un canal relativamente profundo, practicable al margen de cómo esté la marea.
- La *tāšāwzaz* presenta un desnivel regular y progresivo favorable para la pesca a pie.
- *Tāmātārət* tiene una forma ovoide característica y una arena blanda cuyos sedimentos atraen a una gran cantidad de peces.
- *Lbinker* es un canal abierto por los dos lados

- *Awkər* define un paisaje virgen, sin cubierta vegetal, parecida a un desierto.

Otros lexemas primarios definen las variaciones morfológicas más notables de cada una de las principales categorías enumeradas aquí. Así, para el tipo de islote llamado “*Sag^ʿa*” existen múltiples sub-categorías tales como:

- *Twkərt* que designa una *şag^ʿa* cuyo suelo es blanco y particularmente duro. Los pescadores dicen que en él no pueden echar el ancla pues chocaría con el suelo sin poder clavarse.
- *Emetar*, al contrario de *twkərt*, define una *şag^ʿa* cuyo suelo es móvil, a menudo sombrío debido a la gran densidad de hierbas submarinas.
- *Amojd* es una *şag^ʿa* muy larga y estrecha. Para ir a ella se necesita una embarcación de menor tamaño y peso. Su fondo está tapizado de una cubierta herbácea espesa (*eyşig*).

Para el tipo de canal descrito por el término “*ʿayn*”, existen las sub-categorías siguientes:

- *əjer* que se presenta como un *ʿayn* muy profundo.
- *kṛā^ʿ*, canal sin salida, más pequeño que un *ʿayn*.
- *Zigzag*, pequeño *ʿayn* al cual se puede entrar y salir.

Así, todas las demás grandes tipologías de relieves mencionados antes presentan declinaciones morfológicas conocidas por los pescadores.

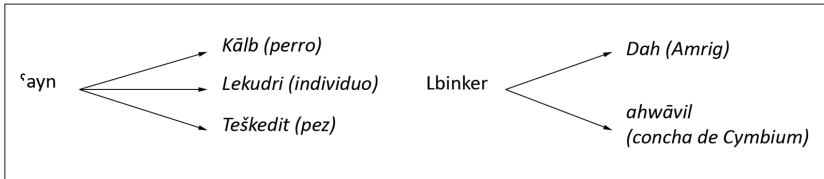
Estos primeros lexemas conllevan varios niveles de significación. Si “*ʿayn*” corresponde, en el nivel de la morfología marina del banco de Arguin, a un canal relativamente profundo, también significa más literalmente en hassanya: “ojo”. Lo mismo ocurre con la mayoría de estas categorías (*ragbe*, “cuello”, *kra* “pie” etc.) Las referencias al cuerpo, humano o animal, constituyen, en efecto, un soporte constante para el desciframiento del relieve. Esto no es propio de la zona marina. No obstante, a diferencia de los espacios continentales, donde también se emplean mucho las referencias zoomórficas, el espacio marítimo lo hace de una manera sensiblemente diferente. Las obras de A. M. Frérot sobre el Adrar precisamente han puesto en evidencia el aspecto georeferenciado del cuerpo del camello y las homologías que aparecen respecto al territorio. El relieve del Adrar es de alguna forma aprehensible en un prisma anatómico fijo que sería el de un “camello robusto”: “Cada relieve es considerado como un ser vivo del que *ras* (la cabeza) es la cima; *ujeh* (la cara), *ragbe* (el cuello), *menhar* (la articulación del cuello)...” (Frérot, 1989: 115). El paisaje marítimo del banco de Arguin se distingue posiblemente del del Adrar por el hecho de que en aquél no se ha empleado nunca el animal en su totalidad. Más que una proyección total del cuerpo de una especie sobre el entorno marítimo, parece más bien tratarse de analogías basadas en una percepción fragmentada del cuerpo de diferentes especies endémicas o no en la zona.

Así, las zonas llamadas *vəɾəs* “caparazón de tortuga” corresponden a marismas cuya superficie está ligeramente abombada; por su parte, *lemgarne*, en la que “*garne*” significa “cuerno”, indica la forma de la marisma, estrecha y ligeramente aguda en su extremo, mientras que *tweygilel*, en el que “*gilel*” significa la cola del pez, designa aquí el extremo cuando está duplicado. Estos elementos diferentes, bien conocidos por los pescadores, que constituyen orientaciones para su apreciación, también recurren a partes del cuerpo humano. Los elementos antropomórficos pueden ser, o bien elementos generales comunes al cuerpo del animal y al humano, como los que acabamos de mencionar (*ragbe*, “cuello”, *kra* “pie”, *ʿayn* “ojo”), o bien elementos más específicos y discretos que se aplican solamente a un aspecto del relieve considerado. Así, el término “*ləḥnašīs*” (“nariz”) caracteriza a algunas *šaḡʿa* largas y estrechas cuyo extremo se divide en dos partes como puede ser el puente de la nariz y las fosas nasales. Las analogías también pueden referirse a elementos más discretos como “*lemzeqqeb*” (de “*mzeqqeb*”: “cabelludo”) que califica de manera más gráfica una zona en la que la concentración de hierba marina (fina y negra) es tan densa que recuerda a una cabellera. Por su parte, la zona nombrada “*Temdel*” que denomina la espuma más densa que se forma en algunos lugares de bajo fondo hay que relacionarla con el término zenâga¹³ “*temzel*” que significa la masa voluminosa y aérea que queda de los cabellos una vez peinados. Por último, otros elementos, sobre todo materiales, pueden servir de base para estas analogías topográficas. La horquilla *šəḡələ* que “soporta” el bastón (*bārā*) sobre el cual está suspendida la red (*šəbkā*) del pescador se emplea, por ejemplo, para caracterizar la forma de horquilla de algunas marismas que parecen “soportar” la bahía. “*Tiziyaten*” que es el nombre zenâga que se daba al bolsito de cuero para guardar los utensilios domésticos y que se cerraba con ayuda de un cordón también de cuero define una zona profunda y cerrada.

El primer lexema, que da una información sobre la morfología de la zona aprehendida, se presenta, pues, como una inserción de analogías corporales y ecológicas, de las cuales es difícil decir cuál es anterior a la otra. Estas diferentes tipologías son apreciadas, ya sea por la mediación de los sentidos visuales y/o táctiles: como *əjer* que es sondeado a menudo con ayuda de un palo (*mouktheve*) o de un remo (*migdava*), mientras que *tāmātārət* solo es perceptible visualmente; ya sea sin experimentación, procediendo a una forma de deducción empírica como por ejemplo, todo *krāʿ* es bloqueado por un *əjer*, o todo *lbinker* termina en su extremo por *udzi* cuya forma curva permite la retención de agua y la navegación, incluso en marea baja.

Segundo lexema

Mientras que el primer lexema da una descripción topográfica general del lugar, el segundo lexema va a añadir elementos singulares, susceptibles de afinar y singularizar su percepción. No tiene con el primer término una relación necesaria sino contingente



No obstante, hay tres categorías distintas que tienden a aparecer de manera bastante sistemática. El segundo lexema se puede referir a algo “objetivo” que hay en el lugar, como la fauna, la flora o elementos mineralógicos. También puede referirse a un elemento subjetivo al que el lugar permanece asociado: los nombres de grupos, de embarcaciones o el recuerdo de un acontecimiento que tuvo lugar en él. Por último, puede emplear un elemento de tipo “fenomenológico” que describe una relación específica: la del pescador con el lugar, ya sea la manera que tiene ese lugar de abrirse, de aparecer sensiblemente a los que lo atraviesan, o de la embarcación con el lugar en el momento en que ésta se adentra. Si la primera categoría (“objetiva”) no requiere explicaciones más precisas, las dos siguientes: “subjetiva” y “fenomenológica”, merecen, en cambio, algunos comentarios.

En el caso de los nombres empleados de grupos o de individuos, aparecen algunas constantes. Los topónimos llevan nombres de individuos cuando estos últimos fueron famosos por sus aptitudes técnicas o por una sensibilidad marítima notable. Así, *twkart Zaid* corresponde, por ejemplo, a la zona en la que el amrig (plural *Imragen*) Salek Ould Zaid “que oía el ronquido (*rakiyu*) de la corvina” obtuvo una pesca milagrosa. Del mismo modo, la zona denominada *krā Ahmed Lekebir* es aquella en la que Ahmed Lekebir, que “sabía perfectamente anticipar la velocidad de los vientos y preverla para ir a un lugar concreto en el momento del *itān* (momento favorable para la pesca)” tenía la costumbre de pescar. Las zonas cuyos nombres se forman con el de un grupo tribal tienen, en cambio, un significado exactamente inverso: con el nombre se pretende insistir en su falta de conocimiento de las singularidades marítimas y su incompetencia para navegar o pescar en la zona insular. Conmemoran, así, los acontecimientos poco gloriosos de su historia: naufragios o fracasos ocurridos en este lugar. La zona denominada *Imissri Awlād ʿabd al-waḥīd* define así un pequeño canal en el que los miembros de la tribu *Awlād ʿabd al-waḥīd* encallaron y siguen haciéndolo verosímilmente a falta de un conocimiento adecuado de los bajos fondos de la zona insular, especialmente salientes en marea baja. Muy a menudo los topónimos cristalizan y acusan estas disparidades entre las aptitudes y los saberes de grupos igualmente definidos como “*Imrâgen*”. En efecto, dentro de este grupo, se distinguen comunidades con competencias marítimas muy diversas. Las poesías amrig indican cómo estas divergencias constituían, mucho antes de que la identidad amrig se convirtiera en una apuesta institucional de importancia,¹⁴ un elemento importante de las relaciones entre

comunidades y un criterio discriminador entre los individuos de un mismo grupo. Daba lugar a debates regulares y “desafíos” informales en los cuales las rivalidades latentes entre los pescadores procedentes de diferentes localidades podían expresarse bajo la forma, muy conocida en Mauritania, de la adivinanza.¹⁵ Proezas técnicas (navegación y orientación), capacidades memorísticas (conocimiento exhaustivo de los topónimos de la zona), conocimiento ictiológico o perspicacia sensible¹⁶ permitían distinguir entre todos los individuos los que encarnaban mejor “o más” la identidad imrâgen.

En cuanto a los topónimos compuestos por el nombre de una embarcación, la historia es más compleja. En efecto, los pescadores Imrâgen se caracterizan por la adquisición tardía de barcos. Los únicos presentes en la zona, sobre cuyo modelo se construyeron las réplicas locales, eran de origen canario. Las “lanchas”¹⁷ servían a los canarios de ayuda a las goletas para la pesca costera. Cuando el cargamento de pescado era demasiado pesado y ya no permitía su repatriación a bordo de las goletas, los pescadores canarios dejaban ir libremente a la deriva estas embarcaciones de apoyo hasta la costa, donde eran objeto de una apropiación estrictamente codificada a escala tribal. En algunos casos, los topónimos conservan, pues, el recuerdo de estas encalladuras e indican los lugares donde la embarcación fue encontrada. Estas informaciones eran especialmente importantes para definir, después, quién podía ejercer en la lancha una autoridad legítima. Antes he recordado que el mar estaba sometido a modalidades de socialización distintas, según se tratara de un guerrero, de un morabito o de un pescador. Las piezas de las embarcaciones eran objeto de una apropiación encarnizada por parte de los guerreros de la costa, que ejercían su control en la superficie marina. Según la zona en que estos últimos encallaran, estos grupos guerreros podían invocar un derecho de “propiedad” sobre las piezas. Así pues, los topónimos ratificaban estas lógicas de apropiación y al mismo tiempo las legitimaban. Los demás topónimos formados con el nombre de embarcaciones celebran aquellas cuyas pescas fueron particularmente abundantes. Así, *krâˆc saade* es el nombre de la lancha que pescó una gran cantidad de N’tod (*Sparidae aurata*) y de *âzawl* (*Mugil cephalus*) en un mismo día.

La última categoría, a la que llamaremos “fenomenológica”, es la de los topónimos que se refieren a relaciones: ya se establezcan entre el pescador y el medio marítimo o entre la lancha y algunas zonas que ha recorrido. En el análisis de los primeros lexemas se ha mencionado la manera en la que se recurre sistemáticamente a las partes del cuerpo, animal o humano, y se incorporan a la toponimia para hacer que ésta sea una guía de apreciación de los paisajes. Cuando este referente corporal se coloca en el segundo lexema, como en el caso, emblemático pero no aislado, del topónimo *şagˆaal-hargve*, en el que “*hargve*” significa “cadera”, el referente corporal no se ha empleado para servir de referente analógico a la morfología de la zona. En efecto, su significado hay que buscarlo en la forma de relación que se establece entre el pescador y la zona marítima así nombrada. El motivo por el cual se ha dado ese nombre a esa zona es porque en ella el pescador tiene el agua a la altura de la cadera. Indica

al pescador un banco sobre el cual el agua nunca supera la altura de sus caderas y reafirma la vigilancia del navegante en los bordes de esta zona. Quedémonos un momento más en esta tercera categoría “fenomenológica” para recordar los casos de los topónimos formados por elementos puramente acústicos, del tipo onomatopeya. Ésta es interesante en más de un aspecto y ha sido objeto de una reflexión más detallada en otro lugar (Artaud, 2016). En la tradición local amrig, como en muchas otras, los murmullos del mundo tienen traducciones espontáneas, conocidas y compartidas. Así pues, a algunas características acústicas del medio se asocian correspondencias fonéticas típicas de las que los topónimos marítimos ofrecen muestras interesantes. Los sitios llamados “*Tizigzag Eketkat Teyshot*”, “*tentaz*” o “*ayun eșșeșar*” presentan este tipo de composición. “*Eketkat*” sería, en efecto, el sonido producido por el golpeteo de la lancha sobre el agua y “*tentaz*”, el ruido que hace el agua cuando está a punto de hervir. Lo mismo ocurre con el topónimo “*ayun eșșeșar*” en el que “*eșșeșar*” es la onomatopeya del sonido que hace la lancha al pasar y remover, en marea baja, el fondo tapizado de conchas.

La toponimia: base de un paisaje marítimo compartido y en movimiento

Hay que constatar la variedad y heterogeneidad de los referentes (morfológicos, ecológicos, afectivos o biográficos) empleados para calificar las zonas. De entrada, el paisaje marítimo es presentado como un espacio vivido en el que se reactualizan regularmente el recuerdo y las potencialidades por medio de itinerarios individuales o colectivos, reales o imaginarios.

La toponimia: un elemento útil en la apropiación del espacio marítimo

La extraordinaria densidad toponímica que caracteriza el espacio marítimo del banco de Arguin parece, en efecto, tener una eficacia específica para toda la comunidad imrâgen: pescadores, guerreros o morabitos. Actúa como instrumento para conseguir un dominio efectivo del medio, es decir, como una herramienta cuyo manejo permite un desplazamiento fácil en zonas consideradas difíciles, una sabiduría precisa acerca de la naturaleza de los elementos que se pueden encontrar en ellas, o como un corpus de referentes epistemológicos y perceptivos comunes, sobre el cual se aislarán unas características evocadoras del medio marítimo que formarán la base de una aprehensión compartida del mar. Una construcción así del espacio se hace posible y se mantiene, en gran medida, por la nomenclatura binaria de la toponimia. En efecto, es sobre la base de las indicaciones que contiene, de los recuerdos que cristaliza, como se va a constituir un patrón común de representaciones, referentes y percepciones. Esta nomenclatura se presenta la mayoría de las veces, como hemos visto, colocando en la

parte primera de un topónimo un término relativo a la morfología de los lugares y añadiéndole cualidades de otro orden que poseen los lugares de una forma, ya no directa y objetiva, sino indirecta y subjetiva. Así el topónimo, al recordar favorablemente un acontecimiento o una sensación determinada, modela, al mismo tiempo que el paisaje, la sensibilidad y la memoria colectiva que permitirán descifrarlo. El paisaje descubierto por la toponimia se presenta, así, como el espacio de convergencia de las cualidades objetivas del medio natural y las subjetivas de la sensibilidad y de la memoria: cada topónimo materializa este compromiso entre cualidad real de un lugar y contingencias culturales. Las funciones más importantes del dispositivo toponímico son, así, tanto descriptivas como prácticas, tanto conmemorativas como sensibles, dependiendo de la persona (pescador, morabito, guerrero o mujer) de que se trate.

Paisaje práctico y técnica compartida

El topónimo actúa, en primer lugar, como enunciado útil. Su denominación permite al pescador tener un control material: primero, dándole los medios de prever los relieves y las dificultades que pueda encontrar en la navegación; después, proporcionándole las indicaciones suficientes para adaptar su práctica y definir el tipo de pesca que va a llevar a cabo. He insistido antes en el aspecto descriptivo de la toponimia al analizar los lexemas situados al principio del topónimo, pero no he mencionado las implicaciones prácticas que podían tener esas indicaciones. Todas las informaciones contenidas en ese primer lexema no describen simplemente un conjunto de características morfológicas: tienen una incidencia efectiva en los modos de relación que establecerán los pescadores o navegantes. Tanto si las especificidades están relacionadas con la morfología de los relieves submarinos (“*Jedreijer*”: principio de profundidad; “*Edegien*”: grandes plataformas); con la de los bancos (“*Amojd*”: banco grande; “*Wonkere*”: banco muy largo y muy estrecho; “*Tamden*”: banco grande rodeado de canales); o con la presencia de elementos naturales diferenciadores (“*Binker aguvāl*”: presencia de conchas; “*krā lejlach*”: presencia de piedras), todas tienen la intención de indicar al navegante con gran precisión el tipo de relieve que va a encontrar y, a los pescadores, el tipo de técnica que puede emplear. Para el navegante, los topónimos van a estimular las previsiones necesarias. Algunos lugares son conocidos porque la lancha es “*tmekte*”, es decir, pasa con dificultad debido a lo exiguo del paso, o al momento en el que se entra: en marea baja, por ejemplo, muchas zonas del banco de Arguin son impracticables. Así, algunos topónimos indican que se trata de zonas de hundimiento posible. Es el caso de la zona llamada “*lemwugef*” en la que el verbo “*ugef/yugef*” significa “estacionar”. Al contrario, la zona denominada “*twkərt mgazi*” significa que el navegante puede aventurarse en ella con total confianza pues la lancha “va sola”: “*gazi*”. El cuadro siguiente recoge algunas indicaciones fundamentales sugeridas por la toponimia marina de la zona.

Navegación	Lugar de hundimiento	Lemwugef del verbo “ugef/yugef” que significa “estacionar”. El topónimo indica al pescador una zona difícilmente practicable
	Lugar de flotamiento	twkərt mgazi califica una zona en la que la embarcación es “gazi”: llevada como si la superficie que la mantiene fuera “dura” o krā ^ʿ regdi que caracteriza un lugar tan tranquilo que uno puede dormirse (“regdi”).
	Lugar de perturbación	“Ten beygelat” que significa “a la pata coja”. Es un conjunto de bancos en los cuales la embarcación está en desequilibrio permanente; o “Tagirwit temši”: canal famoso por ser tan largo que es necesario dar ánimos: “temši” “navega, navega”.
	Lugar de atraque	“Tarzit” denota una gran profundidad a pocos pasos de la arena. La lancha se puede atracar ahí contrariamente a “mrewej”
	Lugar de navegación fácil	“tāmātārət lemoyše” del verbo “maše” “irse” para significar que las embarcaciones que vayan por allí, navegan sin esfuerzo.

Otras indicaciones dadas por la toponimia son relativas a la pesca, a las especies que frecuentan una zona y a los tipos de prácticas que se pueden llevar a cabo. Muchas hacen referencia a las especies presentes en la zona, añadiendo a las indicaciones morfológicas de los primeros lexemas, unas indicaciones específicas. Es el caso, por ejemplo, de zonas como *krā^ʿTawnīt* en las que las lisas (*Tawnīt*) *Mugilias Curema* están presentes en gran cantidad; o *ʿayun tujuwān* donde las tortugas jóvenes (“*tujuwān*”) proliferan en tal cantidad que es posible “cogerlas con los pies”.

Algunas zonas se caracterizan precisamente, no tanto por la presencia de una especie en concreto como por la abundancia, o la parquedad, de recursos. Así, *Awoynit ten vader*, del verbo “*uve, yowve*” que significa “terminar” indica que no puede extraerse ningún recurso: todos se han agotado. Al contrario *tiziyaten*, que hemos mencionado antes, anuncia un lugar con una densidad tan extraordinaria de peces que es como si se encontraran “encerrados” en ese lugar.

En cuanto al tipo de pesca que se debe practicar, está tan en relación con las especies como con el relieve que denota el topónimo. He citado en otro lugar (Artaud,

2011) las correspondencias existentes en la sabiduría de los pescadores entre tipologías de relieves y de técnicas. En el complejo de las marismas, debido a la diversidad de los relieves submarinos, las técnicas de pesca, en efecto, se han incrementado considerablemente. La mayor parte de las técnicas amrig, pobremente equipadas, han consistido durante mucho tiempo en una explotación óptima de las especificidades morfológicas de la zona, ajustándose rigurosamente a sus formaciones y deformaciones cotidianas por efecto de las mareas. Así pues, algunas técnicas están directamente relacionadas con la morfología de los relieves submarinos como se indica en el siguiente cuadro:

Técnicas	Relieves
Tānāwrāv	Egdawal- twkært
Tmarniš	Tabəlgīt
ṛābṭ	ʿayn- kṛāʿ
tānākrā	Wonkere
kaşra	Lbinker

De esta manera, si la toponimia tiene una incidencia inmediata en la elección de las modalidades de pesca, es precisamente debido a estas relaciones. Así, la técnica llamada “*tānāwrāv*” se practica en los “*egdawal*”, especie de cavidades rocosas que “*atrapan*” al pez en el momento en que el mar se retira o en las zonas llamadas “*twkært*”, que denotan una extensión perfectamente visible y seca en marea baja. En cuanto a la técnica “*Tmarniš*”, que consiste en dejar la lancha a la deriva, necesita la presencia de “*tabəlgīt*” hoyos submarinos, particularmente abundantes en la zona de la bahía de Saint Jean. Esta técnica se emplea en la primavera, cuando comienza el período de la migración de *Tumvertel* (*Sarotherodon melanotheron*). Estas especies de peces tienen por costumbre “*pastorear*” en esos hoyos, propicios para el crecimiento de unas plantas (*eşil*) muy apetecibles para ellos. La lancha se coloca del lado del viento y se deja a la deriva. Cuando llega cerca de los hoyos se suelta el ancla de repente. Con el ruido, el pez se agita y se mete espontáneamente en las redes. En algunos casos, el refinamiento toponímico llega a precisar los momentos en los que los pescadores pueden llevar a cabo la pesca. Así, la zona denominada “*tāmätārət eşri*”, en la que “*eşri*” significa la última parte de la noche, indica el momento¹⁸ propicio para la pesca en esta zona. Al expresar en el primer lexema el tipo de relieve que va a encontrar el pescador, implícitamente queda definida la práctica más conveniente.

Muchas de estas denominaciones pretenden orientar *prácticamente* al pescador en la navegación. Al indicarle los lugares de naufragios o de difícil acceso, aquellos en los que la embarcación está protegida del viento, o aquellos en los que estará expuesta a éste, la sabiduría actúa de manera efectiva en la aprehensión y el dominio del medio natural. Todas las experiencias anteriores, sedimentadas en estas diver-

sas calificaciones, pueden ser, así, objeto de una apropiación directa y compartida. El dominio y la previsión, que caracterizan el pensamiento amrig (volveremos sobre esto inmediatamente), la única forma posible de “apropiación” del espacio marítimo, se hacen posibles gracias a la toponimia.

Paisaje sensible y memorial compartido

La toponimia, basada en distinciones discretas y parciales del medio marítimo, tiene también una eficacia epistemológica y simbólica notable, modelando un paisaje real y un memorial compartido, espacio de percepciones y sensaciones unificadas. Sin estas denominaciones, que atraen e incitan puntualmente la atención y la sensibilidad de todos los pescadores a converger hacia los mismos signos, las prominencias, a veces tan tenues, sobre las cuales se estructura la aprehensión del medio natural, pasarían desapercibidas. Un ejemplo, sin duda particularmente elocuente de este tipo de percepciones discretas en las que se basa la descripción de los lugares, viene dado por el lugar llamado “*Tischimdiye*”, por el nombre del brillo muy especial que tenía la superficie en ese lugar. Su destello se ha considerado digno de atención, parecido al de un “espejo” (*Tischimdiye*). Sin la atención dirigida por el topónimo, en este sitio, hacia el brillo de la superficie de las aguas, no solamente el pescador no prestaría, sin duda, ninguna atención especial, sino que muy probablemente a la mayor parte de ellos no les llamarían la atención esos indicios cualitativos y sensibles. La toponimia es, pues, la ocasión de hacer que todos los pescadores se fijen en elementos precisos y cualitativos de la realidad marítima cuyo conjunto forma una red de indicadores sensibles familiares a todos ellos. Reúne así, a lo largo de itinerarios precisos, unas sensibilidades prontas a desplegarse en múltiples direcciones y a identificar el entorno sobre la base de referentes heterogéneos. La toponimia, al centrar la atención de los pescadores en un detalle del paisaje marítimo, va deletreando las etapas constitutivas y hace aflorar una sintaxis sensible y común del mundo percibido por los pescadores.

Otra función de la toponimia es, pues, el valor conmemorativo que posee en ciertas circunstancias. Representa, así, una memoria colectiva y viva que no pertenece exclusivamente a los pescadores. En efecto, entre las mujeres que no practican la pesca¹⁹ es igualmente manifiesto un conocimiento de estas denominaciones que están en su mayoría relacionadas con acontecimientos pasados o puntos de paso arrebatados al mar para ir de isla en isla con ocasión de los “*aşbu*”.²⁰ En su caso, el topónimo es el soporte de otra significación, de un anclaje de recuerdos que no pretende contribuir a la eficacia técnica como en el caso del pescador. Así, la zona denominada *Lbinker kırāʿ əl-gārəb*, que conmemora el naufragio de un barco hundido con odres, o *tāmātārət lbel*, que caracteriza un banco muy grande sobre el cual, en marea baja, los rebaños podían detenerse para huir de las razzias, o también *zbāra lekawret*, donde “*kwarda*” se refiere a los barriles de madera de los que se servían los habitantes de la isla de

Tidra para almacenar grandes cantidades de agua, son topónimos bien conocidos por las mujeres de más edad. La mayor parte de los topónimos conocidos igualmente por los pescadores y por las mujeres *Timrâgaten* (fem. amrig) se ha transmitido en las poesías. Por este medio se mantienen los nombres de las zonas marinas del banco. Entre ellas, una materializa especialmente bien la manera en que la toponimia entra en las representaciones, independientemente de la eficacia práctica que pueda constituir para el pescador. Evoca un tipo de embarcación anterior a las lanchas canarias que se componía de un ensamblaje de planchas y que se manejaba con ayuda de un remo (*bugeyat*) en las marismas.

أثلت نترات إلى تنكمم
وحده لفيم نتاتكيت
خمسة لنسيكي الأبعم
وخلص انجي للتاكرويت

Cuando se viaja entre Teyshot y Rgeyba Tidra, se encuentra una marisma que se llama “ten kemen” y se encuentra otra con el nombre de “Tatiyite” y otra “Nsäygi Lâbkām”

“El dijo: Tres remos me llevan a Tatkämmäm

Otro para alcanzar Tatiyite

Y cinco para Nsäygi Lâbkām

Nueve movimientos de remo me han conducido a Tegerwit”²¹

No es raro escuchar fragmentos poéticos de este tipo en la parte continental para que el pastor esté en condiciones de encontrar su camino. C. Taine-Cheikh (2006), en “Poesías de itinerario e itinerarios poéticos entre los nómadas saharianos” señala, en efecto, la constancia de este tipo de motivo estilístico en la práctica de la orientación. Si inicialmente estos pocos versos hubieran podido constituir elementos prácticos y mnemotécnicos de navegación, sobre todo por las indicaciones métricas que dan entre cada sitio mencionado (“Un remo para alcanzar Tatiyite, cinco para *Nsäygi Lâbkām* (...)”); su mantenimiento y la invocación descontextualizada que se ha hecho denota, sin duda, otra forma de eficacia, no ya técnica sino simbólica e identitaria. La sabiduría toponímica tiene, pues, una función tanto epistemológica y práctica como sociológica: sirve de fondo de referentes comunes a los individuos más distintos. La homogeneidad de las percepciones y de los valores que engendra el conocimiento común de esta toponimia constituye un factor claro de identificación y de estabilización en el seno de comunidades cuyas perspectivas e implicaciones en el espacio marítimo son profundamente diferentes.

Los topónimos: una “apropiación” flexible y emotiva del mar, unificadora y discriminadora

Estas diferentes denominaciones de las zonas del mar no son definitivas. Su estudio hace aparecer estratos cronológicos variables. Calificaciones recientes vienen a completar, a añadirse, incluso a sustituir las denominaciones antiguas. Este último punto pone en evidencia el hecho de que la toponimia del banco de Arguin no es una sabiduría acabada y estática sino una materia lábil trabajada sin cesar por nuevas dinámicas. En algunos casos, los cambios de nombres hacen aflorar cambios en las representaciones del grupo. En efecto, varios lugares en el mar han cambiado de nombre a favor de un cambio de paradigmas o de referentes culturales. La marisma, que lleva actualmente el nombre de “*Nagete Seyidina Saleh*”, se llamaba en otro tiempo “*touívat*”. Este término “*touívat*”, que según los pescadores es un término znága para significar “abundancia”, indicaba, en este preciso contexto, que en este lugar se encontraban peces en cualquier momento, sin tener que preocuparse de la estación o de las variaciones de las mareas. Esta característica no ha cambiado: el pescador sigue estando satisfecho, pero a esta satisfacción se le ha dado una connotación más ortodoxa, movilizandole las referencias islámicas susceptibles de tener una significación análoga. “*Touívat*” ha desaparecido en beneficio de “*Nagete*”, nombre de la “camella roja” que dio al profeta “Saleh” leche para toda la tribu de los Tamoudides.²² La marisma sigue, así, satisfaciendo todas las necesidades de los pescadores que pescan allí, de la misma manera que la camella roja en este versículo del Corán da de beber, sin agotar sus recursos, a toda la tribu de los Tamoudides.

Este fenómeno de islamización de las referencias asociadas a los topónimos es corriente en la zona y toma a veces formas más discretas, como es el caso, por ejemplo, del sitio llamado “*tāmätārāt Mansur*”, que en otro tiempo se llamaba “*tāmätārāt lebeydiye*”. El elemento que sirve de indicio al pescador y que describe características morfológicas de la zona permanece idéntico y estable: “*tāmätārāt*”. Solamente se ha modificado el segundo lexema para darle el nombre de un santo de la tribu de los Awlād Delim –“*Mansur*”–, es decir, para darle un tono religioso a una zona que carecía de él. Así pues, solo puede someterse a estas modulaciones y sustituciones circunstanciales el segundo lexema, cuya finalidad no es tanto inducir en el pescador o el navegante un gesto de anticipación adecuado, como asociar al lugar un corpus de referentes contingentes cuya denominación actualizará el recuerdo. Por tanto, solo se manifiesta el dinamismo intrínseco en la toponimia del banco en estos segundos lexemas.

Si bien los topónimos forman registros comunes de prácticas y percepciones, también actúan como herramientas discriminantes: lo mencioné antes para señalar su función en la descripción de las competencias desiguales existentes dentro del grupo *amrig*; es también el caso –y quizá más específicamente a partir de ahora–, entre los nuevos y antiguos Imrâgen.²³ En efecto, si bien todos los pescadores alógenos

a la zona o hijos de pescadores Imrâgen conocen una gran cantidad de topónimos, este conocimiento comporta, no obstante, diversos grados. La toponimia soporta dos niveles distintos de la memoria. El primero, que caracteriza la aptitud de hacer corresponder, entre sí, los términos y su localización en el mar, es el más común. Todos los pescadores, residentes de poco tiempo, conocen una cantidad significativa. La segunda memoria de topónimos, más exclusiva, diferenciada y dinámica, consiste en hacer corresponder los topónimos y la significación que se les ha atribuido. Aunque los nombres siguen siendo transmitidos y comunicados a las personas nuevas —en general originarias de las regiones meridionales de Mauritania—, en cambio sus significados no parece que tengan que formar parte necesariamente de este aprendizaje. La transmisión del sentido de los topónimos, que es lo único que confiere una apropiación material del espacio marítimo, sigue estando estrictamente circunscrita a un círculo restringido de pescadores. Esta desconexión entre dos profundidades de recorridos, dos registros toponímicos: uno, estrictamente denominativo y el otro, sometido a una historia local, parece ser suficiente para producir la ruptura entre diferentes formas de control sobre el espacio marítimo del banco de Arguin.

Conclusión

El análisis de la toponimia ofrece, pues, un punto de acceso particularmente fructífero para entender el tipo de relación que mantienen con el mar las comunidades que viven en el Banco de Arguin. En efecto, para las comunidades de pescadores Imrâgen, no se trata tanto de una forma exclusiva y estable de delimitación del espacio, como de un dominio sutil y dinámico de sus especificidades por el hecho de darles nombre. Esta sutileza, que autoriza transformaciones aisladas y favorece la movilidad y la renovación de los significados asociados no está, no obstante, exenta de una forma de sistematización compleja, cuya eficacia ha mostrado este artículo. En efecto, la toponimia constituye un instrumento eficaz cuyas funciones son plurales y variables dependiendo de los protagonistas que las actualizan en sus recorridos reales o simbólicos. Los topónimos, prodigando indicios circunstanciales a los protagonistas que mantienen o renuevan su sentido por sus trayectorias reales o simbólicas, modelan un paisaje alternativamente individual y compartido, idiosincrásico y colectivo. Si bien trata de orientar al pescador en su práctica, constituyendo para él un soporte fiable, tanto en la pesca como en la navegación, también representa para los no pescadores un espacio de archivo y recuerdos: la trama de un itinerario al hilo del cual se actualizan simultáneamente los “acontecimientos” pasados y contemporáneos de la zona. ○

Notas

- 1 Cf. Cenival y Monod, 1938.
- 2 Lotte, 1937; Anthonioz 1967, 1968; Maigret, 1984, 1990.
- 3 Sería muy largo y estaría fuera de lugar citar aquí la nomenclatura extremadamente compleja de los impuestos que existían en la costa y que diferían sensiblemente en función de los grupos guerreros (Artaud 2011 : 80-99).
- 4 En el prólogo del *Traité Théologico-politique*, Spinoza explica la tendencia que empuja al hombre, ante fenómenos naturales que no comprende o sobre los cuales le parece que pierde todo poder, a delegar la responsabilidad y la "interpretación" de los mismos. Si bien se supone desde entonces que la mediación de los "profetas" atenúa el temor que les inspira una naturaleza sombría, también contribuye a aumentarlo. Aceptando la idea de un mundo natural ocasionalmente susceptible de escapar a sus leyes, los profetas convierten a la naturaleza en el lugar de los significados más profundos, haciendo así imprescindible su mediación.
- 5 Como hemos afirmado en la primera parte, es al conocimiento de los ciclos naturales y de un régimen de estricta necesidad, no a su desvío, a lo que deben los Imrâgen la perennidad de su inscripción en esta zona.
- 6 Muchas anécdotas relatan la ineficacia del poder de los morabitos extraños a esta zona, o también el innegable poder de las familias iniciadas en el secreto del mar.
- 7 J. Maigret y O. Abdallahi, 1976 "Los bancos demasiado alejados de la costa están fuera de su alcance; con el fin de paliar este inconveniente, los Imrâgens observaron que cuando los delfines estaban presentes, los peces se acercaban mucho más a la costa y con esto la pesca aumentaba".
- 8 Las criaturas marinas convocadas en esta ocasión responden a nombres y a características físicas precisas. Entre el centenar de delfines conocidos por los Imrâgen por ser los emisarios de los morabitos, los más famosos siguen siendo: de la familia Bu-derbâla, los Ahl Bârikalla "*Mbarik at-taysir*"; delfín de aleta blanca y, "*Bu-dhirwa*", delfín con la aleta dorsal más corta, de los Ahl al-Maqarri, fracción Tendgha, los Ahl Bouhoubbayni.
- 9 Una red de hombro (*šabkâ*) de fibra vegetal de *titarik* (*Leptadenia pyrotechnica*), compuesta de lastres (*idân*) y flotadores (*tifân*), al que se añaden otros instrumentos, -l' *âzâlâ-*, (tridente de hierro fundido sobre el carbón de una longitud de 1m1/2) y el *mâšmâr* ("clavo": flecha de hierro, inicialmente destinada a matar a la tortuga, "*dâgmîl*").
- 10 La antropología marítima franco-canadiense, tal como se constituyó en la década de 1970 a 1980, se ha apoyado sobre todo en los dispositivos materiales de las sociedades de pescadores. Allí donde eran menores, las modalidades de interacción con el medio marítimo parecían igualmente sometidas a debate. Los descubrimientos de las técnicas de navegación y de orientación de las sociedades del Pacífico han hecho que los antropólogos se cuestionen en gran medida esta correlación (Finney, 1994).
- 11 Por otra parte, este rasgo tan característico ya había llamado la atención de los antropólogos que, no obstante, no parecían haber descifrado entonces la singularidad y la intencionalidad de un tratamiento semejante: "Mientras que las ciudades desaparecidas, las poblaciones extinguidas nos han dejado huellas de su civilización, ¿qué vestigios atestiguarán que han vivido hombres en este desierto?" (Anthonioz, 1980).
- 12 Esta prohibición que menciona el artículo 10. a.a de la ley 2000-24 del PNBA provocó fuertes resistencias entre las comunidades locales.
- 13 El zenaga o znaga es una lengua de origen bereber hablada antes de la llegada del hassanya y todavía comprendida por unos 200 hablantes en Mauritania.
- 14 En efecto, el parque ha reservado la exclusividad del uso de recursos solo a los "Imrâgen". Estigmatizada antaño, esta característica de "Imragen" se ha visto rehabilitada de repente, así, como la identificación con esta denominación. Cf. AW. Cheikh, 2002.
- 15 Las adivinanzas son un medio muy utilizado en países moros (Dubé 1947) para expresar las dificultades de situaciones cotidianas cuyas soluciones solo pueden venir de individuos con capacidades excepcionales. También lo son para distinguir los grados de inteligencia práctica entre varios protagonistas. Los pescadores intercambiaban justas verbales en las que las adivinanzas constituían la materia

- principal formulando estas un problema cuya resolución se obtiene por la elección de la técnica de pesca adecuada o de un itinerario náutico privilegiado para superar un obstáculo.
- 16 Todos los grandes pescadores tenían sensibilidades extraordinarias: Yora Ould Chekouti anticipaba la aproximación de los bancos únicamente poniendo atención al movimiento de las olas sobre la lancha; Ahmed Lekbir se orientaba en las marismas por el olor, y Salek Ould Zaïd, solo por el sondeo de los fondos...
 - 17 Las lanchas canarias, "*nassranyat*" aparecieron tardíamente en el paisaje técnico imrâgen y, aunque existían algunas réplicas locales, obra de herreros, con el nombre de "*musilmât*" siguieron siendo mucho tiempo "*esquíes frágiles, poco manejables, hechos de todo lo que podía devolver el mar*". (Entrevista con Minetu y Soukeyna Mint Ahmed Alien O. Khlive, Rgueiba, 14/06/2008.)
 - 18 Una nomenclatura temporal extremadamente compleja caracteriza la pesca amrig, entre los momentos en que la pesca está proscrita o indicada y aquellos en los que solo se pueden llevar a cabo ciertas prácticas.
 - 19 Cuando precisábamos antes que los pescadores Imrâgen eran los únicos que podían "entrar en el mar" ("*dhal la-bhar*"), la regla se aplica igualmente a las mujeres que ocupan los márgenes del océano. Las razones de esta marginalidad son diversas, pero parecen tener que ver la mayoría de las veces con un fenómeno particular, localmente designado con el término "*dgeimi*" (agitación). Los testimonios de las mujeres recogidos en nuestros diferentes trabajos de campo, concuerdan, en efecto, en este punto: no les está permitido entrar en el mar en las localidades de Teyshot, Rgeyba y Mamghar. En esta última localidad, se aprovechan en ciertas ocasiones de los efectos provocados por la transgresión de esta regla. Para agitar el mar, en el caso en que esta "retuviera" las embarcaciones, a falta de vientos o corrientes favorables, se pedía a las "bellas" mujeres que se desnudaran ante el mar. Lo que priva a los *timragâten* de un acceso al océano no es pues, como en los casos citados anteriormente (guerreros y morabitos), un estatus social que se rebajaría en caso de infracción, sino la relación con el espacio marítimo y con la identidad que les es localmente imputada.
 - 20 Desplazamientos de islas en islas que tenían lugar con carácter anual durante el período estival.
 - 21 Poesía transmitida por Muḥammād Salem, Arkeiss (27/05/2008)
 - 22 Corán cap. VII versículos 71 y siguientes.
 - 23 La denominación de "Imrâgen", en efecto, está tradicionalmente asociada a una clase profesional "abierta": todos los individuos que practicaban la pesca podían, por este hecho, ser calificados como tales. Contrariamente a los demás grupos profesionales con los que cuenta la sociedad mora, -griots y herreros- la apertura que caracteriza a esta clase, su capacidad de incorporar elementos extraños es un punto esencial de su definición (Révol 1937: 221). "Es notable que esta clase no haya sido nunca una clase cerrada, que el acceso haya sido fácil a los recién llegados que encontraron sitio haciéndose vasallos de los señores feudales de la costa". Así pues, la identidad Imrâgen no sería como en las otras clases, heredada de nacimiento e irreversiblemente ligada a la persona. Esta acepción se ha transformado sensiblemente estos últimos decenios con la creación de un estatuto de excepción asociado a los Imragen. El contexto de conservación de los recursos naturales favorece los gestos definitorios basados en la elección de criterios identitarios bastante restringidos. La cuestión de saber quién debe gozar de los recursos, quién puede pretender la "autoctonía" en el Parque depende de esta condición previa y tiende a dar a la identidad imrâgen unos contornos ahora más firmes.

Bibliografía

Anthonioz, R.

- 1967 « Les Imrâgen, Pêcheurs nomades de Mauritanie (El Memghar) », *Bulletin de l'IFAN*, t. 29B (3-4) : 695-738.

Artaud, H.

- 2010 « La mémoire en « ressac ». Histoires, identités et savoir naturaliste Imrâgen : rupture ou continuité ? », in Bonte, P. et S.Boulay (eds.), *Spécial issue on Mauritanie. Part I., The Maghreb Review*, 35 (1-2): 108-125.
- 2011 La poétique des flots. Ouvrir, construire et refermer la mer dans le Banc d'Arguin, Mauritanie. Thèse de doctorat. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

- 2012** « Mer partagée, part maudite. La fabrique rituelle d'un horizon maritime : Mer et sacré chez les pêcheurs Īmrāgən (Mauritanie) », in C.Picard (dir.) *La mer et le sacré. Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°130: 53-70.
- 2013** « La mer à fleur de sens, De la mètis maritime à quelques invariants sur le leurre » in H. Artaud (dir.) *Leurrer la nature, Cahiers d'Anthropologie Sociale*, pp. 142-155.
- 2016** "Spelling out sensations: Reflections on the ways in which the natural environment can infiltrate meaning-making", Gélard, M-L. (ed) *The Senses and Society special issue: Contemporary French Sensory Anthropology*, 11:3.
- Bonte, P.**
- 1987** « Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes ? Les Awlad Qaylan, tribu de l'Adrar mauritanien », *L'Homme*, XXVII, 102 : 54-79.
- Cenival P. de – Monod, T.**
- 1938** *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentim Fernandes (1506-1507)*, Larose, Paris.
- Cheikh, A. W. O.**
- 2002** *Création, évolution, peuplement et identité imraguen, gestion de l'espace. Le Parc National du Banc d'Arguin*, CONSDEV Working Document/WP1/02, Nouakchott, 35 p.
- Descola, P.**
- 2005** *Par-delà Nature et Culture*, Gallimard, Paris.
- Detienne, M. – Vernant, J. P.**
- 1974** *Les ruses de l'intelligence*, Flammarion, Paris.
- Finney, B.**
- 1994** *Voyage of Rediscovery: A Cultural Odyssey through Polynesia*. Richard Rhodes. University of California Press.
- Frérot, A. M.**
- 1989** « Orients mauritaniens », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, Vol 54, Numéro 1, pp.106-117.
- Lotte, Lt.**
- 1937** « Coutumes des Imraguen (côte de Mauritanie, AOF) », *Journal de la Société des Africanistes*, VII (1), pp. 41-51.
- Maigret, J. – Abdallahi, A. O.**
- 1976** « La pêche des Imraguen sur le banc d'Arguin et au cap Timiris (Mauritanie). Techniques et méthodes de pêche », *Notes africaines*, 149 (janv.), pp. 1-8.
- 1990** « Les Imraguen, pêcheurs des côtes de Mauritanie », *Chasse-marée*, 50, pp. 64-74.
- Pelletier, F. X.**
- 1986** *Les Hommes qui cueillent la vie. Les Imraguen*, Flammarion, Paris.
- Spinoza, B.**
- 1997 (1670)** *Traité Théologico-politique*, Garnier Flammarion, Paris.
- Taine-Cheikh, C.**
- 2006** « Poésies d'itinéraire et itinéraires poétiques au Sahara », in S. Naïm (éd.) *La rencontre du temps et de l'espace. Approches linguistiques et anthropologiques*, pp. 139-163.

La definición de límites como principio básico para el diseño de sistemas tradicionales de gestión de la pesca en las islas del Pacífico

Kenneth Ruddle

Research Centre for Resources and Rural Development (RECERD), Hanoi

En toda pesquería existen cuatro problemas, reales o en potencia, que requieren ser gestionados. Son los siguientes:

- los flujos de recursos (disponibilidad normal de peces capturables);
- las externalidades de las reservas de peces (los impactos económicos y sociales de las interacciones de las capturas);
- externalidades tecnológicas (artes de pesca e incompatibilidad entre ellas) y
- problemas de asignación (competencia para acceder a recursos desigualmente distribuidos).

La gestión “convencional” u occidental de la pesca se centra en las poblaciones de peces y en las externalidades de las poblaciones, y supone un régimen de acceso abierto a los recursos. En otras palabras, se centra en intentar gestionar lo que es *desconocido* (y tal vez intrínsecamente incognoscible) y, por lo tanto, *ingestionable*.

Los sistemas de gestión locales o “tradicionales” en las islas del Pacífico adoptan un enfoque diferente. Se centran en resolver las externalidades relativas a los equipos y los problemas de asignación, delimitando zonas geográficas con acceso controlado, autovigiladas por los pescadores locales y puestas en vigor por la autoridad local, moral y política. En agudo contraste con la ordenación convencional de las pesquerías, los sistemas tradicionales se centran en problemas humanos, que son por naturaleza gestionables; implícitamente esto representa la compleja naturaleza de los recursos por las múltiples especies y la multiplicidad de equipos, evitando así cuestiones intrínsecamente irresolubles.

En los sistemas tradicionales de gestión comunitaria, tanto los problemas de externalidades de los equipos como los de asignación se solucionan en dos niveles: en el primero se logra mediante: 1) el control de una zona de pesca como si se tratara

de una propiedad estrictamente cerrada; y 2) estableciendo límites sociales precisos, definiendo quién tiene derechos de acceso a esa zona. En el segundo, los límites se establecen mediante normas de conducta y especificando las asignaciones de tiempo y lugar dentro del grupo que tiene derecho de acceso.

El primer nivel se sustenta en los derechos de exclusión o de acceso limitado que mantienen la zona privada de una comunidad local de pescadores frente a los forasteros. El segundo nivel, las normas de actuación dentro del grupo, se sustenta en la autoridad local que tiene el poder de imponer sanciones a los infractores. En muchos sistemas se aplican prácticas sostenibles de capturas, conduciendo así a la conservación de los recursos.

Aunque el cierre de límites es un atributo necesario de estos sistemas, por sí solo es insuficiente para distinguir o gestionar adecuadamente los recursos comunes (Ostrom, 1990). No obstante, es una característica fundamental, pero no tiene la importancia que a menudo se le atribuye (Ciriacy-Wantrup and Bishop, 1975; Ostrom, 1992). Porque una clara definición de los límites físicos –y sobre todo sociales– de un grupo parece ser especialmente difícil en la pesca, y es particularmente problemática en las pesquerías de arrecifes de coral dada la multiplicidad de especies y técnicas. En el Pacífico, estas pesquerías suelen caracterizarse por complejos sistemas de derechos y normas que tienen varias expresiones de límites interrelacionados, complejidades que son exacerbadas por un rápido y heterogéneo cambio social y económico.

En estas circunstancias, la importancia primordial de la definición clara de límites debe ser cuestionada. Lo probable es que en muchos casos no sea posible ni deseable. En esta contribución examinaré algunas de estas cuestiones relativas a la definición de límites espaciales y sociales en la gestión de las pesquerías costeras en las islas del Pacífico.

Límites espaciales

La definición de territorios de pesca

En la región del Pacífico, el territorio marino de un grupo social suele estar dentro del arrecife y, normalmente pero no siempre, se define por proximidad o contigüidad a sus asentamientos y por lindes laterales y hacia el mar. Las comunidades o unidades sociales más pequeñas mantienen derechos exclusivos, sobre todos los arrecifes sumergidos. A medida que los arrecifes se adentran en el mar, el grado de exclusividad de los derechos va descendiendo gradualmente.

Pero esto varía considerablemente según la historia local de la fisión de los asentamientos humanos, la migración correspondiente y los procesos más recientes de modernización nacional, especialmente la dispersión geográfica de los grupos de parentesco. En las Islas Salomón, por ejemplo, como en otras partes de Melanesia,

las aguas marinas costeras controladas por un grupo social no son necesariamente las contiguas a las tierras de su propiedad. La situación es mucho más compleja. En las lagunas de Lau y Langalanga de la provincia de Malaita, por ejemplo, aunque las poblaciones de la costa o “de agua salada” tienen derechos sobre los arrecifes y las aguas marinas, la población de “matorral” que habita en el interior también tiene amplios derechos al mar, así como a grandes extensiones de tierra en el interior de la isla (Akimichi, 1978 y com. pers.). En algunos lugares, los arrecifes pertenecen a habitantes del interior y no a los propietarios de las tierras costeras contiguas, como en la laguna de Marovo (Hviding, 1990).

En Marovo, algunos grupos tienen grandes territorios marinos pero solo pequeñas parcelas de tierra, mientras otros controlan grandes áreas de tierras en el interior de la isla, pero carecen de territorio marino. Como en todas partes, esto es una consecuencia de procesos históricos de migraciones y asentamientos. En esa zona, para escapar a la guerra endémica, los antepasados de grupos “de matorral” huyeron de la poderosa población costera hacia el interior. Mientras tanto, los grupos costeros establecieron los derechos primarios al mar ahora en propiedad de sus descendientes, la mayoría de los cuales vive todavía en aldeas tradicionales de población “costera” o “de agua salada”. Por otra parte, los matrimonios entre los pueblos de “matorral” y “de agua salada” han llevado a algunos influyentes propietarios de derechos marinos a vivir entre los grupos interiores de “matorral”, aunque siguen conservando los derechos primarios a los recursos marinos (Hviding, 1990).

Así, una “comunidad” con gestión tradicional no siempre corresponde a una comunidad físicamente identificable, como una aldea que puede ser delimitada por lindes precisos, sociales y geográficos. Una “comunidad”, a la que se le otorgan los derechos de gestión tradicional, es un grupo de parentesco en base a la descendencia. En la actualidad, por razones personales como matrimonios mixtos o por las oportunidades económicas surgidas por el desarrollo nacional, entre otras muchas, los límites sociales en cualquiera de estos grupos estarán geográficamente dispersos de manera casi inevitable.

El espacio marino sagrado

Los límites físicos y sociales de los territorios marinos suelen estar enmarañados con las reclamaciones de derechos al “espacio sagrado”. Encontramos ejemplos de esto en Melanesia y norte de Australia. Estas zonas marinas están reservadas por las relaciones de los habitantes actuales de una zona con los ancestros. “Ancestros” se emplea en un sentido amplio para referirse a los “seres ancestrales” mitológicos, como ocurre en el pueblo aborigen Yolngu de la isla de los Cocodrilos, en el Territorio del Norte, Australia. En general, consideran los lindes que señalan propiedades como manifestación de los actos realizados por seres ancestrales al pasar por una zona. Por

ejemplo, durante un viaje submarino, un ser ancestral puede haber salido a la superficie y vuelto a sumergirse varias veces. Estos puntos quedan marcados por rasgos físicos, como bancos de arena, que tienen un significado sagrado para los Yolngu. De este modo, sitios reclamados por un clan aparentemente aislados están unidos por la referencia a los actos realizados por un ser ancestral. Estos lindes son actualmente para los Yolngu límites evidentes de propiedad de sus territorios de recursos (Davis 1984).

Schug (1995) demuestra que la relación con el entorno marino de las comunidades de Papúa Nueva Guinea a lo largo de la costa norte del Estrecho de Torres se extiende en el espacio mucho más allá de las zonas de derechos exclusivos de pesca. La considerable prolongación de los límites espaciales de las comunidades individuales del estrecho de Torres obedece a:

- la cualidad de sagrado y la “esencia espiritual” de figuras ancestrales arraigadas en una zona más amplia, cuyos límites no están definidos;
- una red muy extendida geográfica y socialmente de relaciones interpersonales a lo largo de siglos de comercio, matrimonios mixtos, territorios marinos y terrestres compartidos, y otras interacciones sociales da lugar a una reivindicación identitaria en toda la región del estrecho de Torres;
- un historial de comercio de larga distancia y uso de recursos que se extendía por todo el estrecho; y
- la pretensión de los habitantes de estar relacionados espiritualmente con el dugongo y la tortuga, que se extienden por todo el estrecho de Torres.

Territorios de recursos integrados

En todo el Pacífico sur está generalizada la estrecha integración conceptual y ecológica de las áreas de recursos de la pesca de bajura con las unidades de recursos de tierras contiguas, como si se tratara de una “propiedad corporativa” poseída conjuntamente por un grupo de parientes. Por lo general, estas propiedades abarcan una serie de zonas de recursos terrestres y marinas. La tierra y el mar y sus trabajos correspondientes se consideran como ámbitos complementarios, tanto desde el punto de vista económico como nutricional, y no separados al estilo occidental en “tierra poseíble” y “mar no poseíble” (Ruddle y Akimichi, 1984; Ruddle, 1988). Ejemplos de esto son el ahupua’a hawaiano (Meller y Horowitz, 1987), el Yap (Estados Federados de Micronesia) el tabinau (Lingenfelter, 1975; Schneider 1984), el vanua de Fiji (Ravu-vu, 1983) y el puava de Marovo (Islas Salomón) (Hviding, 1990), entre otros.

Una definición rígida de los límites que se reduzca tan solo a las zonas de pesca exclusivas de las comunidades individuales es claramente una representación no fidedigna de la realidad local en la que se produce esta integración conceptual y administrativa.

Tomar estos límites como base para la gestión de las pesquerías sería gravemente disfuncional.

Límites sociales

Mucho más compleja que la definición de los límites espaciales es la cuestión de los límites sociales (es decir, las expresiones espaciales de los diversos derechos y normas). Los límites sociales se pueden aplicar tanto a los individuos como a los grupos sociales.

Si bien los límites sociales actuales podrían ser delimitados o mapeados, esto solo tendría un interés estrictamente académico, pues la aplicación práctica sería tan terriblemente complicada que resultaría inútil. Más aún, como las relaciones de los límites sociales cambian en respuesta a las presiones externas que se ejercen en las comunidades (Ruddle, 1993), su expresión espacial estaría en una situación de cambio constante y sería necesario buscar continuamente nuevas definiciones. Por lo tanto, en la mayoría de las circunstancias, es imposible definir claramente los límites sociales.

Estos se establecen y mantienen mediante una combinación de derechos y normas. En muchos casos se entrecruzan con gran complejidad.

Derechos

En los sistemas de gestión comunitaria de las islas del Pacífico, la explotación de los recursos marinos se rige por los derechos de uso a una propiedad. Un derecho de propiedad es una concesión, protegida conscientemente por el derecho consuetudinario y por la práctica, de un recurso y/o de los servicios o beneficios que de éste se deriven. En esta concesión de autoridad se definen los usos legítimamente considerados como exclusivos, así como las sanciones por la violación de esos derechos (Ruddle 1994).

Las características de los derechos de propiedad pueden variar en función de la situación. Las características comunes son la exclusividad, el derecho a determinar quién puede utilizar un caladero de pesca, la transferibilidad, el derecho a vender, arrendar o legar los derechos y su aplicación, el derecho a prender y castigar a los infractores. El derecho de aplicación y, en concreto, el de excluir a los intrusos abusones, es una característica fundamental, pues sin ella los demás derechos se reducen, ya sea real o potencialmente (Ruddle 1994).

Una práctica casi universal en toda la región del Pacífico es la que consiste en que los miembros de las comunidades de pescadores, en tanto que miembros de un grupo social definido, derivan sus derechos primarios a los recursos. Por lo general, los derechos de pesca tradicionales se aplican en áreas definidas, pero superpuestos

a éstos pueden estar los derechos anidados o compensatorios de individuos o grupos a determinadas especies o técnicas de pesca. Los límites sociales expresados por los dos tipos principales de derechos –primarios y secundarios–, son importantes y complejos, porque existen muchos reglamentos detallados y que se superponen sobre el uso de las tecnologías y las especies.

Derechos primarios

En general, los derechos primarios son aquellos que un grupo o un individuo recibe a través de la herencia (es decir, un derecho de nacimiento), por descendencia directa del núcleo de un grupo corporativo delimitado socialmente. Los derechos primarios son generalmente amplios, ya que son los únicos que otorgan acceso a todos los recursos de un territorio delimitado. La herencia, los intereses ancestrales, las obligaciones sociales y las relaciones de cooperación dentro de un grupo social definido proporcionan la continuidad de los derechos y de la propiedad.

Derechos secundarios

Por el contrario, los derechos secundarios están delimitados con más precisión, a menudo se reducen a determinados métodos de pesca. Se adquieren a través de la incorporación a un grupo corporativo, por matrimonio, por compra tradicional, por intercambio, como regalo, o en pago a unos servicios prestados. A veces pueden ser heredados. Con frecuencia, los derechos secundarios se dan a los residentes de las aldeas del interior que no tienen acceso directo a la costa, sobre todo cuando estas aldeas tienen lazos históricos o de parentesco con un pueblo costero (Ruddle 1994). En algunas sociedades los derechos a la pesca, que normalmente se dan a zonas pesqueras, están incluidos en otros derechos; en general, derechos a especies y artes de pesca. La mayoría de tales “derechos anidados” son bastante simples, como los derechos de acceso a sitios de trampas para peces piedra. Pero en algunos casos, los derechos anidados son complejos. Esta complejidad está particularmente bien ejemplificada por la isla Ponom, provincia de Manus, Papúa Nueva Guinea, donde los propietarios de SOS y zonas de arrecifes no tienen propiedad exclusiva de sus aguas debido a los límites estrictamente establecidos por derechos compensatorios o anidados. Dicho sistema se compone de tres elementos principales independientes, superpuestos y delimitados (Carrier, 1981; Carrier y Carrier, 1983, 1989) 1) la propiedad del arrecife y las aguas marinas cercanas a la costa, (2) la propiedad de las especies; y (3) la propiedad de las técnicas de pesca.

Normas

Las normas dan contenido y estructura a los derechos de propiedad definiendo cómo se tiene que ejercer un derecho, especificando los actos exigidos, los permitidos y los prohibidos en el ejercicio de la autoridad conferida por el derecho. Así, aunque un derecho autoriza a los pescadores a trabajar en un determinado caladero, sus opciones al ejercerlo están regidas por normas que pueden especificar, por ejemplo, el tipo de equipo empleado o las restricciones estacionales, entre otras limitaciones. Cuanto más completa sea la serie de derechos, menos expuestos están los pescadores a las acciones de los demás (Ruddle 1994). Las normas básicas relacionadas con las cuestiones de límites sociales son las que definen:

- las personas con derecho a pescar dentro del espacio marino de una comunidad;
- el acceso de las personas ajenas; y
- la distribución de las capturas dentro de la comunidad.

Normas de idoneidad: poner límites dentro del grupo

En muchas sociedades, los grupos de pescadores, además de tener sus derechos, están limitados por normas comunitarias, nacionales o culturales. Mientras en muchas sociedades la herencia de un grupo corporativo de descendientes y/o la residencia son las únicas normas de idoneidad, en otras hay que reunir más requisitos. Los subgrupos definidos por estas normas incluyen pertenencia a una casta, género, estado civil y nivel de capacidades, entre otras muchas cosas.

Normas de acceso intracomunitarias: permeabilidad de los límites

Los controles de acceso se aplican a las personas de fuera, personas de otros grupos sociales. Con frecuencia se produce una permeabilidad de límites entre grupos de vecinos, una consecuencia de antigua amistad, parentesco u otra relación estrecha. Cuanto menos permeables sean los límites, más distantes estarán los grupos de "extraños", tanto social como geográficamente. Pero el mayor uso comercial de los recursos conduce, a menudo, a la imposición de fuertes controles de acceso, incluso para los vecinos próximos.

En todo el Pacífico, los derechos de los pescadores forasteros suelen estar especificados con detalle por normas que definen las condiciones de acceso. No obstante, hay muchas variaciones en los detalles locales.

Los límites sociales de los forasteros

En la laguna de Marovo, Islas Salomón, por ejemplo, los derechos de pesca se heredan junto con todos los demás derechos y obligaciones que se deriven del parentesco en un grupo de descendencia determinado. La filiación y la herencia son cognaticias. Un individuo hereda de ambos padres la pertenencia al grupo y los correspondientes derechos primarios. Por lo tanto, los límites de los derechos de una persona podrían abarcar las áreas de cuatro grupos, en el caso de que todos los abuelos fueran de grupos diferentes. Pero intervienen otros factores. Los derechos de un individuo son normalmente más fuertes y más completos en una zona central, cerca de su residencia principal, pero se van debilitando progresivamente hacia los límites de su área de derechos. También tienden a debilitarse con el tiempo si no se usan activamente.

Los pescadores, en lo tocante a la exclusividad de límites marinos y a las cuestiones de acceso en la pesca diaria, tienden a interpretar las relaciones de parentesco de manera que puedan operar lo más ampliamente posible. A menudo, su interpretación es acorde con la de los administradores de la zona. El desacuerdo se produce cuando los administradores creen que alguien ha interpretado los lazos de parentesco con demasiada tolerancia y que realmente debería ser considerado como “forastero”; lo mismo en lo relativo a los límites (Hviding, 1990).

En Kiribati, un individuo puede ampliar sus límites de derechos de pesca mediante la adquisición de derechos secundarios en el área de otro clan, ya sea por medio del matrimonio o como regalo. Personas de fuera de su isla de nacimiento pueden extender sus límites de derechos de pesca mediante la lectura de una lista con su genealogía y la posterior comprobación. La aceptación de dicha lista por los decisores de los clanes permitió a un reclamante ocupar su legítimo lugar en la casa de reuniones y así identificar su relación con otras personas que utilizaban el mismo lugar. La lógica es que los que compartían el mismo lugar, probablemente, pertenecían al mismo clan y, así, debían compartir los derechos sobre la tierra y el mar (Teiwaki, 1988).

Límites sociales permeables de los grupos

En general, es más probable que el acceso entre comunidades se conceda a los grupos vecinos que a los más distantes, ya que los vecinos se consideran más cercanos en términos de parentesco. Además, los derechos de los forasteros a menudo están en relación, no sólo con la importancia general de un área marina para la comunidad de acogida, sino también con el valor de los recursos que se encuentran en ella. En la laguna Lau, Islas Salomón, por ejemplo, las reclamaciones de los forasteros a las zonas de pesca con redes o trampas eran muy débiles. La fuerza de sus reclamaciones aumentaba progresivamente desde las zonas de recolección de conchas para la venta,

a las de recogida de conchas para elaborar dinero, y a las zonas de pesca con caña o arpón, cobrando la mayor fuerza en las zonas de recolección de moluscos comestibles (Allen, 1957).

En la Prefectura de Okinawa, Japón, los contratos formales de acceso entre comunidades pesqueras vecinas e incluso distantes han sido, durante mucho tiempo, una característica de la gestión tradicional de la pesca. Los contratos especificaban de modo preciso la naturaleza de los derechos de acceso concedidos a los forasteros, incluyendo la estación de pesca, las especies que se podían pescar, los tipos y cantidades de equipos de pesca permisibles, las normas de conservación y las tasas que, en su caso, debían pagarse, entre otras condiciones (Akmichi y Ruddle, 1984).

Distribución de las normas de captura: la expansión de los límites dentro del grupo

Las normas que definen qué personas tienen derechos de acceso a los peces capturados establecen un límite social para una pesquería, que siempre es más amplio que el grupo de pescadores. En muchas sociedades, estas normas son extremadamente importantes, pues dentro de una comunidad, en términos de equidad, la reasignación de pescado capturado puede ser tan importante o más que el acceso a los caladeros (Collier et al. 1979; Kendrick, 1993).

La distribución de las capturas es fundamental para asegurar la armonía dentro del grupo y la estabilidad del sistema de gestión tradicional, sobre todo si la distribución se hace partiendo de las personas de más alto estatus, con derechos de acceso a especies u otros derechos especiales, hasta la comunidad en general.

Dichas normas incluyen las reglas necesarias para abastecer a las familias y a la comunidad, como en Kiribati (Teiwaki, 1988), las necesarias para una posterior y continua compensación de la adquisición de los derechos de pesca, como en Yap, Estados Federados de Micronesia (Anon, 1987), y las necesarias para el reparto general comunitario y la reciprocidad así como las relacionadas con la equidad y la justicia (Ruddle, 1994).

Los sistemas de distribución de las capturas pueden ser complejos en cuanto a las categorías de personas involucradas, así como por su extensión geográfica, como en el atolón Ulithi, Estados Federados de Micronesia. Allí, especies tan valiosas como las tortugas se ofrecen como homenaje al jefe supremo, que las mata y distribuye de manera estrictamente especificada. Algunas partes se les dan a las mujeres de la casa menstrual de la isla Mogmog. Ellas distribuyen lo que no necesitan a las mujeres de otras islas y a los jefes de los dos linajes de más alto rango de la isla. A su vez, estos distribuyen algunas a los jefes de los linajes menores (Ushijima, 1982).

Las mujeres de Ulithi también tienen derechos de distribución porque son las encargadas de la supervisión de las canoas, aunque estas pertenecen a todo el linaje. Esto se debe a que los cascos de las canoas se hacen con troncos de caoba obtenidos

en la isla de Yap a cambio de telas hechas por las mujeres de Ulithi. Además, como la residencia después del matrimonio es patrilocal, las mujeres se encuentran dispersas en los diferentes linajes maternos de una isla. Como consecuencia, el sistema de distribución de alimentos llega a todas las partes de todas las islas del atolón Ulithi (Ushijima, 1982). La distribución del pescado en forma de intercambio recíproco de productos también tiene lugar entre las islas del atolón Ulithi. Por ejemplo, la isla Falalap, favorecida ecológicamente, abastece al resto de Ulithi de taro, árbol del pan, boniatos y plátanos. Sin embargo, Falalap carece de caladeros de pesca por lo que debe recibir su pescado de las otras islas. A la inversa, en las islas del distrito de Mangejang, las zonas de derechos de pesca son muy extensas, pero el cultivo de hortalizas está excluido por falta de lentes de agua dulce. De este modo se produce un intercambio de verduras y pescado entre Falalap y Mangejang (Ushijima, 1982), ampliando así el límite social de la pesquería.

El factor del cambio

Entender la gestión de recursos de propiedad común de las islas del Pacífico es complicado por los rápidos cambios que se producen hoy en día, pues existen factores externos que inciden cada vez más en los sistemas tradicionales, causando a veces su fracaso. Las principales fuerzas externas son el legado del colonialismo, la política gubernamental y los cambios legales, la sustitución de la autoridad local tradicional, la variación demográfica, la urbanización, los cambios en los sistemas de educación, la modernización y el desarrollo económico, la comercialización y la mercantilización de los recursos acuáticos vivos, el cambio tecnológico, las políticas de los organismos de ayuda exterior, y las políticas nacionales para otros sectores económicos distintos de la pesca. Estas fuerzas, generalmente, constituyen un conglomerado de elementos que se refuerzan entre sí y son potencialmente destructivos. Como consecuencia, los sistemas tradicionales de gestión de recursos marinos soportan, ahora, unas circunstancias ambientales, sociales, ecológicas, políticas y demográficas que son, con frecuencia, muy diferentes de las de hace tan sólo unos pocos años (Ruddle, 1993).

La comercialización y monetización de las antiguas economías locales, principalmente de subsistencia o de intercambio o trueque, que cada vez se relacionan más con los mercados externos, son muy intensas y se han generalizado. Esto, a su vez, conduce a un cambio en las percepciones de las comunidades pesqueras en relación con el valor de los productos del mar y con otros factores externos que están siendo interiorizados por las élites de las aldeas, y acaba con la ruptura de los sistemas de gestión tradicional mediante el debilitamiento o desplome total de la autoridad moral tradicional. Las comunidades pequeñas no son inmunes a las presiones que impulsan a las élites políticas y comerciales más grandes y que socavan el imperativo moral de los sistemas locales de

gestión desde dentro. Los mercados regionales y mundiales también tienen una gran influencia en ellas: los incentivos externos introducen tentaciones de beneficio individual a expensas de la equidad social local, y así socavan los sistemas desde dentro debilitando o incluso destruyendo su autoridad tradicional. Así pues, las instituciones comunitarias y los sistemas de gestión no son ni debe ser inmutables sino dinámicos, adaptándose a las experiencias y presiones externas, internas y locales, muchas de las cuales no tienen nada que ver con el sector pesquero (Ruddle, 1993).

Papúa Nueva Guinea ofrece un breve ejemplo. Estudiando someramente los sistemas locales de creencias y las estructuras sociales, se aprecia que los derechos tradicionales al mar se han definido, en esencia, por el papel de los recursos acuáticos en la economía local de subsistencia. Allí donde la pesca no era importante para la subsistencia local, los derechos y límites pueden no haber existido. Pero donde la pesca era un artículo de primera necesidad, los términos complejos de propiedad y la defensa férrea de los límites eran la norma; y aún más, lo problemático para la documentación y el registro oficiales, es que a menudo no existen límites para los derechos tradicionales hasta que no se pregunta por ellos: del mismo modo, áreas que previamente no eran reclamadas se pueden convertir, de repente, en motivo de una disputa a consecuencia del aumento de la presión de la pesca (Freilink, 1983). En general, en los sistemas tradicionales, los derechos a los recursos conocidos, en aguas costeras y en áreas habituales de pesca, eran firmes. La pesca en aguas profundas era muy poco frecuente. Pero cuando se encuentran recursos no tradicionales de valor comercial en aguas más profundas, entonces éstas pasan también a ser reclamadas, y los límites de las zonas de derechos se extienden mar adentro.

Este proceso se manifiesta a menudo en un cambio en la permeabilidad de los límites en relación con los derechos de los forasteros. En las sociedades mixtas agrícolas y pesqueras de Papúa Nueva Guinea, por ejemplo, los derechos otorgados a los extranjeros varían. En la época anterior al contacto, la pesca se limitaba a los arrecifes y a las aguas poco profundas cercanas a una aldea, en parte debido a la guerra y en parte porque los equipos de pesca solo eran aptos para este tipo de aguas. Pero con la llegada del colonialismo, la situación cambió drásticamente. Con la introducción de equipos para aguas más profundas y con el fin de las guerras tribales, los pescadores se aventuraron a zonas tradicionalmente pertenecientes a otras aldeas, alterando los derechos de acceso a través de los lazos de parentesco y matrimonio. Esto ha ocurrido entre los Tigak de la provincia de Nueva Irlanda (Otto s/f) por ejemplo. Así pues, ha surgido una discrepancia entre los límites de las zonas reclamadas como territorios marítimos de los antepasados y los que se reclaman en la actualidad. A veces las zonas ancestrales se adaptan a las actuales demandas y los territorios marinos de las aldeas se han ampliado. Con la creciente comercialización de los recursos marinos han aumentado las demandas de cierre de fronteras y de protección de los territorios marinos.

Observaciones finales

En la actualidad, la codificación de los sistemas tradicionales de gestión de los recursos de propiedad común procedentes de la pesca es objeto de amplios debates, sobre todo en las naciones insulares del Pacífico. Inevitablemente, esto implica establecer límites. Sin embargo, dada la complejidad de los diversos factores y, en particular, en una época de enormes y rápidos cambios sociales y económicos, probablemente no es deseable intentar fijar rígidamente los límites sociales y físicos de las zonas tradicionales de derechos, al menos al modo de los sistemas legales occidentales. El derecho consuetudinario, que está muy reconocido en zonas de la región del Pacífico, puede proporcionar una solución más flexible que permita la expansión y contracción de los límites físicos y sociales de las áreas de recursos (Ruddle, 1994).

Hay que tener en cuenta que para cualquier sistema de gestión de recursos, los límites más importantes son un reflejo de las relaciones sociales que se reconocen en un espacio físico. Por lo tanto, la cuestión esencial es definir todos los límites sociales de todos los grupos que participan en un sistema de pesca, en lugar de limitarse tan solo a definir los límites físicos y biológicos del sistema.

Por otra parte, dado que los ecosistemas marinos costeros están estrechamente relacionados con los del entorno terrestre costero, los límites físicos y biológicos no son inmutables; están en constante evolución, por lo que no son susceptibles de una definición precisa y permanente. El reconocimiento del dinamismo de esta relación ecológica tierra/mar se refleja claramente en el concepto de gestión de “propiedad” en las islas del Pacífico.

Del mismo modo, los límites económicos de los sistemas no son inmutables, sobre todo hoy en día. Los sistemas de pesca locales están cada vez más inmersos en la economía mundial, dependientes de los mercados de las economías industriales de servicios que orientan el tipo de actividad pesquera y marcan el valor de las especies dado en lugares de consumo remotos. Los ejemplos son innumerables: la demanda de los consumidores de Hong Kong, en particular, impulsa actualmente el comercio local y nocivo de peces vivos en muchas pesquerías de los arrecifes coralinos de muchas islas del Pacífico (Johannes y Reipen, 1995).

Probablemente, cuando la presión sobre los recursos es ligera o se trata de poblaciones humanas pequeñas, no es necesario tener límites físicos y sociales estrictamente delimitados. Pero cuando aumenta la presión, los límites se pueden establecer con más firmeza. Las “reclamaciones anticipadas”, de algunos sitios de las islas Salomón (Ruttley, 1987), pueden ser un reflejo de esta percepción, junto al conocimiento cada vez mayor del valor comercial de los recursos.

He intentado demostrar que la definición de límites precisos puede ser sumamente compleja en un contexto no occidental, como en la región del Pacífico. Cuando abordamos el espacio marítimo, definido y regulado a escala local, si solo nos guiamos por

los fines prácticos que la actualidad parece exigir, corremos el riesgo de ignorar un panorama cultural más amplio que incluye el ámbito de lo ancestral, como en el debate sobre el estrecho de Torres. En estos contextos, el principio de diseño de sistemas que exige una definición precisa de límites es un espejismo. Por la propia naturaleza de la ecología marina costera tropical, la complejidad de las relaciones sociales, la multiplicidad de partes interesadas y la presión de fuerzas externas, los límites deben seguir siendo flexibles y poder así adaptarse para seguir siendo relevantes *in situ*. ○

Bibliografía

Akimichi, T.

- 1978 "The Ecological Aspect of Lau (Solomon Islands) Ethnoichthyology". *The Journal of the Polynesian Society* 87(4). 301-326.

Akimichi, I. – Ruddle, K.

- 1984 "The Historical Development of Territorial Rights and Fishery Regulations in Okinawan Inshore Waters". Ruddle, K y Akimichi, T (eds.): *Maritime Institutions in the Western Pacific*. Museo Nacional de Etnología, Osaka. 37-88.

Allen, C. H.

- 1957 "Customary Land Tenure in the British Solomon Islands Protectorate". Report of the British Solomon Islands Special I. and Commission. Western Pacific High Commission. Honiara.

Anónimo

- 1987 *Survey of Reef Ownership, Ownership Enforcement, and Fishing Rights Yap Proper*. Marine Resources Management on. Yap State. Federated States of Micronesia, Colonia

Carrier, J. G.

- 1981 "Ownership of Productive Resources on Ponam Island. Manus Province ». *Journal de la Société des Océanistes* 72-73. 205-217

Carrier, J.G. – Carrier, A. H.

- 1983 "Profitless Property: Marine Ownership and Access to Wealth on Ponam Island. Manus Province" *Ethnology* 22, 133-151.
1989 "Marine Tenure and Economic Reward on Ponam Island. Manus Province". Cordell, J.G (ed.) *A Sea of Small Boats*. Cultural Survival. Cambridge, Mass.: 94-120.

Ciriacy-Wanirup, S. V. – Bishop, R. C.

- 1975 "Common Property" as a Concept in Natural Resource Policy, *Journal* 15, 713-727.

Davis, S.

- 1984 "Aboriginal Claims to C Waters in North-Eastern Arnhem Land. North-em Australia". Ruddle, K and Akimichi, I (eds) *Maritime Institutions lit the Western Pacific*. Museo Nacional de Etnología. Osaka. 231-51.

Freilink, A. B.

- 1983 "A Socio-Economic Study of the Artisanal Fisheries m the Delta of Gull Pro-Papua New Guinea". Report No 83-11 FAQ/UNDP Projectl'NG/74/002. Department of Primary Industry, Kanudi.

Hviding, E.

- 1990 "Keeping The Sea: Aspects of Marine Tenure in Marovo Lagoon, Solomon Islands"; Ruddle, K y Johannes. R E (eds) *Traditional Marine Resource Management in the Pacific Basin* an Anthology. ROSTSEA-i NBSCO, Yakarta.

Johannes, R. E. – Reipen, M.

- 1995 "Environmental. Economic and Social Implications of the Live Fish hade in Asia and the Western Pacific" *The Nature Conservancy and South Pacific Forum Fisheries Agency*. London and Honiara.

Lingenfelter, S. G.

- 1987 "Political Leadership and Culture Change in an Island Society" The University Press of Hawaii. Honolulu

Meller, N. – Horowitz, R. H.

- 1987 "Hawaii Themes in Land Monopoly". Crocombe, R. (ed.) *Land Tenure in the Pacific*. University of the South Pacific.

Ostrom, E.

- 1990 *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action* Cambridge University Press. Cambridge.
- 1992 "Crafting Institutions for Self-Governing Irrigation Systems" Institute for Contemporary Studies, San Francisco

Otto, T.

- S/f A Sociological study of the baitfish areas in New Ireland and Manus Provinces, Australian National University.

Ravuvu, A. D.

- 1983 *The Fijian Way of Life*. Institute of Pacific Studies. University of the South Pacific, Suva.

Ruddle, K.

- 1988 "Social Principles Underlying Traditional Inshore Fisheries Management Systems in the Pacific Basin", *Marine Resource Economics* 5(4), 351-363.
- 1993 "External Forces and Change in Traditional Community-Based Fishery Management Systems in the Asia-Pacific Region", *Maritime Anthropological Studies* 6 (1-2), 1-17
- 1994 "A Guide to the Literature on Traditional Community-based fishery Management in the Asia-Pacific Tropics". Fisheries Circular No. 869. FAO. Rome

Ruddle, K. – Akimichi, T.

- 1984 "Introduction", Ruddle, K. and T Akimichi (eds.) *Maritime Institutions in the Western Pacific*. Senri Ethnological Studies, 17. Museo Nacional de Etnología Osaka. 1-10.

Ruttley, H. L.

- 1987 Analysis of Replies to a Questionnaire on Customary Fishing Rights in the Solomon Islands Fisheries Law Advisory Programme. Western Pacific and South China Sea Region TCP/SOI/6601 (A) FL./WPCS/87/16, FAO. Rome

Schneider, D.

- 1974 "Depopulation in the Yaptabinaw". Smith. R.J. (ed.) *Social Organization and Applications in Anthropology: Essays in Honor of Lauriston Sharp*. Cornell University Press. Ithaca. 94-113.

Schug, D. M.

- 1995 "The Marine Realm and the Papua New Guinean Inhabitants of the Torres Strait" *Traditional Marine Resource Management and Knowledge* No. 5, 16-23.

Teiwaki, R.

- 1988 "Management of Marine Resources in Kiribati Atoll" Research Unit and Institute of Pacific Studies. University of the South Pacific. Suva.

Ushijima, I.

- 1982 *The Control of Reefs and lagoon: Some aspects of the Political Structure of Ulithi Atoll Aoyagi, M (ed.) Islanders and their World: A Report of Cultural Anthropological Research in the Caroline Islands of Micronesia in 1980-81*, St. Paul's (Rikkyo) University. Tokyo. 35-75.

La combinación de los sistemas tradicionales y modernos de gestión marina en Melanesia¹

Shankar Aswani

Department of Anthropology and

Department of Ichthyology and Fisheries Science (DIFS), Rhodes University

El valor de los sistemas de Gestión Tradicional (GT) para la gestión y conservación de los recursos marinos viene siendo reconocido desde hace décadas. Los investigadores han estudiado el conocimiento ecológico indígena (CEI), la tenencia marina tradicional (TMT), la gobernanza local y los sistemas de creencias culturales y religiosos (o visión del mundo) como aspectos ligados a la GT (p.ej., Johannes, 1978; Akimichi, 1984; Ruddle y Johannes, 1985; Ruddle *et al.* 1992; Cinner y Aswani, 2007; Narchi *et al.* 2014). Este interés se ha expresado también en focos paralelos, particularmente en el estudio de las pesquerías basadas en derechos, como los Derechos Territoriales de Uso en la Pesca (DTUP) para gestionar los recursos bentónicos y la pesca de pequeña escala en las zonas costeras, tanto en los países en desarrollo (p. ej., Cordell, 1989) como en los desarrollados (p. ej., Acheson, 2003). Por ejemplo, la investigación llevada a cabo en América del Sur y Central pone de manifiesto que los derechos territoriales pueden incentivar a los pescadores a sostener el uso de los recursos y a cumplir las iniciativas de gestión que se prescriben localmente y son específicas del contexto (p. ej., Begossi, 2001; Defeo y Castilla, 2005; Cudney-Bueno *et al.* 2009). A este respecto, Oceanía tiene la mayor cantidad del mundo de los sistemas de GT que subsisten (Ruddle, 1998) y están en funcionamiento (Johannes 2002), aunque han sido transformados y erosionados por siglos de cambios coloniales y post-coloniales, sociales, económicos, políticos y ecológicos.

La investigación sobre los sistemas de gestión tradicional en las islas del Pacífico se ha centrado en el estudio de la tenencia tradicional del mar y los sistemas correspondientes de conocimiento ecológico indígena, con estudios de casos de Micronesia (p. ej., Sudo, 1984), Polinesia (p. ej., Bataille-Benguigui, 1991), Melanesia (p. ej., Hviding, 1996) y la Australia aborigen (p. ej., Nietschmann, 1985). El motivo de estos estudios ha sido rechazar la universalidad de la "tragedia de los comunes" y demostrar la aplicabilidad de la GT en la gestión de los recursos marinos. Estudios recientes se han centrado en trabajar con la GT para desarrollar sistemas híbridos de GT y EBM

[Gestión Ecosistémica] (p. ej., Aswani y Ruddle, 2013), de cogestión (p. ej., Ruddle, 1998), de áreas marinas protegidas (p. ej., Cinner, 2007; Mangubhai *et al.* 2015), y programas de gestión de desastres (p. ej., McAdoo *et al.* 2009). Algo en lo que coinciden la mayoría de los estudios es que los sistemas de GT son muy heterogéneos y pueden variar en pequeñas escalas espaciales (Aswani, 1999), son muy dinámicos, responden a las oportunidades del mercado (Cinner, 2005) y suelen ser el resultado de la fusión de prácticas tradicionales y foráneas (Hviding, 1996; Ruddle, 1998). Es más, no todos los sistemas de GT en Oceanía están operativos hoy, pero los habitantes costeros son conscientes de sus antiguos derechos y, aunque los sistemas de GT no estén operativos, pueden, en algunos casos, ser adaptados, reactivados o hibridados para aunar los objetivos de la gestión moderna con los de conservación (en zonas muy urbanizadas esto puede no ser una estrategia útil). Muchas de estas instituciones de GT que siguen subsistiendo, especialmente en Oceanía próxima (Melanesia), se extienden durante siglos, o incluso milenios, de interacciones humanas con el entorno marino y, por esta razón, han sido objeto de una gran atención (p. ej., Johannes 1978; Ruddle y Akimichi, 1984; Veitayaki, 2000).

La persistencia de instituciones de GT, aunque estén transformadas por procesos culturales y socioeconómicos pasados y contemporáneos, ofrece una oportunidad real para combinarlas o hibridarlas con sistemas modernos de gestión marina con miras a conseguir una gestión de recursos marinos efectiva y culturalmente contextualizada en Melanesia y más allá. En realidad, dados los aspectos socioculturales e históricos de estos sistemas locales, no hay alternativas para una gestión integral de recursos en la región que no sea trabajar con los actores de la GT. Los intentos de imponer un enfoque vertical a la gestión de las pesquerías artesanales en Papúa Nueva Guinea y en las Islas Salomón, por ejemplo, han fracasado por completo por falta de mecanismos de aplicación. No obstante, trabajar con estos sistemas locales requerirá superar algunos desafíos prácticos y teóricos que no son fáciles de vencer. En este artículo se estudian los retos y las oportunidades que supone hacer una síntesis de la gestión tradicional con las prescripciones de la gestión moderna de la pesca que incluyen DTUP, Gestión Ecosistémica (EBM), Áreas Marinas Protegidas (AMP) y medidas reguladoras no espaciales (por ejemplo, restricciones en los equipos de pesca para la protección de grupos funcionales como el pez loro). El interés principal es evaluar si la institución de GT puede ser lo bastante adaptativa y dinámica para combinarse con las estrategias modernas de gestión, con el fin de crear incentivos locales, necesarios para promover prácticas de pesca sostenible y de conservación marina en la región.

La gestión tradicional en Melanesia

La gestión tradicional en Melanesia debe entenderse como todo un sistema sociocultural que integra el uso de los recursos y las prácticas de gestión dentro del contexto

de los derechos tradicionales al espacio marítimo (TMT) y que está informado por el conocimiento ecológico indígena (CEI), las ideologías locales, los procesos políticos y la visión del mundo (Cinner y Aswani, 2007). Debido a que los sistemas de GT son paisajes marinos “poblados” de largas historias, han evolucionado a sistemas territoriales que son parte integrante de la economía indígena sociopolítica y, por tanto, su finalidad *no* es la gestión y conservación de los recursos marinos *per se*, sino más bien su control y apropiación (ver Polunin, 1984; Adhuri, 2013). Con frecuencia, la “conservación” y la “gestión” son efectos secundarios de unas estrategias territoriales y políticas más amplias, no concebidas para optimizar la eficiencia biológica y económica, como los actuales sistemas occidentales de gestión marina (que no lo son de hecho pero, en teoría, lo intentan).

El hecho de que la GT no esté concebida para la conservación es una idea que tiene que ser entendida desde el inicio si los gestores y responsables políticos pretenden trabajar con estos sistemas. Es decir, antes de que los encargados de la gestión y conservación de la pesca intenten formalizar sistemas de GT como espacios diseñados espacialmente para la gestión de los recursos marinos, tienen que entender, e incluir en la gestión, que éstos son espacios sociales “desordenados” y “cuestionados” con muchas capas y dependientes del contexto, espacios que están cambiando continuamente y que varían mucho dentro de la propia Melanesia. En los siguientes apartados, estudio los aspectos anidados de la GT, que son el conocimiento ecológico indígena (CEI), la tenencia marina tradicional (TMT), la gobernanza local y la visión del mundo, basándome en mi trabajo sobre las Islas Salomón. A continuación, estudio las oportunidades y los retos que conlleva fusionar la gestión tradicional con las citadas normas para la gestión moderna de la pesquería.

El conocimiento ecológico indígena

El conocimiento ecológico indígena o local es uno de los elementos anidados del sistema de GT. Se puede definir más o menos como un cuerpo acumulativo de conocimientos adquiridos a través de las interacciones entre los seres humanos y el entorno que pasa de generación en generación (Berkes *et al.* 2000), pero que también está siendo sincretizado, transformado, creado o perdido, ya que se entremezcla con ideologías extranjeras. Es importante reconocer que el conocimiento ecológico indígena no es una abstracción mental existente tan solo en la mente de las personas, pues el CEI también puede generarse en la interacción práctica cotidiana con el medio ambiente (Ingold, 1993), y se va generando nuevo conocimiento a lo largo de la vida de las personas (Godoy *et al.* 2006). No obstante, la investigación intensiva en todo el mundo está demostrando que la transformación del CEI está dando lugar a una pérdida intergeneracional de la capacidad de los pueblos locales para clasificar su entorno y así gestionar con eficacia sus recursos terrestres y marinos (Turvey *et al.* 2010; Padilla

y Kofinas, 2014). Sin embargo, los críticos argumentan que es necesario entender la capacidad de las personas para generar y transmitir el conocimiento en vez de centrarnos en la pérdida de éste (Gómez-Baggethun y Reyes-García, 2013). Un déficit de conocimiento puede debilitar la resiliencia general de la subsistencia a corto plazo (Berkes *et al.* 2000) pues la gente necesita reconocer los hábitats y las especies que explotan, aunque al final, el conocimiento se produzca para adaptarse a las nuevas circunstancias medioambientales y sociales.

Las comunidades de las zonas costeras de las Islas Salomón dependen, en gran medida, de los recursos locales marinos para su subsistencia diaria y para la obtención de sus ingresos (aprox. 33 kg anuales por persona [Bell *et al.* 2009]). En todo el archipiélago, los pescadores: 1) tienen mapas mentales del paisaje marino y de los organismos que habitan en él, y los clasifican como corresponde; 2) son capaces de reconocer los procesos y transformaciones ecológicas locales, incluida la estructura del hábitat (trazado del hábitat), la composición y distribución de las especies y los acontecimientos biológicos significativos (p. ej., las agregaciones de desove); y 3) tienen una comprensión general de algunos aspectos de la interconexión entre el hábitat y las especies, de la vulnerabilidad de las especies y los hábitats, y la función ecológica de ciertos grupos funcionales (p. ej. los equinodermos y la calidad del agua de la laguna). Este conocimiento está arraigado en las experiencias marítimas de las poblaciones costeras y constituye la “regla empírica” que limita o mejora las capturas de los pescadores, permite a la gente interpretar los datos medioambientales, ayuda a predecir la variabilidad del fenómeno climático y la variada distribución espaciotemporal de las especies invertebradas y de los peces destinados a la pesca en los hábitats marinos. Así, la capacidad del pescador para percibir los cambios en el entorno desencadena cambios de conducta en la búsqueda de alimentos y estrategias reguladoras concomitantes, ya sea de forma intencionada o no, en el proyecto.

Actualmente, el CEI en las Salomón se está transformando por la introducción de las nuevas tecnologías de pesca y del conocimiento ambiental occidental (p. ej., las campañas sobre el cambio climático). Según las últimas investigaciones llevadas a cabo en la laguna Roviana, las poblaciones locales están perdiendo progresivamente la capacidad de identificar las especies marinas. En 1995, los pescadores proporcionaron 87 nombres para los peces capturados en 800 horas de pesca, pero en 2011, los nombres proporcionados para los peces capturados en ese mismo número de horas fueron 60. Asimismo, los resultados de la investigación señalan que los pescadores más jóvenes (entre 13 y 35 años) han perdido hasta un 60% de su capacidad para distinguir las clases taxonómicas de los peces marinos. Por cierto, esta pérdida de CEI entre 1995 y 2011 fue simultánea a una reducción de CPUE (captura por unidad de esfuerzo) de los pescadores (Aswani y Albert, 2015).

La pérdida de CEI por parte de las poblaciones es un problema serio, pues la forma en que los pescadores perciben los organismos y el estado del entorno tiene implicaciones importantes sobre cómo se utilizan y gestionan los recursos: no se pue-

de gestionar lo que no se reconoce. Tiene también consecuencias para la resiliencia de los pueblos frente al cambio climático. Cuando los individuos detectan el cambio y responden a éste (o no), la información adquirida, o la falta de ésta, repercute (o no) en su sistema de GT. Esto, a su vez, afecta a la subsistencia de las personas y a sus respuestas reguladoras a las nuevas circunstancias ambientales. El hecho de que la gente no detecte los cambios ecológicos que se producen en su entorno y no reaccione ante ellos debilita su resiliencia general y aumenta su vulnerabilidad económica. Esto supone un reto para la posterior hibridación en Melanesia de los sistemas de GT y las modernas estrategias occidentales de gestión de la pesca, pues resta importancia a la inclusión del conocimiento y las instituciones locales para la mejora de la degradación de los recursos.

La tenencia marina tradicional

La tenencia marina tradicional (TMT) es el componente espacial de los sistemas de GT, y el que define las demandas de la gente a un paisaje marino. Los miembros inclusivos describen sus derechos de propiedad como la forma en la que ellos “perciben”, “delimitan”, “poseen” y “defienden” sus derechos al espacio marino (Ruddle y Akimichi, 1984: 1). Mediante marcadores físicos, como características geomorfológicas y estructuras artificiales (p. ej., santuarios o trampas de piedra para los peces), la gente traza límites y demanda la propiedad de las fincas, y comparten (o no) una determinada historia e identidad sociocultural. De este modo, el paisaje físico actúa como un mecanismo mnemotécnico que recuerda a la gente sus derechos, y así mantiene la TMT operativa sobre el terreno. Asimismo, las demandas de títulos territoriales de la población no se limitan solamente a reclamaciones de espacios, sino que abarcan algunos derechos locales diferentes (p. ej., los equipos de pesca y las restricciones en algunas especies).

Si alguien fuera a un pueblo costero de Melanesia e, inesperadamente, preguntara a un pescador sobre la “tenencia del mar” y sobre qué “otros” podían pescar allí, la reacción sería probablemente alguna muestra de perplejidad seguida por la respuesta de “cualquiera puede pescar aquí”. Esta respuesta, aunque perfectamente coherente con la economía social indígena (ya que “cualquiera” se refiere a las personas que pertenecen a las redes regionales de parentesco que están interrelacionadas por la historia y la cultura, y que poseen grados estratificados de derechos de tenencia y derechos concomitantes de acceso), puede confundir a un forastero. Sin embargo, tras mayores averiguaciones, uno podría descubrir la diferencia entre la ejecución de derechos de tenencia “perceptiva” o “reconocida” y “operativa” o “efectiva”. Cualquier comunidad local o regional que puede tener derechos sobre uno o más territorios, puede elegir si aplicar o no las limitaciones de acceso y/o uso (a sus miembros y a los de fuera) dependiendo de 1) los costos y beneficios sociales, económicos y políticos de defender un territorio, 2) su capacidad de que sus derechos territoriales sean reco-

nocidos por grupos vecinos (que también pueden ser demandantes) y 3) su capacidad real para ejecutar sus demandas (por ejemplo, los aldeanos pueden no ser capaces de expulsar a un pesquero taiwanés). Por lo tanto, los derechos solo son operativos cuando los beneficios de la defensa de un territorio superan los costos: expulsar a un pariente lejano o a un amigo de alguien que pesca cuando se encuentra de visita en el pueblo no tendría ningún sentido y ¡sería un desperdicio de capital social! En resumen, en términos generales, en la TMT las pesquerías tienden a estar orientadas a las comunidades, basadas en derechos, regulan el uso, acceso y transporte de los recursos marinos y son complejas, dependientes del contexto y situadas históricamente.

La laguna Roviana, al oeste de las Islas Salomón, ilustra los entresijos de los sistemas de TMT. Actualmente, los cambios de gobierno y de gestión en la tenencia marina no solo proceden de cambios socioeconómicos exógenos, sino también de procesos locales muy complejos, socioculturales y económicos que han dado lugar a tres regímenes diferentes de tenencia marina en un área de gran homogeneidad lingüística y étnica. En el pasado, diversas políticas compitieron principalmente por el control de los recursos naturales, lo que produjo períodos de inestabilidad política y territorial. Con las migraciones y los matrimonios mixtos se ha producido una dispersión de los propietarios de títulos lejos de sus territorios ancestrales o de su nucleación vecina. Estos movimientos de población han dado lugar a derechos territoriales diferenciados, proporcionando a algunos demandantes diversas posibilidades para el acceso y control de varias propiedades, al tiempo que se niegan a otros las mismas oportunidades.

¿Qué es lo que ha permitido estas asimetrías de tenencia? El parentesco y la cultura han permitido a los propietarios reclamar derechos a los territorios indígenas, bien por vía matrilineal o patrilineal (parentesco bilateral), y aumentar estos derechos a través de las generaciones (filiación acumulativa). De hecho, esto se complica todavía más, pues en Roviana oriental hay una tendencia a la filiación acumulativa materna (vínculos a los derechos de tierra y mar acumulados por línea femenina), que crea diferencias regionales en la forma de adquirir los derechos y de percibir esa adquisición. Pero la población de Roviana puede acumular derechos a múltiples propiedades procedentes de su asociación pasada a los antepasados maternos y paternos. Esto puede difuminar los límites entre los grupos sociales y los derechos a sus propiedades ancestrales concomitantes. Pero, como se ha mencionado, la distribución de las poblaciones a través del paisaje marino no está hecha al azar, dando así a algunos grupos más poder y accesibilidad a los territorios marinos que a otros y aumentando su capacidad potencial para reestructurar los límites territoriales, sobre todo bajo las presiones de la explotación comercial. Así pues, las historias de asentamientos han determinado las actuales opciones y las respuestas de los pescadores pues ellos acceden y usan los recursos marinos dentro de los territorios costeros y entre ellos, y eso ha dado lugar a diversos sistemas de tenencia del mar en la región.

He descrito tres “modelos” teóricos de TMT (es decir, regímenes) dentro de Greater Roviana (lagunas Roviana y Vonavona) (Aswani, 1999) que, aunque en proceso de

transformación, siguen siendo aplicables hoy. En primer lugar, el régimen de titulación *territorial-cerrado* de tenencia del mar es una situación de gobernanza en la que los límites territoriales se definen y perciben como inalienables, el control tradicional sobre los asuntos territoriales está centralizado y los títulos y límites del mar están generalmente reconocidos por las entidades políticas vecinas. En esta situación, diversos linajes o tribus, que se han fusionado mediante matrimonios y ocupan asentamientos dentro de los límites territoriales marinos aceptados, están bajo la autoridad tradicional de jefes reconocidos y ancianos (ocurre en Roviana oriental). En segundo lugar, el régimen de tenencia del mar de *titulación-mosaico*, en el cual los límites territoriales son borrosos y discutidos, la autoridad tradicional sobre los territorios está descentralizada y es cuestionada por diversos grupos, y los propietarios de títulos están diseminados por varias circunscripciones. Los titulares más próximos a la propiedad marina en este régimen conceptualizan sus títulos incorporando los de otros demandantes de la región, pero tratando de reafirmar la custodia exclusiva sobre su espacio de mar, aunque los límites sean porosos (así ocurre en el oeste de Roviana).

Por último, el régimen de *propiedades transitorias* es aquel en el que dos circunscripciones vecinas, teniendo una un régimen territorial-cerrado y la otra un régimen de titulación-mosaico, se entrelazan por matrimonios mixtos y cambian el flujo de titulaciones y demandas. Dependiendo del futuro flujo de matrimonios y la concomitante concentración de titulares en una zona determinada (o no) se producirá una configuración de tipo territorial-cerrado o un régimen de tipo titulación-mosaico (el caso de la laguna Vonavona). Este dinamismo también se ha señalado en otros sistemas de TMT en las Salomón (Hviding, 1996), así como en las Fiji (Veitayaki *et al.* 2005), en Vanuatu (Johannes y Hickey 2004) y en Papúa Nueva Guinea (Asafu-Adjaye, 2000) entre otros lugares. Por todo ello, cuando se piensa en trabajar con la TMT como elemento espacial de un sistema de GT para la gestión de la pesca (con límites claramente fijados), los responsables y gestores tienen que tener muy en cuenta la fluidez de estos sistemas. Intentar superponer límites artificiales en contra de este contexto dinámico y en continuo cambio solo puede conducir al desastre.

Gobernanza y visión del mundo

El CEI y la TMT en su conjunto forman un sistema de gobernanza que se sustenta en una determinada visión del mundo acerca de la gente y el entorno. Los isleños no dividen conceptualmente las zonas terrestres y marinas en ámbitos separados, sino que tienden más bien a considerar sus propiedades como si abarcaran hábitats terrestres y marinos, extendiéndose normalmente desde el interior de sus islas hasta el mar abierto. Un ejemplo de estos sistemas de interconexión en Oceanía es el *vanua* de Fiji (Veitayaki *et al.* 2005), el *puava* de Marovo (Islas Salomón) (Hviding, 1996), y el sistema de *ahupua'a* hawaiano (Kaneshiro *et al.* 2005), entre otros. En la región de

Greater Roviana, estas unidades inclusivas se conocen como *pepeso*, con límites claramente definidos (*voloso*) que separan unas propiedades de otras. Los límites terrestres suelen ser ríos y cadenas montañosas, mientras que en el mar están marcados por lagunas o arrecifes de coral. Cada *pepeso* se divide en cuatro zonas principales que son la tierra firme (*tutupeka*), la laguna (*poana* o *koqu*), las islas exteriores que forman una barrera (*toba*) y que incluyen los hábitats adyacentes que bordean el mar (*vuragarena*), y el mar abierto (*lamana*). Dentro de cada subdivisión terrestre principal hay centenares de pequeñas subdivisiones que demarcan las aldeas, las plantaciones y los huertos comunales, propiedades terrestres individuales y casas particulares.

En la división marina, los locales ponen nombres a los sitios particulares que representan zonas de explotación de recursos, características geomorfológicas que permiten o dificultan la navegación y marcadores culturales o históricos que representan los límites territoriales y sitios culturales de significado ancestral. Así pues, la gente pone nombres locales a los caladeros de pesca (*habuhabuana*) que se encuentran dentro de las zonas geográficamente delimitadas. Los caladeros de pesca están compuestos de una o más manchas flotantes (*alealeana*) en las que los pescadores buscan un pez en concreto. Más allá de la *alealeana*, los pescadores distinguen acontecimientos de significado biológico (p. ej., sitios de agregación) y características abióticas y bióticas.

Tradicionalmente, esta visión del mundo de interconexión se traduce en una forma holística de gobernanza medioambiental que llevaban a cabo los jefes y ancianos y los que fueran responsables de la administración de las propiedades terrestres y marinas. Sin embargo, al cabo de más de cien años de historia colonial y poscolonial y su repercusión en los sistemas locales de conocimiento, esta visión del mundo se ha transformado totalmente. En la actualidad, la información que usa la gente para la administración (o, más bien, la falta de ésta) procede de la fusión de la epistemología tribal, el cristianismo, el capitalismo y el discurso medioambiental occidental (p. ej., sobre el cambio climático). Así pues, las opiniones sobre la gestión medioambiental varían desde los que consideran que la acción humana es irrelevante, los que creen que Dios regenerará la naturaleza y aquellos que prevén que la degradación de los sistemas ecológicos irá en aumento. En resumen, trabajar con los sistemas de GT para la gestión de la pesca en el contexto de estas transformaciones epistemológicas va a ser todo un desafío, sobre todo porque en la actualidad, las autoridades tradicionales se han aprovechado de su función de administradores y han permitido talar, pescar y extraer recursos mineros a la compañías para arrasar sus recursos naturales en su propio beneficio.

Las ventajas de armonizar la gestión tradicional (GT) y la gestión moderna del mar

Las prescripciones de la gestión moderna del mar como los DTUP, la EBM, las AMP y las medidas reguladoras no espaciales se pueden armonizar con sistemas de GT para

resolver las externalidades relativas a los equipos, el exceso de capitalización y los problemas de asignación en pesquerías costeras de pequeña escala en Melanesia y Oceanía en general. Sin embargo, esto requerirá entender bien lo que los sistemas de GT pueden y no pueden hacer y cómo se pueden superponer con la gestión moderna de la pesca. En primer lugar la GT, como la pesca basada en derechos (DTUP) o las AMP, están espacialmente delimitadas (en principio) y no son propiedad de cada uno; es decir, tienen un derecho *exclusivo* y *excluyente*. Los miembros participantes, cuyos derechos de afiliación están determinados por ciertas normas sociales (p. ej., nacimiento, matrimonio y residencia, o usufructo por transferencia directa de los derechos por parte de los jefes), pueden excluir a los no-miembros del acceso y uso de sus recursos marinos.

En segundo lugar, los participantes de la GT tienen *flexibilidad* en sus derechos de propiedad. Por eso pueden tener derechos a un territorio, ya sea con carácter temporal (p. ej., derechos de usufructo para explotación comercial temporal) o permanente; estando esto supeditado al estatus social de cada uno y a los lazos de parentesco con los dueños originales de la propiedad. Así, el componente de cerramiento espacial de la GT (o TMT) y la asociada flexibilidad puede ser adaptada para establecer DTUP, AMP y EBM espacialmente delimitados (p. ej., protección de cuencas para preservar arrecifes de coral adyacentes) que están localmente contextualizados. Por ejemplo, se pueden proyectar reservas espaciotemporales para permitir a los actores inclusivos bucear o pescar en ciertos momentos del año (p. ej., la pesca de pepinos de mar [bêche-de-mer] para pagar las cuotas escolares) o en ocasiones especiales (por ej.: pesca con arpón del pez loro para el banquete por la muerte de un jefe).

En tercer lugar, los derechos de usuario en los sistemas de GT son *transferibles* a la descendencia, familiares o miembros afines y el alcance de los derechos puede ser de carácter primario (poder de tomar decisiones), secundario (derechos de usuario), o usufructo (derechos de usuario temporales). Esto es comparable a la pesca basada en derechos (como en DTUP) y a las AMP de multiuso, y proporciona flexibilidad en la asignación de derechos a los diferentes actores. En cuarto lugar, los participantes de GT pueden limitar la cantidad de recursos recogidos por sus miembros y forasteros, o introducir controles de *restabilidad*, aunque la creciente comercialización de los recursos ha reducido la capacidad institucional de la GT para controlar la extracción de recursos marinos en los últimos años. No obstante, las autoridades locales de toda Melanesia (jefes, sacerdotes, y organizadores de las aldeas) siguen teniendo el poder de imponer limitaciones de capturas, y si esta capacidad se acompaña del apoyo del gobierno o de las ONG, se pueden establecer medidas de cogestión para limitar la extracción de recursos. Estas limitaciones son compatibles con DTUP, AMP y EMB, lo que facilita su armonización con la GT.

En quinto lugar, otra propiedad de los sistemas de GT es la *durabilidad*, de manera similar a algunos sistemas de DTUP formales o informales (p. ej., Acheson, 2003; Gelcich *et al.* 2012), con determinados ámbitos territoriales extendiéndose durante

siglos de uso, acceso y gestión por el mismo grupo sociocultural y lingüístico. Incluso en lugares donde la jurisdicción colonial y poscolonial ha erosionado o destruido estos sistemas, como Indonesia o Hawai, la memoria histórica y cultural de la GT permanece viva, permitiendo así el renacimiento de los derechos “tradicionales”, como está ocurriendo actualmente en Hawai (Vaughan y Vitousek, 2013). En sitios en los que la GT (o más bien la TMT) se reconoce en la Constitución, como Papúa Nueva Guinea, Islas Salomón, o Palau, los sistemas de gobernanza local son principalmente funcionales, aunque la solidez de los derechos de tenencia y la consiguiente eficacia administrativa varía según las regiones.

En sexto lugar, un pilar fundamental de la GT es el *holismo* y la *interconectividad* natural y social que son principios esenciales de los sistemas de GT y EBM. Como ya se ha dicho, una gran parte de la investigación llevada a cabo en Oceanía muestra que las poblaciones locales perciben sus propiedades ancestrales como hábitats interconectados que se extienden desde las cumbres de las montañas a la profundidad del océano, y esta conceptualización se corresponde principalmente con el principio nuclear de la EBM, el de interconectividad dentro de los ecosistemas terrestres y marinos y entre ellos. Sin embargo, más allá de los recursos naturales, la GT también abarca la interconexión social. Es decir, como en un plan global de EBM, la GT también tiene en cuenta la interconexión social o las redes sociales y las distancias a las que se comunica la gente para el acceso a los recursos y su uso.

En séptimo lugar, hay un componente de los sistemas de GT, el *automonitoreo*, que se puede armonizar fácilmente con el monitoreo científico occidental para detectar los cambios sociales y ambientales. Como los actores de la GT viven junto a su entorno marino, pueden percibir los cambios en ese entorno durante períodos largos y cortos y, por lo tanto, están en mejores condiciones para modificar cualquier norma de gestión de acuerdo con las tendencias sociales y ecológicas del momento (es decir, gestión adaptada). Este elemento de automonitoreo puede ser un mecanismo de refuerzo porque cuando la gente ve cambios positivos en el ambiente pueden aprender y cambiar su conducta. Por ejemplo, una zona marina protegida establecida dentro del sistema de GT y sus resultados biológicos y sociales (suponiendo que sean positivos) pueden ser medios visibles de demostrar la importancia de la gestión de los recursos.

Ver es creer y el testimonio de los resultados reales de gestión, ya sean reales o percibidos, es un medio efectivo de educación ambiental y, a la vez, de cumplimiento de los planes de gestión.

Por último, los derechos sobre los recursos naturales y sobre la propiedad regulados como parte integrante de los sistemas de gestión tradicional se basan en valores locales y leyes tradicionales, siendo éstas una mezcla de ideas y conductas tradicionales e importadas. Así, las formas autóctonas de *liderazgo* pueden ser potencialmente motores para el cambio positivo, aunque esto requerirá la determinación local y un cambio de actitud para proteger el medio ambiente de la corrupción política y de la correspondiente extracción de recursos de capital (alimentada predominantemente por

compañías madereras y pesqueras asiáticas), que es hoy la norma entre los líderes melanesios. En las circunstancias adecuadas, los líderes locales se pueden convertir en campeones de la protección medioambiental (y no siempre por motivos de conservación, sino por afán de apropiación y control de los recursos) y pueden establecer, en colaboración con los ancianos de la comunidad, normas de gestión espaciales y no espaciales. Los líderes pueden instaurar una combinación de una o más de las siguientes restricciones: 1) espacial, 2) temporal, 3) tecnología de los equipos o de las capturas, 4) esfuerzo (a través del número de participantes), 5) tipos de especies que se pueden capturar y 6) el número de recursos capturados (p. ej., mediante cuotas) (ver Cinner y Aswani, 2007; Aswani y Ruddle, 2013 para profundizar el debate). Todas estas medidas se ajustan a las normas de gestión de DTUP, AMP, EBM, y a las medidas reguladoras no espaciales. En resumen, hacer que los líderes trabajen con los responsables políticos para lograr la gestión de recursos precisará una gobernanza sostenida y apoyo financiero y educativo de las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales (Ruddle y Hickey, 2008).

Desafíos de la fusión de la GT y la gestión marina moderna

De hecho, hay muchas oportunidades de trabajar con las comunidades melanesias para animar a los actores indígenas a desarrollar una gestión híbrida y unos mecanismos de cogestión que combinen la gestión moderna de la pesca y la GT. Sin embargo, también hay muchos retos que superar. Comprender las dinámicas de los sistemas de GT no es sencillo, sobre todo porque estos sistemas tratan básicamente de la interacción de la gente con el medio ambiente en un contexto social y natural complejo y dinámico. Uno de los cimientos para entender las relaciones entre los humanos y el medio ambiente en el contexto de la GT es investigar la *ecología humana y cultural* de estos sistemas antes de ampliar la gestión regional (es decir, usar la GT como marco para diseñar redes de AMP o EBM).

En primer lugar, la historia importa, por ello la investigación puede centrarse en la etnohistoria, demografía genealógica y dinámicas de asentamiento espacial a través del espacio y del tiempo. Este conocimiento es importante porque los responsables políticos pueden identificar los movimientos de población a través del tiempo y deducir los probables efectos de estos cambios en la distribución espacial de los actores (y de sus correspondientes redes sociales), y las consiguientes repercusiones en la gobernabilidad de los sistemas de GT actuales. Los investigadores también podrían estudiar las transformaciones socioeconómicas actuales en las estrategias de adaptación, así como en la cognición institucional de los pueblos y la gobernanza. Entendiendo los medios de subsistencia de los pueblos y la seguridad alimentaria y valorando sus respuestas a las cambiantes condiciones económicas, los gestores pueden entender la respuesta de la GT a los cambios económicos mundiales y locales. Del mismo modo,

entender los procesos mentales que informan la gobernanza actual de los pueblos y opciones de gestión pueden proporcionar información sobre la cohesión del grupo, el conflicto y la probabilidad de conducta cooperativa para una gestión exitosa.

El investigador también podría georeferenciar (e importar a una base de datos SIG), por ejemplo, 1) el conocimiento de los derechos y las percepciones de conflictos cuando se introduce el desarrollo (p. ej., turismo y pesca), 2) las estrategias de alimentación humana entre los hábitats y dentro del mismo hábitat y la variación estacional, 3) el conocimiento ecológico local y 4) las percepciones indígenas del cambio ecológico extendido y rápido entre otras muchas áreas. Una investigación de este tipo puede ser útil para el diseño de AMP y DTUP permanentes o estacionales centrados en el contexto y que tengan en cuenta los conflictos locales en curso derivados de la tenencia, los patrones humanos de búsqueda estacional de alimentos (respuestas a la variación productiva entre los hábitats y dentro del mismo hábitat), sistemas de conocimiento de la gente (p. ej., distribución espacial de las agregaciones de camarones), y percepción de la gente de los rápidos y amplios procesos de cambios ecológicos, respectivamente. De hecho, ya están en curso iniciativas para integrar los factores socioculturales y económicos en el diseño de los regímenes de gestión marina moderna (p. ej., Gurney *et al.* 2015; Mangubhai *et al.* 2015), aunque se precisa más investigación para incorporar las dinámicas de los sistemas de GT a los objetivos actuales de gestión. Al margen del enfoque de la investigación, es evidente que es necesario llevar a cabo un trabajo de campo (y es preferible a largo plazo) para entender los sistemas de GT, porque éstos se fundamentan en las complejas relaciones humanas en el contexto de un entorno natural y socioeconómico cambiante. En consecuencia, entender las complejidades de la GT basándose en los datos de una encuesta rápida o en una simple categorización de su efectividad en la gestión, tendrá como resultado un fracaso en la gestión de los recursos marinos en la Melanesia costera.

En segundo lugar, cambiar la ley para reconocer los derechos de los pueblos costeros y reconocer legalmente la función de la GT en la gestión actual de recursos es un objetivo muy estimulante. Los gobiernos de Melanesia, no solo tienen que empezar por reconocer los derechos legales de los pueblos indígenas sobre sus territorios marinos (lo que ya ha ocurrido en Papúa Nueva Guinea y en las Islas Salomón), sino trabajar con los diversos actores (locales y regionales) para devolver la gestión a las comunidades locales, incorporando a la vez los derechos y planes locales en la política nacional para la gobernanza a distintos niveles. Dicha incorporación permitiría a las comunidades locales sancionar legalmente el intrusismo y el parasitismo permitiendo, a la vez, a las autoridades regionales y nacionales garantizar que los recursos naturales se usen de manera sostenible y para el beneficio local y nacional. Al mismo tiempo, los gobiernos tienen la difícil tarea de reconocer los sistemas de GT evitando, a la vez, poner fronteras en el océano, pues esta formalización disminuiría su resiliencia institucional y los haría más vulnerables a las disputas internas y a la comercialización de la pesca. Investigaciones en otras partes del mundo han puesto de manifiesto que

la aplicación de políticas gubernamentales formales de cogestión sobre la GT o los sistemas informales de DTUP pueden debilitar a las instituciones locales, aumentando la desconfianza y el conflicto entre los actores locales, y reduciendo su capacidad de adaptación al afrontar los cambios (es decir, Gelcich y *al.* 2006). Por lo tanto, pasar de los dinámicos sistemas locales a una gobernanza más formal regional, nacional e internacional exigirá que los decisores sean más creativos, y acepten gobernar la diversidad asumiendo el carácter dinámico de los sistemas de GT y manteniendo, a la vez, una norma de control para salvaguardar la sostenibilidad ambiental.

En tercer lugar, existe una disonancia epistemológica entre la GT y la gestión moderna de la pesca que es necesario abordar antes de armonizar las estrategias de gestión para la protección del medio ambiente marino. EBM, AMP y DTUP son concebidas para lograr la eficiencia económica y la sostenibilidad de los recursos desde la posición de la economía neoclásica, la rigidez administrativa, la economía de mercado, y bajo grandes limitaciones reguladoras. Por el contrario, los sistemas de GT están más descentralizados, no dependen del mercado, son gestionados localmente (McCay, 1995) y son impuestos por la autoridad moral y política "tradicional". Los principios de autoridad y sanción (para hacer cumplir leyes y normas) están arraigados en las prácticas socioculturales indígenas o locales que proceden de la fusión de las influencias locales y foráneas (p. ej., el cristianismo). A este respecto, los sistemas de GT no están diseñados para la gestión de recursos *per se* sino, más bien, como defendían Nguyen y Ruddle (2010), para asegurar el control de la comunidad, la armonía y la continuidad y lo que comúnmente realza el significado histórico y sociocultural de los antepasados, la identidad y el lugar por encima de la la gestión de recursos. Además, no todas las comunidades son iguales en el manejo efectivo de los recursos, pues los mecanismos tradicionales para la autoregulación pueden ser más efectivos en condiciones de escasa población, mayores distancias de los mercados y una igualdad económica relativa (Cinner, 2005), entre otras cosas.

Por último, los propietarios de títulos de GT atraviesan a menudo las fronteras territoriales para formar redes fluidas y móviles con escasa observancia de las rígidas demarcaciones espaciales (Pauwelussen, 2015) de EBM, AMP y DTUP formales. Para armonizar con éxito las actuales prescripciones con la GT, los programas híbridos y de cogestión tienen que desarrollar estrategias que hagan posible la participación de los actores que no se ajustan a las nociones, espacialmente fijas, de las relaciones sociales y ambientales. En consecuencia, los gestores no solo tienen que entender los procesos de conectividad biológica dentro de un territorio marino determinado, sino también reconocer la interconectividad social (Wilson 2006). Es decir, los derechos a la GT de los pueblos costeros y los correspondientes entresijos socioculturales de los derechos locales de propiedad, las diferentes visiones del mundo relativas al entorno natural, las maneras de tratar el conflicto y su resolución, y los modos que permitan a los diversos actores (que pueden estar dispersos por toda la región) adecuar y manejar al mismo tiempo sus recursos marinos a escala local.

Conclusión

En este ensayo he revisado algunas características de los sistemas de GT y he estudiado algunas ventajas y dificultades de fusionar la GT con la gestión marina moderna con el fin de crear los incentivos necesarios para el sostenimiento de las pesquerías artesanales en Melanesia y en Oceanía en general. En términos generales, un problema importante para la fusión de estos sistemas es reconocer la *interconectividad natural* (p. ej., los impactos de la pesca en los hábitats con atención a las dinámicas espaciales y temporales) y la *interconectividad social* (p. ej., las redes sociales y las distancias en las cuales se comunican las personas para el acceso a los recursos y su uso) de los actores de la GT. Esta no consiste solamente en delimitar las propiedades territoriales, sino que abarca también a instituciones socioculturales que conectan a las personas con una misma ascendencia, otorgan derechos de acceso para los usuarios inclusivos y son ámbitos espaciales que definen la historia, la cultura y la sociabilidad de los pueblos. Los sistemas de GT son espacios cuestionados que no están pensados para la conservación de los recursos marinos, aunque la protección pueda tener lugar como epifenómeno. Aunque los modelos bioeconómicos de la pesca basada en derechos puedan incentivar a los pescadores a sostener sus recursos marinos en la pesquería industrial o incluso comercial a pequeña escala (Castello *et al.* 2008), hay que tener cuidado al combinar la GT con los modernos sistemas de gestión de recursos marinos (por ejemplo, las cuotas de captura o las asignaciones espaciales).

La tarea más importante que tenemos por delante es hacer coincidir en escalas paralelas la conectividad social y la conectividad biológica (Wilson 2006). Imponer un modelo bioeconómico de pesca consistente en la asignación de cuotas de capturas o derechos de propiedad en un sistema de GT para mejorar el rendimiento biológico y económico está llamado a terminar en un desencuentro entre las escalas natural y social. Los límites espaciales establecidos por los modelos bioeconómicos para la optimización biológica pocas veces se corresponderán con la conectividad social entre los actores de un sistema de GT. Por lo tanto, la demarcación espacial de DTUP o AMP, por ejemplo, basada en motivos económicos o prescripciones ecológicas, no coincidirá con el reconocimiento local de derechos, la territorialidad basada en vínculos ancestrales y las demandas basadas en la apropiación territorial histórica y cultural. Los responsables políticos tienen que reconocer la historia y la cultura, y trabajar con las redes sociales existentes que cubren todos los espacios marinos además de unir a estos espacialmente con la realidad biológica. Solo entonces puede la GT ser realmente fusionada con la gestión marina moderna para lograr cierta eficiencia bioeconómica y fomentar la sostenibilidad, la equidad y el reconocimiento de los derechos de propiedad de los pueblos costeros de Melanesia. ○

Nota

- 1 Quiero agradecer a Jim Wilson y Robert Steneck sus ideas estimulantes sobre el “aumento de la conectividad social (p. ej., distancia a la cual se comunican las personas) con la conectividad biológica (p. ej., distancia a la cual funcionan las especies)” durante el Simposio Internacional de la Florida State University William R. & Lenore Mote dedicado a los DTUP que se celebró del 12 al 14 de octubre de 2015 en Sarasota, FL. EEUU.

Bibliografía

Acheson, J. M.

- 2003 *Capturing the Commons: Devising Institutions to Manage the Maine Lobster Industry*. University Press of New England, Lafayette, NH, 320 p.

Adhuri, D. S.

- 2013 *Selling the Sea: A study of conflict over marine tenure in Kei Islands, Eastern Indonesia*. ANU Press: Canberra.

Akimichi, T.

- 1984 “Territorial regulation in the small-scale fisheries of Itoman, Okinawa”. En Ruddle K, Akimichi T. (eds.), *Maritime Institutions in the Western Pacific*. Senri, Ethnological Studies, No. 17. Museo Nacional de Etnología, Osaka, pág. 89-120.

Asafu-Adjaye, J.

- 2000 “Customary marine tenure systems and sustainable fisheries management in Papua New Guinea”. *International Journal of Social Economics* 27(7/8/9/10) DOI: 10.1108/03068290010336856.

Aswani, S.

- 1999 “Common property models of sea tenure: a case study from the Roviana and Vonavona Lagoons, Nueva Georgia, Islas Salomón”. *Human Ecology* 27: 417-453.

Aswani, S. – Ruddle, K.

- 2013 “The design of realistic hybrid marine resource management programs in Oceania”. *Pacific Science* 67:461-476.

Aswani, S. – Albert, S.

- 2015 “Change in Roviana Lagoon coral reef ethnobiology”. En *Ethnobiology of Coral Reefs*. N. M. Narchi and L.L. Price (eds). Springer Ethnobiology Series.

Basurto, X.

- 2005 “How locally designed access and use controls can prevent the tragedy of the commons in a Mexican small-scale fishing community”. *Society and Natural Resources* 18: 643-659.

Bataille-Benguigui, M. C.

- 1991 « La pêche traditionnelle aux Iles Tonga, Polynésie occidentale: tenure maritime et gestion des ressources ». En Durand Jean-René (ed.), Lemoalle Jacques (ed.), Weber J. (ed.) *La recherche scientifique face à la pêche artisanale*. Coloquios y Seminarios ORSTOM-IFREMER, Montpellier, Francia.

Begossi, A.

- 2001 “Mapping spots: fishing areas or territories among islanders of the Atlantic Forest (Brazil)”. *Regional Environmental Change* 2.

Bell, J. – Kronen, M. – Vunisea, A. – Nash, W. – Keeble, G. – Demmke, A., et al.

- 2009 “Planning the use of fish for food security in the Pacific”. *Marine Policy* 33: 64-76.

Berkes, F. – Colding, J. – Folke, C.

- 2000 “Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management”. *Ecological Applications* 10:1251-1262.

- Cinner, J.**
 2005 "Socioeconomic factors influencing customary marine tenure in the Indo-Pacific". *Ecology and Society* 10: 36. <http://www.ecologyandsociety.org/vol10/iss1/art36/>
 2007 "Designing marine reserves to reflect local socioeconomic conditions: lessons from long-enduring customary management systems". *Coral Reefs* 26:1035–1045.
- Cinner, J. – Aswani, S.**
 2007 "Integrating Customary Management into Marine Conservation". *Biological Conservation* 140: 201–216.
- Cordell, J.**
 1989 "Sea tenure". En *A Sea of Small Boats*. Cordell J (ed.), Cambridge: Cultural Survival Report No. 26.
- Costello, C. – Gaines, S. D. – Lynham, J.**
 2008 "Can catch shares prevent fisheries collapse?" *Science* 321: 1678–1681.
- Cudney-Bueno R. – Bourillon, L. – Saenz-Arroyo, A. – Torre-Cosio, F. – Turk-Boyer, P. – Shaw, W. W.**
 2009 "Governance and effects of marine reserves in the Gulf of California, Mexico". *Ocean Coastal Management* 52: 207–218.
- Defeo, O. – Castilla, J. C.**
 2005 "More than one bag for the world. Fishery crises and keys for co-management success in selected artisanal Latin American shell fisheries". *Reviews in Fish Biology and Fisheries* 15:265–283.
- Gelcich, S. – Edwards-Jones, G. – Kaiser, M. – Castilla, J. C.**
 2006 "Co-management policy can reduce resilience in traditionally managed marine ecosystems". *Ecosystems* 9: 961–966.
- Gelcich, S. – Fernández, M. – Godoy, N. – Canepa, A. – Prado, L. – Castilla, J. C.**
 2012 "Territorial user rights for fisheries as ancillary instruments for marine coastal conservation in Chile". *Conservation Biology* 26:1005–1015.
- Godoy, R. – Tanner, S. – Fitzpatrick, I. C., et al.**
 2006 "Does modernization erode the secular trend of indigenous knowledge? In Tsimane" Amazonian Panel Study Working Paper 29:1–38.
- Gómez-Baggethun, E. – Reyes-García, V.**
 2013 "Reinterpreting change in traditional ecological knowledge". *Human Ecology* 41:643–647.
- Gurney, G. – Pressey, R. – Ban, N. – Álvarez-Romero, J. – Jupiter, S. – Adams, V.**
 2015 "Including stakeholder-specific objectives in conservation planning produced more efficient and equitable designs in a marine protected area case study from Fiji". *Conservation Biology* 29: 1378–1389.
- Hviding, E.**
 1996 *Guardians of Marovo Lagoon: Practice, Place, and Politics in Maritime Melanesia*. University of Hawaii Press, Honolulu.
- Ingold, T.**
 1993 *Globes and Spheres*. Londres: Routledge.
- Johannes, R. E.**
 1978 "Traditional marine conservation methods in Oceania and their demise." *Annual Reviews of Ecology and Systematics* 9:349–364.
 2002 "The renaissance of community-based marine resource management in Oceania". *Annual Reviews of Ecology and Systematics* 33:317–340.
- Johannes, R. E. – Hickey, F. R.**
 2004 "Evolution of village-based marine resource management in Vanuatu between 1993 and 2001". *Coastal Region and Small Island Papers* 15. UNESCO, París.
- Kaneshiro, K. – Chinn, P. – Duin, K. – Hood, A. – Maly, K. – Wilcox, B.**
 2005 "Hawaii's mountain-to-sea ecosystems: social-ecological microcosms for sustainability science and practice". *EcoHealth* 2: 349–360.
- McAadoo, B. G. – Moore, A. – Baumwoll, J.**
 2009 "Indigenous knowledge and the near field population response during the 2007 Solomon Islands tsunami". *Natural Hazards* 48:73–83.

- McCay, B. J.**
1995 "Social and ecological implications of ITQs: an overview". *Ocean Coastal Management* 28: 3–22.
- Mangubhai, S. – Wilson, J. R. – Rumetna, L. – Maturbongs Purwanto, Y.**
2015 "Explicitly incorporating socioeconomic criteria and data into marine protected area zoning" *Ocean and Coastal Management* 116: 523–529.
- Narchi, N. E. – Cornierb, S. – Canud, D. M. – Aguilar-Rosase, L. E. – Benderf, M. G. – Jacquelin, C. – Thibai, M. – Moura, G. G. M. – De Witg, R.**
2014 « Marine ethnobiology a rather neglected area, which can provide an important contribution to ocean and coastal management." *Ocean and Coastal Management* 89:117–26.
- Nguyen, T. D. – Ruddle, K.**
2010 "Vietnam: The van chai system of social organization and fisheries community management." in Ruddle K, Satria A.(eds.) *Managing Coastal and inland Waters: Pre-existing Aquatic Management Systems in Southeast Asia*. Springer Publishing Company, Dordrecht, pp. 129–160.
- Nietschmann, B.**
1985 "Torres Strait Islanders sea resource management and sea rights." En Ruddle K, Johannes RE. (eds.), *The Tradition al Knowledge and Management of Coastal Systems in Asia and the Pacific*. UNESCO, Jakarta, pp. 125–156.
- Padilla, E. – Kofinas, G. P.**
2014 "Letting the leaders pass: barriers to using traditional ecological knowledge in comanagement as the basis of formal hunting regulations". *Ecology and Society* 19: 7. <http://dx.doi.org/10.5751/ES-05999-190207>
- Pauwelussen, A. P.**
2015 "The moves of a Bajau middlewoman: understanding the disparity between trade networks and marine conservation". *Anthropological Forum*:1–21. DOI: 10.1080/00664677.2015.1054343
- Polunin, N.**
1984 "Do traditional marine 'reserves' conserve? A view of Indonesian and New Guinean evidence." In Ruddle K, Akimichi T. (eds.), *Maritime Institutions in the Western Pacific*. Senri Ethnological Studies, No. 17, Museo Nacional de Etnología, Osaka: 267–283.
- Ruddle, K.**
1998 "The context of policy design for existing community-based fisheries management systems in the Pacific islands." *Ocean Coastal Management* 40:105–126.
- Ruddle, K. – Akimichi, T. (eds.)**
1984 "Maritime institutions in the western Pacific". Senri *Ethnological Studies* No. 17. Museo Nacional de Etnología, Osaka.
- Ruddle, K. – Johannes, R. E. (eds.)**
1985 The traditional knowledge and management of coastal systems in Asia and the Pacific. UNESCO, Jakarta.
- Ruddle, K. – Hviding, E. – Johannes, R. E.**
1992 "Marine resources management in the context of customary tenure." *Marine Resource Economics* 7:249–273.
- Sudo, K.**
1984 "Social organization and types of sea tenure in Micronesia". En Ruddle, K. y Akimichi T. (eds.), *Maritime Institutions in the Western Pacific*. Senri Ethnological Studies, No. 17. Museo Nacional de Etnología, Osaka: 203–230.
- Turvey, S. T., et al.**
2010 "Rapidly shifting baselines in Yangtze fishing communities and local memory of extinct species". *Conservation Biology* 24:778–787.
- Vaughan, M. B. – Vitousek P.**
2013 "Mahele: sustaining communities through small-scale inshore fishery catch and sharing networks." *Pacific Science* 67:329–344.
- Veitayaki, J.**
2000 "Customary marine tenure and the empowerment of resource owners in Fiji School of Marine Studies", FIO. Suva, Fiji. 18pp.

- Veitayaki, J. – Tawake, A. – Bogiva, A. – Radikedike, P. – Meo, S. – Ravula, N. – Vave, R. – Fong, S. P.**
2005 “Partnerships and the quest for effective community based resource management: MositiVanua-so Project, Gau Island, Fiji”. *Journal of Pacific Studies*. 28: 328–349.
- Wilson, J. A.**
2006 “Matching social and ecological systems in complex ocean fisheries.” *Ecology and Society* 11(1): 9. <http://www.ecologyandsociety.org/vol11/iss1/art9/>

**LA DIALÉCTICA
DE LOS ESPACIOS TIERRA/MAR**

SEGUNDA PARTE

Cuestiones sobre la tenencia marina en la Polinesia francesa¹

Tamatoa Bambridge

Centre de Recherches Insulaires et Observatoire de l'Environnement , CRIOBE

En la literatura de la antropología jurídica, la “propiedad” de las lagunas de los atolones es un tema que no se suele abordar pese a ser una cuestión central para las sociedades de las islas de Oceanía. Sin embargo, debido a los problemas prácticos de gestión que han surgido, la cuestión de la “tenencia marina tradicional” (Hviding, 1996), o la tenencia de “tierra marina” (Calinaud, 1993), dependiendo de los enfoques, ha sido objeto de debates teóricos, a veces a instancias de organizaciones internacionales (la FAO 1991, el Organismo de Pesca del Foro, 1991, 2000),² desde finales de la década de 1990.

Una primera serie de preguntas gira en torno a si, de acuerdo con los conceptos jurídicos culturales, la propiedad de las lagunas y arrecifes es similar a la propiedad de la tierra. Para entender las culturas jurídicas no occidentales en el contexto actual, se necesita un cambio de perspectiva, de forma que la propiedad de la tierra se considere en términos de tipos de acceso. La tierra misma se define por las relaciones que los seres humanos establecen con ella. Pero, con relación a la laguna, la cuestión de la naturaleza de los derechos de los usuarios, con las funciones y responsabilidades que conllevan, no se ha debatido con tanto detalle como la propiedad de la tierra (Firth, 1965). De hecho, cabe preguntarse si las relaciones que los seres humanos forjan en torno a estos ecosistemas distintos pertenecen a la misma categoría semántica y jurídica. Algunos Estados insulares del Pacífico no hacen distinción entre la tierra y el mar, mientras que otros comparten la dualidad legal occidental.³ Sea cual sea la situación de la ley estatal con respecto a la tierra y la tierra marina, muchas sociedades del Pacífico también están reconociendo a grupos y familias extensas como titulares de derechos específicos de diferentes tipos en un área determinada de tierra y/o mar. Nuestra hipótesis es que el enfoque desarrollado en materia de propiedad de la tierra por la escuela francesa de antropología jurídica (Le Roy, 1999; Bambridge et al., 2009) se puede implementar, en lo que se refiere al estudio de la tenencia marina, en la Polinesia. Por lo tanto, se hace posible examinar el contenido real de las diferentes responsabilidades y deberes relacionados con la tierra y los territorios marinos.

Otra serie de temas importantes debatidos en el ámbito de la antropología jurídica es la relacionada con el tipo de cooperación que se observa entre las leyes estatales y las normas locales. Aunque esta cuestión ha sido objeto de numerosos estudios sobre la tierra en Oceanía y en otros lugares (Crocombe, 1987; Morse, 1988; Chiba, 1998; Le Roy 1999), la tenencia del mar no ha recibido mucha atención en la antropología del Pacífico, a pesar de ser una de las principales preocupaciones de la población local (Johannes, 1978; Hviding, 1996; Ruddle, 1996). El marco teórico desarrollado por Morse ofrece un medio alentador para subsanar este descuido (1988: 101-120). Partiendo de una presentación histórica de la influencia colonial, se interesa por la cuestión de la incorporación de las normas tradicionales al derecho estatal.⁴ En general, Morse pone de manifiesto que la incorporación de las normas locales por parte del Estado y el sistema centralizado transforma y distorsiona las normas tradicionales en vez de mantenerlas, y menciona tres tipos específicos de interacción entre el derecho estatal y las normas locales:

- la separación: los contactos sólo se producen por la separación o el conflicto de las normas;
- la cooperación: algunos criterios determinan la competencia de los tribunales, ya sean aborígenes o estatales;
- la incorporación: la ley aborígen se incorpora a todas las áreas en las que la contradicción no es demasiado importante y se distorsionan las normas tradicionales;

Sea cual sea el modelo seguido, las normas tradicionales persisten y siguen resistiendo a las imposiciones externas. Morse (1988: 114), detectó un proceso de “replanteamiento” de los modelos anteriores contextualizados históricamente y llegó a la siguiente conclusión: “Mi opinión es que el derecho consuetudinario ha evolucionado con los años y puede seguir demostrando su capacidad de adaptación y flexibilidad para hacer frente a futuras presiones si se le da la oportunidad. Ojalá pudiera estar tan seguro de que las naciones modernas tuvieran la misma capacidad”.

En este artículo analizaremos en primer lugar cómo las sociedades polinesias situadas en lo que ahora se llama la Polinesia Francesa, articulan las normas de tenencia de la tierra y del mar. Podríamos formular una hipótesis muy general de que los conceptos y métodos desarrollados desde 1991 por E. Le Roy nos permiten entender de qué modo se relacionan las tenencias del mar y de la tierra. Al final de nuestro estudio, volveremos a la pregunta central: ¿hay una diferencia de grado o de género entre ambas? En la segunda parte, vamos a comenzar con el marco teórico desarrollado por Morse (1998) para demostrar que hoy, en la Polinesia Francesa, las leyes estatales y las normas locales interactúan en forma de incorporación. Esta dinámica ha conducido al desarrollo de un pluralismo legal con respecto a la apropiación de lagunas, similar a la observada en la tenencia de la tierra en las islas Australes (Bambridge, 2009).

Tenencia terrestre y marina: el ejemplo del *rahui*

En la literatura antropológica del Pacífico, con demasiada frecuencia la tenencia de la tierra y del mar se tratan por separado. Por citar algunos ejemplos, la obra ejemplar de Hviding (1966) solo se interesa por la tenencia del mar, mientras el fabuloso libro de P. Ottino (1972) sobre Rangiroa (archipiélago Tuamotu), se ocupa solamente de los aspectos de tenencia de la tierra. Aunque los objetivos y campos disciplinarios de la antropología parecen limitados, sin embargo, no es el caso de las prácticas del Pacífico, que muestran un principio de continuidad entre la tierra y el mar. La mejor ilustración de este principio en Polinesia oriental es, quizá, la del *rahui*, que aparece como una institución que organiza y regula los derechos de acceso a las tierras, las lagunas y los recursos en el marco de esta continuidad (Hoffman, 2002; Bambridge, 2016).⁵

Es interesante estudiar esta antigua institución polinesia, el *rahui*, por ser una institución que se aplica a todos los ecosistemas marinos y terrestres. En sentido estricto, *rahui* se define como una restricción temporal, en el tiempo o en el espacio, sobre un recurso, o varios, o sobre un territorio. El Lexicon Polinesio (Pollex) propone la protoforma *raafui* para la Polinesia oriental y da la restrictiva definición de “prohibido”. De acuerdo con el Pollex, *rahui* se define como “prohibido”(isla de Pascua), “prohibición o restricción establecida en cerdos, frutos... por el jefe”, “imponer este *rahui*”(Tahití), o como “una restricción” (Manihiki-Rakahanga). Estas definiciones son aplicables a todo el ámbito geográfico de la Polinesia oriental (Dieffenbach, 1843; Davies, 1851).

El principio tradicional de la continuidad cultural polinesia entre la tierra y el mar nos puede llevar a la conclusión de que la apropiación de la tierra y la laguna estaba determinada por las mismas normas. Pero ¿cómo funciona la aplicación real de estos principios a tiempos y lugares específicos? Proponemos abordar esta cuestión mediante el examen de la historia contemporánea de la Polinesia.

J. Morrison (1966: 162-3), segundo oficial a bordo del *Bounty* y agudo observador de la sociedad polinesia al final del siglo XXVIII durante su estancia de varios meses, describió el establecimiento de un *rahui* sobre una laguna:

“El *rahui* en los arrecifes se indica mediante la colocación de arbustos a lo largo de la parte prohibida con pequeños trozos de tela en los puntos salientes, y nadie puede pescar allí bajo pena de perder su tierra; pueden seguir pescando con redes, anzuelos, etc., en sus canoas; si la playa está prohibida no pueden utilizar su canoa bajo ninguna circunstancia. Pero esto solo ocurre cuando las banderas del rey pasan por un territorio.”

El informe de William Ellis (1829: II, 286), un misionero de la Sociedad Misionera de Londres, es muy revelador cuando describe la categorización territorial de la laguna:

“Si los propietarios de un terreno de la costa quieren preservar los peces del mar contiguo, entonces *rahui*, es decir, restringen el uso del suelo poniendo un poste en el arrecife o en

la costa, al que se han pegado un montón de hojas de bambú; por medio de esta señal, se entiende que los peces son un tabú y no hay pesca, y nadie va a traspasar esos sitios sin el consentimiento del propietario.”

De acuerdo con la descripción de W. Ellis, la porción de mar cerca de la costa tiene la misma consideración que la tierra. Sin embargo, en un contexto polinesio, sería incorrecto hablar de “derechos de propiedad”. De hecho, el tipo de propiedad en cuestión se refiere a un control privilegiado de la tierra, una parte de la laguna o un recurso.⁶ La descripción de Morrison nos lleva también a creer que la prohibición de la extracción de recursos es general y no específica: todos los recursos que se encuentran en el área designada están sujetos a un *rahui*. Por último, según varios testigos, la situación política de la persona que implementa el *rahui* podía variar desde el Arii (el jefe más anciano de un territorio) a un sencillo propietario de tierras (en este caso, se extiende a la playa). El término “rey” empleado por Morrison para traducir *arii* refleja las normas culturales de Morrison más que la realidad del máximo poder polinesio.

Faltan detalles sobre el establecimiento de un *rahui* sobre la laguna y las correspondientes sanciones, pero es probable que haya algunas diferencias locales en ambos aspectos. En algunos casos, un *rahui* podía aplicarse a cualquiera, incluidos los jefes de la familia extensa, aunque en otros casos, excluía a los extranjeros a menos que estuvieran exentos de este requisito por individuos que hubieran sido autorizados por el jefe. En cuanto a las sanciones relativas al territorio marítimo, algunas de sus descripciones son bastante similares a las aplicadas en la tierra (Morrison, 1966; Ellis, 1829). En algunos casos, la influencia coercitiva del jefe podría ser suficiente para lograr el cumplimiento, pero es muy probable que se invocara al espíritu ancestral o guardián del líder para garantizar el cumplimiento.

Como se señaló anteriormente, el *rahui* en la tierra y en el mar dio origen a varios tipos de derechos y obligaciones según el estatus del jefe. La decisión de un jefe de aplicar un *rahui* sobre los recursos reflejaba la organización social local. Es poco probable que el jefe fuera el único responsable de la toma de decisiones. Las normas culturales indicaban que los miembros del clan y otros líderes debían participar en numerosos debates (Oliver, 1974). Sobre la base de nuestra revisión de la literatura en relación con las islas de la Sociedad (Bambridge, 2016), cabría pensar que el *rahui* de la laguna no era tan diferente del *rahui* de la tierra en cuanto a las costumbres relativas a deberes y derechos: derechos de acceso, derechos de extracción, sanciones por infracciones y órganos competentes.

Según el historiador americano Henry Adams (1964: 27: 30), el primero que llegó a Tahití en 1891 y grabó los recuerdos de la anciana jefe Arii Taimai:

La autoridad directa y plena de Tavi se extiende solo sobre su propia jefatura de Tautira, pero por cortesía, a través de su relación familiar o su influencia, se extendió a toda la isla (...). Un *rahui* era una forma de prestación forzosa a la que otros grandes jefes rara vez se sometían de buen grado; pero incluso si un jefe estaba preocupado por evitar una guerra,

que era la sanción por no acatarlo, su esposa o sus hermanas o sus parientes siempre estaban dispuestos a instarle a conspirar contra el *rahui*.

Esta descripción es interesante, ya que representa un proceso complejo que va más allá de la idea, a menudo prevalente en la literatura actual, de que el *rahui* era monopolio exclusivo del *arii* o, incluso, de un jefe secundario. Por otra parte, este pasaje parece dar a entender que nadie podía imponer un *rahui* fuera del territorio que controlaba directamente.

Aunque Takau Pomare (1971: 100) describía el *rahui* como una institución para el beneficio exclusivo del *arii*, señala que la aplicación era más compleja:

El *rahui* de la rama rota es un preludio del *rahui* de los productos de la tierra. Cuando el *uru*, el fruto del árbol del pan, había alcanzado su plena madurez, los administradores informaban al *arii*, quien lo comunicaba al sacerdote. Este último decidía el día de *avari* (su fin). Los pregoneros, llevando antorchas encendidas, iban de casa en casa para anunciarlo, y tan pronto como las antorchas se quemaban, las delegaciones de hombres se reunían alrededor del árbol del pan. No tomaban los primeros frutos, sino que rompían las ramas o tomaban un par de frutos y los llevaban como ofrenda especial al *arii* y al dios representado por el *arii* y el sumo sacerdote.

En otras palabras, Pomare, a la vez que señala la idea de que el *rahui* era declarado o levantado por el *arii*, describe también un procedimiento que requería el consentimiento de varias autoridades, como los “administradores” o un “sacerdote”. Según Handy (1971: 74), los pregoneros mencionados por Pomare son los *vea* (mensajeros del *arii*). Sin embargo, las descripciones de Pomare son ambiguas. Lo que ella describe ¿se aplica al territorio exclusivo de un jefe o a varios territorios más grandes, incluidos aquellos en los que el jefe tiene un control indirecto, como sostiene Adams? Las fuentes siguen coincidiendo sobre la primera cuestión, pero divergen sobre la segunda.

La idea de una pluralidad de autoridades para el establecimiento de un *rahui* es la más reconocida por el raquero inglés del siglo XVIII J. Morrison (1966: 161). Por tratarse de un observador extranjero de la cultura tahitiana extraordinariamente astuto y perspicaz, su testimonio es tanto más importante y relevante por haber sido testigo directo de las tradiciones que describió:

Los jefes, *toofa* y *raatira*, pueden declarar a su antojo el *rahui* en tales y tales disposiciones, ganado, pesca, dentro de su jurisdicción y donde consideren necesario para evitar el consumo excesivo de cerdos, ellos decretan un *rahui* en todo el distrito. El Rey puede decretar el *rahui* en varios distritos y envía las instrucciones correspondientes a los jefes, *toofa* y *raatira* para que prohíban el consumo o transporte de tal o cual alimento en tales y tales distritos o propiedades durante un tiempo determinado.

Las palabras de Morrison parecen más explícitas: todos los tipos de jefes (*arii*, *toofa*, *raatira*) pueden declarar un *rahui* sólo en los territorios que estén bajo su control. La

implementación de un *rahui* en territorios que no controlaban directamente requería el consentimiento de los otros jefes que controlaban también directamente su propio territorio. Este testimonio coincide con el de Adams (1964) y pone en duda la afirmación de Takau Pomare (1971) acerca del *rahui* como privilegio exclusivo del *arii*. Además, la organización social en la que se aplicaba el *rahui* es congruente con lo que sabemos sobre la tenencia de la tierra en las sociedades polinesias en el período preeuropeo (Oliver, 1974, 1989; Crocombe, 1987).

Por lo tanto, parece que la economía política de Tahití se basaba en una organización ramificada que R. Firth (1967) llama “ramage”. Un cacicazgo agrupaba uno o más “ramages”. El miembro mayor de un “ramage” es normalmente el líder no sólo de su grupo familiar extenso, sino de todo el cacicazgo. Pero el “ramage” era una organización de múltiples ramas, en la que el más anciano de cada “ramage” era reconocido como jefe de su propia familia extensa en su propio territorio.

Este reconocimiento implica reconocer los derechos específicos de la “ramage” al control de la tierra y la laguna contigua a su territorio. Entre estos derechos, hay que destacar el poder de implementar un *rahui* en el territorio terrestre y marino de su “ramage”. A nuestro entender, los derechos de uso asociados con estos *rahui* aplicados por el ramage, son más relativos que absolutos. En algunas ocasiones y en diferentes contextos, el *arii* podría beneficiarse de los derechos de un *rahui* solemne en un territorio que no controla directamente (en términos de primicias de frutos o pescados que se le ofrecen). En otras ocasiones, el derecho a poner en práctica un *rahui* por un líder de una familia extensa más pequeña era independiente del privilegio del líder principal. Estos derechos no sólo se refieren al derecho a la tierra, sino también a los territorios de la laguna como parte del territorio controlado por la familia extensa en un contexto en el que se superponen las funciones y responsabilidades.

El período poscontacto

El reconocimiento de los derechos sobre la laguna y los intentos de destruirlos

El reconocimiento de los derechos tradicionales de uso sobre la laguna y sobre la tierra no se negó durante el período misionero anterior a la colonización francesa (Bambridge, 2005).

Por el contrario, los intentos de demoler y destruir los derechos locales sobre las lagunas han sido numerosos. En un primer período de centralización del poder estatal indígena durante la época independiente, Pomare II dispuso en el nuevo Código de 1824 que el *rahui* pasara a ser monopolio del *arii nui* (gran líder) y los demás jefes de ramage pasaran a ser los *tavana* (traducido de la palabra inglesa para gobernador) en lugar de *arii*. A partir de este período, el antiguo *arii* pasó a estar bajo el control de Pomare II. En los años 1820-1830, Pomare II hizo uso abundante del *rahui* en su pro-

pio beneficio para controlar el comercio de las perlas negras de Tuamotu, los cerdos y el almidón de las Islas de la Sociedad y de las Islas de Sotavento. Todos los recursos especificados contenidos en una laguna o un territorio terrestre no se podían consumir y debían entregarse a Pomare.

La era independiente precolonial de la historia de Tahití fue testigo de una geometría variable de poder y control de los recursos según las islas y los archipiélagos. Por motivos religiosos más que económicos, los misioneros intentaron y lograron abolir el *rahui*, considerado por ellos como una forma de mantener vínculos con los ancestros y las deidades antiguas. La conservación de una institución de este tipo parecía inconcebible en un momento en el que el objetivo político era imponer un nuevo dios judeocristiano con exclusión de los dioses tahitianos y los antepasados divinizados.

Por lo que respecta a los derechos de los usuarios en la laguna, Cochín (1949: 31) señala que bajo el Protectorado, la Ley XXIV del Código de Tahití en sus versiones revisadas de 1842 y 1848, establece que las partes de la laguna (los “agujeros de pescado”, los “lagos”, puertos, líneas de costa) pueden ser objeto de control prioritario, absoluto o relativo:

“El mar era una fuente de riqueza para los polinesios que consideraron la apropiación de éste. Se consideraban propiedad privada los arrecifes de coral y las lagunas situadas entre el arrecife y la costa, y eran dueñas de estas propiedades las familias que poseían la tierra próxima a la laguna.”

El uso del término “dueño” es, como ya hemos mencionado, delicado, incluso en el período de 1842 a 1848, ya que en la propiedad de la familia polinesia no está considerado el tema del *abusus*. Como ya hemos mencionado al referirnos al período preeuropeo, había menos preocupación por los derechos de propiedad que por los diferentes tipos de derechos de acceso, la exclusión relativa o absoluta y los controles de prioridad, según los estatus de los individuos y del grupo familiar considerado. La cuestión de la tenencia de la tierra y el mar, aunque está bien reconocida, sin embargo, nunca será abordada por una autoridad estatal en términos ideológicos que no sean los de la propiedad en el sentido occidental. Esto es tanto más cierto cuanto que el nuevo Estado de la Polinesia, bajo el Protectorado francés, organizaba poco después una demanda procesal de títulos.

Las declaraciones de bienes

La Ley de Tahití de 1852, igual que la ley codificada de las islas de Sotavento en 1898, establecía un procedimiento de reclamación de tierras. Aunque los legisladores de estas leyes no planearan necesariamente incluir territorios marinos en las reclamaciones de propiedad, muchos territorios marinos fueron reclamados en Tahití (Vaimeho, 2008) y en las islas de Sotavento (Calinaud, 1993; Huguenin, 2005). Es-

tas reclamaciones estaban en consonancia con la visión polinesia del territorio, en la cual cabe apropiarse tanto de áreas terrestres como de las áreas marinas contiguas. El *rahui*, abolido por los misioneros, paradójicamente, se vuelve a introducir en el ordenamiento jurídico por el estado colonial en las islas de Sotavento, cuya ciudad principal estaba en la isla de Raiatea, después de la anexión en 1897 y continuó hasta su derogación en 1917. Sin embargo, el *rahui* reintroducido en este contexto ya no presta atención a los recursos de la laguna, sino sólo a los recursos de la tierra (el coco, la cosecha); el *rahui* se introduce ahora o se quita por el jefe de distrito, se incorpora al aparato coercitivo estatal y no se refiere a ningún derecho de uso de la tierra ni del mar. Esta nueva realidad plantea al menos tres cuestiones importantes. Por un lado, la institución del *rahui* que regula el derecho de acceso a la tierra, así como a la laguna, desapareció o, por lo menos, cambió profundamente cuando fue “incorporado” a la ley estatal, para usar el término popularizado por Morse (1988: 111). Por otro, dicha tenencia polinesia de la tierra y del mar se expresaba en términos de propiedad más que en términos de derecho de uso. Por último, la incorporación de los territorios marinos a la titulación produjo en varias ocasiones litigios en los tribunales para solucionar la situación de estos territorios de las lagunas. Por cierto, René Calinaud (1993: 51-52) señala la coherencia de la jurisprudencia de los tribunales de la Polinesia Francesa al reconocer los derechos a la laguna o partes de esta como equivalentes a los derechos de propiedad de la tierra:

- a. antes del 28 de marzo de 1866, los consejos de distrito y el Tribunal Superior de Tahití admiten sin dificultad las apropiaciones de las lagunas cuando los derechos están establecidos; una sentencia del Tribunal Superior de Apelación de 27 de octubre de 1898 menciona un par de decisiones sobre los litigios relacionados con el mar. Aquí citamos una Orden Suprema de 19 de mayo de 1864 sobre la demarcación de una “pesquería” en Moorea (BOC 1864 p 208)
- b. el 28 de julio de 1866, el Tribunal Superior de Tahití, por primera vez, invalida una sentencia de propiedad basada específicamente en las disposiciones del artículo 538 (del Código Civil); pero el título de la propiedad cancelada era del 21 de junio de 1861, posterior a la nueva ley; se trataba, por lo tanto, de una aplicación normal de la legislación vigente sin retroactividad y la misma observación es válida para los demás casos de 1867. Del mismo modo, la sentencia del 20 de enero de 1871 y la orden de casación (rechazo) de 7 de octubre de 1871 intervenía en una resolución del 3 de junio de 1868 también sin retroactividad;
- c. a la inversa, el Tribunal Superior de Tahití continuó, después de 1866, admitiendo las garantías de este tipo de títulos de propiedad cuando los derechos privados se habían establecido antes de esa fecha; ejemplos de ello son la resolución nº 16 de 25 de abril de 1866 sobre unas “calas”, la resolución nº

25 del 5 de mayo 1866 compartiendo una “pesquería”; hay que señalar que en ambos casos, el Tribunal Superior estuvo presidido por el mismo juez, Sr. Langomazino, que dictó la sentencia del 28 de julio de 1866 y de cuyo perfecto conocimiento del asunto no se puede dudar.”

El análisis que hace el juez René Calinaud de los casos judiciales relativos al reconocimiento de derechos de propiedad en la laguna, no sólo pretendía mostrar la traducción al ámbito jurídico de un hecho cultural, sino también dar fe de la coherencia del sistema legal polinesio según el enfoque teórico de Kelsen. Como señalaba Calinaud (1993):

“La jurisprudencia de Tahití es homogénea, coherente con los principios generales de nuestro sistema jurídico, es decir, el respeto de los derechos adquiridos y la no retroactividad de las leyes, y en armonía con la jurisprudencia francesa que vino después.”

Desde esta perspectiva, el tipo de cooperación entre los derechos locales de uso del mar y el orden estatal es similar al que analizamos en relación con la tenencia de la tierra en las islas Australes (Bambridge, 2009): es el tipo de asimilación en el sentido en que lo define Morse (1988: 101-120).

También es interesante observar los términos en los que la ley estatal reinterpreta la tradición. Según Calinaud (1993):

“Ya una sentencia de 1 de junio 1893 había fallado que los polinesios, si bien podían considerarse a sí mismos dueños de parte del mar o de la laguna, donde tenían el derecho exclusivo de pesca, sin embargo, seguían siendo ‘incapaces de prohibir el paso y la navegación’ y esta servidumbre tradicional, junto con las modernas normas de planificación del uso de la tierra y de planificación urbana, conduce al hecho de que el propietario privado de una parte de la laguna, por tanto, no puede ni cercarla, ni rellenarla.”

Desde esta perspectiva, es evidente que la jurisprudencia transforma la tradición al mismo tiempo que la cita.

El pluralismo jurídico o la incorporación al cuestionamiento

En la Polinesia Francesa, el régimen de derechos de propiedad se basa en la aplicación del Código Civil francés introducido en el ordenamiento jurídico polinesio en 1866. Con respecto a la tierra, dejando aparte las zonas urbanas, esto ha llevado a una situación de copropiedad generalizada en las islas de la Polinesia Francesa (Bambridge, 2009). ¿Y qué pasa con los territorios marinos?

Si, como hemos visto, la jurisprudencia de la Polinesia Francesa reconoce la propiedad de las lagunas o de las pesquerías debido a los derechos adquiridos antes de

1866, la ley estatal ha ignorado las apropiaciones de la laguna por parte de algunas familias o comunidades que se han producido en las islas después de esa fecha. La laguna ahora pertenece al dominio público. Esta ignorancia, sin embargo, no impidió que continuara la apropiación de la laguna, creando una situación de pluralismo legal en el sentido en que lo define descriptivamente J. Griffith (1985: 3): “la coexistencia, dentro de un ámbito social, de más de un ordenamiento normativo”. Esta “reinención de la tradición” (Babadzan, 1982; Sahlins, 2000; Alveque, 2015) pilló desprevenida a la antropología legal en el Pacífico. Como hemos escrito en otro lugar (Bambridge, 2004): “Desde la perspectiva de una teoría antropológica de la identidad, no estamos preocupados por apoyar un ‘renacimiento cultural del Pacífico’, sino por el retraso de las teorías antropológicas actuales sobre la dinámica de esta renovación cultural y jurídica que observamos durante la última década. En la medida en que los pueblos del Pacífico siguen dando sentido a sus prácticas, para apropiarse de lo que toman también de fuera, el derecho no debería escapar a esta tendencia general. ¿Qué está ocurriendo exactamente en las sociedades del Pacífico y cómo esos ejemplos enriquecen nuestro conocimiento sobre la relación más amplia entre el derecho, la sociedad y la cultura?”.

En el archipiélago Tuamotu, la existencia de territorios marinos con el ejercicio de derechos de uso específicos está confirmada por la investigación al menos desde la década de 1930. Así, el trabajo de Emory sobre las granjas de peces desde los años 1930 muestra diferentes tipos de propiedad y de derechos de acceso a las lagunas.

De hecho, Emory (1971) recordaba diferentes formas de control del mar asociadas a las lagunas de Tuamotu. En el atolón de Reiao, encontró que cada trampa pertenece a una familia, pero no especificaba de qué familia era (familia nuclear, extensa, y si es así ¿cuál?). Las trampas en una propiedad prohíben el acceso a los no miembros del grupo. El control de acceso es familiar y hereditario. El inconveniente es que, aunque la propiedad conlleva un derecho de uso del territorio de la laguna, también impone al titular ciertas obligaciones: mantener las trampas y conservarlas en buenas condiciones.

Emory observa que, de las 84 trampas inventariadas en 1930, todas tenían nombre y normalmente estaban localizadas, como en los otros atolones de las Tuamotu, en la entrada de los puertos cerca de los pueblos, en los canales entre los islotes, cerca de los arrecifes, orientadas hacia el mar abierto (figuras 1 y 2).

Por último, señala que algunas trampas estaban reservadas para individuos que tenían un estatus destacado en la sociedad (jefe de la familia o de la aldea) o para toda la comunidad en caso de celebraciones o ceremonias en común, que tienen lugar periódicamente.

Encontramos aquí una situación similar a la estudiada por Hviding (1996: 293-5) en las Islas Salomón cuando describe los tres axiomas principales que sostienen las normas tradicionales en la laguna de Marovo. En primer lugar, la *butubutu* (familia extensa) tiene un control total y reconocido de todos los recursos que se encuentran dentro de su territorio marino. En segundo lugar, a ningún extranjero se le permite ope-



FIGURA 1 – Imagen de una trampa de las Tuamotu

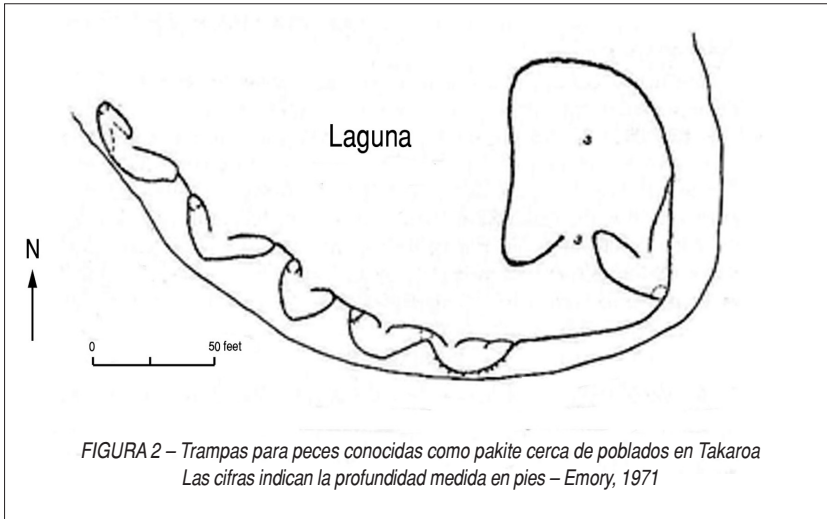
rar en un territorio marino de la *butubutu* con fines comerciales sin solicitar permiso. Por último, las operaciones percibidas como una amenaza para el territorio marino (*puava*) están reguladas y pueden estar sujetas a una prohibición total por parte de la familia extensa relevante.

En diversas islas de toda la Polinesia Francesa como Rapa (islas Australes) o Maiao (archipiélago de las islas de la Sociedad), las comunidades locales han restablecido instituciones preeuropeas como el *rahui* desde el año 2000 y 2006, respectivamente, lo que ha contribuido, como en toda la Polinesia oriental, a una reinvenición de la tradición. Este renacimiento identitario y su dinámica en la Polinesia Francesa y en el Pacífico han sido rigurosamente analizados por diferentes estudiosos (Sahlins, 2000; Alvêque, 2014; Saura, 2015) que han demostrado la importancia de la movilización de la identidad cultural para volver a conectar con una antigua institución polinesia como el *rahui* en un nuevo contexto neocolonial.

Estos modos de apropiación de los territorios marinos reconocen, de diferentes maneras, los derechos privilegiados de acceso a los miembros de la isla, a los huéspedes de los miembros de la isla, así como los derechos de control de los recursos según los contextos locales específicos.

En estos casos, los tribunales tradicionales, similares a los encontrados en el contexto del derecho común (Consejo del Pueblo, jefe de familias extensas o representantes), han definido normativas de acceso y han aplicado sanciones civiles y penales a los que quebrantan las normas vigentes.

Por ejemplo, en Rapa, el artículo 24 del Reglamento del Toohitu (Consejo de Ancianos), renovado en 2006, dispone:



“El Consejo de Ancianos exige el respeto del *rahui* (área cerrada para la pesca) (Para los residentes se prohíbe la pesca, el buceo nocturno, o los arpones). Las personas que sean sorprendidas pescando en estas áreas serán sancionadas por el Consejo de Ancianos. Si no cumplen la sanción del Consejo, serán juzgadas por el pueblo.”

Aunque ni este artículo ni las normas establecidas por el Toohitu indican la sanción, señalemos que el Consejo de Ancianos desempeña de algún modo la función de un tribunal de primera instancia, mientras que la población aparece como un tribunal de segundo grado.

Por último, cabe señalar que un día al año, normalmente en el mes de enero, las autoridades locales de la isla de Rapa invitan a la población a reunirse en la plaza del Ayuntamiento para informar de todos los conflictos producidos entre los miembros de la población y de los diversos problemas existentes con el fin de encontrar las soluciones adecuadas. Se prefieren las soluciones de consenso social y reinserción de los delincuentes en la comunidad a las sanciones y/o castigos a los afectados. Hasta el momento, las autoridades estatales de la Polinesia Francesa, conscientes de estas realidades, no han intervenido en la revisión judicial, pero hacen hincapié en la falta de seguridad jurídica que ofrece una institución de este tipo debido a la falta de reconocimiento por parte del estado.

En este artículo nos hemos limitado a plantear algunas preguntas que requieren y merecen una mayor atención antes de que puedan ser contestadas de forma más definitiva. La gestión integrada de cuencas hidrográficas, islas y entornos costeros, las innovaciones institucionales de las sociedades en relación con la tierra y las lagunas, son ahora el núcleo de la dinámica observada en Oceanía y especialmente en la Polinesia oriental. En este contexto, el principio polinesio de continuidad entre el mar y la

tierra aparece como tema central en los debates sobre el uso de la tierra, cuando las sociedades están reclamando su pasado y reinventando sus tradiciones. En la misma línea, el tipo de cooperación entre el ordenamiento estatal y las normas locales para la gestión de áreas marinas y terrestres es igualmente importante pues la antropología del Pacífico está experimentando grandes avances en lo relativo a las cuestiones de identidad, que están en el centro del debate. En cuanto a la Polinesia Francesa, es irónico que el reconocimiento, por los tribunales, de los derechos de propiedad en la laguna haya conducido a un callejón sin salida, y esto hará que surjan nuevos problemas en los próximos años. De hecho, transformar los derechos privilegiados de acceso en derechos de propiedad y confirmar después este reconocimiento mediante una jurisprudencia coherente, hace que los tribunales reconozcan derechos exclusivos que nunca han existido y permite ahora la disposición de este tipo de derechos de propiedad de la laguna. ○

Notas

- 1 Mi agradecimiento a Paul D'Arcy por su ayuda para la edición de este artículo.
- 2 Podemos citar, por ejemplo, el trabajo de René Calinaud (1993: 47-53) en la Polinesia Francesa, la obra colectiva de Hviding Ed (1996) en Melanesia, la investigación pionera de Johannes (1989 et al), Bonnemaïson (1985). Existen en el Pacífico y en otros lugares muchos ejemplos de gestión comunitaria de recursos y territorios marinos. Por ejemplo, el sistema de Sasi, la práctica tradicional en Indonesia oriental, Gyokyo o la Asociación ACP (Asociación Cooperativa de Pesca) japonesa (McGoodwin, 1991) o el *rahui*, sistema de gestión que incluye las áreas marinas y sus recursos en la Polinesia oriental (Bambridge, 2012). Bajo el impulso de conferencias mundiales y regionales, es también digno de mención el avance de diversas instituciones en el estudio de la tenencia del mar y la pesca comunitaria en el Pacífico y en el mundo (FAO de 1993, la FAA 2000). La propiedad en las aguas marinas está mucho peor definida y es más difícil de diseñar debido a la tridimensionalidad del mar, la fluidez del medio ambiente y la movilidad de sus recursos. Las generalizaciones también están resultando difíciles porque las actitudes culturales hacia la propiedad difieren de una sociedad a otra. (...)”
- 3 Este es por ejemplo el caso de la Constitución de Vanuatu, como indica RE Johannes y FR Hickey (2002): “Los derechos a las aguas costeras contiguas a las tenencias tradicionales de tierra, por lo general, se extienden a los clanes, jefes o aldeas que poseen la tierra. Los derechos se pueden subdividir y asignar a los cabezas de familias individuales. Estos derechos se reconocen en el capítulo 12, artículo 73 de la Constitución de Vanuatu que afirma: ‘toda la tierra de la República pertenece a los propietarios tradicionales indígenas y sus descendientes’. En virtud de la Ley de Reforma Agraria (Cap 123), el término ‘tierra’ incluye ‘tierra que se extiende hasta la orilla del mar o de cualquier arrecife cercano a la orilla pero no más allá.’ (Vanuatu)
- 4 Esta cuestión ya ha sido objeto de animados debates en la antropología jurídica contemporánea. Véase: Chiba (1986); Roy (1987); Morse (1988); Rouland (1988); Cooter (1991); Sack (1992); Ward (1995).
- 5 Al hablar del *rahui* estamos tratando un concepto tan importante como *tapu*, *mana*. (Oliver, 1974).
- 6 Sobre el término “propiedad” hay que añadir que somos conscientes de los problemas y debates suscitados por el verdadero concepto de propiedad en el sentido de que es una invención cultural occidental, que marca “el triunfo individual” (Madjarian, 1991). En el ámbito de la antropología del derecho, el trabajo de Etienne Le Roy et al. (1991, 1999) en África muestra que el hecho de abordar la propiedad de la tierra en términos de derechos de propiedad, en el sentido civil y occidental, condujo a un callejón sin salida: ya ha caído en un desmembramiento particular de la cultura jurídica de la propiedad por *usus*, *fructus* y *abusus*. Por ejemplo, en un documento técnico de la FAO, Francis Christy (1983) establece que “La definición detallada de los derechos o cómo deben ejercerse en el marco de los DTUP (dere-

chos territoriales de uso en la pesca) plantea problemas complejos que pueden ser aún más difíciles de resolver que en el caso de los derechos de propiedad sobre la tierra. Nos dijeron que la propiedad es 'un enorme complejo de ajustes entre prerrogativas y expectativas' (Carmichael, 1975). En cuanto a la tierra, las variaciones de estas prerrogativas y expectativas incluyen, entre otras cosas: el derecho a transferir o ceder la propiedad de la tierra; el derecho a concederla temporalmente; el derecho a extraer ganancias; el derecho a estar libre de contaminación, por ejemplo, de contaminantes de un vecino; el derecho a adoptar medidas para supervisar su uso futuro; el derecho a conceder el uso de finalidad especial. La propiedad en las aguas marinas está mucho menos definida y es más difícil de delimitar debido a la tridimensionalidad del mar, la fluidez del entorno y la movilidad de sus recursos. Las generalizaciones también están resultando difíciles porque las actitudes culturales hacia la propiedad difieren de una sociedad a otra." (...)

Bibliografía

Alveque, G.

2014 « Le lever des pléiades. Les associations culturelles et les enjeux socio-politiques de la ritualisation de l'identité en Polynésie Française ». Tesis de etnología EHESS, París, 624 p.

Assier-Andrieu, L.

2001 « Penser le temps culturel du droit. Le destin anthropologique du concept de coutume ». *L'Homme*, n°160: 67-90.

Babadzan, A.

1982 *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux Iles Australes (Polynésie française)*. Travaux et Documents de l'ORSTOM n° 154, Paris.

Babadzan, A. (ed.)

2003 *Insularités. Hommage à Henri Lavondès*. Nanterre, Sociedad de etnología.

Bambridge, T.

2004 « L'anthropologie du droit à l'épreuve des processus dialogiques en Océanie », in *Cahiers d'Anthropologie du droit 2004, 'Anthropologie et droit, intersections et confrontations'*. Paris, Karthala, Droit et Cultures: 39-50.

2009 *La terre dans l'archipel des îles Australes. Etude du pluralisme juridique et culturel en matière foncière*. Institut de Recherche pour le Développement (IRD) et Aux Vents des îles, 412 p.

2016 *The Rahui: Legal pluralism in Polynesian traditional management of resources and territories*. Australian National University Press, 278 p.

Bambridge, T. – Ghasarian, C.

2002 « Juridictions françaises et droit coutumier à Rapa. Les enjeux d'une traduction ». *Droit et Cultures*, n°44: 153-182.

Baré, J. F.

1987 *Tahiti, le temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*. Travaux et documents ORSTOM, n°207, 545 p.

2002 *Le Malentendu Pacifique*. Editions Hachette, Collection Histoire des Gens, 280 p., Paris.

Bonnemaison, J.

1997 *Les gens des lieux. Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna*. Orstom, 562 p.

1985 "The tree and the canoe : roots and mobility in Vanuatu society", dans Chapman M., *Mobility and Identity in the island Pacific*. Edición especial de *Pacific Viewpoint*, Wellington.

Bourdieu, P.

1980 *Le sens pratique*. Paris Edition de Minuit.

Calinaud, R. L.

1993 « La situation juridique des lagons polynésiens ». *Bulletin de la société des Etudes Océaniques*. Tome XXII, N°12, n°260: 47-53.

1995 « Droit coutumier et coutume de la jurisprudence en Polynésie », en Paul de Dekker *Coutume autochtone et évolution du droit dans le Pacifique Sud*. En el marco de la Universidad Francesa del Pacífico, París, Editions l'Harmattan.

- Chiba, M.**
 1986 *Asian Indigenous Law*. Londres: Routledge y Kegan Paul. 390 p.
 1992 "Three Dichotomies of Law. An analytic scheme of Legal Culture." *Tokai Law Review*, n°1, 1987, p. 279-290. Reproducido en Peter Sack y Jonathan Aleck, *Law and Anthropology*. Aldershot, Dartmouth.
 1998 « Droit non-occidental », pp. 37-44, en CAPELLER Wanda et KITAMURA Takaroni: *Une introduction aux cultures juridiques non occidentales. Autour de Masaji Chiba*. Académie Européenne de Théorie du Droit de Bruxelles. Editions Bruylant. 289p.
- Christy, F. T., Jr.**
 1983 *Droits d'usage territoriaux dans les pêcheries maritimes: définitions et conditions*. Roma, FAO, Doc.Tech.Pêches, (227):11.
- Ciparisse, G. (dir.)**
 1999 *Thésaurus multilingue du foncier*. Roma, F.A.O. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.
- Cochin, R.**
 1949 *L'application du droit civil et du droit pénal français aux autochtones des Etablissements Français de l'Océanie*. Tesis, Derecho, París.
- Cooter, R.**
 1991 "Kin groups and the common law process" Peter Larmour, *Customary land tenure: registration and decentralisation in Papua New Guinea*. Papua Nueva Guinea: Instituto Nacional de Investigación. Monografía n° 29. 236 p.
- Crocombe, R.**
 1987 *Land Tenure in the Pacific.*, Suva (Fidji), Universidad del Pacífico Sur. 420 p.
- Crocombe, R. (con Pole Atanraoi [et al.], eds.)**
 1995 *Customary land tenure and sustainable development: complementarity or conflict?*: Numea, Nueva Caledonia: Comisión del Pacífico Sur; Suva, Fiji: Instituto de Estudios del Pacífico, Universidad del Pacífico Sur. 124 p.
- Dieffenbach, E.**
 1843 "Dictionary, PART III: Grammar and Dictionary", en *Travels in New Zealand with Contributions to the Geography, Geology, Botany, and Natural History of that Country*, Vol. II. Londres, Inglaterra: John Murray, Albemarle Street.
- Davies, J.**
 1851 A Diccionario tahitiano e inglés con una Introducción sobre la legua polinesia y una Breve Gramática del dialecto tahitiano, impreso en la London Missionary Society's Press.
- Ellis, W.**
 1829 *Polynesian Researches*, Londres: Fisher, Son and Jackson, 2 vol., 536 et 576 p.
 1972 *A la recherche de la Polynésie d'autrefois*, Paris, Société des Océanistes, n°25.
- Emory, K. P.**
 1971 "Tuamotuan Stone Structures". Bulletin 118, Bernice P. Bishop Museum, Honolulu. (1ª edición 1934).
- Firth, R.**
 1940 "The analysis of mana: an empirical approach". *Journal of the Polynesian Society*, 49: 483-510.
 1965 *Essays on social organization and values*. Universidad de Londres. Escuela de Economía y Ciencia Política de Londres. Monografía sobre antropología social n° 28. The Athlone Press.
 1967 *We the Tikopia: A Sociological Study of Kindhip in Primitive Polynesia* (2ª edición). Escuela de Economía y Ciencia Política de Londres. Monografía sobre antropología social.
- Garapon, A.**
 2014 *Bien juger. Essai sur le rituel judiciaire*. Collection Essais.
- Griffiths, J.**
 1986 "What is legal pluralism?" *Journal of Legal Pluralism*, Vol. 24: 1-53.
- Hocart, A. M.**
 1914 "Mana". *Man* N°14: 97-101.
- Hooper, S. J. P.**
 2006 *Pacific Encounters*. British Museum Press.

- Huguenin, P.**
 2005 *Raiatea la sacrée*, Papeete, Edition Haere Po, 260 p. (1^a edición 1902).
- Hviding, E.**
 1996 *Guardians of Marovo Lagoon. Practice, Place, and Politics in Maritime Melanesia*. Hawaii University Press, Pacific Islands Monograph Series 14.
- Hviding, E. – Ruddle, K.**
 1991 A regional assessment of the potential role of customary marine tenure (CMT) systems in contemporary fisheries management in the south pacific. *Informe para la Agencia del Foro, Centro de Estudios para el desarrollo. Universidad de Bergen*.
- Johannes, R. E. – MacFarlane, W.**
 1984 "Traditional Sea Rights in the Torres Strait Islands, with Emphasis on Murray Island". En: Ruddle, Kenneth und Tomoya Akimichi (eds.): *Maritime Institutions in the Western Pacific*. Osaka: Museo Nacional de Etnología (Senri Ethnological Studies, 17): 253-266.
 1991 *Traditional fishing in the Torres Strait Islands*. Hobart, Tasm., CSIRO Division of Fisheries, Marine Laboratories.
- Johannes, R. E. – Hickey, F. R.**
 2006 "Evolution of village-based marine resources management in Vanuatu between 1993 and 2001". *Coastal region and small Island*, Papers 15, Paris, UNESCO, 48 p.
- Keesing, R.**
 1984 "Rethinking mana". *Journal of anthropological research*, 40(1): 137-156.
- Kirsh, P.**
 1986 "Rethinking East Polynesian Prehistory", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 95, n°1: 9-40
- Larmour, P.**
 1997 *The governance of common property in the Pacific Region*, Canberra, National Center for Development Studies, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University; Resource Management in Asia-Pacific, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University. Series: Pacific policy papers; n° 19. 223 p.
- Le Roy, E.**
 1982 « La formation des droits non-étatiques » (avec Wane Mamadou) dans *Encyclopédie Juridique de l'Afrique*, vol. L'Etat et le Droit, Dakar, Nouvelles Editions Africaines : 366-370.
 1998 « De l'appropriation à la patrimonialité: une brève introduction à la terminologie foncière », pp. 23-27. Dans LAVIGNE-DELVILLE Ph. *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Paris, Karthala/Coopération française. 744 p.
 1999 *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*. Paris, L.G.D.J, Série anthropologique, n°28, 415 p.
- Madjarian, M.**
 1991 *L'invention de la propriété : de la terre sacrée à la société marchande*. Paris, L'Harmattan.
- Miller, R. – Ruru, J. – Behrendt, L. – Lindberg, T.**
 2010 *Discovering Indigenous Lands: The Doctrine of Discovery in the English Colonies* (Oxford:Oxford University Press), agosto.
- McGoodwin, J. R.**
 1990 *Crisis in the world's fisheries: people, problems, and policies*. Stanford (California): Stanford University Press.
- Morse, B. W.**
 1985 *Aboriginal peoples and the law: indian, metis and inuit rights in Canada*. *Carleton Library Series: 1-15*.
 1988 "Indigenous Law and the State". *Foris Publications*. Dordrecht, Holanda: 101-120.
- Morrison, J.**
 1966 Le Journal de James Morrison, second maître à bord de la Bounty. *Traduit de l'anglais par B. JAUNEZ*. Paris: Musée de l'Homme 200 p.
- Oliver, D.**
 1974 *Ancient Tahitian Society*, 3 vol. The University Press of Hawaii.
 1989 *Oceania: The Native Culture of Australia and the Pacific Islands*. University of Hawai'i Press.

- Ottino, P.**
1966 « Un procédé Littéraire Malayo-Polynésien: de l'ambiguïté à la Pluri-Signification ». Paris: *Revue Française d'Anthropologie*, vol 6, n° 4 : 5-34.
1972 *Rangiroa: parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*. Paris: Editions Cujas, 530 p.
- Rigo, B.**
2004 *Altérité polynésienne et conscience occidentale*. Editions CNRS.
- Rouland, N.**
1988 *Anthropologie juridique*. Paris: Presses Universitaires de France. 496 p.
- Rouland, N.**
1998 « A la recherche du pluralisme juridique: Le cas français ». *Droit et Cultures*, 36, 1998/2 : 217-262.
- Sahlins, M.**
2000 « Identités et modernités du Pacifique », pp 19-25, dans *La Nouvelle Revue du Pacifique*, Volumen 1, Número 1. The Australian National University (revista bilingüe inglés-francés).
- Saura, B.**
2015 *Histoire et mémoire des temps coloniaux en Polynésie française*. Papeete: Au Vent des Îles, 376 p.
- Shore, B.**
1989 "Mana and tapu". En *Development in Polynesian ethnology*. Howard A. y Borofsky R. (Eds), pp 137-174. Hawaii University Press.
- Stephenson, J. – Abbott, M. – Ruru, J. (eds)**
2011 *Beyond the Scene. Landscapes and Identity in Aotearoa New Zealand* Dunedin: University of Otago Press.
- Vaimeho-Peua, E.**
2008 *La toponymie des terres de Faavae et les représentations foncières tahitiennes*. Tesis de civilización polinesia, Universidad de la Polinesia francesa.
- Vernaudon, J. – Bambridge, T. – Sam, L.**
2011 « Le vocabulaire politique contemporain en drehu et en tahitien, langues océaniques de Nouvelle-Calédonie et de Polynésie française », *Acta del coloquio de la Nueva-Caledonia*, Régnauld J-M., Fayaud V. (Eds), Editions Bruylant.
- Ward, G. – Kingdom, E.**
1995 *Land, Custom and Practice in the South Pacific*. Cambridge University Press.

¿Dominar los territorios desde el mar? La forma cultural binomial de resiliencia de los nómadas marinos del sureste asiático

Maxime Boutry

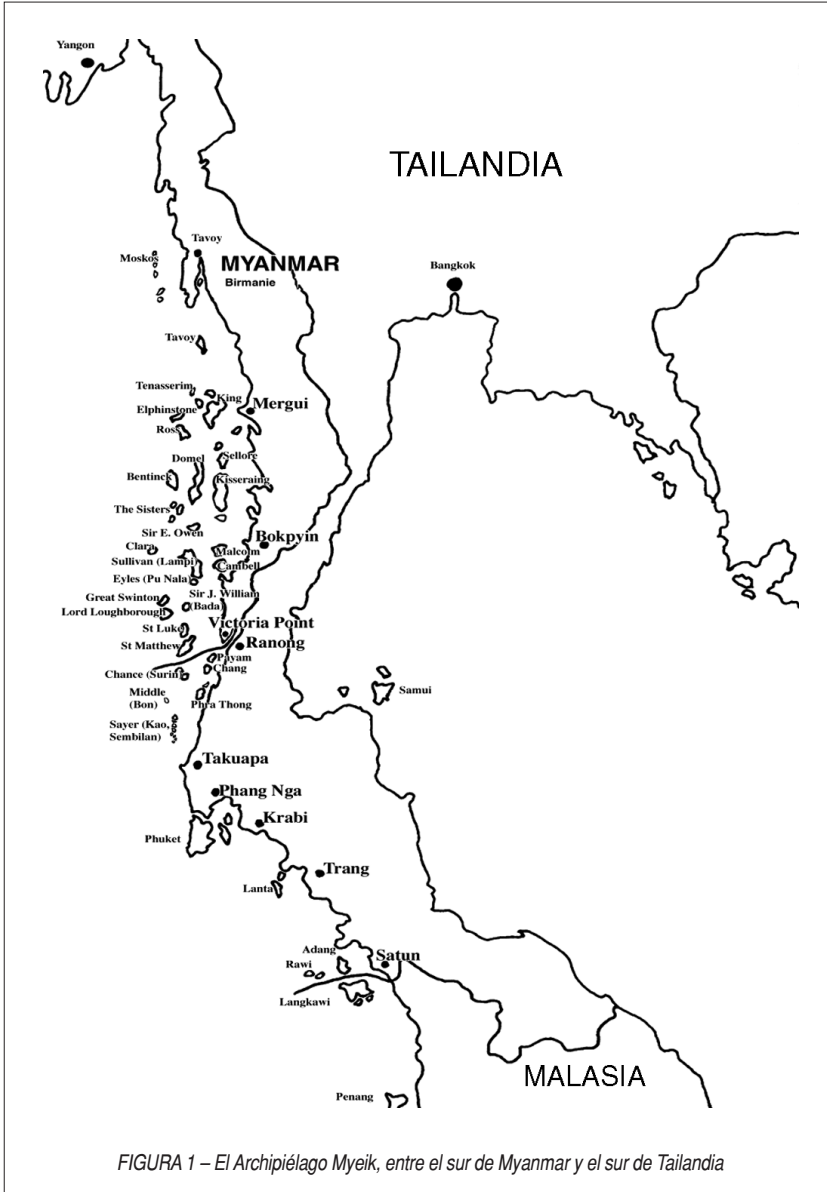
Patrimoines locaux et Gouvernance (PALOC)

Jacques Ivanoff

Centre National de Recherche Scientifique (CNRS)

Los Moken son nómadas del mar de origen austronesio que viven en el archipiélago de Myeik (alrededor de 800 islas que se extienden entre el sur de Myanmar y el sur de Tailandia), al menos desde el siglo XVIII (la primera mención escrita conocida es de 1826). Si bien su existencia está ligada a la perpetuación de un estilo de vida (el nomadismo, el igualitarismo, la búsqueda de alimento) en los márgenes de las sociedades dominantes de su alrededor (en su mayoría de cultivadores de arroz sedentarios, como los tailandeses y los birmanos¹ en la configuración actual), una mirada más cercana a su historia de migración a través de las islas del sureste asiático sugiere que han estado en contacto con muchas sociedades y culturas de las que tomaron prestados tecnología, métodos e ideas, así como la fluidez, la mezcla y la no resistencia.

A partir de estos encuentros que conllevan innovaciones tanto prácticas como lingüísticas o rituales, constituyeron un “banco cultural” en el que guardan la fuerza de su capacidad de adaptación, normalmente inscrito en sus cientos e incluso miles de horas de mitos e historias, lo que los convierte en una memoria viva de la región. Desde el ñame al arroz, desde cazadores-recolectores a nómadas marinos, desde la lengua malaya a la moken (y, a veces juntas pues el antiguo malayo es la lengua ritual y el ñame es “el arroz de los Moken” en tiempos de escasez), los Moken han logrado sobrevivir a la esclavitud, a los trabajos forzados, etc., a lo largo de su migración que, de forma progresiva ha ido llevándolos al archipiélago de Myeik donde alcanzaron una especie de clímax –un nicho económico donde podían expresar “libremente” su identidad nómada– durante al menos los últimos tres siglos. Pero la historia de los movimientos de poblaciones en la región no termina ahí. A partir de la década de 1980, el archipiélago Myeik (ver figura 1) fue testigo de la llegada de miles de birmanos, antiguos cultivadores de arroz que se habían convertido en pescadores en busca de mejores oportunidades de vida y de una mayor libertad (política) bajo el régimen militar



de Myanmar. A partir de ahí, los Moken tuvieron que hacer frente a un número creciente de colonos birmanos que se asentaban en las islas, huyendo durante un tiempo a lugares más remotos hasta que ya no pudieron evitar una interacción más sistemática. En este artículo, mediante los datos etnográficos recogidos en las comunidades Moken del archipiélago Myeik, junto con las investigaciones existentes sobre la historia y la antropología de los nómadas del mar del sureste de Asia, se estudian las caracterís-

ticas que han permitido a estas sociedades perpetuar su estilo de vida hasta llegar al momento actual. En particular, se argumenta que los nómadas del mar forman parte de una red más amplia en la que la relación del binomio mar y tierra (o litoral) es la base de su dominio relativo (ya sea económico o simbólico) sobre millones de kilómetros cuadrados a través de todo el sureste asiático, a pesar de ser minorías “marginadas” frente a sociedades dominantes con estructura de estados. Mediante el ejemplo de las interacciones contemporáneas entre los Moken y los pescadores birmanos en el sur de Myanmar, el artículo pone de relieve el proceso de segmentación entre los grupos asociados de nómadas marinos derivado de un constante replanteamiento de su relación con las sociedades dominantes, sembrando a lo largo de la costa una red de pequeños grupos locales muy fragmentados que constituyen otras tantas marcas territoriales de las cuales los nómadas extraen su fuerza principal: su capacidad de adaptación.

La expansión de los nómadas marinos y el “dominio” del sureste asiático

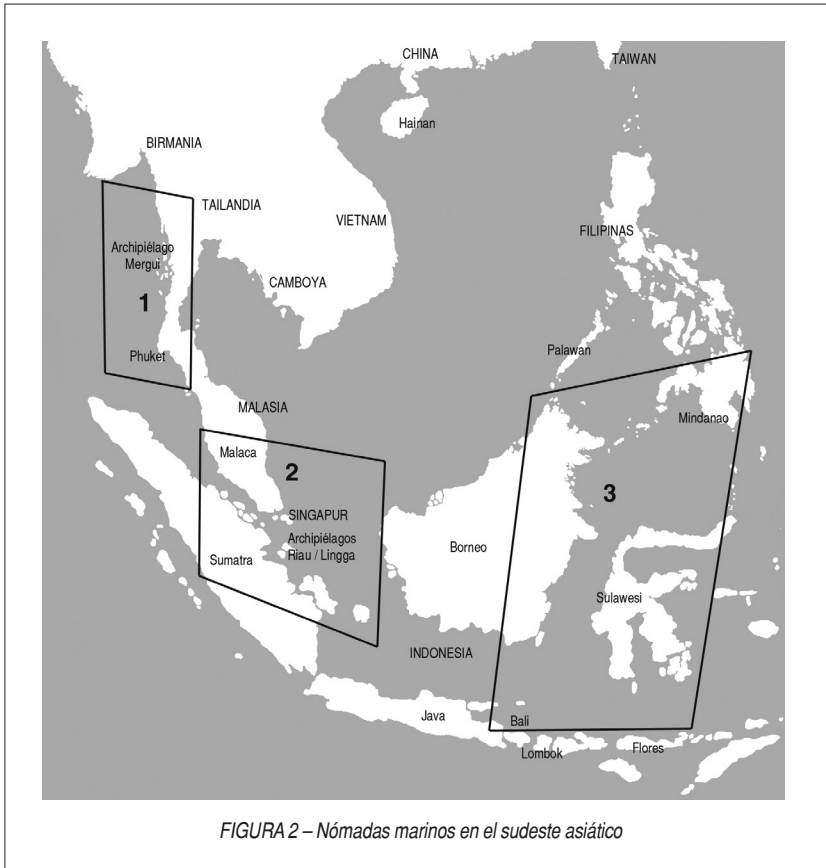
Los nómadas marinos en el sureste asiático, visión general

Tres poblaciones de nómadas marinos viven en el mar de Andaman en la costa occidental de Tailandia y Birmania, a saber, los Moken, los Moklen y los Urak Lawoi. Entre las poblaciones sedentarias dominantes están los birmanos (Bamar), los malayos y los tailandeses (principalmente *T'ai*), mientras que otras minorías étnicas como los Mon y los Karen se pueden encontrar en el litoral de Myanmar. Los birmanos, junto con algunos Karen, están siendo cada vez más numerosos en las islas desde la década de 1990. La migración principal de los birmanos hacia la región de Tanintharyi (Tenasserim)² ocurrió durante una época políticamente tensa, justo después de la protesta de 1988 y las elecciones de 1989. El remoto archipiélago se consideró como una zona sin Estado entre los birmanos que se estaban implicando en actividades pesqueras y que se beneficiaron en gran medida del desarrollo y la privatización del sector pesquero iniciados por el gobierno (Boutry, 2007). De esta manera participaron en el plan del gobierno de “birmanización” de la región empezando por poblarla y, a continuación, construyendo monasterios budistas, pagodas y escuelas. Los diferentes niveles de este proceso de birmanización han sido analizados en trabajos anteriores (Boutry 2014, 2015a y 2015b). En este artículo nos centraremos en la relación con el territorio insular del archipiélago Myeik que se ha ido desarrollando por estos grupos marginales de la sociedad birmana, a medida que se establecen en las islas e interactúan con los Moken.

Los Moken, los Moklen y los Urak Lawoi son sólo una pequeña rama de un conjunto mayor de pueblos marinos que hablan lenguas austronesias y están diseminados por todo el archipiélago de Insulindia:

“pueblos nómadas marinos del sureste asiático se encuentran dispersos en pequeños grupos, a menudo muy distantes, en un área que se extiende en más de 2.000 millas en dirección este-oeste, desde Molucas a Tenasserim, y unas 1.600 millas en dirección norte-sur, desde una latitud aproximada de 10° N. a las costas septentrionales de las islas menores de la Sonda en una latitud 8° S. En total no llegan a ser 20.000 individuos. Entre ellos hay grupos de individuos que viven en diferentes tipos de hábitat y están en contacto con muchos pueblos diferentes: malayos, chinos, birmanos, tailandeses, Bugis, Madureses, de Sulu y Molucas, así como Dayak, Toraja, Alfura, Sakai y Semang” (Sopher, 1977, p. IX).

La evidencia lingüística actual sitúa el inicio de la expansión austronesia en torno al año 5000 a.c. (Bellwood, 1985: 107-121; Pawley y Green, 1973: 52-54), afectando inicialmente con mayor probabilidad a grupos de Taiwán que se dirigían hacia el sur hasta el norte de Filipinas. Bellwood (1985 revisado en 2013) ha propuesto un modelo global de esta expansión basándose principalmente en la evidencia lingüística y arqueológica. De acuerdo con este modelo, los portadores de lenguas austronias se trasladaron hacia el sur y se establecieron en las islas con una economía basada en la agricultura, centrada al principio en los cereales, sobre todo el arroz, pero añadiendo, a medida que avanzaban hacia el sur, una variedad de cultivos de tubérculos y arbóreos que en algunas zonas reemplazaron al arroz como dieta habitual localmente dominante. Más tarde, parece que el archipiélago de Riau-Lingga ha actuado como una especie de centro histórico (Ivanoff, 2001) desde el cual estas poblaciones marítimas se han dispersado por todas las costas del sureste asiático insular y peninsular. Hoy en día, estas poblaciones se dividen geográfica, cultural, y lingüísticamente en tres grandes grupos, cada uno de los cuales es el producto de una historia de adaptación aparentemente independiente (figura 2). Pertenecientes al primero de estos grupos son los Moken y los Moklen del Archipiélago Myeik (Mergui) de Birmania (Myanmar), que se extiende hacia el sur hasta las islas del suroeste de Tailandia (Anderson, 1890; Hogan, 1972; Ivanoff, 1985, 1987). Al segundo grupo pertenecen poblaciones con diferentes nombres, denominados colectivamente como Orang Laut (“gente de mar”), que habitan las islas y los estuarios de los archipiélagos Riau-Lingga, el archipiélago de Bantam, y las costas e islas de Sumatra oriental, Singapur, y el sur de Johor (Andaya, 1975; Sopher, 1965; Wee, 1985). De este segundo grupo de poblaciones marítimas, sólo sus representantes más septentrionales, conocidos como Urak Lawoi, se pueden encontrar en territorio tailandés y se unen culturalmente (a través del matrimonio, por ejemplo) con los Moken, desde Phuket a las islas Adang (Hogan, 1989: 1-2). Por último, el tercer grupo, que es también el más grande, tanto demográfica como geográficamente, los Sama-Bajau, está formado por poblaciones marítimas, comunidades cuya forma de vida está centrada en el litoral, así como unos pocos pescadores nómadas dispersos entre la costa oriental de Malasia e Indonesia y la islas meridionales de Filipinas.³ En conjunto, estas poblaciones constituyen lo que J. Ivanoff (2004) llamó una “civilización de litoral”, mientras que algunos autores también se refieren a ellas como “el litoral de Malasia” (Sopher, 1977).



El litoral y el mar: la vía cultural binomial de los nómadas marinos para dominar un territorio

Si volvemos hacia atrás en la historia y seguimos las migraciones de los pueblos marinos podemos observar, gracias a la reconstrucción lingüística, que estos pueblos estaban predominantemente orientados hacia el mar pero no de modo exclusivo. Nos referimos aquí a los Bajau marinos, los Sama.

Las estructuras sociales son las mismas y nos ayudan a entender mejor la cultura moken. Así pues, la evidencia apunta también a una larga familiaridad con la agricultura, la forja del hierro, la alfarería y el tejido. Aunque su conocimiento del mar era más profundo que el de la tierra, los primeros Sama no eran en absoluto una población compuesta en su totalidad de nómadas marinos y pescadores. En su lugar, una orientación marina coexistía con “una tradición significativa y coherente de actividad orientada a la tierra” (Pallese, 1985: 255), lo que indica [...] la presencia, (...) ya en

este momento previo a la dispersión [de] de una divergencia de orientación entre la tierra y las zonas costeras [...] (Pallesen, 1985: 117). Como reflejo de esta divergencia, diferentes grupos de Sama, desde el principio, parecen haber buscado, como lo hacen hoy en día en buena medida, varias modalidades de esta “doble orientación”, algunas se centran en la tierra, otras en la playa o en el mar, mientras las comunidades de nómadas del mar forman solo un grupo de una multitud de grupos económicamente diversos (Pallesen, 1985: 118).

Esta organización binomial de los Sama y los Samal, que recuerda la estrategia sociológica de los Negritos⁴ que se especializan sólo después de dominar las técnicas agrarias o pesqueras de poblaciones más fuertes y más numerosas, es la misma, en su principio, que la de los Moken y los Moklen.

Es muy difícil saber cuál de los dos grupos apareció antes, porque están estructuralmente ligados con el fin de responder al desafío constante de la adaptación. La especialización y las segmentaciones van juntas; es decir, como dice Sather (1984: 10-11), se trata de un “intercambio simbiótico” que se ve favorecido por la proximidad del litoral y las islas. Esta dicotomía es también una alianza estratégica para dominar un territorio determinado; todas las comunidades locales sama, ya sean nómadas del mar o grupos orientados a la costa, estaban históricamente involucradas en una red regional de intercambio simbiótico.⁵

Estos principios de organización socioeconómica, que permiten a los nómadas encontrar su lugar dentro de una red de entidades políticas que se entretajan en el sureste asiático marítimo, siguen funcionando hoy en día, a pesar de que la movilidad se ve obstaculizada por las modernas fronteras nacionales. La red de nómadas es muy eficiente, porque gracias a su plasticidad se adapta muy bien a un entorno de estrechos, litorales, islas, manglares, arrecifes de coral... Estos ambientes fijan, al menos por un tiempo, la segmentación, pero sin destruir los vínculos intrínsecos existentes entre los grupos. Desde luego, la gente del litoral está más expuesta a la asimilación por parte de la población dominante que los que recorren las islas; ésta es una de las razones por las que los Moklen hablan tailandés y van a la escuela. Como en la zona de Sulu donde la población con fuerza numérica, los Tausug, utilizan su poder no sólo para mantener su lengua bien diferenciada, sino para absorber a la mayor cantidad posible de miembros Sama establecidos en tierra y presentes después en las islas centrales más grandes de Sulu, asimilándolos lingüística y culturalmente.

Este proceso de asimilación continúa hasta el presente. Así pues, las diferencias económicas se iban acentuando y los Sama que quedaban iban siendo cada vez más asociados con las islas periféricas del archipiélago y con los sectores más marítimos de la economía de Sulu. Este proceso, aunque ralentizado por la escasez de habitantes de la costa occidental de Tailandia, agudizó la necesidad mutua y la complementariedad de los Moken y los Moklen. Los Moklen se consideran a sí mismos como “hombres del interior” que explotan las franjas pantanosas de las aguas marinas interiores del manglar.⁶ Ellos son los “hombres del interior”, en contraposición a los “hombres

de las islas”, que son los Moken. Estos últimos son efectivamente más “gente de las islas” que “gente del mar”, nombre que es más bien un reflejo de las fantasías de los occidentales. Para ellos, el mar es el mundo “exterior”, donde sólo los hombres sagrados pueden reunirse después de su muerte (delfines, ballenas...) pero no los hombres comunes. El mar es, pues, una forma de huir, de migrar, de llegar a su lugar histórico de reagrupamiento, pero no es un lugar para vivir. Los Moklen no consideran el lugar donde pescan como el “verdadero mar”, un litoral donde el manglar les permite ocultarse y seguir por la orilla para realizar algunos cultivos de arroz de roza y quema. Los Moken llaman a la gente según la explotación de su entorno. Llamam al mar (alta mar) *taao* que significa “fuera”, porque es un dominio en el que se sumergen para el intercambio y, por lo tanto, no pertenece a sus propias clasificaciones. Mar puede ser cualquier cosa que represente el mundo exterior, el intercambio (de ahí el *tokè*), pero también la libertad, los descubrimientos, las migraciones. El mundo real moken está entre el matorral del bosque y alta mar. De hecho, el espacio de socialización moken pertenece a las mujeres que explotan el matorral y la playa, pero no el alta mar ni el bosque profundo donde sólo los hombres se aventuran. Ésta puede ser una de las razones por las que el hombre-padre nunca aparece mencionado en las construcciones simbólicas de las barcas al contrario que la mujer, esposa y madre, especialmente sus vínculos entre ellas y sus hijos (Ivanoff, 1997).⁷ A diferencia de sus primos los Moken, no se sienten atraídos por ir hacia el mar profundo (excepto para capturar calamares) y actualmente utilizan pequeñas embarcaciones tailandesas en lugar de las grandes piraguas utilizadas por los Moken.⁸ Debido a su origen nómada y al conocimiento transmitido y mejorado a través de generaciones, los Moklen han sido capaces de adaptarse al entorno de los manglares y explotarlos de manera racional y sostenible (Ferrari, 2007). Ko Phra Thong, una de las islas principales, es un punto de encuentro entre los Moklen, los Moken y los Tais. Aquí, como en otros lugares de la provincia de Phan Nga en el sur de Tailandia, los diferentes grupos nómadas (Moken, Moklen y Urak Lawoi) se reúnen e interactúan con las poblaciones dominantes (en su mayoría tailandeses, chinos y malayos) durante el ritual del décimo mes. Este ritual de carácter anual sienta las bases para un asentamiento étnico-regional en el que la identidad de los tres grupos nómadas, todos ellos llamados Chao Lay (gente del mar) por los Tais, queda ligada al mar y al litoral que dominan, contrariamente a sus homólogos dominantes budistas y musulmanes para quienes el mar es “salvaje” e indomable (Ferrari 2015).

Origen y continuación del proceso de segmentación

En contraste con sus vecinos políticamente dominantes, la gente de mar se identifica con una multitud de grupos locales pequeños, muy fragmentados, ninguno de ellos suficientemente integrado o suficientemente grande como para existir en su propio derecho como entidad política independiente. La mayoría de estos grupos se distin-

guen toponímicamente por el nombre de una isla o grupo de islas identificado por sus miembros como su tierra natal o área principal de asentamiento (Sather, 1993b). Los nómadas marinos son la principal excepción. Sin una afiliación exclusiva a la tierra, los grupos nómadas característicamente se identifican como los Sama Dilaut, el “mar” o “Sama oceánicos” (Sather, 1984: 12-13, 1993a).

De nuevo, el mismo principio se aplica a los Urak Lawoi, Moken, Moklen, que se refieren a ellos por el entorno (hombres de arriba, hombres de la Isla, hombres del mar, y hombres de este o aquel lugar, Sireh, Lanta...). Hay un triple proceso de segmentación. El primero de ellos divide a la población entre los Urak Lawoi y los nómadas Moken o Moklen, el segundo, divide a los Moken y los Moklen, el tercero divide a los propios Moken, a causa de las fronteras y las políticas nacionales con el objetivo de dar puntos de referencia étnicos específicos a los nómadas, pero dentro de las fronteras nacionales.

Estos procedimientos de segmentación no son una separación definitiva sino más bien una serie de “ensayos culturales” de la que aprenderán todos los grupos. La endogamia, la exogamia cultural, el regalo de una niña, el desequilibrio, el intercambio desigual, la no acumulación, la no violencia siguen siendo preceptos de supervivencia para la cultura nómada, y el proceso sigue siendo observable en Myanmar, donde interactúan los Moken y una parte de la población birmana.

Recordemos que cientos –y luego miles– de birmanos llegaron desde los años 1990 hasta el archipiélago de Myeik en un intento de huir de la recesión económica y del control político imperante en el centro del país. Por lo tanto, estos birmanos, anteriormente cultivadores de arroz, tuvieron que domesticar a un entorno muy “distinto”. De hecho, el mar es concebido por los birmanos como sociedad de cultivadores de arroz, que son más como un mundo exterior que como parte integrante de una cosmología existente (Boutry, 2015a). Sin embargo, para los pescadores birmanos que se embarcan en una nueva forma de vida ligada a la explotación de los recursos marinos, el medio marino tuvo que ser situado en una nueva “geografía imaginaria”. Los birmanos de esta región se transformaron, pasando de ser una sociedad agrícola (culturalmente apartada de toda forma de explotación de los recursos marinos) a una población de pescadores. Esta transformación sociocultural tiene sus raíces en las relaciones interétnicas con la población nómada moken. La principal estrategia cultural de adaptación a su entorno insular es lo que llamamos una “exogamia cultural” (Boutry y Ivanoff, 2008, Boutry, 2015a), que consiste en la realización de matrimonios sistemáticos entre pescadores/empresarios birmanos y mujeres moken, basada en la relación tradicional de los nómadas con su patrón/empresario (el *tokè*),⁹ la adaptación local del sistema tradicional nepotista que rige todas las relaciones económicas en el sureste de Asia. Los birmanos tomaron progresivamente el lugar del *tokè* tradicional. *Tokè* es un término de origen chino que se emplea desde el sur de Myanmar a Indonesia, pasando por Tailandia y Malasia, que designa una relación patrón-empresario. Tradicionalmente, el *tokè* ha sido fundamental para la preservación de la forma de vida nómada de

los Moken. La relación entre el *tokè* y su grupo moken radica en la necesidad de los nómadas de adquirir arroz, la base de su dieta y la paradoja de una población insular que sólo cultiva el cereal con fines rituales (Ivanoff 2004). Así, los Moken intercambian sus productos recogidos en las franjas costeras o buceando (principalmente-babosas de mar y conchas marinas) con el *tokè* por arroz, ropa y otros bienes de consumo. En consecuencia, siempre están en deuda con su *tokè*, siempre y cuando este último siga protegiéndolos de interacciones e influencias externas. Cuanto más fuerte sea el *tokè*, mayor libertad y tranquilidad relativa tendrán los Moken; cuanto más grande sea su deuda, mayor protección dará el *tokè* para no perder su inversión. Así pues el *tokè* es el vínculo orgánico que conecta a los Moken con el “resto del mundo”. En la práctica, el *tokè* solía ser de origen chino, o chino-birmano o chino-tai.

El mito fundacional de la diferenciación étnica de los Moken es el poema épico Gaman (Ivanoff, 1985, 2001). Gaman es el héroe civilizador malayo que dirigirá la transición del ñame (simbolizado por la reina que representa la jerarquía y la tierra) al arroz para los Moken, lo que le convierte en el primer *tokè*, llevando a los Moken al mar, viviendo día a día una forma de vida vinculada a un pecado, un adulterio (con su cuñada más joven Kèn que da así nombre al grupo étnico, cuando esta fue condenada por su hermana la reina a ser tirada al agua -*mo:mo Kèn*, es decir, Moken).¹⁰

“Eh! Marineros, mirad al barco con cuidado. Voy a ver lo que está ocurriendo allí. Eh! Gaman está durmiendo con Sibian. Sus pies están unidos, sus manos están juntas y sus rodillas se tocan. Están entrelazados y respirando el olor a coral, a flores y a ñame”.

(Canción de pájaro) “duerme con mi cuñada, anciano Gaman. Pero mucho me temo que a ella el dedo gordo de su pie le va a enseñar algo.”

“Estoy cantando, estoy hablando y estoy mirando. Seguid el ritmo de las olas que hacen que la barca cabecee. Eh! Estoy cantando para ti, Gaman.”

“Tú estás durmiendo y yo te oigo respirar, Gaman. Tú estás durmiendo profundamente, acostado, pensando en la casa que está en la cima de la montaña y pensando en las siete casuarinas. Oh! Gaman! Los Moken recuerdan el pasado y antes de casarse, buscan una almohada, una colchoneta, una cama de bambú y un techo de hojas. Pero Gaman, piensa bien antes de girar a la derecha. Al girar a la derecha, la gente va a pensar que todo ha terminado entre vosotros. Todo estará terminado si vuelves al lado del Abuelo.”

“Vuelve, Nieto, porque los hombres están durmiendo y tu canción los molesta.”

“¡Oh! El abuelo quiere que yo vuelva, así que volveré. Pero tu barco está a la deriva y las olas le están pegando de frente. Se encuentra frente al viento, pero voy porque mi canción ha terminado. Oh! Marineros, sabéis que Gaman se casó esta tarde. La estrella central ha desaparecido pero aparece otra. Está subiendo. Escuchadme: apareció el

lucero del alba y Gaman ha vuelto a la proa. Sibian siente como si su corazón hubiera sido traspasado por ortigas. Oh! Marineros, está amaneciendo y pronto hará mucho calor. Vamos a preparar el arroz ya no volveremos a vivir con los que cosechan cosas extrañas para comer. Somos diferentes y si os vais una vez más, me iré con vosotros.”

“La mañana ha llegado. Escuchadme, padre y madre, porque estoy enojada. Yo os pido que llevéis la barca hacia la orilla. Voy a orinar y defecar.”

“No hay problema Sibian. Tu hermana pequeña va a sacar el ancla y vamos a ir a la orilla.”

“Si realmente me amas, hermana pequeña, date prisa y tumbate para que mis pies se puedan clavar en la arena. Ahora voy a bajar; mis dos pies tocan la tierra. Te digo, Gaman, has vuelto hacia el frente y has enfermado a Sibian. Mi corazón y mi alma sufren como si estuvieran pinchados por ortigas. Mi hermana pequeña ha robado el plato de su hermana mayor, la cazoleta de su hermana mayor. Ella arrancó el pelo de la cabeza de su hermana mayor. Tú, joven hermana, que vives en la barca cuyos costados son de estípites, reflexiona bien. Condeno a mi hermana pequeña a caer al mar. Que se sumerja en ella,¹¹ la que se llama Kèn!¹² Y ahora puedes hacer lo que quieras con mi marido. Permanecer juntos los dos si queréis, pero llévate a sus padres y a Kaet contigo.¹³ No vuelvas nunca a mi tierra. Llévate a todo el grupo contigo, los jóvenes, los ancianos, y los tíos. Te prohíbo que vivas aquí nunca más.”

“¿Qué ha pasado esta noche, Kèn? Soy tu padre y quiero saberlo. Sibian te ha condenado a caer en el mar. Tú te llamas Kèn, tu cuerpo debe ser sumergido. Tú has robado a tu cuñado! «

“¡Padre y madre! Quiero que sus barcos, cuyos costados están hechos de estípites, tengan una boca que come y una parte trasera que esté abierta de par en par¹⁴. Con estos barcos, Moken, viviréis en el mar y, más tarde, Kèn recordará las palabras de Sibian. Ella recordará esta historia y mi sentencia. Ya no te quiero aquí. ¡Vete!”

“Eh! Padre y Madre, Sibian se ha ido definitivamente; ella ya no nos quiere porque ella nos detesta. Debemos salir de este lugar e ir hacia el norte donde hay mucha tierra. Ella no quiere que permanezcamos aquí. ¡Muy bien entonces! Que ella viva y muera en su montaña, allí donde encuentra su alimento.”

“Ah! Padre y Madre, hermana pequeña, Gaman, ya no voy a cuidar de vosotros. Las cosas van a ser como eran antes, cuando comíamos ñame. Nunca he comido otra cosa desde que nací, excepto cuando cerré los ojos y hablé. Esto fue suficiente para satisfacer mi hambre. Pero la proa de vuestra barca, a partir de ese momento, estará alternativa-mente seca y húmeda. Y vuestra cabeza estará tan mojada como un ancla. Más adelante, recordaréis mis palabras, las de los Moken de los tiempos pasados. Mi hermana pequeña Kèn nunca será rica porque se ha subido a la cabeza de su hermana mayor,¹⁵ a mi propia cabeza, que se ha puesto de un color dorado, ya que se expuso al sol.”

El mito es una forma de transcribir la historia y explicar cómo los Moken consiguieron llevarse bien con los colonizadores británicos, los japoneses, que los esclavizaron; igualmente los Tai, que los tomaron como templos de esclavos o peones en las rutas transístmicas (barcos que van desde “Persia” y Europa y descargan sus mercancías en Mergui o Tenasserim). Esto explicaría por qué algunos Moklen todavía viven cerca de los sitios arqueológicos en las inmediaciones de los puertos de transbordo y por qué a algunos se les llama Kalah (Ivanoff y Rozier, 1986), término utilizado por los británicos para referirse a los peones. Los Kalah se convirtieron en los modernos peones, como podemos ver con la evolución de la sociedad Moklen, que se queda voluntariamente en el escalón más bajo de la escala social, lo que les permite moverse en el manglar (pescando), en los bosques de caucho (practicando un cultivo migratorio de arroz en seco de roza y quema, y como peones camineros). Siempre están en movimiento, sea cual sea el grado de desarrollo de la sociedad en la que se encuentran. Tienen documento de identidad y pueden ir a la escuela debido a que fueron reconocidos como tais cuando el rey Rama V visitó la parte sur de su reino. Los Moken no fueron reconocidos porque vivían en sus islas, por lo que se produce otra separación en los tiempos modernos. Sólo antes de la visita de la princesa madre en 1985 fueron autorizados a permanecer en Tailandia y tardaron otros 20 años en ser ciudadanos tailandeses. En Birmania ya pertenecían al país como una de las 135 “razas”, conocidos como los Selung que son “buzos” con religión “tradicional”, lo que no es una mala definición del núcleo de su origen étnico.

El poema épico de Gaman transmite también un mensaje importante; un Moken puede mezclarse, dejar de vagar, cambiar el patrón de su cultura y economía, pero no su ideología y sus creencias, que pueden y deben ser adaptadas. Los Moken, por ejemplo, siempre evitan el islam que queda cerca de ellos, en la orilla del mar, en la parte posterior. Ellos conocen el islam y han creado su propio mito sobre el origen de la religión.¹⁶ Los Moken siempre mantienen la forma de los rasgos culturales externos, pero no el mensaje profundo de ellos; así, pueden hacer que sea una imagen e incluirla en su literatura oral. En cuanto al cristianismo, el arponeo de la tortuga es una acción que prohíbe a los Moken la lectura (por lo tanto no van a las escuelas de los misioneros) debido a que el origen de la escritura está en el caparazón de las tortugas, sus hermanas, que los Moken comen durante los rituales. La realidad, cuando introduce factores culturales externos peligrosos para la sociedad, esta última se encarga de vaciar su mensaje y la distorsiona para convertirse en un algo que los Moken pueden interpretar como quieran, de manera que puedan manejarla, cualquiera que ésta sea. Es un medio para aceptar la historia y hacer que sea aceptable en la sociedad y en términos moken. Sin embargo, es más difícil hacerlo con los birmanos que viven con ellos de forma permanente. Así, las interacciones religiosas con el budismo son más intensas, más “reales” pero, sin embargo, negociables pues los birmanos son, de hecho, bastante flexibles. Los Moken vaciaron el islam y el cristianismo de su substancia religiosa, haciéndolos comprensibles para todo el grupo, pero en sus propios términos.

El budismo, en cambio, tienen que aceptarlo con una mayor docilidad (aunque todavía se centran más en el *nat*, el espíritu culto que cohabita con el budismo, que en el Buda; para un Moken el entorno y las figuras secundarias son más fáciles de “pasar” culturalmente hablando).

Pero los budistas birmanos toman esposas moken y necesitan el conocimiento de los nómadas para sobrevivir, por lo que toleran un “espacio” para la interacción y el sincretismo. En algunos sitios podemos encontrar, en un rincón de una casa en la que viva un pescador birmano casado con una muchacha moken, diversos altares: el más alto para Buda, a continuación, el de los Moken, luego el otro para los *nats* y otros nuevos como la creencia en la proa de un viejo barco... rituales antiguos, nuevos y mixtos se encuentran en las aldeas donde los birmanos decidieron vivir con los Moken.

Así, los Moken tienen que manejarse ahora con el budismo, especialmente desde la llegada de los pescadores birmanos, y aquí es donde observaremos la fuerza de su resiliencia y, sobre todo, la flexibilidad de las creencias birmanas. Los birmanos eran famosos por ser muy estrictos, duros y violentos. Las interacciones demuestran lo contrario, lo que equivale a la supervivencia para ambos, de modo que tienen que adaptar sus creencias con el fin de beneficiarse mutuamente, empezando en la región que es más famosa por sus matanzas y esclavizaciones. Debemos señalar aquí que los inicios del islam en el sureste asiático están vinculados a la esclavitud, lo que, en parte, conduce a la “elección nómada” (Ivanoff, 2004: 337.): “vagabundear” por las islas, “comer y escupir el mar” a bordo del *kabang* (la embarcación tradicional moken) y ser eternamente dependientes de las sociedades sedentarias que les abastecen de arroz a cambio de sus productos. Los Moken se manejan bien con esta nueva forma de vida que se les ha impuesto y porque se entendieron muy bien con los malayos de los que la gran mayoría musulmana son austronesios como ellos. Pero ahora el islam está muy lejos, los pescadores budistas han ocupado su sitio. Las interacciones con el islam son más fuertes con los nómadas del sur, los Urak Lawoi, más débiles con los Moken pero apenas existen con los Moken.

Los descendientes birmanos Moken, ¿la base para una nueva segmentación?

En el momento en que los primeros pioneros birmanos llegaron a las islas, las alianzas contraídas por los birmanos con los Moken fueron tan oportunistas como estratégicas para los birmanos.¹⁷ De hecho, un grupo Moken tradicionalmente entrega a una de sus muchachas en matrimonio al *tokè* para asegurar su fidelidad. Sin embargo, desde la perspectiva birmana de sacar provecho de los recursos insulares, era también un modo de adquirir, por un lado, la legitimidad en el territorio insular y sus recursos y, por otro, un mejor conocimiento de este nuevo entorno. Estos matrimonios mixtos entre hombres birmanos y mujeres moken son lo bastante importantes como para ser

tenidos en cuenta en el proceso de birmanización de fronteras, teniendo en cuenta la proporción de estas alianzas en los diferentes asentamientos del archipiélago Myeik y, sobre todo, el papel crítico de los hogares birmano-moken en la territorialización de la presencia birmana en las islas.

Simbólicamente, la concepción moken del territorio se expresa principalmente a través de la pertenencia a un subgrupo, fundado este mismo por antepasados enterrados en las islas donde procrearon. A este hecho de que una pareja conocida de antepasados cree un subgrupo se le añade una historia, un mito o una leyenda, dependiendo de la importancia del lugar. Todos estos mitos crean una sensación de pertenencia a un lugar y son las creencias más respetadas por los Moken y sus cónyuges, aunque estos últimos sean extranjeros. Estos antepasados (masculino *ebab* y femenino *ibum* en moken) están materializados por dos polos espirituales (*lobung*), renovados durante el ritual de *bo lobung* que se celebra al pasar de la estación seca al monzón. Estos polos espirituales (junto con otros elementos rituales tales como cementerios, casas de espíritus) marcan el archipiélago y sitúan todos los lugares importantes en una cartografía mental que sólo los Moken conocen; ellos poseen las coordenadas que pueden hacer comprensible el archipiélago, saber el lugar a donde ir, o no, los deportes acuáticos, la corriente, los sitios peligrosos... cada uno de estos es objeto de una historia. La literatura oral y el ritual convierten a los Moken en dueños del archipiélago y es también una manera de transmitir el conocimiento a los más jóvenes. Así pues, la relación de los Moken con su territorio está intrínsecamente ligada a la pareja, una estructura que se transpone a la relación entre el *tokè* birmano y su esposa moken y, de aquí, a todo el grupo moken. Estas islas de los antepasados son un marcador para los Moken que se identifican a sí mismos como Nyawi (Bada), Chadiak (San Mateo), Dung (Ross y Elphinstone), entre otras islas de residencia en el archipiélago¹⁸ dentro de un territorio formado por redes, estructurado por la disponibilidad de diferentes recursos en diferentes lugares, puntos de agua, etc. Este territorio está siempre cambiando, debido a fuerzas externas (construcción de infraestructuras de pesca, movimientos forzados por las autoridades), y sobre todo simbólicas.

En el contexto de la colonización birmana, la representación del territorio se expresa siempre mediante el culto a los antepasados, pero más específicamente mediante la creación de la línea de descendientes. Una de las consecuencias de la colonización por los birmanos es un proceso de sedentarización de las flotillas moken junto a la creación de nuevas aldeas, así como una proporción creciente de matrimonios mixtos. Las flotillas que pertenecen al mismo subgrupo tradicionalmente se comunicaban entre sí a través del calendario ritual (y sobre todo durante la ceremonia de polos espirituales) y regularmente a través del matrimonio mixto, las actividades económicas, los intercambios con el *tokè*, etc. Si la llegada de los pescadores birmanos a las islas conduce a la sedentarización de los Moken en las nuevas aldeas, es debido a los matrimonios mixtos y la multiplicación de intermediarios en el sistema económico tradicional moken. En cada aldea mixta, muchos *tokè* emplean a "grupos" moken, por

lo general sobre la base del parentesco entre la esposa del *tokè* y sus empleados. Esta organización da lugar a la subdivisión, no solo de los subgrupos, sino también de las flotillas. Así pues, los colonos birmanos multiplicaron la relación tradicional y estructural de la interdependencia entre los nómadas y su *tokè*, rompiendo las bases del nomadismo y la concepción nómada del territorio. Así, la identificación de los Moken con un subgrupo tiende a ser desterrada en favor de la creación de líneas de descendencia, lo que permite adaptar esta doble realidad a una identidad menos colectiva y más territorial, integrando a la vez a los birmanos.

En concreto, este proceso se organiza a nivel ritual mediante la mezcla de composiciones simbólicas dentro de los hogares. En los hogares que albergan parejas mixtas, coexisten altares birmanos y moken - culto al budismo y a los *nat* (genios aceptados por el budismo “oficial”) para los primeros, culto a los antepasados y representación cosmológica para los segundos. Pese a una tendencia a la “jerarquía religiosa” de estas composiciones por parte de los birmanos, para los cuales el budismo debe dominar (visual y alegóricamente), no es infrecuente cualquier otra forma de culto.

Tradicionalmente, solo los chamanes moken llevan un altar en su barca, que dejan en su casa en la estación de lluvias y depositan en el altar ritual durante las ceremonias. Con la desintegración de los grandes subgrupos cada uno con un chamán, la ceremonia de polos espirituales (*bo lobung*), que permite la reunión de flotillas en un momento decisivo de la identidad moken (entre la estación seca y la lluviosa, es decir, entre el nomadismo y el asentamiento provisional) pierde su significado simbólico tradicional, sobre todo al hacer un contrato (*karun*) con el fin de liquidar las deudas (*senè*) de los hombres y de los espíritus. El ritual se celebra ahora con el fin de encontrar un nuevo camino para que los Moken naveguen y vivan en el archipiélago con múltiples formas de alcanzar el mundo del más allá que no está respondiendo a sus demandas. Los Moken quieren saber, por medio de estos rituales, cuál será su futuro y, mientras tanto, mostrar a los antepasados que no los han olvidado, sino que desean comprender el presente siempre cambiante. Así, cada año desde 2004, existe un cambio en las funciones religiosas, en las demandas, en la manera de hacer que el mundo del más allá responda. En los últimos años, el *bo lobung* se celebra de forma irregular hasta desaparecer en el pueblo de Nyawi. La única excepción es la aldea de Lengan, gracias a la presencia del chamán Gatcha, una excepción a la que volveremos más adelante. Pero a veces, en otro lugar se puede realizar el gran ritual si se reúnen las condiciones (que no haya demasiados birmanos, ningún funcionario, ningún pescador borracho, algo de dinero para las ofrendas...). Algún otro ritual ha sido transformado por los famosos monjes budistas que aportan una gran cantidad de seguidores y utilizan a los Moken de la misma manera en que los Tais utilizaban a los Moklen en el festival del décimo mes. Incluso si los Moken, en aquellos lugares (Jelam, Lord Loughborough, por ejemplo) acostumbran a mostrar la superioridad del budismo, nadie sabe actualmente si un día esta nueva postura hacia el sistema sincrético no permitirá que los rituales sobrevivan. La aparición de los altares más o menos surtidos en la mayoría

de las casas moken está probablemente relacionada con esta pérdida de simbolismo de la ceremonia más importante del calendario ritual. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que los altares más completos en términos de representación cosmológica son los relacionados con el chamán moken. Esto crea una primera forma de líneas de descendientes que puede trascender la nueva representación de un territorio fragmentado debido a la llegada de los birmanos.

Por otra parte, el sincretismo dinámico que domina la reestructuración permanente del universo simbólico de los Moken puede integrar los altares birmanos en un proceso de linaje expresado mediante la conservación de los altares que pertenecieron a un pariente. Este es el caso de una bailarina sagrada (*siti*) de la aldea de Ma Gyon Galet (Eyles o Pu Nala), que mantiene en el hogar tres altares: uno perteneciente a su difunto marido birmano, otro de su difunto padrastro birmano, y el tercero de su padre (moken), chamán, que también murió. El altar budista de su marido fue reapropiado mediante la integración de figuras *nat* junto con deidades hindúes, imágenes de personas importantes sacadas de periódicos, etc. Este conjunto permite a la *siti* legitimar su pertenencia a una comunidad pionera en cuanto a su origen étnico mixto entre las dos poblaciones mediante la integración de los birmanos al culto a los antepasados, y con ello reivindicar la nueva “territorialización” del archipiélago. Por lo tanto, para los Moken, la objetivación de su relación con los birmanos está condicionada por una presión demográfica birmana cada vez más fuerte contra la que no pueden luchar; todavía tienen su “cartografía mental” que les da una ventaja debido al conocimiento casi total del archipiélago. La elección de la sociedad moken se presenta en términos de adaptación voluntaria o rechazo del cambio que probablemente sería fatal para ella.

En esta etapa, la capacidad del *tokè* birmano para movilizar la “mano de obra” moken se convierte en una fuente de poder, y la jerarquía, aún en la infancia, actúa a favor del *tokè* que se casó con las hijas de Ebab (los descendientes de los antepasados fundadores de los subgrupos moken) por su mayor facultad de reunión (Boutry, 2014). Si la base de ese poder utiliza una estructura tradicional moken –el subgrupo– va en contra del sistema igualitario de los nómadas e incluso tiende a favorecer la compartimentación de las líneas de descendencia. Estas líneas de descendientes o la negativa a pertenecer a este nuevo esquema, puede ser la primera piedra de un nuevo proceso de segmentación entre los Moken. De hecho, hemos mencionado el hecho de que la flotilla moken de Gatcha era bastante excepcional, ya que continuaron realizando el ritual *bo lobung* cada año, a diferencia de los otros grupos, siendo ahora el religioso el único vínculo que une a todo el subgrupo. El chamán, al perpetuar esta tradición, toma una posición en contra de otras comunidades moken que están más mezcladas con los birmanos, sobre todo la de su hermana Polèng. De hecho, las interacciones pioneras entre los Moken y los birmanos tuvieron lugar en Lengan –aldea oficialmente llamada ahora La Ngann Selung¹⁹ por el gobierno de Myanmar (Boutry, 2014). Al mismo tiempo, Gatcha participa en el *lo bung* bo de la flota de su hermana, ya que pertenecen al mismo subgrupo, pero siempre después de largas negociaciones

entre ambos, en las que la creciente presencia de los birmanos es un tema central. Esto significa que:

1. los territorios de caza y recolección están muy bien definidos y constituyen los pilares de la exogamia de las islas;
2. los Gacha es el hombre fuerte que debe encontrar una solución para todos los Moken. Pero tiene que conseguir ser el líder en la isla a la que migró (Lengan y Lebi), es decir, proponer una forma de impulsar la reconstrucción de la etnia moken.
3. Conviene señalar otro fenómeno. Como Gatcha rechazó el puesto, por considerar que la sociedad no era lo bastante fuerte para que él pudiera mantenerla unida, los Moken cambian el significado de la palabra “chamán” (*dzinyang*) por el del doble del hombre que accede al mundo espiritual (*manga*) de otro hombre con el que comenta en el mundo del más allá el año venidero o el que acaba de pasar. En la actualidad, chamán y *lépheng* (“maestro de ceremonias») pueden tener el mismo significado y, a menudo, son la misma persona. Al desintegrar el poder de la palabra “chamán” –una *siti* (bailarina sagrada) podía entrar en trance y trasladarse en espíritu a su *manga* o mundo espiritual, como vimos, por ejemplo, en Pu Nala en 1987– los Moken hacen desaparecer la estructura jerárquica ritual para dejar paso a otra nueva, con la esperanza de que el “Gran Chamán”, Gatcha, resolverá sus problemas si le hacen esperar lo suficiente y dejan actuar a la fuerza de la tierra, de las mareas, del mar y del cielo, mientras aguardan a un nuevo comunicador o una nueva forma de comunicarse. La supervivencia de la sociedad depende también del reconocimiento de una nueva manera de comunicarse entre los dos mundos.

Además, la estrategia podría dar buenos resultados porque se puede apreciar que cada vez más Moken van hacia Gatcha y siguen su camino, incluso aunque él mismo no sepa exactamente donde los llevará. Pero las pequeñas flotillas de barcas *sampan* (la pequeña embarcación secundaria que siguen al *kabang*), a veces arrastradas por un *kabang* superviviente, aunque ahora la mayoría de las veces por una barca birmana, están ahora itinerantes de nuevo en el archipiélago, tratando de encontrar su lugar, mientras que otros recién llegados comparten los recursos naturales. La movilidad puede ser más lenta, restringida en algunas partes, sin embargo, las flotillas están reconstruyendo una base para un posible futuro.

Incluso dentro de la sociedad no violenta de los Moken, existen conflictos, sobre todo los que se producen por el cambio de posición y territorio, las dos bases sobre las que se asienta la solidez cultural del grupo. Podemos imaginar fácilmente que tales interacciones entre una minoría y la población birmana dominante no es un proceso homogéneo que provoque reacciones idénticas de uno a otro confín del archipiélago,

tratándose, además, de un período tan corto (tres décadas). Estas reacciones, por el contrario, dan lugar a una multitud de “ensayos culturales”, en el que Polèng en Lengan está de alguna manera intentando este “sistema de línea de descendencia” explicada anteriormente, junto con otros grupos, mientras que Gatcha está más en una postura de preservar la tradición moken. Por último, Poleng puede tener el soporte último definitivo (la tierra, el territorio, el reconocimiento por parte del gobierno), pero va a perder el poder moken y al grupo ideológico en su isla.

Sin embargo, podemos imaginar que la transmisión del ritual podría ocurrir con alguien más que no fuera un chamán, una *siti*²⁰ por ejemplo. Algunas de estas *siti* ya son llamadas chamanes, y algunos *léphèng* también son llamados chamanes, pero siguen estando bajo la autoridad del grupo de Gatcha. Él puede, en cualquier momento, tomar el puesto del chamán; incluso se le llama chamán, pero no actúa como tal (su “doble” no va al mundo del más allá para firmar un contrato con el espíritu durante el ritual) pero todo el mundo sigue sus órdenes, y él es la persona de más edad de la sociedad, a la cual todo el mundo debe seguir. La desaparición de los límites tradicionales de la acción y la confusión en el significado o en los puestos rituales facilitarán la adaptación. Hay una laguna en la jerarquía ritual moken y esto contribuirá al sincretismo entre los birmanos y los Moken. Por ejemplo, la *siti* Biba (del mismo grupo que Gatcha) toma el puesto del chamán durante los rituales cuando Gatcha no quiere llevarlo a cabo, pero no el nombre. El difunto esposo de Biba era birmano y antes o después, si Gatcha no toma el puesto, la misma *siti* se convertirá en un *dzinyang*, chamán, y los birmanos podrían inventar una nueva categoría dentro de la propia ritualidad moken. Aunque no hay nada definitivamente asentado en el archipiélago con respecto a esta cuestión de la transmisión y evolución del sincretismo, podemos imaginar que Poleng con otras familias poderosas permanecerá “varado” en algunas islas, convirtiéndose, por ejemplo, en “Pueblo de Lengan”, al igual que los *Olàng Lata*, el “Pueblo de Surin”, que han sido separados de su isla madre Chadiak (San Mateo) junto a la frontera entre Myanmar y Tailandia. O pueden convertirse en otro grupo como los *Orang Sireh* de Tailandia cuyo nombre proviene de la isla de Sireh –se cree que son la descendencia de las comunidades mixtas malayo–moken (Ivanoff 1986; Boutry e Ivanoff 2008). Esto no obstaculizaría de ninguna manera la perpetuación de los grupos moken, sino que, como se ha explicado anteriormente, contribuiría a mantener los vínculos desarrollados entre los diferentes grupos nómadas y entre éstos y las poblaciones dominantes, por ejemplo, los birmanos.

Compartir los recursos: la historia y el territorio

Luchar por el territorio por medio de la anterioridad

Las características culturales de una sociedad moken son muy complejas y flexibles. Desde el siglo XVI en adelante, y desde el archipiélago Riau Lingga hasta el archipiéla-

go Myeik, los nómadas marinos austronesios, de los cuales los Moken son la punta de lanza, tienen un dominio y un conocimiento totales de toda la tierra, el mar, la orilla e incluso del bosque. Porque no hay que olvidar que los Moken no son pescadores; son cazadores, cazadores marinos y recolectores. Se reconocen a sí mismos como “diferentes” –*basa asing*, “gente diferente”–, ya que no pescan *maum ekan*, cazan - *leba (r) k ekan, penyoy ...* “que arponean (cazan) peces y tortugas ...”. Al arponear a la tortuga matan a sus propias hermanas míticas (antropofagia social) que no tuvieron tiempo de llegar a las barcas cuando llegó la inundación, eso dice el mito. Pero las tortugas también llevan en su caparazón “la escritura moken” y, al destruirla, se prohíben a sí mismos adquirir algún tipo de educación formal. Uno de sus puntos fuertes ideológicos, huir de las ideologías dominantes (a través de las escuelas) está inscrito en los mitos. Así que la pesca es para la población pobre del litoral en general; la caza es para ellos, los que rechazan la aculturación. Toda su movilidad se crea con el fin de cazar, recolectar, casarse entre los grupos. El hecho de que las 800 islas (que se extienden a lo largo de casi 1.000 km) estén dominadas por 10.000 personas es asombroso. Es fácil imaginar la capacidad de adaptación que poseen para sobrevivir y seguir siendo los “Dueños de los Mares”, nombre que les da la población local dominante.

Desde luego, tienen que integrar sistemas más complejos y amplios, especialmente las creencias, pero en este ámbito son los mejores estrategas. Por ejemplo, la ceremonia del 10^º mes²¹ no se podía celebrar sin ellos, pero al principio sólo era un contrato entre las diversas poblaciones, china, china-tai, tailandesa, semang, moken, moklen y urak lawoi para renovar un “pacto”, según el cual todos participan en el reparto de los recursos sin perjudicar a los demás (Ferrari 2012): las minas de estaño para los chinos, la madera para los Tai, la pesca para la población costera y la caza marina y la franja costera para los Moken. Este ritual anual se integró en el ritual budista del décimo mes donde los Urak Lawoi principalmente, pero también los Moklen y algunos Moken, van a todos los templos budistas situados en las orillas (centenares) y recogen los regalos que los budistas ofrecen por sus muertos, regalos que los Moken llevan a su casa y ofrecen a sus propios antepasados.

Así podemos ver que el vínculo entre las poblaciones, el reparto de los recursos y la ocupación del territorio está dominado por los Moken. La comparación histórica podría ayudarnos a entender cómo el territorio y sus recursos (tanto naturales como míticos) son compartidos entre los grupos nómadas y con la población dominante.

En las islas más grandes, más densamente pobladas y sobre todo en las islas centrales que experimentaron la expansión austronesia oriental (Indonesia en particular) los Sama son superados ampliamente en número por los Tausug que viven en tierra y son predominantemente agricultores. Históricamente, en el Sultanato de Sulu, los Sama formaron una población subordinada. En las *silasila*, historias genealógicas de los Tausug de Sulu, a los Sama se los representa como “invitados” recién llegados de personas próximas a los líderes locales (Saleeby, 1908: 156-157), una representación que invierte, como veremos, su relación histórica real. Tradicionalmente, el poder en

Sulu se basa en la política de facciones y líderes locales, y ambos, los Tausug y los Sama, se unieron en una red flexible, piramidal, de lealtades personales que iban desde los caciques de las aldeas y jefes locales con títulos hasta el sultán, en la cúspide del ordenamiento político (Kiefer, 1972: Sather, 1984: 3-8). El comercio tributario era una característica central del Estado de Sulu. El poder procedía del control sobre el comercio de bienes y las personas que los obtienen. Por lo tanto, la autoridad del sultán fue sostenida por una economía de adquisiciones, articulada mediante el patrocinio personal y las alianzas, en la que la mano de obra y los productos básicos locales de comercio fueron suministrados por una variedad de comunidades étnicas y subétnicas con diferentes grados de adaptación, también de bandas locales de nómadas marinos. Podemos imaginar que las mismas cosas ocurrieron cuando las talasocracias de Mojopahit y Srivijaya tomaron el control, forzando a los Moken a trabajar para un imperio jerárquico aunque se tratara de un imperio marítimo. Pero con la última potencia, el complejo Riaw-Johor (s. XVI) desmoronándose, los Moken fueron liberados, o escaparon, para incorporarse de nuevo al mar.

Estas numerosas historias de esclavitud son la razón por la cual los mitos moken están llenos de cazadores de esclavos, templos de esclavos, y guerreros-esclavos. La esclavitud es considerada como el origen de su identidad, de su ubicación geográfica y de sus nombres (por ejemplo, los Moklen fueron reducidos a esclavos de templo, antes de asentarse en los manglares del sur de Tailandia; los Moken huyeron de la esclavitud en Malasia, para terminar en el archipiélago Myeik). Para los Moken, la esclavitud está siempre en el punto de partida de la creación de un nuevo grupo o de nuevos subgrupos. Forma parte de su bagaje étnico. Esta estrategia cultural de sobrevivencia no se ha hecho de repente; es el resultado de una acumulación de experiencias de cientos de años de desarrollo en “latencias”, es decir, una conjunto de respuestas culturales adaptadas a un entorno siempre cambiante.

Más recientemente, fue la misma idea la que prevaleció en Tailandia, donde en la década de 1980, a uno de los autores de este texto le pidieron las autoridades (NRCT [Consejo Nacional de Investigación de Tailandia], el Herbario Forestal Real, la Sociedad de Siam...) que declarara, antes de darle el permiso para llevar a cabo sus estudios en esas zonas, que los Tais estaban ya en las islas antes de que llegaran los Moken. El poder de los primeros habitantes es muy fuerte, el que puede asegurar haber sido el primero siempre puede encontrar una manera (espiritual, ritual, política, jurídica...) para volver a la tierra. El informe preparatorio para convertir Ko Surin (la isla de Tailandia que pertenece al grupo de los Moken del Sur que viven en Tailandia) en una reserva natural es completo, excepto que no se mencionan personas, algunos “rastros de...” no sabemos de qué o de quiénes. El objetivo era no enviar a etnólogos ni sociólogos, debido a que los primeros habitantes reciben el poder de los genios primitivos. Así que, oficialmente, los Tai estaban allí, de la misma manera que los Tai salvaron a los Moken del tsunami (de hecho es todo lo contrario). Una sociedad dominante dinámica no puede aceptar una superioridad de una etnia nómada en ningún

ámbito, razón por la cual los Moken permanecen discretos. Pero esto era antes de que se llevaran a cabo las políticas nacionales de moldear a todo el mundo en una cierta *tainidad plástica* (Pavin, 2005 [1994]). Pero, afortunadamente, la investigación tai realizada por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Chulalongkorn no ha tardado en dar a los Moken su verdadero lugar en la sociedad, al menos en su mayor parte. Hay mucho trabajo por hacer, y sin el poder del Estado omnipresente de Birmania se pueden hacer muchas cosas para contribuir a la transmisión de la cultura moken.

Debido a que el reconocimiento de la anterioridad en un lugar otorga legitimidad y poder sobre los demás, ha habido una apropiación y reapropiación de los nombres de los lugares por parte de las diferentes poblaciones con el fin de sostener cada uno su visión de la historia y el territorio. Como se mencionó anteriormente, las islas Lengan (una palabra Moken que significa “la mano” para designar un grupo de cinco islas con forma de dedos), han sido transformadas en La Ngann (lo que podría significar “luna salada” en birmano) por los primeros colonos birmanos y más tarde se formalizó en el sistema de administración central. Esta transcripción del nombre moken al birmano refleja bien las interacciones entre las dos comunidades, especialmente la índole estructurante de los matrimonios mixtos en la vida social y económica de esta aldea (Boutry 2014 y 2015a). A la inversa, el lugar conocido por los Moken como Lebi (procedente de Lampi el nombre del parque nacional oficial, Sullivan en inglés) proviene del malayo igual que Pu Nala (otro nombre para el mismo lugar). Los Moken llaman a todo el lugar (Bo Cho, Eyles, Pu Nala... y Lampi –al otro lado del estrecho– *Luark* que en moken significa “canal”).²² Y cerca, en una pequeña cala, justo delante del pueblo, hay un gran cementerio. Los hombres, los muertos y los espíritus están encerrados en una dominación mental de los Moken; es un lugar difícil para quedarse, la corriente puede arrastrarle a uno en cuestión de segundos, pero tiene una situación ideal en el centro de la parte sur del archipiélago. Es el “centro administrativo” del archipiélago, donde las ONG reparten las medicinas que los birmanos revenden a los Moken, el lugar por donde circula una gran cantidad de dinero procedente de los pescadores. Es un punto estratégico.

El gobierno de Myanmar intentó establecer una “Aldea Ideal Selung”, pero se la conoce oficialmente como Ma Gyon Galet, supuestamente a partir del nombre de una famosa comerciante birmana, Ma Gyon, y *galet* que significa estrecho o canal en birmano. Se ha demostrado que el nombre moken viene del malayo en beneficio del nombre de una persona birmana, en un intento de fundamentar la presencia birmana en la historia, aunque desde el comienzo (1998), los militares echaron a patadas a todos los birmanos para “dar” la isla a los Moken que se marcharon en cuanto pudieron.²³ De hecho, en Pu Nala, la pagoda budista de la aldea fue la primera que se erigió en el sur del archipiélago, en 1996, por lo que hay que encontrar una solución de compromiso. Aunque todavía hay grupos moken que viven en la aldea de Ma Gyon Galet (Grupo Lampi, Lebi en moken), el grado de interacción entre los nómadas y los

colonos birmanos no es tan estructurante como en Lengan/La Ngann. En realidad, los asentamientos birmanos formalizados después del año 2000, al igual que Lengan, pueden mantener el nombre moken, al menos por un tiempo. De la misma manera, el asentamiento birmano de la isla conocida por los Moken como Nyawi, más al sur, es una simple transcripción de Nyaung Wee en birmano, sin ningún significado especial. Este nombre se puede cambiar más adelante si la presencia birmana releva a la de los Moken.

El lenguaje es importante, porque un nombre es la marca de una posesión. Ésta es una de las razones por las que hay tantas palabras para un solo lugar. Pregunte a un malayo en Tailandia (que culturalmente pertenece a Malasia), donde está Narathiwat (el nombre oficial de la capital de la provincia más al sur) –un nombre que los Tai “dividen en partes” con el fin de fundamentar nuevos significados, es decir, Na Ra Thi Wat– y no obtendrá ninguna respuesta; pregúntele dónde está Nibong (el nombre local malayo para esta ciudad, que significa un tipo de bambú) y él le indicará el lugar. Este fenómeno ocurre en todos los países. Lo mismo vale para el nombre de la ciudad más al sur de Kawthaung en Myanmar –que en birmano podría significar “el banco de arena que surge”. Pero, de hecho, el nombre de Kawthaung proviene de la canción de Ko (“islas” - “dos” en tailandés), y antes de esto, provenía de Polao Pualo (“islas - dos” en moken), e incluso antes de Pualo Dua (“islas - dos” en malayo)... Ésta es una de las formas políticas de absorber un nuevo territorio despojándolo de su verdadero significado que alude a la historia y explica cómo fue colonizado ese lugar. Pero se necesitan siglos para olvidar el verdadero nombre... En todo el archipiélago, el mismo proceso (cambiar los nombres con miras a la reapropiación) ocurre también con las islas; así, por ejemplo, con Lengan/La Ngann. El nombre tiene que ser borrado de la memoria colectiva con el fin de tomar realmente el control de un lugar. Pero homogeneizar los nombres de 800 islas, miles de ríos, playas, rocas... es una tarea imposible. Siempre quedarán restos de los Moken. Éstos son los fundamentos de un proyecto dirigido por los autores de este texto, de crear un museo “archipelágico” en Kawthaung.²⁴

El funeral de la esposa de un tokè: reparto del territorio entre birmanos y Moken

Además de nombrar el territorio, sobre todo para atender a un nivel administrativo de apropiación –es decir, un proceso de “birmanización” (Boutry, 2015b)– también se producen otros intentos de compartir territorio entre las poblaciones a un nivel más local y simbólico, como se analiza a continuación en el funeral de Ma Hmwe, una esposa moken de un *tokè* chino-birmano llamado San Ngwe.

Ma Hmwe era una mujer muy bien educada que hablaba birmano, inglés y, por supuesto, moken. Vivió la mayor parte de su vida en Pulo Tonton, a 4 millas de la ciudad de Kawthaung en la costa, bajo la protección de otro *tokè* de origen chino, Kyaw

Yin, muy conocido en el sur del archipiélago. San Ngwe era su hijo adoptivo. Tras caer enferma, Ma Hmwe regresó con su marido y murió alrededor de un mes después de llegar a Ma Gyon Galet.

De hacer el ataúd se encargó el hermano menor de Ma Hmwe a la mañana siguiente de su muerte. En la cabecera y en el pie del ataúd pintó motivos que representaban calamares y, en los lados, peces. Los calamares para recordar la actividad principal de los Moken, que es la pesca de *mimik* (“calama” en moken). Una actividad que se convirtió en la principal moneda de cambio con el *tokè* en toda la mitad sur del archipiélago. Los calamares reemplazaron a la tradicional recogida de conchas, gusanos de arena, ostras, etc., que fueron antiguamente elementos centrales en la economía de los nómadas. Incluso encontramos algunos dibujos de calamares en los polos espirituales.

La fallecida descansará al este de la tumba de otra familia moken, de parientes lejanos. En un árbol cercano se pone un poste de madera en cuyo extremo superior se han fijado dos placas, una debajo de la otra. La más alta y más corta está pintada de rojo, y la frase “Ma Hmwe, de 39 años de edad» está pintada en azul. Debajo, al lado de la primera, se lee en la madera rugosa, pintado en letras azules recortadas en el rojo, “Ma Hmwe, de 39 años, puedes descansar en *thu’gati*”.²⁵ La procesión lleva un radio cassette y varias botellas de vino de arroz. La hermana mayor deposita en la cabecera del ataúd un recipiente con las ofrendas, que al final serán enterradas con la fallecida.

El hoyo es ahora lo suficientemente profundo para acoger el ataúd. Al cavar en la tierra, los huesos pertenecientes a un antepasado de la fallecida fueron exhumados y colocados al lado de la tumba. Se corta un coco verde, y se extiende el agua por todo el cuerpo desde la cabeza a los pies, “para lavarlo”, según el *tokè*, “y también para alimentarlo”.

A continuación se depositan en el pecho de la difunta cigarrillos, frutos secos y hojas de betel, tabaco y cal, ingredientes para la preparación de gutka, cosas típicas moken y de otros muchos grupos étnicos del sureste de Asia. Tantos placeres de la vida cotidiana. Sobres con las palabras “por vía aérea”, también se colocan en el ataúd, para ayudar a la difunta en su viaje al otro mundo, junto con algo de maquillaje de Birmania (*thanakha* una especialidad birmana). El ataúd es, finalmente, enterrado, llevado por el *tokè* y los Moken. Se coloca con la cabeza al sur, hacia el mar. A diferencia del ritual funerario de Birmania, en el que se dan a continuación ofrendas a los monjes, aquí se depositan en la tumba, incluyendo algunas pertenencias y cosas del gusto de la fallecida: alguna pieza suya de oro, algo de gutka, refrescos, alcohol, incluso maquillaje, ropa... para su uso en el otro mundo, más “sedentario”. Durante ese tiempo, la tía de la fallecida que estuvo todo el tiempo alrededor del ataúd antes de que fuera enterrado, reza en el altar de la tumba de los vecinos moken.

Luego, en una especie de frenesí, la familia más próxima de Ma Hmwe, su marido y su hijo en hábito de monje (este último está haciendo su noviciado budista, *shin byu*)

echan varios platos de arena para cubrir el ataúd. Entonces sus amigos birmanos y moken hacen lo mismo. Antes de que el hoyo está completamente lleno, el hermano pequeño, las tías y hermanas de la fallecida rompen las botellas de vino de arroz, que ya vaciaron, por toda la superficie. La intención es “que los saqueadores, atraídos por el oro, se corten así las manos y por lo tanto puedan ser reconocidos”. El hoyo finalmente se llena, se cubre de madera seca y hojas verdes. Al este de la tumba, se planta una rama de coco, marcando la tierra de Ma Hmwe y su familia. En la cabecera se pega un letrero con su nombre y su imagen y en su base se deposita un coco verde.

La interacción entre los birmanos y los Moken llega al menos hasta el mundo del más allá. Es a través de acciones de este tipo como aparecerá un nuevo nomadismo real y un sincretismo estructural. Como la posesión del territorio está al final en manos de los muertos, espíritus o genios, el enterramiento de la persona de sangre mixta, o la representación cultural mixta permitirá que se abra un nuevo camino. Esto podría ser, también, uno de los motivos por los que a veces se encuentran cosas extrañas en el cementerio de Lebi, como las calaveras encontradas sobre las tumbas moken el año pasado.

La noche del funeral, las hermanas y tías de Ma Hmwe se reúnen alrededor del *tokè*, en su casa. Ellas le dicen que no tenga miedo de los huesos del abuelo que se volvieron a enterrar en la tierra, ya que pertenece a la familia de Ma Hmwe. Es importante enterrar a todos los miembros de la misma familia juntos, para que puedan encontrarse en el otro mundo. Los árboles marcan la pertenencia de una familia entera a un solo lugar y, por otra parte, el derecho a la tierra.

Aunque Ma Hmwe era moken, estuvo muy integrada en la sociedad birmana, en la que se dedicó a la enseñanza, por ser la esposa de un poderoso *tokè* de Birmania. El funeral está en un primer momento dominado por los Moken, mientras que San Ngwe y los pocos birmanos presentes permanecen pasivos durante la mayor parte de la ceremonia. Sin embargo, las dos poblaciones están colaborando en la ejecución de este rito de paso, representativo para los birmanos de una forma de acceder a una forma superior de vida en el ciclo de renacimiento y, para los Moken, de un medio de acceso al mundo de los espíritus y a los muertos. Si bien los objetivos religiosos de este ritual son significativamente diferentes para las dos comunidades, su desarrollo tiene muchas similitudes con las formas tradicionales de los ritos funerarios de los birmanos y los Moken. Además, si los birmanos y los Moken comparten este ritual es porque un simbolismo común emana de ellos para estas dos poblaciones: la apropiación del territorio.

Un cocotero se planta en los pies de la difunta, los huesos del abuelo se excavan antes de ser enterrados de nuevo, para recordar quién es el dueño del lugar. Estos elementos son la base misma del derecho consuetudinario en el sureste de Asia, que otorga al primero que llega el derecho a reclamar el uso de la tierra. Ahora, para los Moken, las tierras siguen perteneciendo a los antepasados que marcan la pertenencia de un subgrupo a una isla. Por otra parte, con frecuencia los Moken se ven obligados a

cambiar su zona nómada (por ser expulsados por el ejército, o trasladados a la fuerza por el asentamiento de una aldea birmana, por la creación de una granja de perlas, etc.) y los muertos, que son considerados antepasados más allá de dos o tres generaciones, permiten renovar estas pertenencias. Los Moken, para significar su legitimidad en el archipiélago frente a la llegada de miles de birmanos, suelen decir “nuestros antepasados plantaron aquí...” Esta noción de “testimonio de la tierra” también se asocia con el lavado del cuerpo con el agua de coco, que no es exclusivo de los Moken, sino que en los ritos funerarios de Birmania tiene el mismo significado, es decir “la tierra será testigo de dónde los hombres pueden olvidar” (Shway Yoe, 1963: 593).

Por lo tanto, los dos rituales practicados en el funeral de Ma Hmwe dibujan un simbolismo común a los birmanos y a los Moken. El hecho de plantar una rama de cocotero, tal como se practica por los Moken después del entierro, se encuentra también en una forma particular de ritos funerarios birmanos. De hecho, en el caso de una muerte (violenta) producida fuera de la aldea, el cuerpo, que no se puede llevar al interior de la aldea, se entierra fuera y el lugar se marca con una flor plantada en la tierra, o una rama de un árbol. Esta situación es bastante común en el archipiélago porque el ahogamiento de un pescador se considera una muerte violenta. De esta manera, decenas de islas están protegidas por *nat*—cuya aparición está casi siempre ligada a una muerte violenta, ya sea en el culto más normalizado de los 37 señores o para figuras locales— que son encarnaciones de los muertos.

Este deseo de apropiarse del territorio a través de los funerales es particularmente importante, ya que compensa la representación exógena—birmana— que relega a los Moken al mar. De hecho, la representación de los Moken de su territorio sitúa al mar como un reflejo del cielo. Sin embargo, la representación del mar por los birmanos divide el universo mítico hasta el mundo submarino (Boutry, 2015a), creando así una frontera entre la superficie, que pertenece al mundo de los hombres y en el proceso de socialización a los birmanos, y las profundidades del mar. En este mundo mítico, bajo el agua, las sirenas son los equivalentes a los Moken y el territorio al que los birmanos los marginan (Boutry, 2015a). Esta representación, percibida y asimilada por los Moken se simboliza incluso en la muerte de Ma Hmwe, por medio de los dibujos del ataúd que representan el calamar, el mar y los peces, una práctica desconocida para los Moken antes de la llegada de los birmanos al archipiélago. Hay que señalar que si esta representación exógena es asumida por los Moken es porque permite afirmar su especificidad y establecer una oposición entre la gente de la mar y la de la tierra, a la vez que señala una nueva forma de alianza entre los Moken y su *tokè*. Simboliza una distribución del “territorio” (el mar para los Moken y las tierras del archipiélago para los birmanos); la incorporación de la pesca del calamar a la tradición, la convierte así en una actividad garante de una cierta libertad y una forma de nomadismo, pero integrada en la colonización del archipiélago llevada a cabo por los birmanos. Por último, la asimilación de los Moken al mundo submarino, y por lo tanto mítica, junto con la pesca, *mimik*, mantiene un espacio continuo socioeconómico y mítico entre todos los grupos

moken a pesar de la fragmentación de su territorio por los birmanos y la reciente administración del archipiélago por las autoridades. Los intereses culturales e identitarios se aparecen a los Moken en forma de recomposición social para replantearse el nomadismo y la cultura con el fin de preservar su identidad en las interacciones con los birmanos que cada vez son más intensas.

El dominio de los nómadas sobre el territorio... desde el mar

Los compromisos contraídos por los Moken, especialmente sus alianzas con los pescadores birmanos, forman parte de una estrategia dirigida a mantener un lugar en los nuevos territorios imaginados y en parte de los territorios físicos que resultan de la creciente presencia de los birmanos en las islas. En el contexto social y económico de la apropiación birmana de las islas del archipiélago, los Moken, lejos de ser marginados o considerados como un obstáculo, mantienen un lugar esencial. Sin embargo, la ritualidad y el nomadismo en sus formas tradicionales están en juego: las barcas moken ya no deambulan por todo el archipiélago, y el nomadismo de la flotilla entera es prácticamente inexistente; pero las flotillas de *sampan* todavía vagan en el espacio libre limitado, lo que significa que la voluntad de llevar una vida nómada sigue ahí; el ritual anual *bo lobung* también va perdiendo su simbolismo de transición entre la estación seca nómada y el periodo sedentario de los monzones, ya que la mayoría de las comunidades moken están ahora asentadas en aldeas, ya sea mezcladas con los birmanos o no. En respuesta, se configuran nuevas formas de movilidad y legitimidad sobre el territorio: los especialistas (como los chamanes, bailarinas sagradas o arponeros) son ahora la principal argamasa que une a los grupos Moken de todo el archipiélago y el *bo lobung* parece más una circunnavegación del archipiélago con el propósito de mantener los lazos entre los diferentes grupos. Junto con determinadas comunidades interétnicas, como el asentamiento moken-birmano de Lengan/La Ngann, los Moken en la parte de Myanmar del archipiélago Myeik ofrecen una diversidad de situaciones –es decir, de resistencia a la integración en la sociedad birmana– que es compatible con el análisis de un proceso de segmentación siempre presente entre las sociedades austronesias. Esta segmentación misma está en el centro de una relación cultural binomial de estas sociedades austronesias con la tierra y el mar, concerniente a la distribución del territorio y de los recursos entre ellos y las sociedades dominantes. A pesar de estar simbólicamente relegados al mar por los birmanos, los Moken mantienen su dominio sobre el territorio insular. ○

Notas

- 1 Empleamos aquí el término “birmanos” para designar a los *Bamar*, la etnia dominante de la población de Myanmar.

- 2 Las regiones antes de 2010 se llamaban divisiones.
- 3 Los autores dejan a un lado a los Vezo de Madagascar, que vinieron originalmente del sureste de Asia, pero hoy en día están geográfica y culturalmente muy separados.
- 4 El término “Negritos” abarca un conjunto de poblaciones de cazadores-recolectores que preceden a las migraciones austronesias al sureste asiático. Están dispersos por todo el sureste asiático y son de compleción “negroide”, de ahí, su nombre. No hay unanimidad en cuanto a su origen, pero últimamente se acepta que podrían haber tenido contactos con poblaciones marítimas austronesias, los Moken por ejemplo. Estas interacciones estarían en el origen de las ideologías, prácticas y “latencias culturales” dejadas a un lado por los Moken y forman parte de la historia de las migraciones de los austronesios, aalayos y proto-malayos, y más tarde de los Moken (Bourdier et al., 2014).
- 5 Así, por ejemplo, además de la agricultura, algunas comunidades sama en Semporna producían cerámica para el comercio, por ejemplo, hogares de barro transportados por los nómadas marinos a bordo de sus barcas; otros ofrecían trabajos de forja, joyas hechas con concha de tortuga y carpintería especializada, o suministraban resinas para el calafateo y cubiertas de kajang para embarcaciones (Sather 1984: 11).
- 6 Las palabras que indican el mar y el bosque en lengua moken poseen dos significados: *taao*, el mar, también designa el exterior, mientras que *kotan*, el bosque, es el interior. Estas coordenadas también recurren a una clasificación vertical en la que la dirección superior (*datos*) significa el continente y la dirección más baja, las islas, una clasificación que también se aplica a los habitantes y se refleja en los gentilicios. El entorno de los Moken queda así fijado en estas coordenadas horizontales y verticales, que son recordadas constantemente durante los numerosos rituales que se celebran a lo largo del año.
- 7 Por ejemplo, sus embarcaciones tradicionales (*kabang*) tienen una “traca madre” y unas “tracas hijos” que hacen que la barca llegue a ser una verdadera *kabang*.
- 8 Antiguamente, los Moken también construían piraguas pero eran diferentes de las embarcaciones moken y muy parecidas a las llamadas *ruea mat* empleadas actualmente por los pueblos musulmanes del litoral.
- 9 El término *tokè* de origen chino define al patrón que suministrará arroz y otros bienes de consumo a los Moken a cambio de los productos que estos recogen. Tradicionalmente, el *tokè* acostumbra a recibir una esposa del grupo moken a cambio de esta lealtad al grupo.
- 10 Un tema frecuente en los mitos etiológicos de las sociedades del sureste asiático.
- 11 *Lemo*, “sumergirse”.
- 12 *Kèn*, nombre de la hermana pequeña de Sibian. *Lemo kèn* = *mo kèn*, el etnónimo porque el prefijo *le/* cae en el lenguaje cotidiano.
- 13 La hermana más pequeña de Sibian.
- 14 Esto representa la ideología de la no-acumulación; es el elemento estructurante de la nueva sociedad nómada.
- 15 *Nyaèk otak aka*, “subirse a la cabeza de los mayores” una acción prohibida para los jóvenes.
- 16 La historia explicará que de un incesto entre un perro (hijo de una pareja) y su hermana humana nació un niño que más tarde mataría a su padre-perro y por vergüenza, cubrió su cara con los intestinos de su padre (Ivanoff, 2001).
- 17 Para un relato detallado de la llegada de los pioneros birmanos al archipiélago de Myeik y el proceso de birmanización de esta tierra fronteriza, véase Boutry (2014 y 2015a).
- 18 Para un relato detallado de los subgrupos, véase Ivanoff y Lejard (2002).
- 19 Selung es el exónimo birmano para los Moken.
- 20 Significa “muchacha” en malayo y “cantantes y bailarinas sagradas del chamán” en la lengua sagrada de los Moken, que cambian otra vez el significado de una palabra para transformar el puesto y el poder de una persona.
- 21 La ceremonia del décimo mes (décimo mes lunar del calendario tai) es una ceremonia para el mérito que tiene lugar en el sur de Tailandia, durante el cual a los *praet* (pecadores que expian sus pecados en el infierno) se les permite salir del infierno y recibir ofrendas. Es una ceremonia generalizada, lo que permite a los tres grupos de gente del mar (Moken, Moken y Urak Lawoi) afirmar su común identidad nómada en oposición a la de los budistas tais y chino-tais pero aceptando formar parte de ella.
- 22 Los Moken consideran que los canales son sitios poderosos, razón por la cual los Moken eligen el lugar y, seguro que por esa misma razón, prefieren el otro nombre, más de influencia malaya (Pu viene del malayo Pulau para hacer Pu Nala).

- 23 Pero, como era necesario un cierto nivel de intercambio, los Moken, como los pioneros birmanos, regresaron a la isla.
- 24 Proyecto "Tanao Sri", Red de Investigación Internacional, financiado por el Centro Nacional para la Investigación Científica, francés (CNRS).
- 25 De origen pali, este término significa transición a una "existencia feliz" (Judson, 1893: 1029).

Bibliografía

Andaya, L.

- 1975 *The Kingdom of Johor, 1641-1728*. Oxford University Press. Kuala Lumpur.

Anderson, J.

- 1890 *English Intercourse with Siam in the Seventeenth Century*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Company.

Belwood, P.

- 1985 *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*. Sydney: Academic Press.

Boutry, M.

- 2007 "L'archipel Mergui, Croisée Des Mondes. Dynamiques D'appropriation Du Territoire et Expression Identitaire Des Pêcheurs Birmans." Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- 2014 "The Maung Aye's Legacy: Burmese and Moken Encounter in the Southern Borderland of Myanmar (1997-2007)." En *Burmese Lives: Ordinary Life Stories under the Burmese Regime*, editado por Wen Chin Chan y Eric Tagliacozzo, Oxford University Press, p. 143-73, Oxford University Press.
- 2015 *Trajectoires Littorales de L'hégémonie Birmane (Irrawaddy, Tenasserim, Sud Thaïlande)*. Paris: IRASEC/Les Indes Savantes.
- 2015a "How far from National Identity? Dealing with the Concealed Diversity of Myanmar." En *Metamorphosis: Studies in Social and Political Change in Myanmar*, editado por François Robinne y Renaud Egretteau, NUS Press: 103-26.

Boutry, M. – Ivanoff J.

- 2008 "De La Segmentation Sociale à L'ethnicité Dans Les Suds Péninsulaires ? Réflexions Sur Les Constructions Identitaires et Les Jalons Ethniques à Partir de L'exemple Des Pêcheurs Birmans Du Tenasserim." *Aséanie, Sciences Humaines En Asie Du Sud-Est*, no. 22 (2008), p. 11-46.

Ferrari, O.

- 2007 "Aires Protégées, Parcs Nationaux et Populations Dans Le Sud-Ouest de La Thaïlande." Boulogne-sur-Mer.
- 2012 "Duean Sip, Théâtre de L'ethnorégionalisme Sud. Les Nomades de La Mer et Le Cycle Rituel Du Dixième Mois Dans La Province de Phang Nga (Sud de La Thaïlande)." *Moussons, Recherche En Sciences Humaines Sur l'Asie Du Sud-Est*, no. 20 :101-20.
- 2015 "Borders and Cultural Creativity, The Case of the Chao Lay, the Sea Gypsies of Southern Thailand." En *From Padi States to Commercial States: Reflections on Identity and the Social Construction Space in the Borderlands of Cambodia, Vietnam, Thailand and Myanmar*, editado por Frederic Bourdier, Maxime Boutry, Jacques Ivanoff, y Olivier Ferrari, IIAS/ICAS, p. 19-42. Leyden, 2015.

Hogan, D.

- 1972 "Men of the Sea: Coastal Tribes of South Thailand's West Coast." *Journal of the Siam Society*, no. 60: 205-35.
- 1988 *Urak Lawoi': Basic Structures and a Dictionary*. Vol. Series C. Canberra: Dept. of Linguistics, Research School of Pacific Studies, Australian National University.

Ivanoff, J.

- 2001 "Corps Social et Constructions Navales Traditionnelles : De La Technique Aux Symbols." *Techniques et Culture, Traversées. Construction Navale, Expressions Symboliques. Asie-Pacifique*, no. 35-36 : 1-18.

- 1987 "Le Concept de Société 'à Maison' Confronté Aux Contradictions Des Cultures Moken et Moken." *En De La Hutte Au Palais: Sociétés "à Maison" En Asie Du Sud-Est Insulaire*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, p. 109–31. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- 1985 "L'épopée de Gaman : Histoire et Conséquences Des Rapports Moken-Malais et Moken-Birmans." *Asie Du Sud-Est et Monde Insulindien*, Littératures, XVI, no. 1–4 : 97–124.
- 2004 *Les Naufragés de l'Histoire. Les Jalons épiques de L'identité Moken*. Paris: Les Indes savants.
- 1986 "Littérature Orale et Signe de Reconnaissance Culturelle." *Journal of the Siam Society*, no. 74: 9–20.
- 1999 *The Moken Boat: Symbolic Technology*. Bangkok: White Lotus Press.
- Ivanoff, J. – Lejard, T.**
- 2002 *Mergui et Les Limbes de L'archipel Oublié : Impressions, Observations et Descriptions de Quelques îles Au Large Du Tenasserim*. Ketos/White Lotus Press. Paris.
- Judson, A.**
- 1893 *Burmese-English Dictionary*. Vol. Revisado y completado por Robert C. Stevenson. Ann Arbor: University of Michigan Library.
- Kiefer, T.**
- 1972 "The Tausug Polity and the Sultanate of Sulu: A Segmentary State in the Southern Philippines." *Sulu Studies*, no. 1: 19–64.
- Pallesen, A.K.**
- 1985 *Culture Contact and Language Convergence*. LSP Monograph Series. Linguistic Society of the Philippines.
- Pavin, C.**
- 2005 *A Plastic Nation. The Curse of Thainess in Thai-Burmese Relations*. University Press of America.
- Pawley, A. – Green, R.**
- 1973 "Dating the Dispersal of the Oceanic Languages." *Oceanic Linguistics*, no. 12 : 1–67.
- Rozier, C. – Ivanoff, J.**
- 1992 "De Mergui a Patani : D'une Mer a L'autre, D'une Histoire a L'autre." *ASEMIE 14: Roles et representations de la mer*, no. 3–4: 69–96.
- Saleeby, N. M.**
- 1908 *The History of Sulu*. Philippine Ethnological Survey Publications Vol. 4, Pt. 2, p. 108-391. Manila: Bureau of Printing.
- Sather, C.**
- 1993 "Samal." *Encyclopedia of World Cultures*. New Haven: Human Relations Area Files Press.
- 1985 "Sea and Shore People: Ethnicity and Ethnic Interaction in Southeastern Sabah." *En Contributions to Southeast Asian Ethnography*, edited by Tan Chee Beng, Vol. 3. Singapore: Double-Six Press.
- Shway Y.**
- 1963 *The Burman : His Life and Notions*. Nueva York: The Norton Library.
- Sopher, D.**
- 1965 *The Sea Nomads: A Study Based on the Literature of the Maritime Boat People of Southeast Asia*. Vol. 27. Memoirs of the National Museum 5. Singapur: Lim Bian Han, Government Printer.
- 1977 *The Sea Nomads: A Study of the Maritime Boat People of Southeast Asia*. Singapore: National Museum Publication.
- Wee, V.**
- 2013 "Melayu : Hierarchies of Being in Riau." Australian National University.

La Apropiación de los Manglares: estudio de los cambios producidos en la tenencia de los manglares desde una perspectiva de ecología política

Marie-Christine Cormier-Salem

Institut de Recherche pour le Développement, MNHN

La naturaleza tridimensional de los espacios marinos y la movilidad de los recursos haliéuticos hacen que sus modalidades de apropiación, uso y acceso (Cormier-Salem, 1995; 2000) sean muy complejas. Sin embargo, estos espacios en movimiento no son *res nullius*, sino *res communes*, es decir, espacios comunes que están bajo el control de una comunidad. Berkes (1985) y Mc Cay y Acheson (1987), entre otros, han cuestionado la teoría de la tragedia de los espacios comunes (Hardin, 1968) y puesto en evidencia la diversidad de DTUP (Derechos Territoriales de Usuario en la Pesca) y de la TTM (Tenencia Tradicional del Mar), según el contexto histórico y geográfico y las instituciones (desde las poblaciones locales a los responsables internacionales). Estas últimas han sido objeto de numerosas definiciones y clasificaciones, subrayando su edad (como las “sensateces” de mediana edad de las lagunas mediterráneas de Braudel, 1949) y su flexibilidad (ver, entre otros, Christy, 1982; Pollnac, 1984; Durrenberger y Palsson, 1987). La diversidad de instituciones atestigua las diversas relaciones entre las personas y el mar, desde el feudo pesquero de Calabria, Italia (Collet, 1985) a la “banda de la langosta” de Maine, EEUU. (Acheson, 1975, 1988) y las formas de tenencia del mar de las islas del Pacífico (Ruddle y Akimichi, 1984). Ruddle *et al.* (1992), partiendo de estudios de casos del Pacífico, han puesto de relieve seis principios: los derechos marinos dependen de la condición social; la explotación de recursos se rige por los derechos de uso; los territorios de uso de los recursos están definidos; los recursos marinos están controlados por las autoridades tradicionales; tradicionalmente, la conservación era una práctica muy extendida; se imponen sanciones y castigos por infracción de las normas.

Nuestros trabajos de campo, a los que llevamos dedicados desde hace más de treinta años, en África occidental y extendidos a diversos países (África oriental, Guayana, Antillas, India, Vietnam, Tailandia, etc.) nos han permitido distinguir dos tipos de tenencia costera, el “terroir” o terruño anfibio de los pescadores-campesinos y las

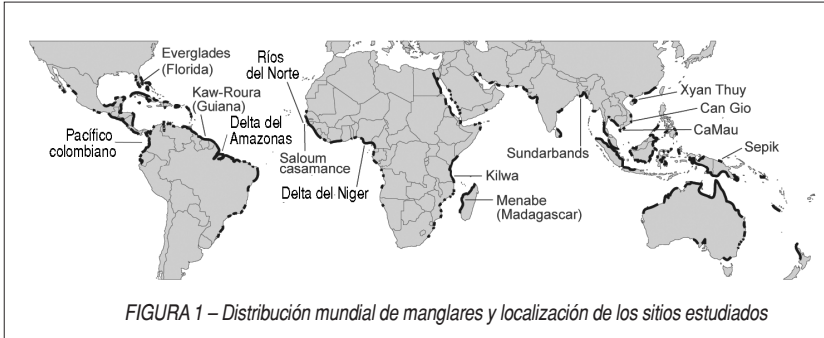
rutas marinas de los pescadores marinos migrantes (Cormier-Salem, 1992 y 1995). El primero es una zona cerrada, delimitada, gestionada, mientras que el segundo es una estructura permeable, extensible, discontinua, reticular que consta de vías marítimas y lugares específicos controlados (para la pesca, el amarre, el mercado, etc.).

En este artículo nos centramos en los manglares, que son humedales costeros, paisajes marinos semicerrados, como estuarios, lagos, lagunas y arrecifes de coral (figura 1). Durante mucho tiempo, en el pensamiento occidental, los manglares se han considerado terrenos baldíos. Sin embargo, para los pueblos locales son territorios comunales, habitados, gestionados según diversos sistemas de uso, regidos por derechos de uso y acceso y por las costumbres locales. Mediante un enfoque de ecología política, la finalidad de este artículo es, en primer lugar, poner de manifiesto la diversidad de tenencias de los manglares; en segundo lugar, estudiar los principales actores, factores y fases de su cierre y, en tercer lugar, formular hipótesis sobre su “acaparamiento” y las repercusiones en los medios de vida locales. La creciente literatura sobre el “acaparamiento de tierras” y, últimamente, sobre el “acaparamiento verde”, pone de relieve la penetración del neoliberalismo y el riesgo de mercantilización de la naturaleza (Fairhead *et al*, 2012; Kozoy y Corbera, 2010; McAfee, 2012). El acaparamiento de la tierra y el acaparamiento verde son formas de apropiación de la tierra o cierre de los espacios comunes llevados a cabo por actores públicos o privados movidos por lógicas diversas (productivas frente a conservadoras). El término “acaparamiento del océano” es cada vez más corriente, pero sigue estando poco estudiado. En su artículo sintético Bennett *et al* (2015), sugieren un marco analítico y señalan la necesidad de investigaciones en profundidad, basadas en estudios empíricos, análisis espaciales, relatos históricos y factores para la exploración, consecuencias y soluciones para evitar o resistir el acaparamiento del océano. Partiendo de varios estudios de casos sobre manglares (mapa 1), este trabajo pretende contribuir a la exploración de los acaparamientos de costas y océanos e ilustra la compleja red existente de normas y políticas que ponen en peligro la gobernanza sostenible y justa de los manglares.

La diversidad de tenencias de los manglares

Civilizaciones olvidadas

La edad de la ocupación de los manglares y la precocidad de sus múltiples usos están también atestiguadas en Asia (entre 8.000 y 4.000 AP, según Higham, 1988), en América Latina (13.000 AP en la Amazonía costera desde Figuti, 1992; 6.000 AP en Las Antillas desde Barrau y Montbrun, 1978), y en África (5.000 AP desde Linares de Sapir, 1971; Chauvaud, 2014) gracias a los yacimientos de conchas encontrados en todos los continentes. Las excavaciones revelan la presencia de cerámica, herramientas hechas con dientes de tiburón y conchas, restos de comida (arroz, pescado).



Estos yacimientos de conchas constituyen las principales, si no únicas, fuentes de información sobre los primeros asentamientos humanos en manglares. Para detectar los vínculos específicos entre la gente y el manglar, en concreto su gestión y sus regímenes de tenencia, faltan las fuentes más antiguas: solo podemos basarlos en análisis lingüísticos, la toponimia, los mitos fundacionales y otras tradiciones orales. Con los viajes europeos de exploración hacia el Nuevo Mundo desde finales del siglo XV y la penetración colonial, las fuentes escritas se multiplican y dan una primera y muy contrastada imagen de esos regímenes.

En países en los que las marismas son muy móviles (delta del Amazonas, delta del Níger, los Everglades, etc.) y donde los recursos de las zonas interiores son abundantes, no encontramos casas firmes y permanentes en el manglar. Solo viven allí pequeños grupos de usuarios itinerantes con carácter no habitual sino estacional: en Norteamérica, los primeros amerindios –Calusas y Tequestas de los Everglades– vivían, así, cerca de la costa y combinaban la pesca (peces, ostras, tortugas, anguilas) en el manglar con la caza en las tierras altas (osos, ciervos) (Vileisis, 1997).

Sin embargo, en África occidental está atestiguada la existencia de civilizaciones más antiguas en el manglar. Entre otros relatos, el de André Alvarez d'Almada (1594) es totalmente explícito sobre la construcción del "terroir" de arroz en el manglar a lo largo de los Ríos del Norte –zona así llamada–, entre la actual región de Casamance en Senegal y Guinea Bissau (Cormier-Salem, 1999). Según Haraprasad (1999), en el manglar del delta del Ganges y del Brahmaputra, en la Reserva de Sunderbans, en India, habría vivido una densa población más antigua; grandes ciudades de esta civilización olvidada prosperaron hasta su declive, en el siglo XVIII, debido sobre todo a la colonización británica. La isla Kilwa, en Tanzania, constituye otro ejemplo notable de una civilización urbana y comercial, construida en el manglar (Sheriff, 1987): los diez palacios y mezquitas, que datan desde el siglo IX al XVI, dan fe del glorioso pasado del sultanato hasta la llegada de los portugueses, que destruyen las propiedades en 1505 y monopolizan el comercio de oro, telas, especias, marfil y... esclavos.

Pluralidad de Tenencias Tradicionales de los Manglares

Considerando, por una parte, las fragmentarias fuentes precoloniales y, por otra, la diversidad de los asentamientos humanos en el manglar, podemos proponer la hipótesis de que existieran muy variadas formas de tenencia tradicional, desde el “simple” conocimiento de sus recursos, la presencia de espíritus y criaturas sobrenaturales con las cuales tienen que negociar las poblaciones, hasta la construcción del “terroir” del manglar controlado por la población local, como es el caso de las comunidades de los Ríos del Norte. Los conocimientos sobre el manglar, que la población local domina, son esenciales para adaptarse a este extremo ecosistema en relación con la cantidad y calidad del agua, con cada marea. Los grupos negros o afrodescendientes de la costa del Pacífico de Colombia (Hoffmann, 2002), los pescadores de estuarios del nordeste brasileño (Cordell, 1980), o los aborígenes del manglar australiano (Warner, 1958) dominan a la perfección el calendario lunar y los ciclos de las mareas. En las islas del Pacífico y de Asia, este conocimiento ecológico tradicional fue muy puesto de relieve (UNESCO / PNUD, 1986), sobre todo en Vietnam, en relación con la producción intensiva de camarones. En Papúa, los Murik de la costa norte se llaman a sí mismos “hombres del manglar”, y tienen un rico corpus de canciones relativas al manglar (Lipset, 1997).

También encontramos, más o menos por todo el mundo, formas de control del manglar más elaboradas: la apropiación de nichos ecológicos (un banco de arena, una roca), el uso exclusivo de ciertos recursos (p. ej., crustáceos y moluscos, recursos sedentarios, más fáciles de dominar que las especies pelágicas migrantes), la protección de los hábitats y la especies que se armonizan con las regulaciones de las temporadas de pesca, el control de los equipos (p. ej., la limitación del tamaño y de la malla de las redes, la prohibición de la costumbre del veneno).

Obviamente, las TTM están especialmente desarrolladas entre las poblaciones que dependen del manglar y a lo largo de las costas de manglares poblados y gestionados desde hace mucho tiempo. Estos socio-ecosistemas están sometidos a la autoridad de las comunidades locales, que construyen sus “terroirs”. El “terroir” corresponde a pequeñas parcelas de territorios anfibios, definidos como espacios continuos y contiguos más o menos cerrados y limitados, valorados por sus múltiples usos (culturales, religiosos, estéticos, halléuticos, silvícolas, agrícolas, pastorales, etc.) gestionados y compartidos de acuerdo con las instituciones locales.

Así pues, resumiendo el ejemplo de los ríos del norte, entre Senegal y Guinea Bissau (Cormier-Salem, 1999), todo el espacio del manglar es objeto de un control que sigue la costumbre de los antepasados, el respeto a la cual está garantizado por el Consejo de Ancianos. En Casamance, las comunidades diola son homogéneas,¹ sin castas ni clases, estructuradas por linajes y clanes, bajo la autoridad del Consejo de

Ancianos que se encarga de la distribución de los beneficios del “terroir”, de la toma de decisiones y de la resolución de conflictos. Desde las concesiones a las orillas de los “bolons” (o cauces de las mareas), se mezclan diversos usos y derechos de acceso. Los huertos, los viveros de semillas de arroz, las parcelas de arroz, situadas en terrazas por encima de las mareas son de propiedad individual del jefe de la familia; los estanques de peces, los grandes diques que cierran el “terroir” y lo protegen del agua salada, las marismas por debajo de las mareas y los cauces de éstas son gestionados de modo colectivo por el conjunto de usufructuarios descendientes del linaje fundador. Algunos sitios son sagrados, están encantados o sujetos a prohibiciones. Suelen corresponder a sitios notables del paisaje del manglar: banco de arena, isla, pequeño bolon o río, “tanne” (la mayoría de las veces, una zona desnuda y súper-salada situada en la parte trasera del manglar) conchales, poblados de espíritus que albergan especies totémicas como manatíes, tortugas y aves, cuyo uso suele ser el de servir de túmulos o tumbas de los antepasados. También pueden proceder de elementos introducidos como baobabs, donde tiene lugar el “ndout”, ceremonias de iniciación de los Serer en el delta del Saloum, en Senegal.

Narrativas del acaparamiento del manglar

Si bien todos los sociólogos coinciden en reconocer la importancia de la antigüedad de las formas de tenencia tradicionales, también todos destacan su actual desuso y disfunciones que provocan conflictos (Ostrom *et al*, 1990; Peluso, 1993). La caída en desuso o el abandono de la TTM ampara al principio la creación de un mecanismo público centralizado y la elaboración de una legislación oficial, con frecuencia inspirada en el derecho romano, que tiende a convertir los manglares en bienes públicos o privados. Las instituciones coloniales y después los nuevos Estados independientes, lucharon para lograr el auge de los espacios comunes o “terroirs”, la destrucción del antiguo orden, la reversión de las instituciones tradicionales, la marginación de los usuarios tradicionales y, por último, la tragedia de los comuneros (MacCay *et al*, 1987; Ostrom *et al*, 2002).

Desde un punto de vista jurídico-administrativo, el manglar, trozo de bosque en el mar, es un área compleja e inestable, difícil de definir. En realidad, hay dos puntos de vista entre las administraciones del Estado: para algunos, el manglar es un terreno baldío o tierra de nadie, de libre acceso; para otros en cambio, el manglar es un socio-ecosistema muy valioso, objeto de una pluralidad de jurisdicciones ya que cada uno de sus componentes depende de una autoridad pública diferente. Las fronteras entre esos componentes no están nunca claramente definidas, incluso son indefinibles. Así, el componente terrestre, por ejemplo el bosque es, en la mayoría de los casos, competencia del Ministerio de Aguas y Bosques, o del de Agricultura, mientras que la mayor parte de los componentes marinos, por ejemplo los bolons, los ríos, que

drenan el bosque con extensión variable, según los ciclos de las mareas, dependen de los Departamentos de Asuntos Marítimos, de la Pesca, o/y del Medio Ambiente. La falta de instituciones públicas o, por el contrario, su multiplicación con autoridades de jurisdicción en competencia, desde los niveles locales a los internacionales, cada uno de ellos con sus propios proyectos para el medio ambiente y el desarrollo, conduce a políticas en conflicto y a burocracias que se superponen, a la débil aplicación de las leyes y, a escala global, contribuyen a una gobernanza no deseable del manglar. En el apartado siguiente, partiendo de estudios de casos concretos, esbozamos las fases de cierre del manglar, que es una tendencia mundial, y destacamos quiénes son los actores principales del acaparamiento del manglar, cuáles son sus lógicas y cuáles los mecanismos que emplean.

Del imperialismo colonial...

La imagen predominante de los manglares, la que surge de los relatos de los navegantes y misioneros europeos del siglo XVII, repetida a lo largo de los siglos XVII y XVIII en los escritos de los agentes coloniales, es la imagen de un entorno desagradable, hostil, insalubre e impenetrable (Cormier-Salem, 2006). Con fines higiénicos y productivos, los manglares fueron recuperados bajo el control de extranjeros que se convirtieron en sus propietarios.

En Estados Unidos, según Carney (1993), la recuperación del manglar para el cultivo de arroz en Carolina del Sur está directamente ligada a la llegada de los esclavos, nativos de África occidental que no solo aportaron su fuerza de trabajo, sino que también introdujeron su saber práctico.

En 1911, en el sur de Vietnam –parte de las colonias francesas de Indochina–, los colonos franceses decidieron acondicionar el manglar de CanGio de la siguiente manera: 4.000 ha fueron protegidas para preservar la calidad del aire en torno a Saigón; 500 ha de manglar fueron también protegidas en torno a las zonas comunitarias de refugio contra los tifones; todo el resto se dejó para fines de explotación silvícola. En 1917, con normas no muy estrictas, el bosque fue sobreexplotado sin que hubiera controles de verdad (Tran, 2006). En La Martinica, según Barrau *et al.* (1977), el manglar es, hasta ahora, un lugar de confrontación de razas y clases. Su control es objeto de conflicto de autoridades entre los diversos Departamentos de Estado (Oficina Nacional de Bosques, Dirección de Agricultura, Departamento de Asuntos Marítimos, Dirección de Equipamiento, etc.). Esta confusión beneficia a los criollos blancos: habiendo recibido concesiones por parte del Estado, elevaron ampliamente las orillas e hicieron diques para ganar terreno al manglar, extendiendo así sus propiedades. Con el fin de la esclavitud, algunas plantaciones de caña de azúcar cayeron en el abandono y se convirtieron en reservas de caza en manos de los criollos blancos. Los antiguos esclavos, dejados a su suerte por los dueños de las plantaciones, se establecieron

a lo largo de los canales, puesto que el manglar es un dominio relativamente libre de restricciones. Se desarrollaron pequeños pueblecitos de pescadores. Como afirman Barrau *et al.* (1977:19): “ciertamente todo sucede como si en estos bosques de lodos inestables, entre la tierra y el mar, se sublimaran las tensiones por la tenencia, generadas por cuatro siglos de explotación colonial, basadas en su origen en las plantaciones de esclavos”.

... al imperialismo verde

Los primeros cierres del manglar fueron públicos, coloniales y estaban destinados a convertir los manglares en plantaciones de caña de azúcar o campos de arroz. Los siguientes cierres más recientes (sobre todo desde la década de 1970) se acercan a lo que algunos autores llaman “imperialismo verde” (Grove, 1996) y se proponen convertirlos en Patrimonio de la Humanidad (Cormier-Salem, 2006). Las especies emblemáticas (el tigre real de Bengala en Sundarbans, aves migratorias en África occidental, tortugas y cocodrilos en América Latina) y los hábitats (Convención de Ramsar sobre Humedales, 1971) están protegidos de acuerdo con diversas regulaciones (impuestos, cuotas y zonificaciones como la Zona Económica Exclusiva, cierre temporal de la pesca) y convenios nacionales e internacionales. La patrimonialización de la naturaleza es importante entre estas instituciones políticas que, en nombre de la preservación de la biodiversidad, excluyen a las comunidades locales de su “terroir” y convierten a delincuentes en usuarios tradicionales, a predadores en pescadores, a los principales responsables de la deforestación, en recolectores de madera (Cormier-Salem & Rousset, 2000).

La reserva natural del pantano de Kaw-Roura, en la Guayana francesa, es un ejemplo de tensiones y conflictos de la tradición y de la apropiación del manglar (Cormier-Salem, trabajos de campo, 1997; 2006). Los habitantes, agrupados en la aldea de Kaw, son pocos: 70; 40 de los cuales son residentes permanentes. Descendientes de los antiguos esclavos, su asentamiento se retrotraería al período colonial y estaría en relación con el desarrollo de plantaciones de caña de azúcar. Entre 1860 y 1870, con el fin de la esclavitud, este sistema se desmorona: al contrario de lo que pasa en las Antillas, se abandonan las casas y las plantaciones. La contribución de nuevos trabajadores en el marco de la transformación de la Guayana en colonia penal, desde 1852 hasta 1946, no permite el relanzamiento de las actividades agrícolas. La naturaleza se reafirma: los barbechos se recolonizan como bosquecillos. El manglar de la Guayana se mueve hacia adelante y hacia atrás dependiendo de las mareas y las enormes cantidades de sedimentos de lodo que arrastra el río Amazonas. Los habitantes de Kaw, muy aislados, se dedican principalmente a actividades pesqueras en el río Kaw y a la caza. La implementación de la reserva natural del humedal de Kaw-Roura, de una superficie de unas 98.500 ha y su valor para el ecoturismo provocan fuertes tensiones.

La reserva natural, clasificada como Sitio Ramsar en noviembre de 1993, se creó por decreto en marzo de 1998. Gracias a su vasta superficie, el mosaico de ecosistemas y paisajes (desde el bosque de manglar a los bosques de agua dulce o “pinotières”) y la riqueza de la fauna (caimán negro, *Melanosuchus Niger*, la tortuga matamata, *Chelus fimbriatus*, el manatí, *Trichechus manatus*, la garza agamí, *Agamia agami*, el hoazín con cresta, *Opisthocomus hoazin*, el corocoro rojo, *Eudocimus ruber*), Kaw Roura es el mayor humedal francés y goza de un estatus de santuario natural.

Ante estos recursos ambientales y ecológicos, los habitantes de Kaw temen por la sostenibilidad de sus prácticas, especialmente la caza y la pesca, debido a las restrictivas medidas de protección de la vida silvestre y la competencia de cazadores “Metro”, nativos de Cayena. Además, las poblaciones de descendientes de esclavos no son autóctonas. No tienen derechos de propiedad ni derechos de usuario reconocidos sobre los recursos del manglar. Contrariamente a los amerindios de Guyana, que pueden beneficiarse del conocimiento ecológico tradicional y de los antepasados míticos para que sus reclamaciones sobre la selva amazónica sean reconocidas, o a los grupos negros del Pacífico colombiano: Hoffman (2002) muestra cómo el manglar se convirtió en el patrimonio de los grupos afrodescendientes para legitimar sus demandas territoriales y basar su identidad.

En este movimiento generalizado de cierres, también es necesario cuestionar la llegada de nuevos actores con otras lógicas y estrategias más oportunistas e individuales, la modernización de las técnicas de explotación, la globalización de los intercambios. La escolarización, la urbanización y la conversión a otras religiones (cristianización, islamización) también contribuyen a la pérdida de identidad y al cuestionamiento de los valores tradicionales.

El desarrollo del cultivo de camarones, en manos de empresas privadas, en los años de 1970 a 1980, es evidente en todo el mundo, al principio en Asia, pero también en América Latina, en Madagascar y, en menor medida, en África. Muchos trabajos pusieron de manifiesto el perjuicio ecológico (el auge del cultivo del camarón es una de las principales causas reconocidas de la pérdida de manglares, en torno a un 20% en 30 años según Alongi, 2002) y la vulnerabilidad socioeconómica de los antiguos usuarios: la cría intensiva conduce a la privatización del patrimonio común, a la convulsión de los múltiples sistemas de uso y al empobrecimiento de las comunidades de pescadores.

En Madagascar, cuando los camarones pasan a ser por decreto recursos nacionales estratégicos (Goederoit *et al.*, 2002), los manglares, más exactamente los *tannes*, aparecen como frentes pioneros para conquistar y convertir en criaderos de camarones (Cormier-Salem, 2006). A partir de la década de 1990 se pone en marcha un vasto plan de recuperación de los *tannes*, considerados por la administración pública como un espacio abierto y, por lo tanto, una cuestión de dominio público. Los intereses económicos en la red de camarones son de tal envergadura que las compañías industriales obtienen el apoyo del gobierno de Madagascar y se les conceden vastas

superficies. Los *tannes* son áreas no habitadas; no están explotados permanentemente ni gestionados con marcas fijas, visibles. Suelen estar situados en los límites del territorio. No obstante, tienen una serie de valores de uso y de no-uso pues albergan genios y espíritus. Muy a menudo son tierras de pastoreo para los rebaños, reservas de tierra y zonas de amortiguación entre comunidades; así que desempeñan una función muy importante para mantener las buenas relaciones de vecindad. Debido a la presión demográfica, al surgimiento y desarrollo de nuevas prácticas, estas áreas son muy codiciadas. En la región de Menabe, a lo largo de la costa noroeste de Madagascar, la conversión de *tannes* en criaderos de camarones, propiedad de extranjeros (Aquamen), incitó a las comunidades locales de pescadores sakalava-vezo a reclamar sus derechos de primeros ocupantes o "*tompontany*" sobre estas tierras. No solo se sienten marginados y proscritos de este lucrativo sector sino que, además, anulan el acaparamiento de las tierras que se encuentran dentro de los territorios de sus ancestros, así como su exclusión de las mismas.

Los fenómenos de trance (*trumba*), en los cuales los espíritus de los antepasados hablan a través de los hechiceros (*ombiasy*), la reactivación de antiguas prohibiciones (*fady*) y los actos de sabotaje contra los estanques dedicados al cultivo de camarones expresan la fuerza de las demandas locales. En Madagascar, el cierre de los *tannes* y su recuperación revelan los complejos grupos de poder entre los intereses privados (actores poderosos económica y políticamente que proceden de Paquistán, o *zanantany*) y los públicos, las instituciones tradicionales y las oficiales, los notables locales, el Estado y los descendientes reales de los Sakalava.

Los nuevos mecanismos de pagos por servicios ambientales, la compensación de la biodiversidad y la REDD+ (Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación de los Bosques), surgen como la última de las adversidades de la economía de mercado y aceleran el movimiento de acaparamiento verde (Sunderlin *et al*, 2015). La agenda política de 2015, nacional e internacional, (COP21; PNUMA, programa de Adaptación basada en Ecosistemas), pone a los manglares en el centro de atención debido a su particular función en la mitigación del cambio climático (Alongi, 2002). Los principales discursos informan de la dramática pérdida de áreas de manglar y su capacidad de almacenamiento de carbono, lo que justifica las políticas de reforestación en el marco de la REDD+. Esos discursos dominantes vienen reforzados por el reconocimiento de los múltiples valores y funciones del manglar (refugio frente a los tsunamis, vivero de peces, hábitat refugio para las aves, purificación del agua, leña, etc.) (Cormier-Salem, 2014). En publicaciones anteriores (Cormier-Salem, 2004; Cormier-Salem y Panfili, en prensa) cuestionábamos la definición de manglar como un simple bosque de mangles y los planes de reforestación basados en datos científicos dudosos sobre las dinámicas del manglar (Cormier-Salem, 2004), metodologías limitadas para la contabilidad del carbono (Leach y Scoones, 2013) y directrices inapropiadas, la mayoría de las veces (monoespecificidad de la plantación, densidad excesiva de las líneas de semillas, compensación injusta a los recolectores de semillas, etc.). Además de esto,

destacamos el riesgo de la injusticia ambiental y el acaparamiento del manglar (Peluso, 1993; Beymer-Farris y Bassett, 2011; Sikor y Newell, 2014; Fairhead *et al*, 2012).

En Senegal, el estatus legal cambiante de los manglares es una cuestión clave que provoca demandas territoriales y conflictos (Cormier-Salem 2006): en Baja Casamance y el delta del Saloum, como se ha visto antes, los manglares han venido siendo territorios comunales o “terroirs”, usados y gestionados por las poblaciones locales que son sus propietarias. Con la penetración “blanca” y la colonización, más tarde la independencia de Senegal en la década de 1950, la propiedad de tierras no gestionadas o no explotadas de forma permanente fue transferida al Patrimonio Nacional. Así pues, bajo el paraguas de la descentralización política,² surgió un vasto conjunto de leyes y normas negociado entre las comunidades rurales (propietarios tradicionales de las tierras) y las instituciones gubernamentales: por ejemplo, en los manglares del delta del Saloum, algunas zonas son un bien público a escala nacional (p. ej., parque nacional, 1976) o internacional (p. ej., reserva de la biosfera de la Unesco 1981; Patrimonio Mundial,³ 2011); algunas otras siguen siendo bienes comunales regidas por convenios locales; por último, algunas otras, son bienes privados, propiedad de actores locales⁴ (pescadores marinos, procesadores de pescado, etc.) pero también, cada vez más, de extranjeros (operadores de turismo, empresarios privados, comerciantes...). Las grandes campañas de reforestación con el lema de “Plante un árbol”, puestas en marcha en 2008 en el Delta del Saloum y gestionadas por una ONG senegalesa, Oceanium, fundada por Livelihood Funds (un consorcio de empresas privadas como Danone e Yves Rocher), suscitaron de nuevo la cuestión del acaparamiento del manglar. Durante al menos 30 años (la duración de los contratos de la REDD+), las compañías privadas tienen el control de las marismas reforestadas. Hay una privatización de las parcelas, transformadas en zonas forestales de manglar tras las operaciones de reforestación, en detrimento de los “comuneros”. Tampoco las mujeres, que acostumbran a recoger berberechos en “sus” marismas, tienen ya derecho de acceso a este lugar; los pescadores ya no pueden distribuir y explotar el pescado (Cormier-Salem y Panfili, en prensa).

La tenencia de los manglares bajo demandas controvertidas: las redes de relaciones de poder

En los siguientes apartados analizamos la red actual de actores, principios y mecanismos a través de dos estudios de casos, Casamance en Senegal y Vietnam. Hacemos hincapié en las demandas controvertidas sobre los manglares, que ponen de manifiesto la heterogeneidad de actores locales y las relaciones asimétricas entre instituciones, y destacamos el riesgo de injusticia medioambiental. Más allá de los costos y beneficios materiales, los estudios de justicia medioambiental pretenden abarcar tres aspectos interrelacionados: la distribución de los beneficios directos e indirectos de los

recursos naturales, el procedimiento relativo a las decisiones que los rigen y el reconocimiento de la cultura, los conocimientos y las necesidades de los diferentes grupos en esos procesos (Schlosberg, 2007). Estudios empíricos llevados a cabo en Senegal y en Vietnam cuestionan la relevancia de las políticas medioambientales adoptadas al amparo del Protocolo de Nagoya sobre el Acceso y Participación en los Beneficios.

Los manglares de los Ríos del Norte: ¿patrimonios amenazados?

Los manglares de los ríos del norte, entre Senegal y Guinea Bissau, como hemos visto antes, son “terroirs” gestionados por las comunidades locales, estructurados por el cultivo de arroz y otros usos, como la recolección de ostras y la pesca en los cauces de las mareas. En Casamance constituyen la base del patrimonio de los Diola, heredado de los antepasados, transmitido de generación en generación y en el cual adquieren su identidad. El patrimonio de los Diola recupera una serie de técnicas (entre las cuales se encuentra el *kajendu*, el instrumento de labranza de las marismas para transformarlas en arrozales), de prácticas (por ejemplo, la construcción de diques de protección contra la intrusión de agua salada procedente de los bolons y del río Casamance), de conocimientos y sabiduría práctica (la desalinización de las parcelas de manglares, la circulación de aguas bajo el control de un jefe de aguas), pero también de tradiciones y ritos. Desde la década de 1950, este patrimonio experimentó profundas perturbaciones debido, sobre todo, a la emigración masiva de los jóvenes que constituyen la parte principal de la mano de obra. La dureza del trabajo en los arrozales, el peso de las obligaciones familiares, el aislamiento y las difíciles condiciones de vida en las aldeas de los manglares, sin agua corriente ni electricidad, son muchos factores muy desagradables. Por el contrario, la búsqueda de la educación, la obtención de un empleo pagado, la autonomía económica, el espejismo de la vida urbana son otros tantos factores objetivos y atrayentes que contribuyen a la aceleración de la emigración desde la tierra hacia las ciudades. Por falta de mano de obra, los diques ya no se mantienen y muchos arrozales son abandonados. Esta crisis demográfica atestiguada desde la década de 1950 se aceleró con la sequía de los años 1970 a 1980 y su incidencia en la salinización de suelos y aguas. Para hacer frente a esta crisis y frenar el éxodo se diversificaron las estrategias familiares: adopción de variedades de arroz de ciclo corto, transferencia de actividades de cultivo de tierras bajas hacia las tierras altas (cultivo de arroz, silvicultura, huertos, etc.), la conversión de muchos campesinos-pescadores a la pesca marina son otros tantos ejemplos de innovación.

Así, en Casamance, encontramos una tendencia hacia el individualismo y el abandono de los sistemas “tradicionales”, como consecuencia de la emigración, la globalización, la mercantilización de las relaciones, la protesta por parte de los jóvenes hacia el poder de los mayores, incluso su rechazo de la religión de los antepasados. Estas mutaciones socioespaciales ponen en duda la preservación del patrimonio comuni-

tario. Además, el Casamance y, sobre todo, sus recursos pesqueros, atrajeron a una cantidad creciente de actores ajenos a la región. Al principio (década de 1980), los pescadores marinos migrantes, nativos del norte de Senegal, fueron bien acogidos por las comunidades diola, poco después volvieron al mar y establecieron sus campamentos de pesca en la playa, explotando las aguas marinas de libre acceso.

Del mismo modo, los pescadores *cubbaló*, nativos del río Senegal, fueron bien recibidos por las comunidades del Casamance medio, al principio para cazar cocodrilos, luego para especializarse en la pesca del camarón. La llegada masiva de actores procedentes del norte (o nordistas) dominando sectores lucrativos y las crecientes presiones sobre los recursos (sobre todo los pesqueros) en un contexto marcado por la sequía, se tradujeron en fuertes tensiones entre las comunidades y sembraron una de las semillas de la guerra que arrasa Casamance durante más de 30 años (Cormier-Salem, 1992; Marut, 2015). Las aguas costeras y fluviales, oficialmente de libre acceso durante mucho tiempo, fueron objeto de diversas regulaciones por parte del Estado que, lejos de resolver los conflictos, los agravaron. Así, desde 1974 el Departamento de Pesca toma una serie de medidas, unas veces autorizando y otras prohibiendo la pesca del camarón en el río Casamance (Cormier-Salem, 1992).

Sin entrar en detalles, los conflictos entre la Administración de Pesca y las comunidades de pescadores (Mbaye y Cormier-Salem, 2015) son suficientes para mantener, por un lado, la impotencia del Departamento de Pesca estatal para aplicar la reglamentación; por otro, las iniciativas tomadas por las comunidades locales para administrar la pesca de camarones según dos lógicas diferentes, incluso opuestas: los Diola de la comunidad rural de Mlomp, que abarca 24 aldeas, delimitaron un “Área de Patrimonio Autónomo y Comunitario” (APAC) que correspondía a su “terroir” tradicional de manglar. Se adoptaron diversas medidas para regular los usos dentro de su comunidad y excluir a los pescadores de otras comunidades. Otras APAC parecidas se han previsto en muchas comunidades de Casamance con el apoyo de los Departamentos estatales (Dirección de las Áreas Marinas Comunitarias, los subprefectos y el prefecto de la región de Ziguinchor). Este reconocimiento oficial de las APAC se interpreta por las otras comunidades de pescadores como un pretexto para excluirlos a ellos de las zonas de pesca. A los barcos de pescadores de camarones, en su mayoría propiedad de migrantes, se les denegaba el acceso a estas áreas. Así pues, propusieron al Departamento de Pesca medidas alternativas, como la instauración de períodos de descanso biológico.

Desde hace unos quince años, en Senegal, la manía de los convenios locales no se contradice a sí misma: estos instrumentos contractuales se adoptan sobre la base de marcos de diálogo por una deliberación de la autoridad local (comunidades rurales, regiones) y se aprueban por la Administración (subprefectos, prefectos, gobernadores) que pasan a ser cofirmantes (Mbaye y Cormier-Salem, 2015). Estos convenios han demostrado su eficacia para administrar, tanto el manglar (río Casamance, delta del Saloum) como las aguas marinas: así, diversos puertos pesqueros de la costa

senegalesa, como Cayar, Ngaparou, Pointe Sarène, etc., establecieron zonas de pesca prioritarias de acuerdo con los convenios locales. No obstante, se suscitan dudas sobre la exclusión de los pescadores no nativos o “alóctonos” y, más en general, sobre la noción de aloctonía en regiones caracterizadas por la edad y la importancia de la movilidad humana (en particular, en las comunidades de pescadores marinos), sobre la marginación de algunos actores nativos (“autóctonos”, como mujeres y jóvenes, que no participan en los procesos de diálogo) y sobre la pérdida, de hecho, de la soberanía del Estado en los bienes públicos. Al restaurar la legitimidad de las comunidades locales en su “terroir”, esta asimetría entre actores puede originar una injusticia medioambiental.

Vietnam

Con los años, el gobierno vietnamita ha venido desarrollando un enfoque diferente para gestionar los bosques, pasando de los modelos centralizados controlados por el Estado a modelos de gestión cooperativa y gestión privada (Ha *et al*, 2014). La titularidad estatal de los recursos forestales era una propiedad estatal de derecho, pero de hecho se produjo un acceso libre debido a su escasa capacidad de gestión y a un marco institucional y legal insuficiente. En Vietnam, el manglar es un bien nacional, propiedad del Estado, gestionado en regímenes diferentes en lo que respecta a la asignación de bosques y a la tenencia de la tierra y que implica a diferentes actores: administraciones centrales estatales, empresas forestales de titularidad estatal, Comité Popular, agricultores, leñadores, pescadores, etc. Durante la guerra contra los Estados Unidos (debido a la defoliación)⁵ y el período de posguerra (debido a la tala por parte de los primeros refugiados), el manglar disminuyó de forma drástica. En la década de 1970 a 1980, el desarrollo del cultivo de camarones aceleró la destrucción del manglar. A principios de la década de 1990, para hacer frente a esta pérdida, comenzaron las iniciativas de reforestación (figura 2) junto con un nuevo régimen de gestión forestal: la Ley de tierra de 1993 y el Decreto 02/CP de 1994, obligaba a que esa gestión pasara de las empresas de titularidad estatal, en los niveles central y provincial, a las familias, las aldeas y comunidades para el uso sostenible y a largo plazo (De Jong *et al*, 2006). En este punto, gracias a los primeros estudios empíricos llevados a cabo en 2015, destacamos la diferencia de estatus de dos sitios de manglar: uno en el norte, Xan Thuy, el otro en el sur, CanGio, aunque ambos son reserva de la biosfera bajo la autoridad del Comité Popular y están gestionados con miras a la protección forestal (en la zona núcleo) y al desarrollo económico (en las zonas de amortiguación y de transición).

El manglar de Xuan Thuy se clasificó como Sitio Ramsar en 1989 (el primero en el sureste asiático), después parque nacional en 2003, finalmente, zona núcleo de la Reserva de la Biosfera del delta del Río Rojo, en 2004 (Nguyen, 2014; trabajos de campo de Cormier-Salem, octubre de 2015). El bosque de mangles, bajo y localmente



FIGURA 2 – Bosques de mangles de Vietnam: las diferencias de paisajes entre los manglares atestiguan las diferencias de regímenes de gestión

denso gracias a la reforestación, es un espacio estrictamente protegido que pertenece al Estado, pero, de hecho, es de acceso libre y está muy degradado y amenazado por la sobreexplotación de mariscos. Esta situación, aparte de ser contraria a la ley, al carecer de toda forma de régimen de gestión, ha dado lugar a conflictos. Además, más de 500 mujeres entran en la zona núcleo a recoger ostras, cangrejos y peces. A lo largo del mar en la vasta marisma, miles de personas han fijado sus redes para la captura de almejas (*Metatrix spp*). Los pescadores viven en casas sobre pilotes y no tienen derechos garantizados sobre sus parcelas. En la zona de amortiguamiento, la autoridad principal, el Comité Provincial Popular de Nam Dinh (PC), ha asignado a familias terrenos de marismas en alquiler (5 años dentro del parque, 20 años fuera de

éste). El precio depende de la calidad de las marismas. Debido al empeoramiento de la calidad del suelo y del agua, la cría de camarones ha sido reemplazada por cría de almejas. Cada vez se van extendiendo más los estanques protegidos con diques incluso en detrimento del bosque protegido y replantado de la zona núcleo. Los criadores de almejas han establecido un sistema de explotación intensiva. Controlan todas las fases de las operaciones: la recolección de marisco, la cría y el engorde en los estanques, después el comercio con los otros criadores, el cambio del suelo del estanque por arena fresca que se lleva a cabo una vez al mes, etc. Esos criadores tienen un doble asentamiento, uno firme en la aldea, y otro más ligero, en las proximidades de los estanques. En tanto tengan medios para manejar sus estanques y pagar el alquiler, son arrendatarios de parcelas de manglar y pueden alcanzar elevados ingresos. Es preciso realizar más investigaciones en profundidad para evaluar la tenencia del manglar. No obstante, podemos señalar el desequilibrio en la distribución de parcelas y el poder económico y político de dos grupos de actores: los funcionarios del gobierno privilegiados y los criadores.

El manglar de Can Gio, en el delta del Mekong, fue declarado bosque de protección costera por una decisión del Consejo de Ministros, en 1991. En 1993, la empresa forestal estatal fue reemplazada por la Junta Municipal de Ordenación de los Bosques Protegidos Ambientalmente (BPA) dependiente del Departamento de Agricultura y Desarrollo Rural (DADR). En 2000, el FPM pasó a depender del Comité Popular del Distrito de Can Gio. En ese mismo año, Can Gio se convirtió en la primera Reserva de la Biosfera de Manglar (RBM) en Vietnam. La gestión pasó del DADR al Comité Popular de Can Gio/ Junta Municipal de Ordenación de los Bosques de Can Gio (JMOB).

El bosque de manglar está en muy buen estado, denso y diversificado (entre 1978 y 2000 fueron trasplantadas 21.100 hectáreas de *Rhizophora apiculata*, 715 ha de *Eucalyptus spp.* y 281 ha de *fructicans Nypa*) y el acceso a los recursos forestales está estrictamente controlado (lo que no ocurre con los recursos pesqueros). La Reserva Can Gio está registrada, dividida en 24 compartimentos forestales que están, asimismo, divididos en varios subcompartimentos.

La zona núcleo (4.720 ha) alberga la Junta Municipal de Ordenación de los Bosques (JMOB) y está reservada para actividades científicas. Pocas familias viven en ella. En la zona de amortiguación (37.340 ha) está prohibida la explotación, mientras sí está autorizada, sin ninguna regulación oficial, la explotación "tradicional" de los ríos y cauces de las mareas. Distinguimos distintos grupos de usuarios: hombres y mujeres, residentes, recogen a pie cangrejos y conchas en las marismas; los pescadores, nativos o de otras provincias, son migrantes, trabajadores estacionales y recorren los ríos a bordo de sus barcos. Emplean diversos equipos de pesca, redes, cestos y presas; otros tienen recintos flexibles, contruidos con redes, a lo largo de las orillas. Cultivan berberechos negros y los vigilan desde sus barcos.

La zona de transición (29.310 ha) está densamente poblada y convertida en viveros (ostras, camarones, etc.). La originalidad de Can Gio es que mantiene la presencia

de familias protectoras del bosque en las zonas de amortiguamiento y transición (Burgos, 2008). En 1990, el gobierno de Vietnam invitó a nuevos residentes a establecerse en Can Gio. La JMOB de Can Gio firmó contratos con 141 familias, ofreciéndoles un suelo, un subsidio de instalación y una pequeña renta durante 30 años, a cambio de lo cual se comprometían a vigilar y proteger el bosque de mangles. Actualmente, hay 160 familias protectoras, cada familia es responsable de una media de 80 ha (el bosque más pequeño protegido es de 25 ha y el más grande, de 300 ha). Podían conservar su cargo mientras cumplieran sus obligaciones.

En el manglar de Can Gio, como en el de Xuan Thuy (figura 3), pese a las diferencias de régimen (control estricto en uno frente a falta de gestión en el otro) detectamos un juego de poderes entre los representantes del gobierno central y provincial, las familias protectoras o dotadas de concesiones, los usuarios extranjeros y migrantes y, al mismo tiempo, una fuerte dinámica social con el enriquecimiento de algunos actores (nuevos comerciantes en Can Gio, procedentes de las familias protectoras, criadores de almejas de Xuan Thuy). En los manglares de Ca Mau, Ha *et al* (2011) señalan un desequilibrio parecido en acceso a la financiación, mercados y diferencias de autoridad entre los dos actores, los criadores y las compañías forestales estatales. Esto da fe de la desigual distribución entre los primeros habitantes y los inmigrantes, así como entre los privilegiados funcionarios gubernamentales y los criadores.

Conclusión: enseñanzas del pasado, escenarios para el futuro

La complejidad de los espacios costeros con recursos inmateriales y cambiantes, las múltiples y contradictorias presiones ejercidas en ellos, la pluralidad de regímenes de tenencia plantean con crudeza la cuestión de la situación legal del manglar: ¿son frentes pioneros, en los límites incesantemente movidos hacia adelante en la ininidad marítima, como los manglares de Madagascar o del norte de Vietnam, convertidos en estanques de camarones? ¿Son espacios ajardinados anfibios en manos de comunidades de campesinos-pescadores, como el manglar “terroir” de los ríos del norte, entre Senegal y Guinea Bissau? ¿O siguen siendo santuarios agrestes, hábitats refugio para numerosas especies botánicas y animales en peligro, como el manglar de Guayana? Por otra parte, ¿a quién pertenecen los manglares? ¿Son patrimonio local, nacional o mundial? ¿Quiénes son los beneficiarios? ¿Para quién son los beneficios de la conservación de sus servicios?

Desde nuestros estudios de campo y análisis de la literatura internacional, podemos formular las líneas generales de la historia de la tenencia de los manglares: los sistemas de derechos tradicionales, bajo la autoridad de los ancianos, fueron reemplazados por leyes bajo la jurisdicción de las políticas estatales; los manglares, antiguamente “terroir” o zonas comunes, pasaron a ser dominios públicos con la colonización occidental, después con el Estado independiente. Durante las décadas de 1960 a 1980, fueron recuperados



FIGURA 3 – El manglar de Xuan Thuy mangrove, norte de Vietnam (Cornier-Salem©ird, 2015)

radicalmente para ser convertidos en granjas privadas de camarones. Con el nombre de políticas de conservación (después del primer convenio internacional, Ramsar, centrado en los humedales y firmado en 1971), algunos manglares fueron declarados áreas protegidas y reforestadas. Los mecanismos coercitivos de regulación (como la AMP, Área Marina Protegida) y los mecanismos de estímulo al mercado (como la REDD+) concebidos para conservar nuestros “bienes comunes mundiales” tuvieron el efecto de aumentar los conflictos y las reclamaciones y, con mayor frecuencia, acelerar el cierre del manglar en detrimento de los “comuneros” (McCarthy, 2009).

De hecho, la historia de la tenencia de los manglares no es lineal y debe ser considerada teniendo en cuenta la diversidad de los contextos geográficos e históricos y la serie de actores intervinientes. Sobre el terreno, hoy planteamos una serie de derechos, leyes, acuerdos. El mismo lugar puede estar bajo jurisdicciones diferentes. Sostenemos que la pluralidad de regímenes incompatibles de gestión, la falta de políticas coherentes y de normas, la debilidad de la aplicación de las políticas en el arrendamiento de los bienes comunes de los manglares (p. ej., la acuicultura sin regular en Vietnam o en Madagascar, las campañas de reforestación inadecuadas en Senegal o Tanzania, la conversión de zonas de pesca en áreas protegidas y en zonas turísticas en Florida o Guayana) han provocado la degradación de los manglares (deforestación, sobreexplotación de mariscos, recuperación) y la injusticia ambiental (usurpación ilegal de los derechos de los pueblos indígenas sobre zonas de dominio ancestral, desigualdad en el acceso a los recursos del manglar, deprivación y marginación de la población local, débil concertación y desequilibrio en la participación de los actores en los procedimientos, pérdida de reconocimiento de TTM, crisis identitaria).

A partir de la década de 1990, en relación con la nueva gobernanza internacional de la biodiversidad, asistimos a un cambio de paradigma de políticas ambientales en cuanto a la función de los actores locales, que va desde su marginación a su patrimonialización (ver artículo 8 línea j, CBD, 1992; protocolo de Nagoya, 2013) (Cormier-Salem & Roussel, 2002). La población que vive en el manglar ya no es considerada como la principal impulsora de la degradación de éste, sino como socios en la gestión, incluso como guardianes de nuestra madre tierra, nuestro patrimonio mundial común. Este nuevo paradigma plantea la cuestión sobre la lucha de poder entre los líderes estatales y la sociedad civil y, más aún, sobre la responsabilidad del Estado, la democracia participativa y el legado de la gestión a cargo de las comunidades y los acuerdos locales (Ostrom *et al*, 1990; Peluso, 1993; Reniel *et al*, 2011).

Muy a menudo, la transferencia de derechos y responsabilidades a los grupos locales, organizaciones e instituciones gubernamentales de escala local no va acompañada de la transferencia de medios y del poder de adoptar decisiones. Es más, los acuerdos locales y la co-gestión de los recursos permiten, desde luego, restaurar la costumbre de reconocer los derechos de las comunidades locales sobre sus tierras. Pero no evitan las relaciones asimétricas entre los grupos de actores y la marginación de algunos. Los marginados son los más pobres, los menos poderosos, los más vulnerables, entre los cuales se encuentran las mujeres, los más jóvenes y también los usuarios migrantes.

Se necesitan más estudios empíricos, en primer lugar, para identificar mejor a los actores con sus percepciones, usos y regímenes de tenencia (conocimientos, técnicas, prácticas, derechos consuetudinarios, etc.), en segundo lugar, para revelar los intereses en conflicto y las reclamaciones sobre los manglares en los distintos niveles (sobre todo a nivel local, entre hombres y mujeres, mayores y jóvenes, residentes y migrantes, etc., pero también a escala nacional e internacional, prestando atención especial a las ONG y a los nuevos empresarios privados) y, en tercer lugar, para elaborar escenarios relevantes de gestión, adaptados a cada contexto. La igualdad de acceso a los recursos del manglar y la asignación equitativa de humedales entre los actores afectados es de capital importancia para abordar la gobernanza del manglar compartida y a largo plazo. ○

Notas

- 1 Durante mucho tiempo se le ha aplicado el término de sociedad "acéfala", sin jefe ni jerarquía (Thomas, 1959). De hecho, el jefe del linaje es la principal autoridad, junto con el sacerdote. La población no perteneciente a los Diola, prisioneros de guerra, o la antigua población de Casamance, o los Bainouk, han sido asimilados al linaje diola por medio de matrimonios y así han adquirido derechos de acceso y uso del "terroir" en condiciones de igualdad (Linares, 1987).
- 2 Senegal ha promulgado la Ley III para su descentralización en 2014.
- 3 Los valores culturales y religiosos de los yacimientos de conchas o de los túmulos, con una antigüedad superior a cinco milenios, han justificado, aparte de otros criterios, la inclusión del delta del Saloum en la Lista de la Unesco del Patrimonio Mundial (Cormier-Salem 1999).

- 4 El concepto de actor local es delicado y objeto de demandas identitarias y territoriales entre grupos de pescadores; los Serer Niominka son nativos (o autóctonos) del Delta del Saloum; los pescadores marinos migrantes son senegaleses (Lebu de la península de Cabo-Verde, GuetNdar de San Luis), o extranjeros (Bozo y Somono de Mali, guineanos, nigerianos, etc.). Estos pescadores son cada vez más numerosos, atraídos por los recursos costeros en un contexto marcado por la sequía de las décadas de 1970 y 80 y la crisis de los sistemas agrícolas (Cormier-Salem, 2014).
- 5 Más de 2,2 millones de hectáreas de tierra en el sur de Vietnam (delta del Mekong), de las cuales 150.000 hectáreas son de manglar, fueron muy dañadas por las bombas y los defoliantes químicos tóxicos de 1965 a 1970 (Tran, 2006)

Bibliografía

Acheson, J. M.

1975 "The lobster fiefs: economic and ecological effects of territoriality in the Maine lobster Industry". *Human Ecology* 3 (3):183-207.

1988 *The lobster gangs of Maine*. Hanover, NH: University press of New England.

Alongi, D. M.

2002 "Present state and future of the world's mangrove forests". *Environmental Conservation*, 29(03), 331-349.

Barrau, J. – Montbrun, C.

1978 « La mangrove et l'insertion humaine dans les écosystèmes insulaires des Petites Antilles : le cas de la Martinique et de la Guadeloupe », *Social Science Information*, SAGE, Londres y Beverley Hills, 17, 6, 897-919.

Bennett, N. J. – Govan, H. – Satterfield, T.

2015 "Ocean grabbing. Marine Policy", 57(0), 61-68.

Berkes, F.

1987 "Fishermen and "the Tragedy of the commons"". *Environmental Conservation* 12 (3):199-206.

1985 "The common property resource problem and the creation of limited property rights", *Human Ecology*, 13, 187-208.

Beymer-Farris, B. – Bassett, T.

2011 "The REDD menace: resurgent protectionism in Tanzania's mangrove forests". *Environmental Change*, 10: 1016.

Braudel, F.

1966 *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. París, Armand Colin, (primera edición, 1949)

Burgos, A.

2008 La Mangrove de Can Gio (Vietnam) : Pratiques et savoirs de l'homme dans l'évolution du couvert végétal et de la composition floristique avant, durant et après la guerre. Master MNHN, París, 83 p.

Carney, J.

1993 "From Hands to tutors: African expertises in the South Carolina Rice Economy". *Agricultural History*, 67 (3): 1-30.

Chauveau, J. P. – Jul-Larson, E. – Chaboud, C., (eds.)

2000 *Les pêches piroguères en Afrique de l'Ouest : dynamiques institutionnelles : pouvoirs, mobilités, marchés*. París: Karthala, 391 p.

Christy, F. T.

1982 *Territorial use rights in marine fisheries: definitions and conditions*. FAO Fisheries Technical Report, n°227, Roma, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.

Collet, S.

1985 « Le tiers de l'espadon: un mode féodal d'appropriation de la ressource halieutique. Prémices pour une recherche sur la rente halieutique, Calabre », *Anthropologie Maritime*, 2 : 41-53.

Cordell, J.

- 1980 "The lunar-tide fishing cycle in northeastern Brazil " In A. Spoehr (ed), *Maritime adaptations. Essays on contemporary fishing communities*, Stanford, Stanford University: 25-38.

Cordell, J. C. (ed.)

- 1989 *A sea of small boats : customary law and territoriality in the world of inshore fishing*. Cambridge, Mass: Inc. Cultural Survival Report.

Cormier-Salem, M. C.

- 1992 *Gestion et évolution des espaces aquatiques: la Casamance*. Paris: Orstom Editions.
1995 Paysans-pêcheurs du terroir et marins-pêcheurs du parcours. Les géographes et l'espace aquatique. *L'Espace géographique*, 1:46-59.

Cormier-Salem, M. C. (ed.)

- 1999 *Rivières du Sud. Sociétés et mangroves ouest-africaines*. Paris, IRD, vol. I. 416 p.
2000 « Appropriation des ressources, enjeu foncier et espace halieutique sur le littoral ouest-africain ». In J.-P. Chauveau, E. Jul-Larsen and C. Chaboud, eds. *Les pêches piroguières en Afrique de l'Ouest: dynamiques institutionnelles: pouvoirs, mobilités, marchés*. Paris, Karthala, 205-229.

Cormier-Salem, M. C. – Roussel, B.

- 2000 Patrimoines naturels : la surenchère. *La Recherche* 333, numero especial julio-agosto 2000: 106-110.
2002 « Patrimoines et savoirs naturalistes locaux » : 125-142, In : J.Y. Martin, ed, *Développement durable ? Doctrines, pratiques, évaluations*. Paris, IRD, 344 p.
2004 Environmental impact of deforestation. The Retreat of Mangrove versus Mangle Dynamics. En: Babin et al, eds, *Beyond Tropical deforestation. From Tropical deforestation to forest cover dynamics and forest development*. Paris, UNESCO-MAB-CIRAD: 89-96.
2006 Mangrove: changes and conflicts in claimed ownership, uses and purposes. In C. T. Hoanh, T. P. Tuong, J. M. Gowing and B. Hardy, eds., *Environment and livelihoods in tropical coastal zones: managing agriculture-fishery-aquaculture conflicts*. Wallingford: CABI: 163-176.
2014 « Représentations sociales de la biodiversité et implications pour la gestion et la conservation ». In: M. Gauthier-Clerc, F. Mesleard et J. Blondel (coord.), *Sciences de la conservation*. Editor: De Boeck, Parte 2: cap. 3: 95-106.

Cormier-Salem, M. C. – Panfili, J.

- in press Mangrove reforestation: greening or grabbing coastal zones and deltas? Senegalese case studies. *African Journal of Aquatic Sciences*

De Jong, W. – Do, D. S. – Trieu, V. H.

- 2006 "Forest Rehabilitation in Vietnam; Histories, Realities, and Future". CIFOR, Jakarta.

Durrenberger, E. P. – Palsson, G.

- 1987 "Ownership at sea: fishing territories and access to sea resources". *American Ethnologist*, 14:508-522.

Fairhead, J. – Leach, M. – Scoones, I.

- 2012 "Green Grabbing: A new appropriation of nature?" *Journal of M. Peasant Studies* 39(2):237-261.

Figuti, L.

- 1992 *Les sambaquis Cosipa (4200 à 1200 B.P.) : étude de la subsistance chez les peuples préhistoriques de pêcheurs ramasseurs de bivalves de la côte centrale de l'état de Sao Paulo, Brésil*. Paris, MNHN. Tesis de doctorado.

Goedefroit, S. – Chaboud, C. – Breton, Y.

- 2002 *La ruée vers l'or rose. Regards croisés sur la pêche crevette traditionnelle à Madagascar*. Paris, Co-edición PNR/DID/IRD, coll. Latitudes 23. 229 páginas.

Grove, R. H.

- 1996 *Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*. Cambridge University Press, (first pub 1995), Coll. Studies in Environment and History, 540 p.

Ha, T. T. P. – van Dijk, H. – Visser L.

- 2014 Impacts of changes in mangrove forest management practices on forest accessibility and live-

- lihood: A case study in mangrove-shrimp farming system in Ca Mau Province, Mekong Delta, Vietnam. *Land Use Policy*, 36, 89-101.
- Haraprasad, C.**
1999 *The Mystery of the Sundarbans*. Calcuta, A Mukherjee co pvt Ltd, 236 p.
- Higham, C. F. W.**
1988 *The prehistory of Mainland Southeast Asia: from 10 000 BC to the fall of Angkor*. Londres, Cambridge University Press.
- Hardin, G.**
1968 The tragedy of the commons. *Science*, 162 : 1243-1247.
- Hoffmann, O.**
2002 "L'émergence de la notion de patrimoine dans le cadre de revendications identitaires et territoriales (Pacifique colombien) " En M.C.Cormier-Salem *et al.* (ed), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD, coll. coll. Coloquios y Seminarios : 191-213.
- Kosoy, N. – Corbera, E.**
2010 "Payment for ecosystem services as commodity fetishism". *Ecological Economics* 69: 1228-1236.
- Leach, M. – Scornes, Y.**
2013 "Carbon forestry in West Africa: The politics of models, measures and verification processes". *Global Environmental Change* 23.5: 957-967.
- Linares de Sapir, O.**
1987 "Deferring to trade in slaves: The Jola of Casamance, Senegal in historical perspective". *History in Africa*, 14 : 113-139.
- Lipset, D.**
1997 *Mangrove man. Dialogics of culture in the Sepik estuary*. Cambridge University press, 339 p.
- Mbaye, A. – Cormier-Salem, M. C.**
2015 « La gouvernance des pêcheries en Casamance : entre les aires protégées des autochtones, le repos biologique des crevettes et la fermeture de la pêche par l'administration ». Comunicación en el taller *Eaux et sociétés face au changement climatique dans le bassin de la Casamance, Ziguinchor (Sénégal)*, ISRA/PATEO-IRD/UASZ/CNR-Ibimet, 15-17.
- McAfee, K.**
1999 "Selling nature to save it? Biodiversity and green developmentalism". *Environment and Planning D: Society and Space* 17:133-154.
- Mc Cay, B. – Acheson, J. M. (eds.)**
1987 *The question of the commons: the culture and ecology of communal resources*. Tucson, Arizona: University of Arizona Press, 440 p.
- Nguyen, V. C.**
2013 Benefit sharing and clam seed production in Xuan Thuy National Park, Viet Nam, ein *Sharing lessons on mangrove restoration*: 199-204.
- Ostrom, E.**
1990 *Governing the Commons: the Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ostrom, E. – Dietz, T. – Dolsak, N. – Stern, P. C. – Stonich, S. – Weber, E. U. (eds.)**
2002 *The drama of the commons*. National Academy Press, Washington D.C., 435 p.
- Peluso, N. L.**
1993 "Coercing Conservation? The Politics of State Resource Control". *Global Environmental Change* 3(20):199-216.
- Pollnac, A. R.**
1984 "Investigating territorial use rights among fishermen" en: K. Ruddle & T. Akimichi, (ed), *Maritime institutions in the Western Pacific*. Senri Ethnological Studies, 17, Osaka, Museo Nacional de Etnología: 285-300.
- Reniel, B. C. – Porfirio, M. A.**
2011 "Transition from common to private coasts: Consequences of privatization of the coastal commons". *Ocean & Coastal Management* 54:66-74.

Ruddle, K. – Akimichi, T. (eds.)

1984 *Maritime institutions in the Western Pacific*. Osaka: Museo Nacional de Etnología.

Ruddle, K. – Hviding, E. – Johannes, R. E.

1992 "Marine resources management in the context of customary tenure". *Marine Resource Economics* 7:249-273.

Sheriff, A.

1987 *Slaves, Spices & Ivory in Zanzibar, Eastern African Studies*. James Currey (Oxford), EAEP (Nairobi), Mkuki naNyota (Dar Es Salaam), Ohio University Press (Atenas), 297p.

Schlager, E. – Ostrom, E.

1992 "Property-rights regimes and natural resources: a conceptual analysis". *Land Economics* 68, 249-262.

Schlosberg, D.

2007 *Defining Environmental Justice: Theories, Movements and Nature*. Oxford Oxford University Press.

Sikor T. – Newell, P.

2014 "Globalizing environmental justice?" *Geoforum* 54 :151-157.

Sunderlin, W. D. – Larson, A. M. – Duchelle, A. E. – Resosudarmo, I. A. P. – Huynh, T. B. – Awono, A.**Dokken, T.**

2015 "How are REDD+ Proponents Addressing Tenure Problems? Evidence from Brazil, Cameroon, Tanzania, Indonesia y Vietnam". *World Development*(0).

Tran, T.

2006 *Les perturbations anthropiques contemporaines dans les mangroves du Sud Viêt-Nam. Entre nature, civilisations et histoire. Approche par modélisation et analyse spatiales*. París, Doctorado de la Universidad Paris IV-Sorbonne ss dir. de JP Amat, 605 p. + anexos.

Thomas, L. V.

1959 *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Dakar, Mémoires IFAN, 55 (Tesis de doctorado publicada, 2 vol.), 821 p.

Vileisis, A.

1997 *Discovering the Unknown Landscape. A History of America's Wetlands*. Covelo (California), Washington DC, Island Press, 433 p.

**LA EMERGENCIA DE
LAS ONTOLOGÍAS MARÍTIMAS
EN LA POLÍTICA PÚBLICA**

TERCERA PARTE

¿Siguiendo la corriente? De la pesca de la beluga, la anguila y el esturión negro al marketing de la conservación en el estuario del río San Lorenzo, Quebec

Sabrina Doyon
Université de Laval

Kamouraska es uno de los ocho municipios del condado regional (MCR) de la región administrativa del Bajo San Lorenzo, y es representativo de esta parte del estuario medio del San Lorenzo (mapa 1). Con una superficie de 2.244 hectáreas, Kamouraska tiene una población de 21.154 habitantes, es decir, el 10 por ciento de la población de la región del Bajo San Lorenzo, la mayoría de la cual vive a lo largo de la costa (Gobierno de Quebec, 2013). La actividad principal es la agricultura y la producción lechera. La explotación forestal para la producción de pulpa y papel es también una fuente de ingresos nada despreciable para la población rural. La pesca sigue siendo una actividad importante en la región del Bajo San Lorenzo, aunque significativamente menor que en Gaspesia, las islas Magdalena o la costa norte. El valor de los desembarques en 2008 fue de 9,4 millones de dólares, lo que supone aproximadamente el 10% del valor de los desembarques de productos pesqueros de todo Quebec (MPO 2014). La pesca del Bajo San Lorenzo se compone principalmente de gambas y cangrejos del norte, que son muy lucrativos y cuyos desembarques se realizan en los distritos MCR de Rimouski y Matane. Los desembarques y el valor de los productos pesqueros en la región de Kamouraska son bastante bajos en términos relativos.

Esto no fue siempre así, ya que en otros tiempos la pesca era próspera y abundante, constituyendo un pilar cultural y económico para la región. Hasta la década de 1980 se capturaban peces de todas las especies, y esto permitió a la población durante siglos sobrevivir a los duros inviernos y participar en la economía de mercado. El caso de Kamouraska es interesante porque todavía se sigue practicando aquí un tipo especial de pesca de vadeo que no se encuentra en toda la región del río San Lorenzo. Mediante esclusas, los habitantes locales capturan beluga, anguila y esturión negro, el único sitio de Norteamérica donde todavía se pueden pescar.

Este artículo estudia cómo la pesca de la región de Kamouraska depende de la ocupación y apropiación del espacio costero. Se basa en un análisis de los cam-

bios medioambientales, sociales, económicos y políticos que se han producido en la percepción de la naturaleza de la pesca y su gestión. Paradójicamente, la pesca en Kamouraska parece estar hoy debilitada y amenazada en un momento en el que cada vez se promueve más la pesca mediante diversas iniciativas en relación con el patrimonio natural y cultural. Para entender esta dinámica, debemos combinar el análisis de la pesca con el de los mecanismos de gestión tradicional y contemporánea, partiendo de las propias prácticas de pesca, los programas científicos del gobierno, la evolución de las políticas de conservación de la naturaleza y cuestiones de política nacional.

El entrelazamiento de estos procesos, que implica la pesca, su gestión y su conservación, se basa en un enfoque de ecología política que se centra más específicamente en las consecuencias sociales y ambientales del desarrollo del capitalismo en la historia reciente, las implicaciones sociales y políticas de la conservación y gestión de recursos y las ramificaciones de la producción del lugar y del paisaje a través de estos dos procesos (Peet *et al.* 2011). Esto permite el examen de las relaciones entre el medio ambiente marino, el paisaje y la actividad pesquera y cómo éstas están mediadas por relaciones de poder asociadas, entre otras cosas, al acceso diferenciado a los lugares y recursos.

Con este fin se ha trazado un retrato de la ecología política de la región del río San Lorenzo que abarca la pesca de Kamouraska, seguido por un análisis de la relación entre el medio ambiente marino y la actividad pesquera. Por último, se destacan los mecanismos de comercialización del patrimonio natural y cultural y los correspondientes mecanismos de conservación medioambiental que están creando distintos espacios de producción, diferentes de los espacios de producción anteriores. Partiendo de este análisis, se puede ver que el debilitamiento del sector pesquero no es un fenómeno “natural” e inevitable, como tampoco lo son las desigualdades sociales y económicas resultantes, y que estos fenómenos están íntimamente ligados a la apropiación del espacio costero.

En este trabajo se presentan los resultados de la investigación sobre la pesca de la anguila y el esturión negro llevada a cabo dentro de un estudio en curso sobre las actividades de la región del Bajo San Lorenzo. Esta pesca se ha analizado mediante una combinación de métodos etnográficos e históricos (Denzin y Lincoln, 2000). Se llevaron a cabo revisiones de documentos de archivos, informes del gobierno, artículos de periódicos y literatura científica, junto con un análisis de los medios centrados en la pesca de la anguila y la acuicultura del esturión negro en el Estado de Maine (EEUU) y las provincias Marítimas (Canadá). También se llevó a cabo un análisis estadístico de las capturas y ventas de anguilas y esturiones en Quebec. Igualmente, hubo entrevistas y observación participativa con pescadores en activo en el estuario, centrándose en las capturas, la recogida, la inspección de equipos, y los mercados. Los pescadores que participaron en el estudio tenían una edad de entre 35 y 74 años y solían trabajar con sus esposas u otros miembros de la familia, muchos de los cuales también par-

ticiparon en el estudio. De los 21 permisos de pesca vigentes, solo 15 están en uso por parte de 9 pescadores. En cuanto a la pesca del esturión negro, es gestionada mediante una cuota global de 60 toneladas anuales, que se reparten en 30 permisos pertenecientes a 10 pescadores, pero en la práctica solo pescan 4. Las entrevistas y la observación participativa con 13 pescadores se llevaron a cabo entre julio de 2013 y diciembre de 2015. Las entrevistas con un estudioso de la anguila y con representantes del gobierno para el esturión negro también se realizaron en el mismo período de tiempo. La investigación etnográfica tuvo lugar en los pueblos vecinos de Rivière-Ouelle (1.050 habitantes) y Kamouraska (598 habitantes), que forman parte de los MCR de Kamouraska, en la región del bajo San Lorenzo en la orilla sur del río San Lorenzo (RSL), el último lugar de Quebec donde se sigue practicando la pesca de la anguila plateada y el esturión negro. En Quebec no se pescan angulas y la pesca de la anguila amarilla en el río San Lorenzo (RSL) está clausurada desde 2009 junto con la del esturión amarillo. Aunque la población indígena sigue pescando anguilas en las Provincias Marítimas Canadienses (Davis *et al.* 2004; SRSF, 2002) y en Ontario (Algonquins de Ontario, 2012), ninguna persona indígena participó en el estudio pues muy pocas, por no decir ninguna, de las que viven en el estuario siguen pescando anguilas.

La ecología política del San Lorenzo: tres especies emblemáticas se alejan

La ecología política aporta una perspectiva histórica, económica y política distinta del río San Lorenzo y de las actividades que en él se practican. Enraizada en la teoría crítica de la economía política, trata de entender los efectos y los mecanismos de insertar la lógica capitalista y de mercado en las organizaciones y ecosistemas sociales y ambientales. ¿Cómo, parafraseando y extendiendo la propuesta de Roseberry (1989), se desarrollan los temas antropológicos en el punto de unión de las interacciones locales y los procesos más amplios en un contexto medioambiental determinado?

En primer lugar, la ecología política permite entender las consecuencias socio-ambientales del desarrollo capitalista en el estuario del San Lorenzo. En el contexto del río San Lorenzo, los análisis han cuestionado de manera más específica una economía nacional fuertemente caracterizada por la explotación de los recursos, la dependencia de la exportación y de los mercados extranjeros, de la superespecialización y la regulación gubernamental de la producción que mantiene este sistema en el tiempo, también conocida como la economía primaria de “regiones de recursos” o la economía de recursos principales, para emplear el término creado por Innis (Innis, 1930, 1933, 1956; Howlett, 2003, 2008; Hutton, 1994, 1997; Pineault, 2014). Más recientemente, los intereses neoliberales han marcado también los estudios de ecología política (Castree, 2008; Harvey, 2005), destacando en particular cómo las cuestiones que afectan a la apropiación del espacio, sobre todo en lo referente a los derechos de propiedad, son fundamentales para las relaciones socio-ambientales.

Las cuestiones socio-ambientales que afectan al río San Lorenzo dependen de aquellas que han marcado la provincia de Quebec, y están basadas en una sucesión de apoyos.

La historia pone de manifiesto los efectos de la colonización y el comercio de pieles, junto con el comercio menos conocido de ginseng americano (*Panax quinquefolius*), que fue iniciado y fomentado por los jesuitas para la exportación de rizomas secos a China. Esta temprana economía de mercado casi produjo la erradicación del castor y del ginseng. El primero se ha recuperado ahora, pero el segundo no.

En el siglo XIX, las orillas del río San Lorenzo fueron despojadas de sus primeras especies nativas de árboles para la construcción naval y de edificios en las principales ciudades de Estados Unidos, como Chicago. Tras el bloqueo continental de Napoleón en 1806, el Reino Unido emprendió el comercio de la madera en Canadá y Quebec respaldado por políticas proteccionistas a la exportación. Durante la primera mitad del siglo XIX se talaron los mejores grupos de pinos accesibles por vía acuática. El capital generado impulsó el desarrollo del sistema ferroviario en la segunda mitad del siglo XIX y alentó la caza de la ballena. Este proceso condujo a políticas de libre comercio y al comercio de madera con los Estados Unidos. Desde el Bajo San Lorenzo hasta el valle del río Ottawa y los Grandes Lagos, el pino blanco, el pino rojo y el roble blanco desaparecieron de sus orillas, dejando abetos y píceas que luego serían sobreexplotados para abastecer la industria de periódicos de América del Norte.

La sucesiva explotación de recursos a lo largo del río San Lorenzo allanó el camino para la pesca industrial del bacalao, que siguió extendiéndose hasta su caída a principios de la década de 1990. Esta pesca era vital para Canadá desde un punto de vista ideológico, pero también desde una perspectiva pragmática, pues miles de familias dependían de ella para su subsistencia (Bavington, 2010; Finlayson, 1994; Palmer y Sinclair, 1997).

El papel central de la pesca del bacalao ayuda a explicar cómo la pesca de la beluga, la anguila y el esturión negro se desarrollaron también en la economía básica. La historia de estas actividades es interesante y menos conocida; ellas ilustran los efectos nocivos de la explotación de los recursos naturales en la economía capitalista de hoy.

Belugas, anguilas, esturiones negros

La conservación de la naturaleza está ligada a la sensibilidad hacia elementos emblemáticos y carismáticos del medio ambiente. Este es el caso del río San Lorenzo, que durante mucho tiempo sirvió para los viajes, el comercio, el transporte, la industrialización, y ahora es también un patrimonio protegido con sus espacios y especies emblemáticos como la beluga. Pero, aunque ahora este encantador y sonriente mamífero está protegido y puede incluso ser adoptado, (por 5.000 CAD se puede adoptar una beluga del Groupe de recherche et d'éducation sur les mammifères marins) y cuenta

con un “vivero”, no siempre fue así, pues fue capturado con fines comerciales desde 1660 a 1950 y de forma más intensiva desde la década de 1920 a la de 1950.

En los años 20, las capturas de bacalao cayeron bruscamente. Los pescadores de la costa norte culparon a las belugas, conocidas localmente como “marsouins”. Creían que estos mamíferos marinos se alimentaban de bacalao y salmón. Al ver desaparecer su medio de subsistencia, presionaron al gobierno provincial. Pidieron ayuda y reclamaban nada menos que la erradicación del *marsouin* de las aguas del San Lorenzo.

En la década de 1920 se declaró la guerra contra la beluga. El Ministerio de la Colonización, Minas y Pesca distribuyó rifles y munición a los pescadores para que pudieran disparar a todos los *marsouins* que vieran. Se dio una asignación mensual de 30 CAD a todo marinero que llevara su arma a bordo. Desde 1928 a 1939, este incentivo fue rápidamente aumentado con una recompensa de 15 CAD a todo el que llevara una cola de *marsouin* a un agente del Ministerio. Este “Far West” marítimo no fue lo bastante eficaz, según los pescadores de bacalao. Bajo una mayor presión, el gobierno tomó medidas drásticas. Las nuevas tecnologías eran más accesibles en este período de entreguerras y las belugas fueron cazadas desde el aire. Se contrató a un piloto para bombardearlas desde un pequeño avión de combate.

El gobierno de Quebec, a través del Departamento de Pesca, llevó a cabo profundos estudios de la beluga en la década de 1930, y publicó una serie de estudios sobre la biología de las belugas en el río y golfo San Lorenzo, su incidencia en la pesca comercial y su potencial económico (Vladykov, 1940, 1943). Se señalaron las distintas técnicas empleadas para la captura de las belugas en el río San Lorenzo. Se encontró el uso de redes de enmalle y el disparo con rifle o con arpón desde una lancha motora o de vela en la costa norte (Pointe Lebel, Les Escoumains, la costa norte de la Île-aux-Coudres). En Rivière-Ouelle se habían usado esclusas desde 1720. Los pescadores hundían 7.000 arbolitos de 5,5 metros de altura cada 45 cm en un semicírculo que abarcaba un total de 38 acres. Las belugas que entraban quedaban varadas al bajar la marea y entonces los pescadores podían arponearlas. En Rivière-Ouelle, en 1870, se creó una sociedad de accionistas con 7.200 acciones al precio de 1 dólar cada una. Cada miembro tenía las acciones correspondientes a la longitud de la esclusa que él mantuviera. Las ganancias se redistribuían entre los accionistas. La pesca de la beluga con esclusas en la Rivière-Ouelle era abundante, la gente hablaba de la “captura milagrosa” de 1929 cuando en una sola captura se atraparon 187, pero en las décadas de 1930 y 1940 se fueron capturando menos belugas cada año hasta que la pesca fue prohibida en 1970. Hay que decir también que, como señalaron los biólogos que llevaron a cabo los estudios, en cuanto el gobierno suprimió sus medidas de apoyo, los pescadores abandonaron la caza. Solamente quedaron en el estuario 300 belugas.

Los productos derivados de la beluga eran famosos por su calidad, pero era difícil desarrollar el mercado porque la caza no era lo suficientemente abundante para la industrialización. El cuero o los cordones de piel de beluga eran especialmente apreciados por su resistencia, entre otras cualidades. El aceite de beluga, que contiene

ácidos grasos libres era también muy apreciado porque no se deteriora. Esta grasa derretida se utilizaba principalmente como lámpara de aceite y experimentó un gran auge con la llegada del ferrocarril. La beluga se empleaba para engrasar las ruedas de las locomotoras y de los vagones.

Además, el aceite más fino procedente de su cabeza servía para lubricar los mecanismos de precisión, sobre todo los de relojería y armamento. En la primera mitad del siglo XX, el precio de un litro de aceite de beluga variaba desde 13 céntimos el aceite normal hasta 6,70 CAD el aceite de la cabeza. El gobierno buscó nuevas salidas para los productos derivados de la beluga, como la piel que, por su gran resistencia, podía emplearse para ropa, zapatos, bolsos y otros artículos de cuero. La carne se podía vender a los granjeros de pieles como se había intentado en otra provincia de Canadá. Una beluga de tamaño medio podría proporcionar, teniendo en cuenta el valor de su aceite, piel y carne, alrededor de 30 CAD en 1943. El gobierno se planteó también desarrollar una pesca deportiva de belugas, similar a la del salmón, para los americanos ricos que venían a la “Belle Province” por sus atractivos naturales (Vladykov, 1944). La mayoría de los productos derivados de la beluga se vendieron en Inglaterra hasta que la Segunda Guerra Mundial puso fin a este comercio, que no se reanudó.

La beluga ha sido protegida, prohibida su caza y declarada especie en peligro de extinción desde 1979 (COSEWIC, 2011; Fisheries and Oceans Canada, 2016). Este fue uno de los motivos que evitó la construcción de un puerto de gran calado en sus zonas de criaderos en 2015 (Rivière-du-Loup).

El ejemplo de la beluga, que ha pasado de ser una fuente de aceite a convertirse en el carismático y máximo exponente del río y de su estuario, muestra claramente que las percepciones de lo que es digno de protección varían según las épocas, y también que esa percepción está vinculada a los procesos económicos y las oportunidades en un determinado momento histórico. Hoy la beluga, al haberse convertido en una especie en peligro de extinción, es un indicador de la salud del río San Lorenzo, un espectador indefenso de la obsesión humana por el desarrollo y una víctima de la globalización y de la necesidad correspondiente de puertos de gran calado. La beluga ha pasado por los estatus de seudopez nocivo, fuente de alimento y de combustible, al de *alter ego* marino del *Homo sapiens*. Las aguas que albergan a este frágil cetáceo alimentan hoy nuestra nostalgia de una naturaleza perdida y deteriorada, pero durante mucho tiempo fue considerado una mera fuente de provisiones para fines industriales.

El fin de la pesca de la beluga se corresponde con una intensificación de la pesca de la anguila y, más tarde, del esturión negro. La organización socioeconómica, ya dispuesta para la pesca de la beluga, facilitó la instalación de esclusas y la creación de una sociedad limitada de colaboración que facilitó la transición hacia una pesca organizada de la anguila.

La pesca de la anguila y del esturión negro ha sido históricamente generosa. Durante siglos la pesca de la anguila amarilla y plateada estuvo generalizada en el río San Lorenzo y en el estuario, y se podía llevar a cabo durante todo el drenaje. Los

primeros colonos franceses de la región, a su llegada a principios de los años 1600, informaban de que la población indígena local capturaba anguillas (Fortin y Lechasseur, 1993). Se cree que los colonos empezaron a pescar las mismas especies poco después. Hasta la década de 1950, la anguila siguió siendo la segunda especie más pescada en Quebec después del bacalao. La desaparición de la pesca de la anguila y del esturión, y la posible extinción de estas especies, se viene anunciando desde hace varios decenios. La población de anguila es ahora inferior al 1% de la que se cree que existía cuando tuvo lugar la colonización (en 2010-2011, parece que solamente unas 155.000 hembras adultas migraron aguas abajo para aparearse en el mar de los Sargazos) (Verrault *et al.* 2012). En cuanto al esturión negro, está clasificado como especie en peligro de extinción en Norteamérica y como especie amenazada en Canadá. La población de Quebec es una excepción como veremos más adelante. La industrialización del río San Lorenzo y los Grandes Lagos es una fuente importante de contaminación y una de las principales causas de la reducción de la población de anguila y esturión. El desarrollo de múltiples industrias, militar, de pulpa y papel, de fabricación de automóviles y fundiciones de aluminio, ha contaminado el RSL con diferentes productos, entre otros policlorobifenilos (PCB) y organoclorados. Las fumigaciones aéreas con DDT para erradicar las plagas de mosquitos con el fin de evitar molestias a los participantes en la Exposición Universal de Montreal de 1967 (y probablemente el gran relleno que extendió la isla de Santa Elena procedente del material de excavación para la construcción del metro de Montreal), tuvo un impacto muy negativo en la especie provocando su completa desaparición hasta los años 80. Además, la obstrucción causada por unas 8.400 presas en el RSL y sus afluentes y las turbinas de algunos grandes proyectos, entre otros los del río Ottawa y sobre todo los de Moses-Saunders y Beauharnois, mataron aproximadamente un 44% de las anguillas hembras que migran aguas abajo cada año. Así pues, esta situación está lejos de ser natural y tiene un impacto directo sobre la pesca.

Los cambios ambientales causados por políticas que favorecen el crecimiento económico, las industrias y el desarrollo hidroeléctrico, contribuyeron en gran medida al declive de la pesca de la anguila. Pero estas empresas no tomaron medidas enérgicas. El gobierno tampoco logró detener o evitar la degradación ambiental, dejando todo esto bajo la responsabilidad de los pescadores. Este proceso en concreto refleja una amplia tendencia en los contextos neoliberales a primar el desarrollo capitalista sobre la protección medioambiental, delegando la responsabilidad de la conservación en los usuarios locales individuales (Adams y Hutton, 2007; Brockington y Duffy, 2010; Harvey, 2005; McCarthy y Prudham, 2004).

El estado actual de conservación de la anguila y del esturión negro está evolucionando. Además de los numerosos tratados y convenios internacionales para proteger estos recursos,¹ la anguila americana (*Anguilla rostrata*) ha sido declarada especie amenazada en Canadá por el COSEWIC (Comité sobre el Estado de la Fauna Ame-

nazada en Canadá). Esto hace posible imponer ciertas medidas para proteger y vigilar la evolución de las poblaciones. Más en concreto, Hydro-Québec tuvo que instalar 4 escalas para peces en sus 5.260 presas y, con eso, se mostraba orgullosa de su buena voluntad hacia el medio ambiente (irónicamente, la anguila es el emblema de las presas de H-Q). El alcance de esta medida puede parecer mínimo. En realidad, ¿se está beneficiando esta empresa paraestatal de las regulaciones flexibles y respetuosas con el medio ambiente?

En cuanto al esturión negro, esta especie ya está declarada en peligro de extinción a escala internacional, y el COSEWIC quiere hacer lo mismo para la población de Quebec (que actualmente está considerada como “amenazada”, un estado menos precario). Pero este diagnóstico está muy cuestionado por los pescadores e investigadores, que llevan más de 20 años gestionando estrechamente la especie en Quebec. De hecho, son innegables las señales de buena salud en la población de esturión negro en el RSL y su estuario. Las limitaciones impuestas sobre los tipos de capturas autorizadas para su preservación están ahora dando sus frutos. Pero el COSEWIC, organismo federal, no parece tener en cuenta los informes y las recomendaciones de los ministerios provinciales y de los pescadores en la implantación e interpretación de la norma. Los pescadores, en realidad, deploran el hecho de que nunca han visto a un investigador del gobierno federal poner un pie en su territorio de pesca y cuestionan la validez y legitimidad de su conocimiento sobre las especies; ¡algunos pescadores los llaman “porreros”!

El precario estado de la pesca de la anguila y el esturión negro obedece a causas políticas y a un contexto histórico de desarrollo económico provincial, federal e internacional marcado por la industrialización y las ideologías modernas que han deteriorado el entorno del RSL. Este deterioro, duplicado por las políticas estatales de industrialización, afectó negativamente a la pesca. Todo ello está relacionado con la forma en que la pesca de esas especies se ha gestionado hasta ahora como explicaremos en el próximo apartado.

La gestión de la pesca de la anguila y el esturión negro: hacia la marginación de los pescadores

La pesca de la anguila y del esturión negro están íntimamente ligadas, tanto por la técnica empleada para capturarlas como por una historia ambiental y una ecología política basada en el desarrollo de una economía primaria que exacerbaba su explotación. La pesca de la anguila y del esturión y sus actividades correspondientes están también estrechamente relacionadas con las prácticas de gestión tradicionales y contemporáneas y con los principios de conservación que informaban esas prácticas. Por otra parte, en conjunto, su gestión y conservación están configuradas por el control de los espacios y las prácticas de pesca y por su acceso a ellos. En el contexto mundial

actual, los principios neoliberales imperantes respecto al uso de la naturaleza, incluidas la privatización, la desregulación y la responsabilidad individual de las prácticas, rigen ahora estos tipos de pesca.

Diversos estudios antropológicos han abordado estas cuestiones. Los estudios antropológicos de las comunidades costeras y pesqueras de Quebec se remontan a la década de 1930, cuando se llevaron a cabo varios estudios comunitarios por alumnos de R. Redfield en la Universidad de Chicago. Uno de los alumnos era Horace Miner, que estudió la aldea de St-Denis-de-Kamouraska. Los estudios rurales dentro de las ciencias sociales se iniciaron en la segunda mitad del siglo XIX con las obras de Léon Guérin y más tarde Gérald Fortin. Los estudios sociológicos y antropológicos específicos de las comunidades costeras y de la pesca se llevaron a cabo, primero, en la Universidad Laval en la década de 1950 bajo la dirección de Marc-Adélarde Tremblay. En la década de 1960, dirigió a un grupo de alumnos, algunos de los cuales llegaron finalmente a ser ellos mismos profesores en Laval. Yvan Breton (1995), Paul Charest (1973, 1981), Pierre Beaucage (1968) llevaron a cabo algunos estudios de las comunidades de la Basse-Côte Nord (Baja Costa Norte). Empezaron un extenso trabajo de campo y estudiaron específicamente las actividades pesqueras, las estructuras sociales y la organización económica en el contexto político de Quebec y de todo Canadá, describiendo la marginación de estos grupos en múltiples aspectos. Otros trabajos estudiaron el contexto de las islas de la Magdalena, como los de Claude Bariteau (Universidad de Laval) o Aliette Geisdorfer (CNRS). Los estudios de seguimiento se realizaron a finales de la década de 1980, y los estudiantes han vuelto a examinar algunos de estos sitios a partir de los años 90, pero sin emprender ningún programa sistemático de investigación. Pese a todos estos estudios, la pesca de la anguila no ha sido objeto de una gran atención antropológica en Quebec. En una tesis doctoral (Gilbert 1995) se estudiaba la marginación económica de los pescadores de anguilas y la desigualdad interna. En el ámbito de las ciencias naturales, diversos estudios llevados a cabo por los gobiernos federal y provincial han examinado más particularmente la reducción de recursos y el impacto de los contaminantes, así como de las presas eléctricas, en el índice de mortalidad de las poblaciones de esturión negro y de anguila (Verrault and *al.* 2012, Verrault y Trenchia, 2011). Actualmente, un biólogo con residencia en Rivière-du-Loup está trabajando en colaboración con los pescadores locales para llevar a cabo esta investigación.

La pesca de la anguila

La pesca de la anguila fue durante mucho tiempo una pesca de subsistencia y no fue lucrativa desde el punto de vista comercial hasta la década de 1950, cuando empezó a intensificarse la exportación a Europa (Robitaille y Tremblay, 1994; Laberge, 1993). La técnica para su captura no ha variado sustancialmente en varios siglos y actual-

mente los pescadores usan lo que ellos llaman la “técnica ancestral”. En las aguas salobres del estuario, fijan una esclusa mareal llamada “fascine” en un lugar apropiado de la costa, normalmente situado en un terreno de su propiedad.² Este “muro de red” bloquea a las anguilas cuando se dirigen aguas abajo en otoño y las conduce a un embudo donde quedan atrapadas en un tronco de madera. Del número de troncos depende la intensidad de la pesca para un pescador individual (normalmente cada pescador usa entre uno y diez troncos). La “fascine” también llamada “la pesca”, *la pêche*, (redes y troncos) de un pescador puede oscilar entre 40 y 700 brazas de longitud (una braza: aprox. dos metros). La mayoría de los pescadores van en tractores para vaciar sus troncos en la marea baja dos veces al día todos los días, durante la “*dévalaison*,” (la emigración) que se produce todos los años desde septiembre a noviembre. Aparte de los derechos de propiedad de las tierras, el equipo necesario para participar en esta pesca cuesta aproximadamente 200.000 CAD pero la mayoría dice que necesitan otros 5.000 CAD anuales para llevar a cabo su pesca (Gilbert, 1995). Los pescadores forman un equipo de entre 2 y 4 miembros que suelen ser de la misma familia (padre e hijo, tío y sobrino, hermanos). Las tripulaciones deben trabajar unas 20 semanas al año, en primavera y verano, instalando sus equipos, y en otoño, llevando a cabo la pesca y recogiendo sus equipos antes de que llegue el invierno y el hielo llegue a la costa (Gilbert, 1995). Una característica importante de esta pesca es que está íntimamente ligada a los derechos sobre la tierra y a las actividades realizadas en tierra. Depende directamente de un acceso seguro a la orilla del río y, por este motivo, tradicionalmente la han llevado a cabo los agricultores cuya propiedad se extiende a lo largo de la orilla del río en un patrón de cultivos por bandas (Fortin y Lechasseur, 1993; Laberge, 1993). La pesca complementaba el horario de los agricultores y la organización física de sus otras actividades laborales, como la agricultura y la explotación forestal.

Desde el primer asentamiento de los europeos en la zona, las anguilas se capturaron para el consumo, para su venta en las aldeas vecinas y, más tarde, para la exportación (vivas entre hielo) a Estados Unidos cuando se construyó el ferrocarril en la región, en la década de 1920. Sin embargo, los precios eran relativamente bajos hasta la década de 1950, y esto evitó que aumentara el número de pescadores. En aquel momento, el gobierno no había dictado medidas para gestionar la pesca. En los años 1950 empezaron a subir los precios, pasando de 0,09 céntimos a 1 dólar el kilo en 1960. Y más tarde, a 5 dólares el kilo a finales de los años 1960. Este aumento de los precios se debió en gran parte al crecimiento de las exportaciones a Alemania y a los Países Bajos. El gobierno de Quebec, al ver este auge, decidió dar permisos a todo el que lo pidiera, con el lema de “el sol brilla para todos” como recuerda un pescador. Pronto hubo más de un millar de pescadores de anguila en activo en el RSL. El objetivo del estado era promover la modernización de la región y aumentar todo lo posible los ingresos de sus habitantes. Sin embargo, esto abrió las puertas para que se elevara el número de pescadores que no vivían en el río.

En los años 1960, el gobierno de Quebec³ tuvo una estrategia para la pesca costera y artesanal que recomendaba el cierre de todas las pescas improductivas y de bajo valor. La pesca de la anguila se libró de la eliminación debido a los sustanciosos beneficios que aportaba (Gilbert 1995). Tanto es así que en 1974, el gobierno de Quebec costeó a los pescadores de anguila el viaje a Escandinavia para que aprendieran técnicas nuevas y más eficientes para la captura de la anguila. También costeó la actualización de los aparejos de pesca y contrató a un técnico para ayudarles en la instalación de los nuevos equipos, en la seguridad de que la inversión en la pesca de la anguila valía la pena.

Sin embargo, después de la crisis de la contaminación y el cierre del mercado europeo en la década de 1980, la pesca del salmón y la del esturión negro, más lucrativas, empezaron a ser favorecidas en detrimento de la pesca de la anguila. Una vez más, la política del gobierno se orientaba al beneficio económico inmediato. En consecuencia, el gobierno paralizó todas las medidas de apoyo a la pesca de la anguila.

Más tarde, una importante reestructuración ministerial condujo a la decisión de gestionar conjuntamente la pesca comercial de la anguila y la pesca recreativa en agua dulce. Los pescadores de anguila se sintieron traicionados por esta decisión, constatando que ya no eran considerados por el estado como verdaderos pescadores. Informaban de que habían perdido la buena relación que habían tenido antes con algunos biólogos y gestores de la pesca que se ocupaban de la pesca de la anguila porque, entre otras cosas, muchos tenían familia en el sector pesquero (Gilbert, 1995). Algunos expresaron también su malestar por el hecho de que no se contratara a nadie para vigilar el estado de las existencias o controlar las enfermedades y argumentaban que los biólogos del gobierno se dedicaban cada vez más a estudiar "lindos pajaritos que no aportaban nada que sirviera de alimento" (Gilbert, 1995). Los pescadores se sintieron abandonados por los organismos gubernamentales y preocupados por perder el acceso a los responsables de la toma de decisiones. En muchos casos, el tiempo les ha dado la razón.

Las preocupaciones sobre el agotamiento de la anguila en Quebec fueron bastante limitadas hasta la década de 1990. Tanto es así que los propios pescadores, a través de su Asociación (l'Association des pêcheurs d'anguilles et d'esturgeons du Québec), solicitaron una reunión con los biólogos del gobierno de Quebec para informarles del alarmante descenso de la población de anguilas. La asociación fue muy proactiva y trató de elevar la población de crías de anguila soltando 40.000 angulas, compradas en New-Brunswick, en un lago local en 1999. La solicitud de ayuda al gobierno por parte de la Asociación coincidió con la llegada de un nuevo equipo de biólogos a la oficina regional, con los cuales se establecieron desde entonces relaciones estrechas y respetuosas. Algunos pescadores dicen que los biólogos han llegado casi a formar parte de su familia. Un biólogo dijo que antes de que intervinieran los pescadores nadie del gobierno era consciente de la situación y que sin su acción, la anguila habría desaparecido completamente del estuario sin que nadie se hubiera dado cuenta. Sus

iniciativas dieron lugar a muchos estudios sobre el agotamiento de la anguila con la colaboración mutua entre los científicos y los pescadores de anguilas.

Los estudios llegaron a la conclusión de que las presas de Hydro-Québec e Hydro-Ontario eran la principal causa de la pérdida de anguilas (Caron *et al.* 2007). El descenso documentado en las existencias de anguilas no dejó al gobierno y a Hydro-Québec otra opción que tomar en serio la situación y proponer medidas para mitigar el descenso causado por las turbinas y las presas de la compañía. Con la colaboración técnica y financiera del ministerio y de Hydro-Québec se estableció un programa de cría de anguilas. Esto tuvo lugar en 2005 en el lago Champlain y en 2006 en el lago Ontario, dando lugar a la introducción de 7 millones de crías de anguilas entre 2005 y 2010 (COSEWIC, 2012). El objetivo era hacer que la población recuperara sus cifras de 1980. Pero esta medida no tuvo los resultados esperados y el programa fue interrumpido.

No obstante, el programa de cría tuvo éxito porque evitó la total desaparición de la población de anguilas. Un investigador del Ministerio de Recursos Naturales mantiene que su presencia en la cuenca del San Lorenzo contribuye a su protección como especie. De hecho, si no hubieran quedado anguilas, no se tendrían que haber tomado medidas; pero, como han quedado algunas en el sistema fluvial, las autoridades tienen que tenerlas en cuenta, tanto si tienen posibilidades de convertirse en una pesca viable comercialmente, como si no.

Otra medida para gestionar la pesca de la anguila fue reducir las capturas a la mitad, lo que produjo un descenso de entre un 10 y un 20% del índice total de mortalidad.⁴ Para lograr este objetivo, el gobierno de Quebec e Hydro-Québec financiaron en 2009 la recompra voluntaria de los permisos para la pesca de la anguila (MRNF, 2009). El índice de compensación fue 5.000 CAD por sitio de pesca más un porcentaje de los ingresos obtenidos de la pesca en los últimos tres años; la compensación podía ascender a 100.000 CAD por pescador para un total de 2,5 millones de dólares en total. Los pescadores que vendieron sus permisos de pesca también tuvieron que abandonar de forma permanente sus derechos de acceso a la costa, que habían sido transmitidos en sus familias durante generaciones. Esto se tradujo en la recompra de 46 de las 67 licencias de pesca de anguila que quedaban en el estuario.⁵ Se beneficiaron de este programa los viejos pescadores que no tenían a nadie que se hiciera cargo de sus actividades de pesca y otros que tenían sitios de pesca poco productivos.

El programa de recompra fue apoyado por algunos pescadores en activo que pensaban que había demasiada gente involucrada en el sector como consecuencia de la entrega indiscriminada de licencias de pesca en la década de 1950. Entre las 21 licencias de pesca restantes solo se están usando 15.⁶ Pero, incluso con estos números reducidos, su producción total cayó hasta unas cifras sin precedentes; 14 toneladas en 2013. Los que siguen son predominantemente productores lecheros (excepto dos que son propietarios de la pescadería local). Dicen que siguen todavía en la pesca porque ellos son “el mundo real”, los que llevan pescando tres generaciones o más, los

que tienen la intención de seguir haciéndolo y transmitirlo a sus hijos. Su visión de sus derechos y su legitimidad para seguir pescando en la región se refleja en la siguiente afirmación: “¡Si alguien quiere parar a los pescadores, tendrán que parar también a Hydro-Québec!”

Pese al enorme descenso en la población de anguila, el cierre práctico de la pesca ha pasado relativamente desapercibido y no ha habido debate sobre las principales causas. En vez de esto, la gestión de la pesca de la anguila siguió una lógica neoliberal y estuvo guiada exclusivamente por el afán de lucro.

Las políticas de gestión proponen ahora nuevas regulaciones, basadas en los principios neoliberales que cambian los regímenes de acceso y propiedad que han funcionado durante siglos. Este enfoque se considera una solución mejor que el cierre temporal de turbinas o la instalación de pasos migratorios en algunas de las 5.260 presas durante períodos en los cuales las anguilas estaban migrando fuera de la región. El retiro individual, voluntario y gradual de la pesca por parte de los pescadores no ayudó a éstos a organizarse ni a hacer este problema más visible para el público en general.

La pesca del esturión negro

En cuanto a la “crisis” del esturión negro, su historia es algo diferente, pero también condujo a la aplicación de una gestión de recursos en colaboración con los pescadores que culmina en una forma de privatización, la asignación de cuotas de pesca. Esta especie había desaparecido completamente del RSL entre 1967 y 1978. A mediados de los años 80, los pescadores de anguilas vieron reaparecer al esturión negro en sus presas donde tradicionalmente lo habían pescado. Entonces decidieron aprovechar este nuevo maná ya que las capturas de anguila iban disminuyendo continuamente.

Aunque para pescar el esturión negro se había empleado la pesca de vadeo en el RSL a finales de los años 80 y principios de los 90, algunos pescadores de anguilas con capital acumulado específicamente con la pesca de la anguila y una experiencia familiar en el transporte marítimo (cruceros), compraron barcos para capturar al esturión en el mar echando redes agalleras. Esta estrategia fue sumamente lucrativa para esos primeros pescadores audaces, y rápidamente otros pescadores se les unieron en esta práctica. En solo unos pocos años, en el estuario se cruzaban continuamente pequeñas embarcaciones de 6 metros o menos desde junio hasta septiembre: había nacido una nueva pesca a pequeña escala.

Esta emergente pesca en el mar favoreció las nuevas prácticas que repercutieron en las relaciones sociales y en la gestión de la pesca. Los pescadores que capturaban al esturión mediante la pesca de vadeo adaptaron sus conocimientos pesqueros y marinos a la práctica en el mar. Tuvieron que aprender todo, pues ni siquiera habían tenido antes un barco. Sus narraciones ponen de manifiesto la fuerte impresión que esta pesca les causaba y el miedo que les infunde el mar todavía hoy, que llevan más

de 20 años practicándola. A menudo señalan los riesgos que asumían y la naturaleza cambiante del RSL que con frecuencia los ha puesto en situaciones de peligro. Los nuevos pescadores en el mar tuvieron que aprender y dominar las corrientes, las islas, las estaciones y las heladas, aspectos que, aun importantes para el vadeo, son totalmente diferentes en el mar.

Desde luego, la abundancia de la pesca en el mar impulsó a los pescadores de vadeo a pasarse a este tipo de pesca, pero su conversión también obedecía a la importancia de defender su territorio y asegurar su propiedad. De hecho, los más audaces o con mayores conocimientos de navegación trataron siempre de ir un poco más lejos para echar sus redes, metiéndose en territorios tradicionales informales de otros pescadores que seguían en la pesca de vadeo. Estos, cuya práctica coexistía sin interferencias, cada uno en su propio pedazo de terreno, de repente tuvieron que interactuar y comprender la limitación del RSL y sus recursos. El mar, que solía estar simplemente marcado por puntos de referencia (las tierras agrícolas individuales en un “patrón de bandas” que tocaban el mar y las islas dispersas delante de ellos), se convirtió en un espacio abierto disputado por pescadores que, no estando claramente determinados por su pertenencia a la tierra, tenían que aventurarse y apropiarse de lo que algunos creían que era suyo de pleno derecho. Algunos de ellos creen que el RSL da de sí mismo a aquellos que lo entienden y desafían, y que la búsqueda de grandes sitios de pesca en esta zona de tormentas pertenece a los más temerarios y conocedores. Con esto se dieron cuenta de las grandes cantidades de esturiones negros capturados, asombrosamente mucho más grandes que los capturados en el vadeo. Entonces, algunos pescadores hicieron sonar la alarma preventivamente, haciendo que los funcionarios del gobierno regularan esta nueva intensidad de capturas.

La gestión de la pesca del esturión negro se estableció sobre los últimos conocimientos y prácticas desarrolladas por los pescadores en el mar. Para regular la práctica, los propios pescadores propusieron la delimitación de zonas exclusivas de pesca gracias a sus conocimientos del mar. Las zonas corresponden más o menos a las zonas donde viven y trabajan los pescadores que practican este tipo de pesca. ¿Puede el mayor conocimiento del mar de algunos pescadores, a través de su experiencia en el transporte marítimo, haber influido de alguna manera en el diseño de estas áreas de pesca? Como quiera que sea, ha surgido un cierto desequilibrio en la capacidad de captura entre los distintos pescadores: teniendo cada uno su zona exclusiva de pesca, se asignó a los pescadores determinadas longitudes de redes dependiendo de sus solicitudes. Algunos pidieron cientos de brazas de redes de pesca. Otros se mantuvieron modestos en sus peticiones, sin saber cuál era el objetivo del gobierno y creyendo que la situación se revisaría más adelante; un pescador explicaba la situación diciendo: “Yo solo pedí 300 pies.⁷ No quería abusar”. Pero estas asignaciones no se cambiaron, y este mismo pescador dice que, de haberlo sabido, habría pedido mucho más y que ahora él está en desventaja frente a los demás por culpa de su sobriedad inicial.

Las autoridades siguen gestionando la pesca del esturión negro asignando una cuota a cada pescador de acuerdo con la longitud de la red a la que tiene derecho. Además de una cantidad fija de pescado por año (60 toneladas), los pescadores, de acuerdo con las medidas reguladas, deben soltar a los que van a desovar y a los alevines. Pese a algunas reservas iniciales, los pescadores están cooperando plenamente y alegan que estas medidas contribuyeron a garantizar la buena salud de las poblaciones de esta especie cuya comercialización está, sin embargo, amenazada debido a la precaria situación de la especie a escala internacional.

La gestión de la anguila y el esturión se basa en el concepto de desarrollo que tiene el gobierno de Quebec, que fomenta por encima de todo el desarrollo de la energía eléctrica al margen de las consecuencias ecológicas. No obstante, el organismo paraestatal pone una nota de respeto hacia el medio ambiente en sus comunicaciones y parece practicar lo que se conoce como "lavado verde". Estas iniciativas, aunque no se incluyen en los debates, afectan a la conservación de las especies y a la gestión de la pesca.

Pese a la buena fe de los pescadores y a su participación en el proceso de gestión en colaboración con el gobierno (informan a los biólogos del gobierno de los cambios que perciben en su entorno y en las características de sus capturas; participan voluntariamente en proyectos de inventario de todas las especies que capturan, que es una tarea importante, sobre todo con respecto al seguimiento de especies en peligro, como la lubina rayada (*Morone saxatilis*); declaran sus capturas a los biólogos; empleando un aparato especial, comprueban si hay microchips en las anguilas que capturan y pasan estas anguilas vivas a los biólogos; separan la anguilas más pequeñas que son las que tienen más probabilidades de criarse en viveros y un patrón de crecimiento particular, y las colocan en sus tanques de almacenamiento para que vuelvan a los biólogos; asisten a las reuniones (federales y provinciales) de gestión de la pesca a las que son invitados; y por último, en 1999, soltaron 40.000 angulas que ellos mismos compraron en New-Brunswick en un lago cercano a sus puestos de pesca); pese a todo esto, parece que las estructuras de propiedad han conducido a la privatización y amenazan la supervivencia de la pesca a largo plazo.

Tanto la asignación de cupos para la pesca del esturión como la recompra de las licencias de pesca de anguilas suponen un paso hacia la marginación de esta pesca reduciendo el número de pescadores y, por ende, la intensidad de la pesca. En el caso de la recompra, los derechos ancestrales de acceso a la costa y a las zonas intermareales que están unidos a una tierra específica que ha sido transmitida por los pueblos indígenas y luego traspasada de generación en generación para actividades pesqueras, son de este modo valorados desde el punto de vista económico: se les atribuye un valor (5.000 CAD por sitio), y pasan a convertirse en mercancía, quedando prohibido su uso posterior. Sin embargo, las licencias que recompra el gobierno quedan irrevocablemente fuera del mercado. Los pescadores que siguen en activo aprobaron estas medidas, seguramente porque ello, al reducir el número total de sitios

de pesca, les daba unas expectativas de mejor productividad. Los pescadores que vendieron sus licencias lo hicieron voluntariamente, pero sin tener toda la información disponible relativa al futuro de su actividad. De hecho, algunos temían perder todo porque el gobierno estaba pidiendo que al menos el 50% se retiraran de la pesca. Sin embargo, sin transmitir la información y mediante tratos privados, algunos vendieron, aunque dicen que las habrían conservado de haber sabido la estrategia y el resultado, y están dolidos por la manera en que se hizo.

Esta reducción de licencias y sitios de pesca parece estar ocurriendo sin ninguna protesta pública. En cada caso, sin embargo, ha habido una pérdida económica, social y cultural que ha interrumpido la transmisión de un conocimiento ecológico único. Además, como ya se ha debatido en diferentes contextos (Carothers y Chambers, 2012), este cambio en el uso de la franja litoral refleja una tendencia al cierre que es típica del neoliberalismo. El uso de la franja litoral está ahora priorizado para otros fines, sobre todo para el turismo y la promoción del patrimonio cultural y natural, tal y como se explica en el siguiente apartado. También se están implantando nuevas regulaciones para proteger el uso del entorno que hace Hydro-Québec cerrando así lugares que han estado disponibles para múltiples usos diferentes durante siglos.

Aunque la gestión colaborativa de los recursos involucra a los pescadores en el proceso, no contribuye a restablecer la pesca porque no son sus prácticas lo que afecta a las capturas. El control de los sitios de pesca y el acceso a ellos junto con los medios de pesca se han basado históricamente en los derechos de propiedad en el litoral y son la clave para esta privatización.

Conclusión

La pesca y su relación con el medio ambiente están ligadas al desarrollo del río San Lorenzo y del estuario, y están arraigadas en un mayor desarrollo capitalista. Las políticas de gestión y los problemas de conservación han tenido una repercusión en la actividad laboral y en las vidas de los pescadores y de sus familias. Los lugares locales fueron transformados y se crearon nuevos paisajes a través de estos cambios. La desaparición de presas fijas de mareas y la creación de nuevos caladeros por los emergentes pescadores de altura son aspectos emblemáticos de estos cambios y están creando una nueva dinámica regional. Las relaciones socioambientales implícitas en estos cambios se basan en la lógica neoliberal que protege a las industrias destructivas para las especies, favorece la mercantilización de los recursos y de los caladeros y mantiene estructuras de comercialización basadas en relaciones mercantiles que han atomizado a los pescadores y esa lógica exacerba las diferencias sociales basadas, entre otras cosas, en el conocimiento del mar y el acceso a la tierra y al capital.

Las cuestiones relacionadas con el acceso a las existencias y a los caladeros de pesca son fundamentales y caracterizan no solo la gestión de los recursos, sino tam-

bién el proceso de marginación social y económica que se está produciendo en la zona, ilustrado por el hecho de que los que siguen practicando esta pesca no dependen de ella para su subsistencia diaria, mientras los demás, prácticamente, la han abandonado. Para los pescadores, parece que la única manera de salvar su actividad es adoptar prácticas “responsables” para proteger un recurso que ha sido agotado principalmente por otros actores más poderosos, y comprometerse en un costoso proceso de “certificación de patrimonio natural”. Se deja a cada pescador individual que luche con la dificultad de averiguar la mejor solución, dada la realidad de las limitaciones medioambientales, políticas y de mercado.

Además, este proceso de creación de un patrimonio partiendo de los lugares de pesca y paisajes costeros, despoja a los habitantes locales de un espacio costero en el cual pueden participar y experimentar y que en vez de esto, es reemplazado por un nuevo espacio destinado a una población turística y neorural que principalmente quiere consumir un paisaje visual sin perturbaciones, sabiendo que sus recursos pesqueros están bien protegidos. En este sentido, la campaña para la conservación de la ballena beluga es sintomática de este nuevo compromiso con la naturaleza a lo largo del San Lorenzo, incluso aunque enmascare otros intereses en la conservación del ecosistema y la organización sociocultural. En este contexto, la continua marginación de la pesca de la anguila y del esturión negro del San Lorenzo, cuya desaparición sorprendentemente causa poco revuelo a pesar de su importancia regional e histórica, parece conducir a la desposesión del espacio costero y señala la importancia de examinar la evolución de la pesca de otras especies en el río San Lorenzo. ○

Notas

- 1 La UICN y Greenpeace las tienen en su lista roja. En Europa, están en la lista de CITES *Appendix II* desde 2007 y desde 1997 para el esturión negro, y son gestionadas por la UE desde 2009. En los Estados Unidos, la anguila no tiene estatus especial, pero el Servicio de Pesca y Fauna Silvestre de los Estados Unidos (United States Fish and Wildlife Service) y el Servicio Nacional de Pesca Marítima (National Marine Fisheries Service) han solicitado su inclusión en la lista de especies en peligro de extinción (la Comisión de Pesquerías Marinas de los Estados del Atlántico (Atlantic States Marine Fisheries Commission) publicó un nuevo plan de gestión en 2013) y la pesca del esturión negro se ha prohibido.
- 2 El equipo de pesca antiguamente medía 3,7 metros de altura, pero en 1974 se introdujo un modelo de red escandinava con una estructura mayor, de 7,3 metros.
- 3 Guiado por el programa canadiense del “Bureau d’aménagement de l’Est du Québec”.
- 4 Entre 2010 y 2011, los pescadores capturaron 9,2% de anguilas plateadas en su migración de desove. En 2013, esto representaba un total de 14 toneladas métricas. En cambio, a principios de los años 1900, la cantidad era superior a 1.000 toneladas métricas y hasta los años 1980 [36, 49, 50] oscilaba entre aproximadamente 400 y 600 toneladas métricas al año.
- 5 Eran más de mil hasta finales de los años 80.
- 6 Los titulares de las seis licencias restantes siguen pagando las cuotas para mantener sus derechos de pesca, incluso aunque no estén pescando anguilas.
- 7 90 metros.

Bibliografía

Adams, W. M. – Hutton, J.

2007 « People, parks and poverty: political ecology and biodiversity conservation », *Conservation & Society*, 5, 2:147-183.

Algonquins of Ontario

2012 « Returning Kichissippi Pimisi – the American Eel – to the Ottawa River Basin », http://www.tanakiwin.com/AOO_Returning%20Kichissippi%20Pimisi%20to%20the%20Ottawa%20River%20Basin__Dec2012_20121219.pdf

Bavington, D.

2010 *Managed Annihilation: An Unnatural History of the Newfoundland Cod Collapse*. Vancouver: University of British Columbia Press.

Beaucage, P.

1968 « Technologie de la pêche au loup-marin sur la côte nord du Saint-Laurent », *L'Homme*, 8, 3 : 96-125.

Bestor, T. C.

2001 « Supply-side sushi: commodity, market, and the global city », *American Anthropologist*, 103, 1:76-95.

Boulianne, M.

2013 « Artisans du pays et imaginaires fromagers. La qualification des fromages fins du Québec comme produits de terroir », *Anthropologie et Sociétés*, 37, 2 :213–232.

Breton, Y.

1995 « L'effet récurrent du capitalisme sur une communauté de pêcheurs : St. Paul's River, Basse-Côte-Nord » : 413-428, in F. Trudel, P. Charest and Y. Simonis (dir.), *La construction de l'anthropologie québécoise. Mélanges offerts à Marc-Adélar Tremblay*. Québec, Les presses de l'Université Laval.

Brockington, D. – Duffy, R.

2010 « Capitalism and conservation: the production and reproduction of biodiversity conservation », *Antipode*, 42, 3:469-484.

Caron F., Dumont – P. – Mailhot, Y. – Verreault, G.

2007 « L'anguille au Québec, une situation préoccupante », *LeNaturaliste Canadien*, 131, 1:59-66.

Carothers, C. – Chambers, C.

2012 « Fisheries privatization and the remaking of fishery systems », *Environment and Society: Advances in Research*, 3, 1:39-59.

Castree, N.

2008 «Neoliberalising nature: the logics of deregulation and reregulation». *Environment and Planning A* 2008;40: 131-152.

Charest, P.

1973 « Écologie culturelle de la Côte-Nord du golfe Saint-Laurent » : 33-82, in M.-A. Tremblay and G. L. Gold (dir.), *Communautés et culture. Éléments pour une ethnologie du Canada français*. Montréal, Éditions HRW Ltée.

1981 « Contraintes écologiques et pêcheries sédentaires sur la Basse Côte-Nord du Saint-Laurent », *Anthropologie et Sociétés*, 5, 1 : 29-56.

COSEWIC (Committee on the Status of Endangered Wildlife in Canada)

2011 « Beluga Whale, St. Lawrence Estuary population », consultado en Internet (http://www.cosewic.gc.ca/eng/sct1/search_detail_e.cfm?id=102), marzo de 2016.

2012 « COSEWIC Assessment and Status Report on the American Eel *Anguilla rostrata* in Canada », Ottawa, COSEWIC, consultado en Internet (http://publications.gc.ca/collections/collection_2013/ec/CW69-14-458-2012-eng.pdf), agosto de 2013.

Crook, V. – Nakamura, M.

2013 « Glass eels: assessing chain and market impacts of a cites listing on *Anguilla* species », *TRAFFIC Bulletin*, 25, 1:4-31.

- Davis, A. – Wagner, J. – Prosper, K. – Paulette, M. J.**
 2004 « The Paq'tnkek Mi'kmaq and Ka't (American eel): a case study of cultural relations, meanings, and prospects », *The Canadian Journal of Native Studies*, 24, 2: 357-88.
- Denzin, N. K. – Lincoln, Y. S. (ed.)**
 2000 *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, Sage Publication.
- Finlayson, A. C.**
 1994 *Fishing for Truth: A Sociological Analysis of Northern Cod Stock Assessments from 1977 to 1990*. St. John's, Newfoundland: ISER Books.
- FISHERIES AND OCEANS CANADA**
 2016 « Underwater World, Beluga », consultado en Internet (<http://www.dfo-mpo.gc.ca/science/publications/uww-msm/articles/beluga-eng.htm>), marzo de 2016.
- Fortin, J. C. – Lechasseur, A. (ed.)**
 1993 *Histoire du Bas-Saint-Laurent*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- Galarneau, V. – Doyon, S. – Boulianne, M.**
 2011 « La Mauve. Coopérative de solidarité en développement durable de Bellechasse », Ficha técnica sacada de Cahier du Cridés, °10-02. ????
- Gilbert, R.**
 1995 *Marginalité et continuité: le cas des pêcheurs d'anguilles du corridor fluvial du Saint-Laurent*. Memoria de Maestría, departamento de antropología, Université Laval.
- GOVERNEMENT DU QUÉBEC**
 2013 *Bulletin statistique régional*.
- Harvey, D.**
 2005 *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford, Oxford University Press.
- Howlett, M.**
 2003 « Canadian Environmental Policy and the Natural Resource Sector: Paradoxical Aspects of the Transition to a Post-Staples Political Economy »: 42-67, en E. Lee y A. Perl (dir.), *The Integrity Gap: Canada's Environmental Policy and Institutions*. Vancouver, University of British Columbia Press.
 2008 « De-Mythologizing Provincial Political Economies: The Development of the Service Sectors in the Provinces 1911-2001 »: 353-372, en C. Dunn (dir.), *Provinces: Canadian Provincial Politics, Second edition*. Toronto, University of Toronto Press.
- Hutton, T. A.**
 1994 *Visions of a "Post-Staples" Economy: Structural Change and Adjustment Issues in British Columbia*. Vancouver, Centre for Human Settlements, University of British Columbia.
 1997 « The Innisian core-periphery revisited: Vancouver's changing relationships with British Columbia's staple economy », *BC Studies: The British Columbian Quarterly*, 113: 69-100.
- Innis, H. A.**
 1930 *The Fur Trade in Canada: An Introduction to Canadian Economic History*. Toronto, University of Toronto Press.
 1933 *Problems of Staple Production in Canada*. Toronto, Ryerson Press.
 1956 *Essays in Canadian Economic History*. Toronto, University of Toronto Press.
- Laberge, A. (ed.)**
 1993 *Histoire de la Côte-du-Sud*. Québec, Institut Québécois de Recherche Sur la Culture.
- Macgregor, R. – Mathers, A. – Thompson, P. – Casselman, J. M. – Dettmers, J. M. – Lapan, S. – Pratt, T. C. – Allen, B.**
 2008 « Declines of American eel in North America: complexities associated with bi-national management »: 357-381, en M. G. Schechter, N. J. Leonard y W. W. Taylor (ed.), *International governance of fisheries ecosystems: learning from the past, finding solutions for the future*. Bethesda, American Fisheries Society.
- Mccarthy, J. – Prudham, S.**
 2004 « Neoliberal nature and the nature of neoliberalism », *Geoforum*, 35, 3: 275-283.
- MI'KMAQ AND THE AMERICAN EEL (KAT)**
 2001 « Mi'kmaq Fish and Wildlife Commission », <http://people.stfx.ca/rsg/srsf/PFWS/Kat/1.html>.

MINISTÈRE DES PÊCHES ET OCÉANS

2014 Les pêches maritimes du Québec, Division de la Statistique, Canada.

Mistler, S.

2014 « Main tribes clash with state over elver license bill », *The Kennebec Journal*, consulted on Internet (http://www.centralmaine.com/2014/01/13/maine_lawmakers_consider_bill_cracking_down_on_tribal_elver_licenses/) January 2014.

MRNF (Ministère des Ressources naturelles et de la Faune)

2009 « Une nouvelle mesure pour assurer le renouvellement de l'anguille d'Amérique », Comunicado de prensa del Gabinete del Ministro Delegado de Recursos Naturales y de la Fauna, el 17 de marzo de 2009.

Palmer, C. T. – Sinclair, P. R.

1997 *When the Fish are Gone: Ecological Disaster and Fishers in Northwest Newfoundland*. Halifax: Fernwood Publishing.

Pineault, E.

2014 « The Panacea: Panax Quinquifolius and the Mirage of the Extractive Economy »: 84-90, en J. Stanford (ed.), *The Staple Theory @ 50. Reflections on the Lasting Significance of Mel Watkins' "A Staple Theory of Economic Growth"*, informe del Centro Canadiense para políticas alternativas (CCPA), https://www.policyalternatives.ca/sites/default/files/uploads/publications/National%20Office/2014/03/Staple_Theory_at_50.pdf

Peet, R. – Robbins, P. – Watts, M. J.

2011 *Global political ecology*. Londres, Nueva York, Routledge.

Robitaille, J. A. – Tremblay, S.

1994 *Problématique de l'anguille d'Amérique (Anguilla rostrata) dans le réseau du Saint-Laurent*. Québec, Ministère de l'Environnement et de la Faune. Direction de la faune et des habitats. Bibliothèque Nationale du Québec: Rapp. Tech. ix +70 p. Dépôt légal – ISBN 2-550-29181-6.

Roseberry, W.

1989 *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick and London, Rutgers University Press.

SRSF (Social Research for Sustainable Fisheries)

2002 *The Paq'tnekek Fish and Wildlife Society, The Paq'tnekek Mi'kmaq and Kat (American Eel – Anguilla rostrata) A Preliminary Report of Research Results, Phase I, SRSF Research Report #4*. Antigonish, St. Francis Xavier University, en colaboración con The Paq'tnekek Fish and Wildlife Society.

TOURISME BAS-SAINT-LAURENT

2014 « Circuit des paysages », <http://www.bassaintlaurent.ca/fr/explorer/routes-et-circuits/circuit-des-paysages>

Verrault, G. – Trencia, G.

2011 "Atlantic Sturgeon (*Acipenser oxyrinchus oxyrinchus*) Fishery Management in the St. Lawrence Estuary, Québec, Canada" en P. Williot et al. (eds.), *Biology and Conservation of the European Sturgeon *Acipenser sturio**. Conferencia.

Verrault, D. – Mingelbier, M. – Dumont, P.

2012 « Spawning migration of American eel *Anguilla rostrata* from pristine (1843–1872) to contemporary (1963–1990) periods in the St. Lawrence Estuary, Canada », *Journal of Fish Biology*, 81, 2: 387-407.

Vladykov, V. D.

1940 « Nourriture du Marsouin blanc sur les bancs de Manicouagan », *Annales de L'ACFAS*, 6 :120-121.

1943 « Studies on aquatic mammals II. A modification of the pectoral fins in the Beluga from the St. Lawrence River », Contribution for the Ministry of Fisheries of the Province of Québec, *Le Naturaliste Canadien*, 70: 23-40.

1944 « Studies of aquatic mammals III. Hunting, biology and economic value of the white whale or beluga (*Delphinapterus Leucas*) of the St. Lawrence River and Gulf », Contribución para el Ministerio de Pesca de la Provincia de Quebec, <http://www.dfo-mpo.gc.ca/Library/111449.pdf>.

Gunayala: tierra, mar e islas indígenas en un mundo global

Mònica Martínez Mauri
Universitat de Barcelona

Resulta paradójico constatar que a pesar de que las aguas saladas cubren el 71% de la superficie de nuestro mundo, lo continuemos llamando *Planeta tierra*. De una manera un tanto parecida, los gunas de Panamá, a pesar de que su territorio está formado por un 59,6% de área terrestre (3.320 km²), un 40,4% de mar (2.180 km²) y 47 de sus 49 comunidades se encuentran en la costa o en islotes próximos a la tierra firme, decidieron llamar a su comarca *Gunayala* (lit. “montaña de los gunas”). Seguramente sería más apropiado denominar a nuestro mundo “Planeta Agua Salada” y a la comarca: “Guna Balu Di” (“el agua salada de los gunas”). Si estas denominaciones no han hecho fortuna ni en nuestro universo cultural ni en el de los gunas no es porque el mar o el agua no sean importantes para nuestra supervivencia como especie. De ellos dependemos para hidratarnos y alimentarnos. Los humanos no somos acuáticos, pero sí somos hidrófilicos (*hydrophilic*), y nuestro sentido del lugar habitualmente contempla tanto agua como tierra (Orlove y Caton, 2010: 408).

El objetivo de este capítulo no es reflexionar simplemente sobre las denominaciones de los lugares que moramos, sino entender las relaciones –tanto simbólicas, como materiales– que establecemos con los espacios marítimos y el papel que juegan en la construcción de la idea de territorio indígena. Para ello me propongo examinar la relación que mantiene el pueblo guna con sus aguas marítimas y los problemas que han surgido en los últimos años ante la explotación comercial del mar. Este texto, elaborado tras quince años de observación¹ –regular pero intermitente– de las actividades de pesca y los conflictos que enfrentan las autoridades gunas con agentes que realizan actividades lucrativas en sus aguas territoriales, invita a reflexionar sobre los efectos de la globalización –o la también llamada oceanización (Helmreich, 2011: 133)– en el control de los territorios de las sociedades indígenas.

El mar guna, sus múltiples facetas

En la comarca indígena de Gunayala encontramos una banda de tierra continental –con playas, manglares y acantilados– y 402 islas, la mayoría de ellas de origen coralino. De la tierra firme, los más de 30.000 gunas que habitan la región extraen productos agrícolas, materiales de construcción, plantas medicinales, presas de caza y agua dulce. En ella también entierran² los cuerpos de sus seres queridos. En las islas se encuentran la mayoría de sus comunidades (40 de un total de 49), plantaciones de cocos y establecimientos hoteleros de todo tipo (hoteles, cabañas, hostales, dormitorios, zonas de acampada, restaurantes, etc.) gestionados localmente por los mismos gunas. El mar es lugar de tránsito, pesca y misterio; es decir, un espacio donde navegar, pre-dar y especular sobre los seres que albergan sus profundidades.

Los gunas entienden su relación con el mar y la tierra como complementaria. Se trata de dos espacios vividos y de gran importancia para ellos, tanto en un plano simbólico como material. La tierra es comúnmente llamada “madre” (nana) y el mar “muu” (abuela). Son consideradas entidades femeninas que al igual que sus madres y abuelas, les brindan alimento y cobijo.

Al aproximarnos al estudio del mar en el mundo guna, múltiples facetas deben ser contempladas. La relación de los habitantes de Gunayala con el mar no puede entenderse sin considerar las normas comarcales y estatales que delimitan este particular espacio, ni sin conocer el lugar que ocupó el mar en el pasado, los sistemas de tenencia de los recursos marinos, la representación local del entorno, los conflictos que provoca la incursión de nuevos agentes que ocupan y explotan el espacio marino o los cambios que experimenta el mismo entorno físico. Abordar estas distintas facetas con la ayuda de los datos etnográficos disponibles es el propósito de las líneas que siguen.

El mar en la legislación comarcal y estatal

Si bien en la Ley N° 16 de 1953 que crea la comarca y la Ley Fundamental de la Comarca de Gunayala de 1995 la definición de los límites terrestres es clara, los límites del territorio marino guna son vagos. Las aguas, a pesar de su importancia material y simbólica, apenas son mencionadas en ellas. En ningún momento el articulado señala coordenadas exactas ni un número determinado de millas desde la costa. Los únicos puntos exactos que se citan se refieren a la tierra firme. El mar, a pesar de ser la principal fuente de recursos y la vía de comunicación por excelencia, no está delimitado ni tiene sus accesos totalmente controlados.

Esta indefinición de los límites marinos de la comarca tiene mucho que ver con la naturaleza jurídica de la comarca de Gunayala. Se trata de una región autónoma de la República de Panamá que, como tal, está sujeta a las normas y programas de manejo

del Estado. Un Estado que cuenta con una considerable extensión de costa, concretamente con 1.287 km en la vertiente atlántica y 1.700 en la pacífica. De hecho, con un área de 75.000 km², Panamá es el país de América con una mayor ratio de costa en el territorio nacional (Suman, 2002: 92). Esta gran extensión costera relativa plantea problemas para el manejo de los recursos marinos. Así, por ejemplo, aunque existan regulaciones sobre la pesca desde 1959 (Ley, 17), estas leyes solo establecen restricciones, vedas, cuotas para la pesca a gran escala. La pesca artesanal –muy común en todo el territorio nacional– no es monitoreada ni cuenta con disposiciones especiales.

La institucionalidad desarrollada para hacer frente al manejo de las aguas y sus recursos tampoco ha permitido un control efectivo del medio. Panamá se ha caracterizado por la creación de una multiplicidad de organismos estatales –apenas coordinados entre ellos– dedicados al control, explotación y conservación del mar. El primer intento de ordenamiento de los recursos naturales se correspondió con la creación, en 1986, del INRENARE (Instituto Nacional de Recursos Naturales Renovables). En 1998 se dio un nuevo paso adelante con la aprobación de la Ley General del Ambiente (Ley N° 41 del 1 de julio) y el establecimiento de la Autoridad Nacional del Ambiente (ANAM). De esta manera se ampliaba la política ambiental y una agencia se encargaba de administrar y planificar acciones concretas tanto en la superficie terrestre como en las 200 millas costeras. Sin embargo, en el plano marino, la coordinación con otras agencias del gobierno encargadas de administrar las aguas nacionales, como la Autoridad Marítima o la Dirección General de Recursos Marinos y Costeros, era ineficiente y complicó la realización de actuaciones concretas. En 2006 se creó la Autoridad de los Recursos Acuáticos de Panamá (ARAP) (Ley N° 44 del 23 de noviembre), con el fin de asegurar el cumplimiento y aplicación de las leyes y los reglamentos en materia de recursos marino-costeros, gestionar la acuicultura, la pesca y otras actividades relacionadas. Sin embargo, en muchas ocasiones la falta de separación de competencias entre la ANAM y la ARAP dificultaba la aplicación de algunas acciones importantes. Finalmente, en 2015 se optó por reformar la Ley Nacional del Ambiente, creando un Ministerio del Ambiente y modificando las disposiciones relativas a la ARAP, otorgando a esta agencia más competencias en el espacio marino.

A todas estas instituciones con competencia en los espacios marino-costeros, debe sumarse la Autoridad del Turismo, encargada del otorgamiento de concesiones administrativas para desarrollo turístico –por un periodo de hasta cuarenta o sesenta años, prorrogables a treinta más–, en islas, zonas costeras y tierras de propiedad del Estado. Si bien la ley N° 2 de 7 de enero de 2006 –que regula estas concesiones– establece que en las comarcas indígenas, las áreas de desarrollo turístico deberán contar con la aprobación de las autoridades comarcales correspondientes, en las zonas limítrofes a ellas, estos negocios escapan a su control.

Por último, también debe tenerse en cuenta el papel de las instituciones de defensa del Estado con competencias en las áreas marítimo-costeras: el Servicio Nacional Aeronaval (SENAN) y el Servicio Nacional de Fronteras (SENAFRONT).

En definitiva, a pesar de que la Convención de las Naciones Unidas sobre el derecho al mar de 1982 reconoce a los Estados costeros el derecho a ejercer jurisdicciones exclusivas hasta 200 millas de la costa, en Panamá los límites marinos no han sido bien establecidos. Por un lado, los numerosos organismos estatales destinados a promover el control de las áreas costeras y sus recursos no logran sumar sus energías y existe poca integración de las distintas regulaciones (Spalding, Suman y Mellado, 2015). Por otro lado, en algunas comarcas indígenas, como Gunayala, las decisiones de las autoridades indígenas priman sobre las de las agencias gubernamentales, pero no disponen de los recursos necesarios para llevarlas a cabo.

En este contexto, como en muchos otros, la propiedad de las aguas vive la tensión entre derechos colectivos y la voluntad de individuos o grupos por controlar los recursos acuáticos (Strang, 2011). Aunque antes de ser privadas, las aguas tienden a ser apropiadas por el Estado, las acciones que ha emprendido el gobierno panameño para manejar su territorio marino e insular han sido tan ineficaces, que contra todo pronóstico, las sociedades indígenas que los habitan han logrado conservar su particular sistema de control sobre las aguas y los seres marinos.

La relación histórica con el mar: el mar como lugar de llegada de los extranjeros

Todavía hoy los viejos de las comunidades recuerdan a los más jóvenes que los gunas no siempre han vivido en el mar. Los antepasados venían de la tierra firme y tuvieron como lugar de origen el monte de Tacarcuna (Ventocilla, Herrera y Núñez, 1997: 33) situado fuera de la actual comarca, en el Darién, cerca de la frontera con Colombia. Con la conquista española, el mar se volvió un lugar inseguro para las poblaciones indígenas del istmo. A principios del siglo XVI, los españoles establecieron el poblado de Acla en la costa oriental de la actual comarca. Este núcleo urbano fundado por Pedrarias Dávila sustituyó a Santa María la Antigua del Darién en su función de punto de partida de las expediciones de colonización (Parson, 1996: 25; García Casares, 2007: 136). Acla fue célebre por tratarse del lugar de origen de la expedición de Vasco Núñez de Balboa hacia el entonces llamado Mar del Sur, en 1513. También es un lugar bien conocido por los panameños y los actuales gunas por tratarse del lugar donde hacia el año 1519 Pedrarias y Gaspar de Espinosa encarcelaron, juzgaron y decapitaron a Vasco Núñez de Balboa y a varios de sus compañeros (Mena García, 1992: 112). Acla se fue despoblando a partir de la década de 1530 hasta desaparecer a mediados del siglo XVI. Pero durante el siglo XVII la misma costa vio llegar a ingleses, franceses, escoceses y holandeses que rivalizaban con los españoles por el control del Darién (Gallup Díaz, 2002). El área, estratégica para el comercio, sirvió de punto de partida de numerosas expediciones de piratas que junto a los nativos se adentraban en las tierras boscosas del Darién para cruzar el istmo y atacar poblados hispanos (García

Casares, 2007: 142). El istmo de Panamá, famoso en el mundo pirata y bucanero, cobró todavía más importancia y visibilidad cuando Lionel Wafer, un cirujano que convivió cuatro meses con los gunas tras ser herido a bordo de un barco pirata inglés, publicó las crónicas de sus aventuras dando interesantes descripciones de la región y sus habitantes (Wafer, 2012 [1681]). Sus narraciones presentaban a los nativos como soberanos de su territorio, enemigos acérrimos de los españoles y aliados de los otros poderes coloniales. Pero también describían la forma de vida guna del siglo XVII: su manera de vestir, comer, creencias, etc. Gracias a Wafer sabemos que hace más de trescientos años que los gunas explotan los recursos marinos de sus costas: “En cuanto al modo de pescar que tienen los indios, éste es muy vario, según los lugares donde se encuentran: en la desembocadura de los ríos, en las riberas del mar y en las bahías arenosas, donde no hay rocas, emplean redes parecidas a las nuestras, hechas de corteza de majagua o de pita de las Antillas, que llevan en sus canoas” (Wafer, 2012 [1681]:124).

Dicen los gunas que un gran *nele* (chamán) del pasado ya había pronosticado que a través del mar vendrían gentes de otras tierras que acabarían con la paz y la buena vida. Y el *nele* no se equivocó: hasta el siglo XIX, cuando las potencias europeas abandonaron los intentos de colonización del Darién, no volvió a reinar la paz en las aldeas guna. En ese momento se inició una nueva etapa en la historia guna. Una nueva era en la que el contacto con el mar se volvió decisivo: las comunidades gunas decidieron ocupar las islas del archipiélago de las Mulatas y convertirlas en su principal residencia.

Este movimiento hacia las islas tiene varias explicaciones. La primera, seguramente no en importancia, obedece a motivos puramente económicos. Hacia 1870 aumentó la demanda de cocos desde Colombia y disminuyó la de productos como el cacao y la tagua. Ante este nuevo panorama, los gunas se adaptaron a las nuevas exigencias del mercado exportando los cocos que crecían en las islas. En poco tiempo, el coco se convirtió en el principal producto de exportación, y dado que el comercio era marítimo, adaptaron sus asentamientos a la nueva fuente de recursos (Stout, 1947; Tice, 1995; Howe, 1986). Otros factores que favorecieron la migración a las islas fueron la aparición de nuevas epidemias (sobre todo la malaria), la presencia de depredadores (serpientes, cocodrilos o jaguares) en la tierra firme y la gran abundancia de recursos marinos en la costa.

La ocupación de las islas comportó un proceso de domesticación del medio marino. En muchas comunidades los *neles* (chamanes) tuvieron que apaciguar los seres malignos que residían en las profundidades del mar. Cuentan que en el sector de Gardi los *neles* tuvieron que negociar con los *gardule*: “los espíritus que vivían en los remolinos del cuarto nivel bajo la desembocadura del río”. La labor de los *neles* debe ser aquí interpretada como parte de un proceso de socialización y control del entorno. Las referencias a estos procesos de negociación con los seres que habitaban los remolinos, son frecuentes al hablar de la ocupación de la costa. Para los gunas el mar,

a pesar de ser su hogar, es todavía hoy un lugar inhóspito poblado de peligros y seres malévolos con los que se debe negociar para poder vivir en paz.

Poco a poco se fueron eliminando los manglares que cubrían las islas, los hombres plantaron cocales, construyeron sus casas y se fueron apropiando de este nuevo medio. Igual que sucede en otras sociedades indígenas, en Gunayala el derecho a la propiedad se fue ganando a través del uso y el manejo de los recursos, así como con el desarrollo de relaciones afectivas con los lugares. En un contexto como éste, las nociones de apropiación son fluidas: durante siglos se han basado en la identidad social, los aspectos míticos, los conocimientos, los usos, el apego afectivo y la ocupación en el largo plazo (Strang, 2011).

El mar, un espacio de supervivencia y convivencia

Al instalarse en el mar, seguramente aumentaron los conocimientos locales sobre este medio. En los primeros años de este milenio constaté que en el sector de Gardi la mayoría de pescadores identificaba el 80% de las especies de peces, el 22 % de las especies de invertebrados y menos de un 1% de las especies de corales y esponjas existentes en la zona (según Clifton, Kim y Wulff, 1996). En total reconocían 243 especies de peces que correspondían a 165 denominaciones, y de los 147 invertebrados reportados por Clifton, Kim y Wulff (1996) identificaban 33 y contaban con 31 denominaciones. Estos datos muestran que los gunas conocen bien las especies de peces grandes, diurnas y sociales, pero ignoran la diversa y variada flora marina que alberga sus arrecifes (Martínez Mauri, 2011).

Estos conocimientos les permiten complementar sus actividades agrícolas con la pesca. Aunque los habitantes de la comarca no se consideran un pueblo eminentemente pescador, la gran mayoría de hombres saben y salen a pescar a menudo. Sin pescado, la mayoría de familias vería mermar las proteínas animales de su dieta alimentaria. Algunas de las especies más consumidas en las islas son bonito (*Euthynnus alletteratus*), jurel (*Caranx spp*), Macarela cavalla (*Decapterus spp*), rabirrubia (*Ocyurus chrysurus*), pargo (*Latjanus spp.*) y cherneja enjambre (*Epinephelus* o *Cephalopholis spp*). Se suelen capturar con sedal, arpón, redes de cuerda o trasmallo. A parte de la pesca tradicional de subsistencia, desde los años 1980 se practica la captura de langostas (*Panulirus argus*)³ con fines comerciales. En muchas comunidades existen langosteros, buceadores expertos, que se dedican exclusivamente a la comercialización de esta y otras especies que se capturan por inmersión: pulpo, centollo, langostinos y gambobía.

Numerosas especies marinas no son consumidas por ser consideradas *ised* (prohibidas). Algunas de estas restricciones solo afectan a mujeres embarazadas y niños, pero un buen número de ellas deben ser observadas por toda la población. Es, por ejemplo, el caso del tiburón: los gunas consideran que si comen su carne pueden ad-

quirir su agresividad. Otros ejemplos son el pulpo y el calamar, no consumidos porque su cuerpo es deforme y podría provocar malformaciones en sus descendientes. Los *ised* y sus consecuencias para quienes no los respeten, constituyen un buen ejemplo de la concepción de persona en un sistema animista. Objetivar al otro –tanto humano como no humano– consiste en reconocer propiedades singulares a una envoltura física, sin que ello implique una interioridad distinta. Además de conocer y usar los recursos marinos, en las islas gunas prevalece una estrecha asociación entre humanos y no humanos. Asociación que, como en varias culturas de la América tropical, provoca que los humanos intenten intervenir sobre el otro apropiándose de su cuerpo. Y una manera bastante extendida de hacerse con él, como bien muestra la experiencia guna, es comiéndolo (Descola, 2005: 396).

Otro elemento que nos muestra hasta qué punto el sistema de relación con los no humanos marinos está dominado por los principios de la ontología animista son los frecuentes paralelismos entre las formas de organización social de los humanos y las de los no humanos. Muchos seres marinos, al igual que los humanos, tienen *saglas* (jefes), y pueden estar sujetos a restricciones (*ised*) o determinar el bienestar de los humanos. Una manera de intervenir en la salud de las personas es capturando su *burba* (alma, principio espiritual). Cuentan los ancianos que cuando Baba creó el mundo colocó una gran red en el mar para evitar que llegasen enfermedades a las islas y encargó su protección a Olobindibilele (el jefe del delfín). Él es el responsable de controlar todo lo que ocurre bajo el mar. *Suggu* (el pez sierra) está a sus órdenes y tiene la misión de detener al tiburón y a las ballenas.⁴ *Ologailiber* aguanta la red y *Pugsu*, el arquero, dispara contra los peligros que intentan cruzarla. Pero aparte de los jefes de los animales marinos que ayudan a los humanos, están los que pueden apropiarse de su *burba* provocándoles enfermedades o incluso la muerte. Los gunas tienen especialmente miedo de la morena, el tiburón, el cocodrilo, el caimán, el lagarto, el pulpo, la raya y temen a la *ansu* (sirena) y al *nia* (demonio). Es importante precisar que a diferencia de lo que sucede en otros contextos etnográficos cercanos, en Gunayala no es el propio tiburón o el cocodrilo el que se apropia del *burba* humano, sino que es el espíritu del animal guiado por su jefe el que actúa de esta manera. Se trata de un fenómeno imperceptible para la gran mayoría de los mortales. Los humanos se dan cuenta que han perdido su *burba* cuando caen enfermos, entonces interviene el o la *nele* (chamán). El especialista visita al enfermo, se sienta a su lado, quema un poco de cacao en un brasero de barro (*sianar*) que sitúa debajo de su hamaca y enciende la pipa. El humo le ayuda a entender lo que ha pasado. A partir de las figuras que dibuja el humo, el *nele* puede adivinar el lugar y el responsable del hurto. Los *neles* aprenden en los sueños y tienen aliados en el mundo de los no humanos, los *darba*.

Algunos *neles* (chamanes) y *absogedis* (chamanes exorcistas) sostienen que en alta mar existen muchas enfermedades (*bonigan*) que se desplazan hacia las montañas sin que los habitantes de las islas se den cuenta. Algunos *neles* pueden percibir su movimiento y aconsejar la preparación de una medicina determinada para evitar epi-

demias. Otros aconsejan prevenir el contagio observando una serie de prohibiciones, una de ellas consiste en no mantener relaciones sexuales en alta mar.

En definitiva, para los gunas, la distancia que separa los humanos de los no humanos no afecta a su interioridad e, incluso, la distancia que separa el mar y la tierra no impide que puedan existir relaciones muy estrechas entre los no humanos marinos y terrestres. La representación que se hacen del mundo, tanto marino como terrestre, corresponde con el modelo animista.⁵ Las relaciones que mantienen con su medio ambiente se caracterizan por el intercambio. Los jefes (*saglas*) de los animales y de las plantas ofrecen un valor a los humanos esperando una contrapartida. Los gunas reciben los recursos marinos y terrestres de *Baba*, o de los *saglas* de los animales, y ellos a cambio cuidan los recursos y aseguran su reproducción.

El mar territorial: derechos sobre zonas de pesca, tenencia del mar o territorialidad marina

La antropología marítima iniciada en los años 1970-80 nos ha permitido: entender cómo las sociedades de pescadores perciben, definen, delimitan y reparten lo propio; la manera en que los pescadores defienden sus derechos sobre las zonas de pesca; el desarrollo de los sistemas de tenencia del mar (Ruddle y Akimichi, 1984; Cordell y McKean, 1992); cómo es concebida la apropiación de los recursos marinos (Johnson 1996, McCay y Acheson, 1987) y de qué manera éstos procesos están más relacionados con los sistemas locales de manejo y significado que con la propia naturaleza del mar (Olson, 2010).

Una de las mayores aportaciones de la antropología marítima ha sido la crítica a la teoría de la tragedia de los comunes (Hardin 1968). Una teoría que sostenía que el manejo colectivo de los recursos era ineficiente y que generalizó la idea que los sistemas eficientes eran los que se fundamentaban en la privatización. Antes que Ostrom (1990) demostrara que los ejemplos de Hardin eran más un problema de acceso libre (*open access*) que un problema de propiedad colectiva (*common ownership*), investigaciones con pescadores ya habían contestado este modelo explicativo. Johannes (1978, 1981) en base a investigaciones sobre sistemas tradicionales de tenencia marina en el Pacífico Sur, ya había mostrado que existían normas comunales que limitaban la sobreexplotación. Los arrecifes y las lagunas estaban regidos por un sistema de tenencia que tenía como finalidad controlar el acceso a las áreas de pesca por parte de pueblos, clanes o familias (Johannes 1978). Por su parte, Hviding (1988) mostró cómo, en Marovo (Islas Salomon), las relaciones entre la gente y los recursos estaban mediadas por los grupos de parientes y los territorios. En este contexto los grupos de parentesco (*butubutu*) establecían una serie de regulaciones sobre el uso de los recursos marinos con el fin de limitar el acceso al territorio, el uso de tecnología y la explotación de ciertas especies (Hviding 1988: 54). En Melanesia han existido y existen

sofisticados sistemas de tenencia del mar, que a partir de restricciones estacionales, territoriales y tabúes alimentarios han favorecido la conservación de algunas especies marinas en Papua Nueva Guinea y el estrecho de Torres (Clarke, 1990; Johannes, 1982; Nietschmann, 1989)

En definitiva, uno de los grandes logros de la antropología marítima ha sido acabar con la idea que las pesquerías no tenían dueño y explorar las formas de percibir, nombrar, repartir, poseer y defender los espacios marinos y sus recursos (Cordell y McKean, 1992: 183; Acheson, 1981; Akimichi, 1984; McCay y Acheson, 1987; Berkes, 1989). En estas exploraciones se han reportado casos en los que el mar era un lugar de libre acceso para algunos tipos de pesca, mientras que para otros, los individuos y las comunidades habían desarrollado sistemas de tenencia de los recursos (Acheson, 1981; Berkes, 1989). También se han documentado sistemas que limitaban espacios de control (Ostrom, 1990; Bromley, 1992). Algunos trabajos han detectado la delimitación de áreas de explotación en conexión con el desarrollo de la pesca comercial. Este sería, por ejemplo, el caso de algunas comunidades dedicadas a la pesca comercial del camarón o de la sardina (Begossi, 1995).

La experiencia guna está en sintonía con las observaciones de algunos de los trabajos aquí mencionados. En Gunayala existen zonas de pesca reservadas a los miembros de algunas comunidades y regulaciones comarcales que impiden la explotación de los recursos marinos por parte de los no indígenas.

En general, las reglas que marcan el acceso, control y transmisión de las tierras difieren de las de las aguas. Los bosques de la comarca son una propiedad colectiva de todos los gunas; están bajo la titularidad del Congreso General Guna, quien controla su acceso y sus usos. El área del corregimiento 1, a petición de los mismos gunas, fue declarada área protegida por el gobierno panameño en 1994 (Martínez Mauri, 2007). Las fincas de yuca, piña, banano, coco o de otros cultivos próximos a la costa y a los cursos bajos de los ríos son de propiedad comunal, familiar, o pertenecen a un solo individuo o a un grupo de productores. Las tierras de Gunayala no solo tienen dueño –colectivo o individual– sino que también tienen unos límites precisos en la legislación nacional e indígena. Mientras que en tierra firme existen parcelas colectivas o individuales delimitadas y hereditarias, el mar no está delimitado ni se transmite: es una propiedad colectiva guna. Todos los habitantes de la región pueden pescar en sus ríos, costas y arrecifes. El mar, por lo tanto, parece ser una realidad inapropiable por una sola persona.

Sin embargo, que el mar sea una realidad inapropiable, no quiere decir que el acceso a sus recursos no esté regulado. Según el artículo 205 de la Ley fundamental de la comarca, sólo los gunas pueden explotar los recursos marinos de la comarca. Los no indígenas necesitan la autorización del gobierno guna para pescar en las aguas de la comarca. Algunas comunidades se reservan algunas zonas de pesca o condicionan su acceso al pago de un peaje. Este es, por ejemplo, el caso de la zona de Gai Maoggi (Cayos Holandeses) en la que los comuneros que no pertenezcan a los seis pueblos⁶

deben pedir un permiso especial y pagar un peaje para poder pescar en la zona. Otro caso conocido es el de la comunidad de Gardi Muladub que multa a los no comuneros que pescan en un arrecife cercano a su isla. Por último, en épocas más recientes, en algunas islas se han demarcado pequeños espacios para instalar zonas protegidas en las que ningún humano puede pescar o capturar especies marinas.

En Gunayala existe un sistema de propiedad colectiva tanto de la tierra como del mar que, con la llegada del turismo, está recibiendo una fuerte presión exterior que podría modificar el régimen de tenencia del mar y la tierra. Tal y como apunta James M. Acheson (2015), bajo presión las propiedades colectivas terrestres tienen tendencia a convertirse en regímenes de propiedad privada, mientras que los sistemas de propiedad colectiva del mar suelen transformarse en regímenes de acceso abierto (*open acces regimes*) (por ejemplo: Aswani 2002). Solo en algunas ocasiones cuando los recursos marinos son muy valiosos, como en las explotaciones de langostas, tienden a transformarse en propiedades privadas.

La mayoría de teorías clásicas (por ejemplo: Boserup, 1965) apuntan que los derechos de propiedad se desarrollan por una cuestión de aumento demográfico, escasez, competición por los recursos y relación entre costo y beneficio. Cuando los recursos se vuelven escasos se convierten en más valiosos y algunos grupos desarrollan reglas para mantener un acceso diferencial a ellos. En una línea parecida, investigadores como Cashdan (1983) y Dyson-Hudson y Smith (1978) sugirieron que las políticas territoriales se desarrollan cuando los beneficios que da el área son mayores que los costes de defenderla. Esto es conocido como la capacidad de defensa económica (*economic defendability*).

Desde una perspectiva antropológica estas teorías plantean problemas. Uno de los primeros interrogantes que surgen al intentar aplicarlas a contextos no capitalistas es ¿a qué costos y beneficios se refieren estas teorías? Si bien desde un punto de vista de una economía de mercado podemos identificar ciertos elementos como costos y beneficios económicos, desde otras perspectivas estos conceptos son cuestionables. En el caso guna, en relación al mar, podríamos hablar de beneficios derivados de la pesca y del turismo, este último estimulado por el valor paisajístico (para los turistas) del espacio insular y el boom experimentado por la ruta de tránsito marítima entre Gunayala y Colombia tras la apertura de la carretera El Llano – Gardi a finales de la década pasada. Sin embargo, muchos gunas no ven el turismo como un beneficio sino, más bien, como un inconveniente. Asocian el turismo con una afluencia masiva de visitantes, a los que se ven obligados a atender a cambio de unos pocos dólares. Y con una creciente llegada de extraños que consumen sus recursos y generan una gran cantidad de residuos.

Una hipótesis que parece mucho más conectada a la realidad guna es la planteada recientemente por Acheson: “*high economic defendability will lead to private property and low economic defendability will result in common property*” (una alta capacidad de defensa económica conducirá a la propiedad privada y una baja capacidad de defensa

económica dará lugar a la propiedad común) (Acheson 2015: 40). Para explicar por qué las sociedades optan por regímenes de propiedad privada o colectiva, Acheson sugiere hacer balance entre los costos de exclusión y el valor económico de los recursos utilizando un renovado concepto de *economic defendability*. A diferencia de Cashdan (1983) y Dyson-Hudson y Smith (1978), Acheson tiene en cuenta cómo esta capacidad de defensa económica está marcada por un buen número de factores físicos, culturales, políticos, tecnológicos, productivos y organizativos. El hecho de que el mar sea una propiedad colectiva guna está muy conectado con los medios de los que disponen las autoridades locales para poder controlar este amplio espacio y los beneficios que extraen algunas comunidades de los veleros que frecuentan el área.

El mar y sus recursos en disputa

Como he mostrado más arriba, hasta mediados del siglo XIX los poblados gunas se encontraban en la tierra firme. No fue hasta el siglo XIX que se instalaron en la costa y las islas haciendo de los recursos marinos y pesqueros sus principales medios de subsistencia. En ese momento algunos recursos del mar se convirtieron en motivo de disputa con los habitantes de los límites de la comarca. En 1909, el Gobierno creó un puesto fronterizo y una aldea en Puerto Obaldía (en la frontera con Colombia). En 1915 estableció la Circunscripción de San Blas y fundó un puesto estable del Gobierno (la Intendencia) en la isla de El Porvenir y unos años después, a través de informes y recomendaciones promovió la explotación de los recursos de la zona.⁷ A partir de estos asentamientos creados para controlar la población local, empezaron a llegar pobladores no indígenas y pronto surgieron conflictos por la explotación del níspero, la tagua y las tortugas marinas. Tras las constantes quejas de los gunas unos años después el ejecutivo panameño reguló la captura de tortugas,⁸ y estableció el cobro de un impuesto sobre la tagua y el níspero a los habitantes de la costa limítrofe y de Puerto Obaldía.

Pero las incursiones de no indígenas continuaron. Muestra de ello es que, en 1933, el Brigadier Inapakinya, uno de los líderes del sector oriental de la comarca enviaba notas al Gobierno quejándose de la penetración de pescadores colombianos en la isla de Oro, dentro de la reserva.⁹ Efectivamente, los habitantes de la costa aprovechaban la época de reproducción de la tortuga —entre abril y octubre— para pescar las hembras y recoger los huevos.

Además de los conflictos derivados de la incursión de poblaciones vecinas, durante el siglo XX aparecen nuevos intereses que irán en detrimento del control guna sobre el territorio marino-costero. Con la llegada de empresarios extranjeros obsesionados por desarrollar el turismo en el territorio insular guna, nacen nuevos conflictos entorno al control del mar. Destacan los casos de dos estadounidenses, Thomas A. Moody y Denis Barton, que instalaron hoteles en dos islas de la comarca a finales de los años

1960. Durante más de dos décadas la máxima autoridad de la comarca, el Congreso General Guna (CGG), pidió a los dos empresarios estadounidenses que abandonasen las islas y sus negocios ilegales. Según las leyes comarcales, las islas, como parte del territorio indígena, no podían ser arrendadas a extranjeros. Finalmente, a principios de la década de 1980 los dos hoteles acabaron en desgracia. El de Barton fue incendiado y el de Moody asaltado violentamente por un grupo de jóvenes gunas (Martínez Mauri, 2010).

A pesar de estos trágicos incidentes hubo nuevos intentos por parte de empresarios panameños y extranjeros por establecer negocios en las islas, pero todos acabaron fracasando. Hasta el día de hoy los únicos negocios foráneos que han logrado instalarse en la comarca ignorando las leyes nacionales y gunas son los llamados hoteles flotantes (embarcaciones que reciben turistas a bordo).

En la última década la conflictividad entorno a los negocios desarrollados ilegalmente por veleristas ha ido en aumento en la región (Framhein, 2002; CGG, 2010; Dumoulin y Gros, 2010; Pereiro et al., 2012). Antes, la gran mayoría de veleros que llegaban a Gunayala lo hacían de diciembre a marzo, con el fin de dar la vuelta al mundo y cruzar hacia el Pacífico a través del canal de Panamá. No obstante, hoy en día este tipo de navegantes son una minoría. Un gran número de veleros, en manos de jubilados extranjeros y de embarcaciones que practican el chárter, residen de forma permanente en el área. Múltiples son las razones que los han llevado a Gunayala: seguridad (pocos hurtos y no presencia de piratas), clima (área situada fuera del área de huracanes), anclaje económico¹⁰ (20 US\$ al mes), mayor información sobre el área (publicación de guías de navegación marítima: Bauhaus, 2007; Lecumberry, 2004; Zydler y Zydler, 1996), sistemas de navegación más sofisticados, y mejora del transporte terrestre (apertura de la carretera El Llano-Gardi).

Las principales actividades lucrativas que realizan los navegantes en aguas territoriales gunas son de dos tipos. Por un lado, se dedican a transportar mochileros de Panamá a Cartagena, una actividad permitida por el CGG. Por el otro, practican el llamado “chárter”: reciben turistas a bordo y navegan con ellos por las aguas comarcales. Los gunas también llaman a esta actividad “hotel flotante”, pues los veleros, ya sean estos catamaranes o monocascos, brindan alojamiento en régimen de pensión completa a los turistas. Esta segunda modalidad no está permitida por las autoridades comarcales porque viola la ley fundamental guna al consentir el lucro extranjero y quebrantar el supuesto monopolio indígena sobre las actividades turísticas.

La sociedad guna ha normativizado su relación con el gobierno panameño y los agentes extranjeros desde épocas muy pasadas. El CGG elaboró la Ley Fundamental (1995), el Reglamento del Congreso General (1993), el Estatuto de la Comarca (2000), y las Normas que regulan las actividades turísticas en Gunayala (2007) con el objetivo de mejorar la Ley 16 de 1953 que organiza la comarca. Se trata de cuatro normas elaboradas por los propios indígenas para reforzar su autogobierno. Aunque éstas nunca fueron aprobadas por las instancias estatales correspondientes, rigen la vida de las comunidades.

De los 41 artículos que contienen las normas que regulan las actividades turísticas en Gunayala, 12 están exclusivamente dedicados a las naves de recreación, yates y veleros que se encuentran en aguas territoriales gunas. En estas normas se estipula que las embarcaciones deben contar con una autorización expedida por la Junta Directiva del CGG para poder entrar a las aguas territoriales de la comarca y que el número total de veleros no puede ser superior a 200. Además, los navegantes tienen prohibido: efectuar todo tipo de actividades lucrativas, estudios topográficos, hidrográficos o biológicos, tomar fotografías o realizar filmaciones en las comunidades, llevar armas de fuego, consumir drogas, practicar el nudismo, introducir comestibles que pueden ser adquiridos en las comunidades, bucear con tanques de oxígeno, pescar con arpón y realizar trabajos de mantenimiento de las embarcaciones.

La ley y las decisiones gunas son claras en relación a la prohibición del chárter y se encuentran disponibles en español en el portal web del CGG. Sin embargo, al navegar por la red es frecuente encontrar capitanes que publicitan su embarcación para chárter o empresas dedicadas totalmente a este negocio. ¿Cómo es posible que existan a pesar de la prohibición?

Aunque por Internet se pueden identificar embarcaciones, es imposible saber el porcentaje exacto de veleros que violan las leyes comarcales. Es muy difícil distinguirlos de los veleros y yates que están de paso por la región, llevan mochileros a Colombia o simplemente se encuentran de vacaciones. Muchos capitanes que se dedican al chárter explican a sus clientes que si las autoridades gunas realizan un control o una inspección se presenten como amigos o familiares.

Otro motivo que explica la persistencia de esta actividad ilegal es el beneficio que reporta a familias y comunidades próximas a los navegantes. Las tiendas donde compran víveres, las familias a las que dejan cargar el celular, los amigos gunas a los que transportan, etc. Todos ellos conocen las leyes comarcales y saben que determinadas embarcaciones realizan estas actividades lucrativas, pero deciden mantenerse en silencio.

Finalmente, y haciendo referencia al concepto de capacidad de defensa económica (Acheson, 2015), es necesario tener en cuenta que las autoridades locales al hacer balance entre los costes y los beneficios que les reporta esta actividad manteniendo el control comunal del mar, optan por condenarla y tolerarla simultáneamente. Con los medios de los que disponen hoy, no ven posible poder ejercer el control necesario para erradicarla sin la ayuda de las fuerzas de orden del Estado, una colaboración que ven problemática. No hay que olvidar que Gunayala es una zona fronteriza con Colombia donde opera el narcotráfico y en la que los conflictos con el Servicio Nacional de Fronteras (SENAFRONT) son frecuentes.

Cambio climático: aguas y tierras en movimiento

La presión sobre el territorio que ejercen los navegantes que practican el charter no son el único problema que deben afrontar los gunas. Últimamente, los habitantes de las minúsculas islas se están enfrentando con un nuevo enemigo: el cambio climático. El pueblo guna es uno de los principales afectados por la subida del nivel del mar.

Los gunas constatan que su territorio terrestre cada día es más pequeño y que ellos cada día son más. Para hacer frente a este problema durante generaciones han ampliado sus islas para ganar superficie al mar. El crecimiento artificial de las islas, el llamado “relleno”, es muy común en la comarca. Cuando las parcelas de las familias que viven a orillas del mar se quedan pequeñas, suelen agrandar la superficie doméstica “rellenando” los bordes. Para “rellenar”, los hombres extraen bloques de coral de los arrecifes cercanos y arena de las orillas del río. Mientras acumulan el material de construcción, levantan unas empalizadas de madera para delimitar la zona que quieren rellenar. Luego construyen un muro con coral y van superponiendo distintas capas de troncos, grava, plásticos y arena.

El crecimiento de las islas habitadas está proporcionalmente relacionado con la disminución de coral duro vivo. Según los biólogos Héctor Guzmán, Carlos Guevara y Arcadio Cartillo, 62.289 m² es la superficie total que los gunas han conseguido ganar al mar, mientras que la cobertura de coral duro ha pasado de ser del 60% a principios de los años 1970 al 13% en el año 2000.

Mientras las islas habitadas crecen por la acción humana, las deshabitadas se van reduciendo. Se estima que en Gunayala, durante el periodo 1907-2000, el aumento del nivel del mar ha sido de 2,0 mm anuales y que en las últimas tres décadas ha sido de 2,4 mm/año (Displacement Solutions, 2014: 60). A partir de fotografías aéreas tomadas en islas deshabitadas se ha observado una reducción de 50.363 m², pasando de un total de 664.954 a 614.591 m² (Guzmán, Guevara y Castillo, 2003: 1398).

Como nos recuerda Strang, hay que prestar más atención a la relación entre las nociones de apropiación y las calidades materiales de las cosas que la gente quiere poseer. Así como la fluidez del agua debe obligarnos a considerar nociones y procesos más fluidos de posesión (Strang, 2011), la volatilidad de las tierras insulares debe llevarnos a tener en cuenta la fragilidad de algunos territorios. En Gunayala, la fluidez también es la de las islas. Estamos ante un territorio móvil, que aparece y desaparece.

Esta idea de fluidez del espacio guna se encuentra ya en los relatos de formación de la tierra. Según la tradición oral, después de la creación del mundo, llegaron unos fuertes vientos huracanados que provocaron un gran desastre: apareció *muu*, el maremoto. La palabra *muu* designa “las cosas que se agrandan”, como por ejemplo las semillas. Pero también se refiere al mar porque puede hacerse grande o encogerse. Aunque la mayor parte del tiempo el mar se muestra apacible y tranquilo, cuando el viento sopla o la tierra tiembla, se enfurece y crece. Es entonces cuando los gunas lo

llaman *muubilli*. Y fue así como lo llamaron el 7 de septiembre de 1882, cuando a las 2:50 a.m. un gran terremoto de magnitud 7,9 afectó el istmo de Panamá (Ramírez, 2004: 113; Fernández, 2002). En ese momento, la tierra se movió, una gran ola de más de tres metros de altura llegó y la orografía de Gunayala se transformó: algunas islas se sumergieron mientras que nuevos arrecifes afloraron a la superficie. No contamos con fuentes documentales que den fe de la tragedia, pero murió tanta gente que Muubilli es todavía hoy un episodio recordado por las generaciones más veteranas.

No es de extrañar que los habitantes de Gunayala teman al mar. Aunque, en general, para los gunas el mar es un lugar fértil, en el que nacen y se desarrollan muchas criaturas, sienten que sus crecidas pueden expulsarles de sus islas. Tal y como han señalado Krause y Strang (2013), el agua puede dar y al mismo tiempo amenazar la vida, depende del tiempo, la cantidad, su constitución, distribución espacial y del control socio-económico de los flujos de agua. Ante la amenaza que supone la crecida de las aguas, algunas comunidades gunas ya han expresado su deseo de volver a la tierra firme y una, Gardi Sugdub, está ya planificando un nuevo asentamiento en un área próxima a la carretera El Llano - Gardi (Displacement Solutions, 2014). Desde el año 2010 esta comunidad está pidiendo al gobierno ayuda para su reubicación en la tierra firme. Muchos son los medios de comunicación que se han hecho eco de sus demandas.¹¹ Poco a poco la isla se está convirtiendo en una de las imágenes del problema global provocado por el cambio climático.

Conclusiones

El mar y las tierras que están en contacto con él conforman territorios fluidos en los que se pueden desarrollar sistemas de tenencia de los recursos. La experiencia guna muestra hasta qué punto los sistemas de tenencia del mar existen, son viables y deben ser reconocidos. Desgraciadamente, en muchos casos se encuentran en una situación de fragilidad y todavía son parcialmente comprendidos (Hyndman 1993). Por este motivo no es de extrañar que muchas violaciones de los sistemas de tenencia del mar no lleguen a los tribunales (Johannes 1978). A diferencia de lo que sucede con los abusos sobre el sistema de tenencia de las tierras, los derechos territoriales sobre las aguas suelen ser negados por los Estados. Muchos de ellos rehúsan aprobar normativas que regulen el acceso a áreas marinas habitadas por indígenas y no hacen esfuerzos por reglamentar el uso de los recursos marinos teniendo en cuenta el estilo de vida local. Esta dificultad por establecer regimenes de propiedad claros en relación a las aguas tiene que ver con la misma materialidad del medio (Strang 2011). A diferencia de las tierras, cuya apropiación es facilitada por su delimitación a partir de marcadores como cercas y vallas que actúan como señales culturalmente reconocibles, las aguas, como el aire o los stocks de fauna silvestre, son más difícilmente apropiables (Rose, 2004: 280).

La tierra se transmite y tiene un valor más relevante desde un punto de vista simbólico y material. El hecho que la comarca que habitan los gunas lleve el nombre de Gunayala (“montaña de los gunas”) obedece a esta percepción del entorno. En el imaginario local, la tierra firme conforma un territorio más estable, que permite ser delimitado y controlado con mucha más facilidad. Pero las aguas, tanto dulces como saladas, son vitales para la supervivencia de las aldeas que integran la comarca. Sin ellas no habría pesca, ni bebida, ni higiene. Por este motivo, el mar y los ríos no son de todos. Dada la gran movilidad de la población mundial y la falta de medios de control locales, está abierto a todos, pero pertenece al pueblo guna y es una parte fundamental de su territorio.

Históricamente, el mar ha sido para el pueblo guna, y para muchos otros pueblos, un lugar de contacto. A través de él llegaron navegando españoles, franceses, ingleses, escoceses, holandeses en busca de grandes tesoros. Ellos trajeron nuevos productos y conocimientos, pero también la muerte, el expolio y el exilio. Cuando se fueron, el mar se convirtió en un lugar de contacto mercantil. El desarrollo del comercio del coco en el siglo XIX solo fue posible gracias a la facilidad de movimiento que les permitió el atlántico. Hoy el mar también es lugar de contacto y reporta beneficios a través del turismo, pero esta nueva industria les plantea nuevos problemas territoriales. Aunque la autonomía política guna, consolidada desde la primera mitad del siglo XX, hacía pensar que la inversión extranjera no amenazaría más su territorio, la presencia de veleros que practican actividades ilegales sin que las autoridades gunas puedan impedirlo, plantea nuevos retos de futuro a la larga lucha territorial del pueblo guna. La proliferación de estas embarcaciones que no obedecen a ningún tipo de control, está forzando el libre acceso a las aguas y plantea nuevos problemas para el medio ambiente, como por ejemplo la gestión de residuos¹² o los daños en los corales provocados durante el anclaje.

La experiencia del pueblo guna nos permite ampliar nuestro foco sobre la complejidad de los sistemas de tenencia de las aguas. El turismo, no solo transforma la identidad y las economías isleñas, sino que supone cambios en la percepción y los sistemas de tenencia del mar. Aunque en el caso guna, estos segundos cambios todavía están por llegar, constatamos que con el desarrollo de los negocios foráneos en el mar, aumenta la preocupación de las autoridades gunas por el control del acceso a sus aguas territoriales. Éstas y otras preocupaciones relacionadas con la llegada de visitantes a la región se han vuelto objeto de debate constante. En el último congreso extraordinario de turismo, celebrado en la comunidad de Mamidub en agosto de 2015, se reforzó la prohibición de hoteles flotantes y en los días que escribo estas últimas líneas el Congreso General Guna se está planteando declarar área protegida el mar. ○

Notas

1 Parte de los datos que resultan de este artículo han sido obtenidos durante la participación en los proyectos “Estudio estratégico del turismo en Kuna Yala (Panamá)” (CID07-009 SENACYT 2008-2011),

- “Los derechos de los pueblos indígenas en América Latina. Un ejercicio interdisciplinar a partir de sus formas de reconocimiento y ejercicio” (SEJ2007-61209, MEC 2007-2010), “La avifauna del sector occidental de Kuna Yala: Inventario, Etnotaxonomía y turismo” (CCP09-015 SENACYT 2010-11) y “Fortalecimiento a guías en observación de aves” (CVP11-013 SENACYT 2014-15).
- 2 La mayoría de gunas son enterrados en los cementerios que se encuentran en la tierra firme, exceptuando los animales de pequeñas dimensiones y los bebés que reciben sepultura en el espacio doméstico de las islas. Algunas familias han establecido pequeños cementerios en algunas islas que poseen, pero no es una práctica habitual.
 - 3 Para más información sobre la pesca de la langosta en Kuna Yala: Cf. Abelló y Díaz, 2001; Castillo y Lessios (2001); Spadafora, 2000; Ventocilla *et al.*, *op. cit.*
 - 4 En Gunayala no es posible avistar ballenas, pero en los relatos locales suelen aparecer. Esta inclusión es seguramente debida a los contactos que mantuvieron con pueblos extranjeros y a los viajes que hicieron algunos marineros gunas a bordo de navíos europeos.
 - 5 Según este régimen ontológico, las plantas y los animales no sólo sirven para conceptualizar el orden social, sino que las categorías elementales de la práctica social son determinantes a la hora de pensar la relación de los seres humanos con los no humanos (Descola, 2005: 179).
 - 6 Los seis pueblos es una confederación formada por las comunidades de Magebgandi, Niadup, Tigre, Narganá, Corazón de Jesús y río Azucar.
 - 7 Cf. Ley 56 del 28 de diciembre de 1912. Narciso Navas 1909, “Estudio sobre la cría de tortugas y careyes en la costa Atlántica; 1910, Informe no. 9; 1910, Informe no. 10 de 1910. N. Navas al Gobernador de la provincia de Colón, 9-4-1909; N. Navas a Porras, 2-8-1913. N. Navas a Eduardo Navas, 1-15-1913. S.J. Pliides “Memorandume Notorio sobre San Blas. ABP: Presidencia cartas generales, letras L-M, 1913, tomo V, caja num. 17. Secretaria de Gobierno y Justicia (cartas) Tomo I, serie 5, año: 1912-1914. Citado en: Howe, 1998: 98; Herrera, 1984: 95-98.
 - 8 Según el decreto 68 de 1915, del 28 de abril, quedó prohibida la venta y pesca de tortuga por no-indígenas en el litoral entre la punta de San Blas y el cabo tiburón. Se convirtió en reserva exclusiva de los kunas.
 - 9 Archivo de la Intendencia, El Porvenir: Carta, De: brigadier general Inapakinya, A: J. A. Jiménez, secretario MGJ; 6-6-1933.
 - 10 A principios de los años 1990, las autoridades gunas empezaron a cobrar a los veleristas. El primer impuesto fue de cinco dólares americanos por tres meses de estadía y un dólar por visitante, luego fue de ocho por tres meses. Desde el CGG celebrado en Achutupu en 2007 cada velero debía pagar 20 dólares al mes en concepto de anclaje en la comarca. Los yates de lujo pagaban 50 dólares al mes. Estos impuestos no dan derecho a anclarse en toda la comarca, algunas comunidades exigen cancelar un impuesto de cinco o diez dólares para anclarse en sus inmediaciones. Este es por ejemplo el caso de Tigre, Ugubsení, Gardí, Narganá, San Ignacio Tupile, isla Pino y Cayos Holandeses. Además de los impuestos gunas los veleros deben pagar los impuestos nacionales a inmigración y a la autoridad marítima (permiso de navegación por tres meses y zarpe).
 - 11 Ver por ejemplo las siguientes noticias: La Estrella de Panamá, 17/07/2015: “Desaparecen más islas por el cambio climático”, <http://laestrella.com.pa/vida-de-hoy/planeta/desaparecen-islas-cambio-climatico/23879631>. La Prensa, 29/09/2014: “Cambio climático causará el traslado de 28 mil gunas”, http://impresa.prensa.com/panorama/Cambio-climatico-causara-traslado-gunas_0_4038346182.html. El País, 09/12/2014: “Los gunas se quedan sin islas” http://elpais.com/elpais/2014/12/09/planeta_futuro/1418135985_659104.html. CCTV America: Land of Kuna Indians of Panama in danger from climate change and pollution, <https://www.youtube.com/watch?v=1Ujy4010460> Telemetro, 24/09/2014, “Estudio revela hundimiento en isla de Gunayala”: http://www.telemetro.com/nacionales/Estudio-revela-hundimiento-Guna-Yala_3_737356311.html
 - 12 Sobre los planes de gestión de residuos: Howe y McDonald, 2015.

Bibliografía

Abelló, P. – Díaz, D.

2001 *Informe de misión: Consideraciones para un manejo adecuado de la pesquería de langosta*

(*panulirus argus*) en la comarca de Kuna Yala (Panamá), Barcelona: AECl, Institut de Ciències del Mar, CSIC.

Acheson, J. M.

1981 "Anthropology of fishing", *Annual Reviews of Anthropology*, 10, pp. 275-316.

2015 "Private Land and Common Oceans: Analysis of the Development of Property Regimes", *Current Anthropology*, Vol. 56 (1): 28-55.

Akimichi, T.

1984 "Territorial Regulation in the Small-scale Fisheries of Itoman" en K. Ruddle y T. Akimichi (eds) *Maritime Institutions in the Western Pacific*, Osaka: National Museum of Ethnology:37-88,

Aswani, S.

2002 "Assessing the effects of changing demographic and consumption patterns on sea tenure regimes in Roviana Lagoon, Solomon Islands", *Ambio* 31(4): 272-284.

Bauhaus, E.

2007 *The Panama Cruising Guide*, Panamá: Bauhaus-Sailors Publications.

Begossi, A.

1995 "Fishing spots and sea tenure: incipient forms of local management in atlantic forest coastal communities", *Human ecology*, 23 (3): 387-406.

Berkes, F. (ed.)

1989 *Common-property resource: ecology and community-based sustainable development*, Londres: Belhaven Press.

Boserup, E.

1965 *The conditions of agricultural growth: the economics of agrarian change under population pressure*, Chicago: Aldine.

Bromley, D. W.

1992 *Making the commons working: theory, practice, and policy*, San Francisco: Institute for Contemporary Studies.

Cashdan, E.

1983 "Territoriality among human foragers: ecological models and an application to four Bushman groups", *Current Anthropology*, 80(1): 21-41.

Castillo, A. – Lessios, H. A.

2001 Lobster fishery by the kuna indians in the San Blas region of Panama (Kuna Yala), *Crustaceana*, 74 (5): 459-475.

CGG (Congreso General Guna) (2010) Informe de Gaigirgordup: Generalidades sobre las actividades turísticas en Kuna Yala relacionadas con yates/veleros y hoteles flotantes, 17/06/2010, Informe.

Clarke, W. C.

1990 "Learning from the Past: Traditional Knowledge and Sustainable Development", *The Contemporary Pacific*, 2 (2): 233-253.

Clifton, K. E. – Kim, K. – Wulff, J. L.

1996 *Guía de campo para los arrecifes del Caribe de Panamá con énfasis en el sector occidental de San Blas*, Panamá: 8º Simposio Internacional sobre Arrecifes de coral.

Cordell, J. – McKean, M. A.

1992 "Sea Tenure in Bahia, Brazil. In Making the Commons Work: Theory, Practice, and Policy" en D. Bromley y D. Feeny, (eds) San Francisco: Institute for Contemporary Studies: 183-206.

Descola, P.

2005 *Par-delà nature et culture*, París: Editions Gallimard.

Displacement solutions

2014 Los principios de Península en acción cambio climático y desplazamiento en la región autónoma de Gunayala, Panamá: Informe de misión. http://displacementsolutions.org/wp-content/uploads/DIS3277-Panama-Report-Spanish-v3_1combined.pdf (última consulta: 01/09/2015)

Dumoulin, D. – GROS, C.

2010 "Conflictos de inversiones en territorios indígenas: el turismo en la Comarca Kuna Yala de Panamá" en Gros, Ch. y Foyer J. (eds) *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena*, Lima/Quito/México: IFEA/FLACSO/CEMCA: 235-279.

- Dyson-Hudson, R. – Smith, E. A.**
 1978 "Human territoriality: an ecological reassessment", *American Anthropologist*, 80(1): 21-41.
- Fernández, M.**
 2002 "Daños, efectos y amenazas de tsunamis en América central", *Revista Geológica Centromericana*, 26: 71-83.
- Framhein, R.**
 2002 *Manejo del turismo de yates en la Comarca Kuna Yala. Análisis y Recomendaciones*, Congreso General Guna, Informe.
- Gallup Diaz, I. J.**
 2002 *The Door of the Seas and Key to the Universe: Indian Politics and the Imperial Rivalry in the Darién, 1640-1750*, Nueva York: Electronic Book. Columbia University Press www.gutenberg-e.org
- García Casares, J.**
 2007 *Historia del Darién*, Panamá: Editora Universitaria Carlos Manuel Gasteazoro.
- Guzmán, H. M. – Guevara, C. – Castillo, A.**
 2003 "Natural Disturbances and Mining of Panamanian Coral Reefs by Indigenous People", *Conservation Biology*, Vol. 17, No. 4: 1396-1401.
- Hardin, G.**
 1968 "The Tragedy of the Commons", *Science*, 162: 1243-1248.
- Helmreich, S.**
 2011 "Nature/Culture/Seawater", *American Anthropologist*, Vol. 113, Issue 1: 132-144.
- Herrera, F.**
 1984 "Los cunas ante la independencia de 1903", *Revista Lotería*. Nov-Dic: 101-109.
- Howe, J.**
 1986 *The Kuna Gathering: Contemporary Village Politics in Panama*, Austin: University of Texas Press.
 1998 *A people who would not kneel. Panama, the United States, and the San Blas Kuna*, Washington: Smithsonian Institution.
 2009 *Chiefs, Scribes, and Ethnographers: Kuna Culture from Inside and Out*, USA: University of Texas Press.
- Howe, J. – McDonald, L.**
 2015 "Trash in the Water. An Indigenous People Confronts Waste", *ReVista Harvard Review of Latin America*. <http://revista.drclas.harvard.edu/book/trash-water>
- Hviding, E.**
 1988 "Marine tenure and resource development in Marovo lagoon, Solomon Islands: traditional knowledge, use and management of marine resources, with implications for contemporary development", *FFA Report No. 88/35, South Pacific Forum Fisheries Agency*, Honiara, Solomon Islands.
- Johannes, R. E.**
 1978 "Reef and lagoon tenure systems in the Pacific Islands", *Nouméa, South Pacific Bulletin*, 28 (4): 31-34.
 1981 *Words of the lagoon: fishing and marine lore in the Palau District of Micronesia*, Berkeley: University of California Press.
 1982 "Traditional Conservation Methods and Protected Marine Areas in Oceania", *Ambio*, 11 (5): 258-261.
- Johnson, J. C.**
 1996 "Maritime Anthropology", en: D. Levinson y M. Ember, *The Encyclopedia of Cultural Anthropology*, vol. 3, New York: Henry Holt: 726-728.
- Krause, F. – Strang, V.**
 2013 "Living Water", *Worldviews* 17: 95-102.
- Lecumberry, M.**
 2004 *San Blas. Molas et traditions kunas*, Panamá: Txango-Publications.
- Martinez Mauri, M.**
 2004 "El mar kuna. Representación y uso de los recursos marinos en Kuna Yala (Panamá)", *Revista perifèria*, 1.
 2007 *De Tule Nega a Kuna Yala. Mediación, territorio y ecología en Panamá*, Tesis de doctorado, Bellaterra – París: Universitat Autònoma de Barcelona – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

- 2010 "El tesoro de Kuna Yala. Turismo, inversiones extranjeras y neocolonialismo en Panamá", *Cahiers des Amériques Latines*. vol. 3, 65: 73-88.
- 2011 *Kuna Yala, tierra de mar. Ecología y territorio indígena en Panamá*, Quito-Ecuador: Editorial Abya Yala.
- McCay, B. – Acheson, J. M.**
- 1987 *The Question of the Commons: the Culture and Ecology of Communal Resources*, Tucson: The University of Arizona Press.
- Mena García, Ma C.**
- 1992 *Pedrañas Dávila o la ira de Dios: una historia olvidada*, Sevilla: Editorial Publicaciones Universidad de Sevilla.
- Nienschmann, B.**
- 1989 "Traditional Sea Territories, Resources, and Rights in Torres Strait" en J. Cordell, *A Sea of Small Boats*, Cambridge: Cultural Survival: 60-94.
- Olson, J.**
- 2010 "Seeding Nature, Ceding Culture: Redefining the Boundaries of the Marine Commons through Spatial Management and GIS", *Geoforum*, 41(2): 293-303.
- Orlove, B. – Caton, S. C.**
- 2010 "Water Sustainability: Anthropological Approaches and Prospects", *Annual Review of Anthropology*, 39.1: 401-415.
- Ostrom, E.**
- 1990 *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Actions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Parson, J.**
- 1996 *Urabá, salida de Antioquía al mar*, Bogotá: El Ancora Editores. Banco de la República.
- Pereiro, X. – De León, C. – Martínez Mauri, M. – Ventocilla, J. – Del Valle, Y.**
- 2012 *Los turistas kunas. Antropología del turismo étnico en Panamá*, Illes Balears: edicions UIB.
- Ramírez, J.E.**
- 2004 *Actualización de la historia de los terremotos en Colombia*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Rose, C.**
- 2004 "Economic Claims and the Challenges of New Property" en K. Verdery y C. Humphrey (eds) *Property in Question: value transformation in the global economy*, Oxford, New York: Berg: 275-295.
- Ruddle, K. – T. Akimichi, T. (eds.)**
- 1984 *Maritime institutions in the western pacific*, Suita, Osaka, Japan: National Museum of Ethnology.
- Spadafora, A.**
- 2000 *Pesquería de la Langosta Panulirus argus en el Archipiélago de San Blas, Kuna Yala, Panamá: Antecedentes históricos y diagnóstico general*, Programa de Apoyo al Desarrollo de la Pesca en el Istmo Centroamericano, Unión Europea.
- Spalding, A. – Suman, D.O. – Mellado, M. E.**
- 2015 "Navigating the evolution of marine policy in Panama: Current policies and community responses in the Pearl Islands and Bocas del Toro Archipelagos of Panama", *Marine Policy*, 62: 161-168.
- Stout, D.**
- 1947 *San Blas Cuna Acculturation: An Introduction*, Nueva York: Viking Fund.
- Strang, V.**
- 2011 "Elusive Forms: materiality and cultural diversity in the ownership of water" en Grinlinton, D. y Taylor, P. (eds) *Property Rights and Sustainability: the evolution of property rights to meet ecological challenges*, Leiden/Koninklijke: Brill/Nijhoff.
- Suman, D.**
- 2002 "Panama revisited: evolution of coastal management policy", *Ocean & Coastal Management*, 45: 91-120.
- Tice, K. E.**
- 1995 *Kuna Crafts, Gender, and the Global Economy*, Austin: University of Texas Press.
- Ventocilla, J. – Herrera, H. – Núñez, V.**
- 1997 *El espíritu de la tierra. Plantas y animales en la vida del pueblo kuna*, Barcelona: Icaria.

Wafer, L.

2012 [1861] *Viaje y descripción del Istmo del Darién*, Medellín: Fondo Editorial Unaula.

Zydler, N. S. – Zydler, T.

1996 *The Panama Guide: A Cruising Guide to the Isthmus of Panama*, Washington: Seaworthy.

La defensa del lafkenmapu: repensando el mar desde las comunidades lafkenche del borde costero del sur de Chile

Fabien Le Bonniec

Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos
e Interculturales de la Universidad Católica de Temuco, Chile

Ana Guevara

Laboratoire d'Anthropologie Sociale,
Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, Francia

En 2008 se promulgó la Ley Lafkenche,¹ ley que preveía la figura jurídica del espacio costero marino de los pueblos originarios en Chile. De esta forma concluía un largo proceso participativo de las comunidades indígenas del litoral sur chileno con la elaboración de un texto legal que les permitía el reconocimiento de sus derechos acerca de los recursos naturales y culturales asociados al mar. Esto ha significado nuevos desafíos en torno al reconocimiento legal y la delimitación de los territorios indígenas en Chile que hasta el momento habían sido considerados exclusivamente bajo la óptica de la tierra firme. De las 25 solicitudes registradas desde la entrada en vigencia de dicho corpus legal en 2009, sólo dos comunidades han logrado el manejo y la administración de los espacios costeros marinos: los pueblos originarios de Punta Capitanes (comuna de Fresia, región de los Lagos) y de Trincao (Chiloé). Para sus habitantes, implica el reconocimiento del uso consuetudinario de estos espacios sobre que les otorga diversos derechos como aquellos relacionados con la explotación pesquera, el manejo de sus recursos bentónicos, la extracción de algas o también la realización de actividades recreativas, religiosas, de protección de flora y fauna y de turismo.

Los principales artesanos de estos cambios de perspectiva en torno a la territorialidad indígena y a su manejo plasmados en una ley, no han sido los legisladores, sino, más bien, las comunidades autóctonas del sur del país, agrupadas bajo la denominación lafkenche. La lafkenche es considerada como una de las entidades territoriales dentro del mundo Mapuche, que corresponde a las comunidades que viven en el borde costero y cuya vida económica y espiritual está vinculada al mar o Lafkenmapu (lafken:

mar-agua ; mapu: tierra-territorio). Junto con las identidades nagche (“gente de abajo”), wenteche (“gente de los llanos”), pehuenche (“gente del pehuen”, vale decir de la Cordillera) y huilliche (“gente del sur”), los Lafkenche expresan la diversidad cultural y lingüística presente en el seno del pueblo Mapuche muchas veces considerado erróneamente como un colectivo homogéneo.

Los Lafkenche han introducido nuevas demandas en las reivindicaciones indígenas en Chile que tradicionalmente estaban orientadas a conflictos de tenencia de la tierra y de derechos políticos sobre ésta como territorio, excluyendo el paisaje marítimo. De la misma manera que estos conflictos se relacionan con fuertes presiones sobre las tierras de las comunidades de parte de empresas extractivistas y energéticas, las reivindicaciones por el uso y manejo de los recursos naturales marítimos se relacionan con las disputas por su explotación desmesurada con fines netamente económicos en desmedro de las poblaciones locales.

Estas circunstancias han llevado los Lafkenche a organizarse y movilizarse, no solamente por la defensa de un territorio marítimo, sino también a valorar un conjunto de prácticas y de maneras de ser en el mundo en relación al mar, transmitidas de generación en generación. En este contexto, una etnografía de las movilizaciones lafkenche se impone para aprehender la imbricación de los aspectos socioculturales con las contingencias políticas y económicas ocurridas en los últimos 20 años en Chile.

Así, nos interesaremos en dos formas de movilizaciones que se han inscrito en temporalidades contemporáneas, y que han buscado el reconocimiento de los derechos de las comunidades del borde costero y del vínculo particular de sus habitantes con las distintas entidades que conforman el Lafkenmapu. La primera tiene lugar desde un ámbito local, y concierne la oposición de unas comunidades afectadas por el proyecto de construcción de un ducto. El segundo caso presentado alude a un proceso más amplio relacionado con la formación del movimiento lafkenche que ha buscado introducir cambios epistemológicos en las estructuras mismas del Estado chileno. Esta aspiración de los Lafkenche se inserta en una tendencia continental donde son varios los movimientos indígenas que, esta última década, han pretendido “transformar” (Sousa Santos, 2010) los Estados-nacionales introduciendo cambios epistemológicos dentro de sus estructuras, en particular sus leyes y Constituciones, como en el caso del reconocimiento de “derechos de la naturaleza” (Acosta y Martínez, 2011).

Comienzos del conflicto CELCO

Uno de los conflictos mayores en Chile en torno al mar, su concepción y sus usos es sin duda el relacionado con el movimiento de resistencia que mantiene las comunidades de Mehuín² desde hace veinte años. El desarrollo de este conflicto es ilustrativo, no solamente de la evolución de la relación del estado chileno con las comunidades mapuche, sino de cómo comunidades y organizaciones mapuche han logrado imponer

en el escenario público, y sobre todo político, nuevas formas ontológicas de concebir el territorio.

Cuenta José Ruiz Caniulaf que a mediados de los noventa empezaron a reunirse un grupo de pescadores artesanales mapuche de la bahía Mehuín y Mississippi con el fin de oponerse al proyecto de construcción de un ducto que desecharía los residuos en su espacio de pesca. Dicho ducto era parte del proyecto de la planta productora de celulosa Kraft blanqueada de pino (*Pinus radiata*) y eucaliptos (*Eucalyptus globulus*)³ impulsado por la empresa CELCO (Celulosa Arauco y Constitución).⁴ En 1998, gracias a la organización en comité de los pescadores artesanales y a su capacidad de generar apoyos externos se logró detener la construcción del ducto. Finalmente, la denominada “Planta Valdivia”, que inició su funcionamiento en la comuna de San José de la Mariquina en 2004, comenzó a evacuar sus residuos líquidos industriales (Riles) en el río Cruces. A los pocos meses de funcionamiento, organizaciones ecologistas y juntas de vecinos alertaron sobre la contaminación del río y la muerte de los cisnes de cuello negro del “Santuario de la Naturaleza Río Cruces”.⁵ La empresa CELCO propuso como alternativa construir un ducto de casi 37 km que descargaría los residuos líquidos de la planta al mar, precisamente allí donde se había propuesto en los años 1990, es decir en la bahía de Mehuín. Si bien esta decisión fue considerada como una nueva etapa en el denominado “conflicto CELCO”, para las comunidades in-situ de las caletas Mehuín y Mississippi (ver figura 1) se insertó en una trama temporal continúa marcada por una amenaza latente sobre un recurso primordial en su vida cotidiana. Es en el contexto de su oposición



FIGURA 1 – Vista panorámica de la Bahía de Mehuín, pueblo de Mississippi desde cerro en comunidad de Maiquillahue – Foto: Ana Guevara

al ducto que las comunidades recurren a autoidentificarse como Mapuche-Lafkenche, poniendo énfasis sobre el vínculo particular que mantenían con el mar.

Génesis de los Lafkenche

Hablar de territorio y población lafkenche remite a interrelaciones polimorfas y multi-seculares entre comunidades autóctonas y su entorno. En los territorios de la llamada Ecorregión Valdiviana de Bosques Templados, ocupados hoy en día por las comunidades mapuche-lafkenche, la acción antrópica ha modelado el ambiente, principalmente desde inicios del Holoceno, intensificándose a partir del período de contacto con las sociedades europeas, momento en que el paisaje sur-austral es reconocido y descrito por cronistas, misioneros y viajeros entre otros (Camus y Solari, 2009; Lara et al 2012; Torrejón y Cisternas, 2002).

También, lo lafkenche hacen referencia a una organización sociopolítica antigua de la sociedad mapuche. Las crónicas y cartas de misioneros instalados en el sur del reino de Chile en el siglo XVII indicaban ya la existencia de varias parcialidades o provincias habitadas por las poblaciones mapuche, delimitando varios butalmapu⁶ (Boccaro, 1998). La mención del Lafkenmapu aparece más explícitamente en esta literatura durante el siglo XVII (Boccaro, 1998). José Bengoa (2003) insiste sobre la importancia que tienen en lo cotidiano de los “antiguos mapuches del sur” el mar y los numerosos ríos que desembocaban en él. Las primeras crónicas y otras fuentes documentales se refieren al uso común de las canoas y otro tipo de embarcaciones. Se ha destacado también la existencia de actividades marítimas de parte de las poblaciones indígenas establecidas en la costa como son la recolección de algas y mariscos y la pesca fructífera de corvina (*Argyrosomus regius*) (Martínez 1995).

Más allá de una simple delimitación regional, este recorte del mundo mapuche correspondía a espacios de alianzas entre los distintos Butalmapu para hacer frente común ante los españoles. Guillaume Boccaro (1998) explica que se produjo, durante el siglo XVII, una cristalización de poderes en el seno de estas unidades macroregionales implicando diversas transformaciones dentro de las cuales destacamos una autonomización de las mismas, el surgimiento de un sentimiento de pertenencia común y la elaboración de modalidades propias de relacionarse con el poder colonial. Este proceso de “etnogénesis” llevó a transformar estos espacios temporales y contextuales en verdaderas identidades territoriales (Le Bonniec, 2002) con sus propias capacidades de tomar decisiones políticas sobre sus territorios. Es así que los Lafkenche aparecen como los primeros que se unieron para sellar la paz con los españoles en 1724, mientras que las otras parcialidades mantenían su rebeldía. Estas identidades territoriales que han surgido de este proceso histórico de etnogénesis son, en la actualidad, conocidas como lafkenche, nagche, wenteche, pehuenche y huilliche, y han desarrollado sus propias diferencias en el seno del conglomerado llamado “pueblo Mapuche”.

Con la independencia chilena y la conformación del Estado sobre el territorio mapuche, los butalmapu perdieron importancia y quedaron muchas veces relegados a un pasado glorioso de los Mapuche asociado a la historia de sus grandes caciques que mantenían dominio sobre extensas franjas hasta la segunda mitad del siglo XIX. Más que sus aspectos políticos, son las variantes lingüísticas y culturales que se han mantenido predominantes entre estas distintas colectividades que se adscriben a una identidad autóctona más general del pueblo Mapuche. Dicho en otras palabras, y como le señalan los antropólogos Teresa Durán y Héctor Mora (2005): “cada uno de estos [enclaves] ha ido adquiriendo elementos identificatorios propios de carácter simbólico, aunque esta intradiversidad no atentaría contra la visión unificada del mundo material y simbólico mapuche en sus rasgos fundamentales”.

Si bien durante gran parte del siglo XX, los Mapuche han desarrollado demandas enfocadas a su reconocimiento como pueblo, es al final de los años 90 que se produce un giro discursivo haciendo hincapié sobre las bases locales y “tradicionales” de las comunidades. Por un lado se ha buscado reivindicar formas desapercibidas de organización a través de la recomposición o “reconstrucción” de territorios históricos tales como los lof y ayllarewe. Por otro lado, este giro se ha abocado al reconocimiento de las autoridades tradicionales locales, tales como los lonko (jefe político o ceremonial), machi (chamán), ngenpin (maestro de la palabra) o los werken (mensajeros). La reivindicación de las autoridades tradicionales ha constituido, en cierto modo, una forma de validar figuras proscritas históricamente por el Estado, buscando restablecer un control cultural y por lo tanto territorial.

La emergencia del movimiento lafkenche en estas últimas dos décadas se inscribe en dicha tendencia e ilustra cómo los Mapuche han tratado de transgredir las fronteras geográficas, administrativas y epistemológicas establecidas en el marco de un estado monocultural chileno.

Extractivismo y proyectos energéticos en territorios lafkenche

El enfoque territorial de los discursos lafkenche contemporáneos corresponde también a nuevas amenazas sobre recursos naturales y culturales y, por ende, a los modos de ser y de vivir de estas colectividades. Efectivamente, el desarrollo económico del Chile actual está basado principalmente sobre la sobreexplotación de los recursos naturales en gran parte situados en territorios indígenas.⁷ En Lafkenmapu, las comunidades han tenido que enfrentarse a diversas empresas extractivistas, sobre todo en lo que concierne a la aparición de monocultivos de pinos y eucaliptos sobre vastas extensiones de tierras colindantes a las comunidades. Estas plantaciones intensivas han reemplazado miles de hectáreas de bosque nativo de forma desmesurada, a tal punto que han transfigurado el paisaje local de una gran parte de las comunidades mapuche colindantes (Guevara y Le Bonniec, 2008). Si bien esta presencia forestal ha

introducido nuevos oficios en la vida cotidiana de las comunidades lafkenche, como es el caso de los trabajadores forestales jornaleros⁸, ha generado principalmente daños e impactos nefastos en distintos ámbitos. Ha fragilizado el entorno natural y espiritual de las comunidades, generando sequía y pérdida de biodiversidad tanto al nivel de la fauna y flora local (McFall, 2001) como la multiplicación de enfermedades⁹ que ciertos habitantes relacionan con la presencia aledaña de explotaciones forestales intensivas (Boccaro, 2007).

En estas condiciones de escasez de tierras y de índices de pobreza más altos que en el resto del país (CASEN 2009), la cuestión forestal ha sido señalada como uno de los principales causantes del denominado “conflicto mapuche” que ha surgido en el escenario público en 1997 (Bengoia, 1999) y que se ha mantenido bajo distintas modalidades e intensidades hasta hoy en día. El movimiento lafkenche, que se formalizó bajo el nombre de “Identidad Mapuche Lafkenche de la Provincia de Arauco”,¹⁰ difundió en 1999 un documento llamado *De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales*, con el propósito de proponer una propuesta integral de resolución del “conflicto mapuche” a los representantes del gobierno. La organización liderada por Adolfo Millabur, edil de Tirúa,¹¹ afirmaba en dicho documento:

Hoy debemos reconocer que las grandes empresas forestales, inversionistas particulares y compañías marítimas de pesca, tienen una gran responsabilidad en el deterioro de nuestros espacios territoriales y en los conflictos que se derivan de ellos que hoy enfrentamos. Vemos que las empresas forestales han adquirido tierras mapuche usurpadas por particulares en tiempos no lejanos o intervenidas por el propio Estado chileno en beneficio de éstas.

El documento ponía énfasis sobre la necesidad de reconocimiento de “espacios territoriales de patrimonio lafkenche” con sus propias formas de desarrollo y de gobierno local. Esta propuesta se fundamentaba sobre principios considerados motrices de la cultura y de la sociedad mapuche como es el concepto de *icofil mogñen* (traducido como “biodiversidad”) o la organización tradicional del *lof* bajo la forma más contemporánea de “espacios territoriales de patrimonio”. La “opción de desarrollo” propuesta por las comunidades lafkenche de Arauco se fundamentaba, por una parte, sobre conocimientos y saberes autóctonos, dando la espalda al modelo de explotación intensivo del entorno natural promovido por el Estado. Se planteaba, por otra parte, que los espacios territoriales de patrimonio debían sustituir a las entidades estatales impuestas de gestión y administración del territorio tales como los Títulos de Merced, las comunidades de estatus asociativos o las Áreas de Desarrollo Indígena.

Esta propuesta fue una de las primeras, en el sur de Chile, en introducir la posibilidad de otras racionalidades socioambientales contra un el discurso hegemónico de desarrollo y en relacionar este último con las consecuencias negativas de la industria forestal en las comunidades mapuche. Sin embargo, aún no se dimensionaba la serie de impactos colaterales que llevaban consigo la actividad forestal, como es la

construcción de grandes carreteras o de plantas de celulosas en territorios indígenas. Desde esta primera propuesta lafkenche, los movimientos socioambientales en Lafkenmapu han progresivamente integrado, no solamente en sus discursos pero también en sus experiencias, las dimensiones simbólicas y espirituales del entorno marítimo. Una etnografía de estas prácticas de resistencia desplegadas por pescadores lafkenche y no-lafkenche de Mehuín permite entender mejor los contextos de la emergencia de esta dimensión ontológica y ver cómo se configura con la memoria social de estas colectividades.

Etnografías de un conflicto

Varios estudios etnográficos (Biskupovic y Le Bonniec, 2008; Skewes y Guerra, 2004; Morales, 2013) se han realizado en torno a las controversias y los conflictos generados por esta nueva amenaza al mar. Por un lado, estos estudios se inscriben en una preocupación creciente por los conflictos medioambientales en Chile y en América Latina, sus movilizaciones y sus efectos sobre las comunidades afectadas. Por otro, proporcionan materiales etnográficos muy relevantes para entender los rasgos socioculturales del conflicto que involucra tanto a los Lafkenche como a los no-Lafkenche. Los discursos y narrativas generados en dicho conflicto no solamente se han focalizado sobre una dimensión medio ambiental o económica sino que han puesto de relevancia las múltiples formas locales de socialización del mar. Esta “reemergencia” lafkenche se traduce en diversas esferas que van de lo íntimo a lo internacional.

De esta manera, el conflicto ha tenido consecuencias y efectos inesperados en contextos ceremoniales como es el caso del ritual más importante de los Mapuche-Lafkenche, el ngillatun.¹² Así, durante las reuniones previas a la preparación del ritual de una de las comunidades afectadas y particularmente en su Junta Chica,¹³ los representantes de los linajes más importantes del sector, han manifestado su preocupación frente a la amenaza de Celco y de la consecuente contaminación del mar.

Progresivamente, los eventos públicos de oposición al ducto se han comenzado y finalizado con un ngellipun,¹⁴ es decir, una pequeña ceremonia con oración que, según José R. Caniulaf, sirve por un lado para protegerse del exterior y, de esta manera, “espantar el espíritu malo”, rogar por la comunidad “para que nos vaya bien” y “para conseguir y darnos newen (fuerza)” frente a situaciones de fragilidad o de amenazas externas.

En varios momentos álgidos del conflicto se ha podido constatar un momento donde se “entra al mar” con caballos jineteados por representantes de las familias “tradicionales” de las comunidades lafkenche del borde costero, reproduciendo de esta forma una de las acciones rituales del ngillatun, el awin o cabalgata para ahuyentar los malos espíritus. El hecho de introducirse al mar, permite según los Lafkenche de la comunidad costera de Maiquillahue, poder “comunicarse mejor con los ngen o dueños

del mar y que nuestros ruegos lleguen más rápido a nguenechen” (José R.Caniulaf).

En el mismo sentido, en múltiples oportunidades se ha propuesto la reintroducción de la acción ritual de ofrenda de pescados y mariscos, en complemento a la mayoría de las ofrendas que son principalmente asociadas a la “tierra” o espacio terrestre en el contexto del ngillatun. Esto se evidencia en comentarios de los participantes que evocan la memoria histórica de la ritualidad lafkenche en frases como “antiguamente existía la ofrenda al mar y la hemos olvidado...” o “los antiguos [lafkenche] pedían a través de las ofrendas por una buena cosecha en el mar” e incluso el recuerdo de momentos vividos en contacto con el mar “yo me recuerdo que mi abuela me contaba que los antiguos de aquí hacían una parte del ritual en la misma entrada de mar”.

Emergencia de la ontología lafkenche en la arena del conflicto

Los Mapuche en general y los Lafkenche en particular mantienen un estrecho y complejo vínculo con el medioambiente que se expresa en diversos aspectos de la vida cotidiana y espiritual que les permiten reconocer, habitar y simbolizar los espacios domésticos, sagrados y míticos de su territorio. Dentro de las maneras de pensarse lafkenche podemos identificar una forma particular de percibir el entorno marítimo, donde este entorno está habitado, además de los humanos, por seres no-humanos que sus habitantes llaman los “seres de la naturaleza”. Estos seres habitan, interactúan entre ellos y con los humanos y están anclados en un espacio marítimo específico.

En estudios previos hemos podido constatar que en la vida cotidiana, y también en momentos extremadamente ritualizados y codificados tales como durante la ceremonia del ngillatun, opera lo que llamamos una “lógica del permiso”. A través de esta lógica, que se repite en múltiples actividades y narrativas, se pide permiso principalmente a los seres no-humanos, cuando el uso de un elemento natural o de la naturaleza está en juego. De esta manera, es posible observar que el término “permiso”, estructura de un cierto modo el pensamiento y las acciones efectuadas relativas a una relación particular con el medio ambiente, ya sea a nivel personal, familiar o comunitario (Guevara, 2011, 2015; Bacigalupo, 2007). Estudios como aquellos de Grebe (1992,1993) y Antona (2014) consideran que esta lógica de permiso se sustenta sobre afectos hacia entidades no-humanas que son consideradas como “guardianes de la naturaleza”.

Desde estos marcos interpretativos, podemos avanzar que los Lafkenche poseen una ontología específica con el medioambiente y el mar en particular; es decir, una manera de “ser en el mundo” (Latour, 2012; Descola e Ingold, 2014) y de identificar los seres humanos y no humanos de un territorio marítimo. Esta visión particular del espacio formada en el marco de ontologías diferenciadas y asociadas a una identidad territorial lafkenche, lo explicaba en el 2007 el pescador y dirigente lafkenche del Comité de Defensa del Mar, Boris Hualme:

Nosotros tenemos una visión un poco más integral, porque no vemos solamente la contaminación o la muerte de ciertos recursos, que son económicos, sino toda una biodiversidad que hay aquí, que existe en este territorio. También lo nuestro es más sociocultural, dentro de este territorio hay espacios sagrados, hay espacios religiosos y espirituales, hay espacios culturales que nosotros tenemos que defender. Ésta es una mirada distinta a la que comúnmente se puede ver desde la sociedad chilena.¹⁵

Esta mirada diferenciada de ciertos conceptos ontológicos se ha transmitido a través de diferentes soportes (materiales e inmateriales) que incluyen narrativas, oraciones rituales (ngillatun) y sueños (pewma). Así, el conflicto del ducto ha involucrado dimensiones ontológicas y sociopolíticas que encuentran fundamento en la vinculación particular que la comunidad lafkenche tiene con su entorno y con las aguas en particular, el Lafkenmapu. Frente a las amenazas de la construcción de un ducto, estas dimensiones se refuerzan a través de la puesta en valor de narrativas transmitidas en las comunidades costeras que inculcan el respeto y “permiso” hacia los seres de la naturaleza (ver cuadro 1). Sofía Caniulaf, hija del lonko de la comunidad de Maiquillahue, explica que los ngen son: los espíritus que habitan en la naturaleza, están siempre presentes, son los dueños de todo lo que se ve...y de lo que no se ve también porque los seres de la naturaleza están por todos lados. Uno, desde chiquito, lo aprende así; es la palabra que le han transmitido los antiguos a uno, que hay que respetarlos, pedirles permiso y no molestarlos demasiado para no enfadarlos.

Los relatos asociados al lafken, el mar

La narrativa de ngen ko, que puede ser traducido como el espíritu maestro o dueño del agua, es relatado con frecuencia en sus diversas variantes en las comunidades lafkenche. El ngen Ko es una figura polivalente que está vinculada al agua y asociada a una ontología lafkenche de cómo se piensa y se vive el agua como mar, como lago o como río. Los ngen ko o espíritus-dueños pueden habitar y existir, según los Lafkenche de Maiquillahue y Mehuín en diferentes espacios geográficos objetivos como el estero, una cascada, el lago, el mar, el océano. Estos ngen ko interactúan con otros ngen¹⁶ presentes en el entorno inmediato, pero también en otros lugares y temporalidades. Como lo señala Elio Caniulaf: La mar o el mar tiene ngen, el Nngen ko. Porque cada elemento del agua tiene su dueño. El lafken, el mar, tiene fuerza y tiene su dueño, porque cuando se embravece, nadie entra. Y cuando está calma, entran por todas partes.

Entre las narrativas relativas al mar y a los seres que habitan este espacio marino, y que pudimos observar que fueron puestos en valor durante los periodos más álgidos del conflicto contra la celulosa CELCO, podemos mencionar el relato de Mankian (Faron, 1963; Carrasco, 1989; Kuramochi, 1992; Foerster, 1993; Ñancupil s/f). En este sentido, es interesante señalar que “el acceso al mar adentro generalmente ha estado

circunscrito a historias de restricciones fabulosas como la piedra Mankian o al Nometulafken –la tierra al otro lado del mar– donde para algunos mapuche van a parar los espíritus de los muertos” (Ancán, 2002:111).

A través de los años¹⁷ pudimos acceder a diferentes versiones de esta narrativa, principalmente en la comunidad mapuche-lafkenche de Maiquillahue. En sus rasgos generales, Mankian es un humano que, por no respetar los espacios naturales, el protocolo de acceso a los bienes de la naturaleza y, sobre todo, a fuerzas asociadas al elemento ko (agua), se transforma poco a poco en piedra, sufriendo mucho en este proceso. Elio Caniulaf nos relata su versión de Mankian:

Está el epeu [historia, relato] del Mankian. El Mankian que mariscaba en esa parte [del mar], iba a mariscar y antes de llegar a la parte, a la “baja” [marea baja], vio que corría por ahí un esterito. Y se puso a jugar con el estero y a decirle cosas como: “mira como corre tu meadito [orina]. Estás harto y bien meadito, orinas bien. Y en eso se agachó a tomar agua y se le pegó una mano; quiso sacar esa mano y se le pegó la otra. Y así, se pegó total después. Se le pegaron los dos pies y no pudo salir, se quedó, y se quedó. Y al final, fueron los familiares, lo siguieron al día siguiente, le llevaron comida, le llevaron todo. Creo que le llevaron hasta una machi [chamán] y le hicieron nguellipun y oraciones, pero no lo pudieron sacar, no lo pudieron despegar. Al final lo habían “tirado” tanto que gritaba de dolor, porque era una parte de la piedra que ya tenía hecha persona. Al final le tuvo que decir a la gente que no fueran nomás, porque él ya tenía todo ahí. No le llevaron más comida, y ahí quedó un tiempo. Después, en una salida de mar, la mar se lo llevó para adentro. Se hizo como una piedra allá adentro del mar y ahí quedó. [...] Por eso no hay que jugar con el estero, ni menos con el mar, hay que pedir siempre permiso y no molestarlo demasiado, se puede enojar y ya ve lo que pasa.

Algunas de estas narrativas lafkenche han servido como telón de fondo y como marco interpretativo de los acontecimientos relativos a la inminente construcción del Ducto de CELCO, en la bahía de Mehuín, así como en las diferentes etapas de la confrontación con la empresa de celulosa. En el caso del relato de *mankian*, el acento y la relación que se quiere establecer es que Celco por no respetar el *ngen ko*, siguiendo el protocolo del “pedir permiso”, ha sufrido y sufrirá las consecuencias de la transgresión hacia la naturaleza. Por ejemplo, el hecho de que el mar esté agitado o “furioso” cuando los técnicos de la empresa debían recolectar muestras científicas para una de las etapas del proyecto, se interpretó como una advertencia del *lafken* (mar) y sus fuerzas asociadas. Existe entonces una antropomorfización del *lafken* que se manifiesta en una paleta de emociones que van desde la tranquilidad, *el mar está quietito hoy* a la cólera en expresiones como *el mar se puso furioso; está súper enojado; no va dejar pasar a nadie*.

En base a nuestros datos etnográficos, podemos constatar que una posible relación es establecida por los Lafkenche entre la figura mítica de *mankian* y “la barra”, gran roca que debe atravesarse y donde las corrientes son peligrosas y que permite el acceso hacia el “mar adentro” desde la bahía de Mehuín y de Mississippi.¹⁸ “La barra”

Seres de la naturaleza mencionados en narrativas lafkenche de la zona del conflicto	Características principales
<i>Ngen Ko</i>	Espíritu-Dueño asociada al elemento ko (agua). Puede habitar en los arroyos, cascadas, lagos, mar. Ser polivalente (agua, viento) que interactúa con otros <i>Ngen</i> y seres de la naturaleza.
El Toro	Ser en forma de animal considerado sagrado y que puede transformarse en pájaro y pez. Está vinculado al lafken (mar, lago) y al <i>mawida</i> (montaña, volcán)
<i>Mankian</i>	Ser que se puede encontrar bajo la forma de un humano o no-humano (cóndor) y que se transforma principalmente en roca cuando es humano y transgrede o se burla de la naturaleza.
El caballito de mar	Ser que aparece para anunciar alguna desgracia o señal fuerte de la naturaleza (maremoto, amenaza externa, desequilibrio de la naturaleza).
El lobo de mar	Ser que aparece cuando se falta “el respeto” al elemento ko (arroyo, estero, mar). Asociado, en general, a una figura humana femenina.
<i>Kai Kai filu</i>	Serpiente que deja subir el mar. Asociada a <i>trentren</i> , la serpiente que hace subir las montañas. La presencia de las dos serpientes permite el equilibrio de la naturaleza y de los Mapuche. Forman parte de la narrativa de origen del pueblo Mapuche, <i>Tren Tren</i> y <i>Kai Kai</i> .

CUADRO 1 – Seres no-humanos asociados al elemento agua (ko) y mar (lafken) en la comunidad lafkenche de Maiquillahue Lof, en base a datos etnográficos recolectados en 2008, 2009, 2010, 2012

es evocada por todos los pescadores, ya que requiere de experiencia y valentía para poder atravesarla cuando hay tormenta y poder regresar a casa sano y salvo. Muchos pescadores evocan que *hemos hecho oraciones para pasar; nos hemos encomendado a cuánta fuerza y santo existe*. Las mujeres y niños miran desde sus ventanas o se acercan a la bahía preocupados para tener novedades sobre si la embarcación podrá llegar a buen puerto.

Cuando las comunidades lafkenche se organizan por el lafkenmapu

Mientras ocurrían los diversos conflictos socioambientales involucrando a comunidades del borde costero, un importante referente organizativo mapuche en Chile se estaba formando bajo la denominación de Movimiento Territorial Identidad Lafkenche. Este movimiento se ha formado con comunidades y organizaciones de diversas regiones del sur del país para responder a preocupaciones comunes acerca del control y administración de sus territorios marítimos. Este proceso empezó, según uno de sus participantes Boris Hualme, con conversaciones informales por teléfono o mensajes, antes de lograr reunir los habitantes de comunidades esparcidas y así ir “reforzando su visión como lafkenche” (Hualme, 2003: 327).

Como hemos visto, los primeros pasos en la arena política nacional del movimiento lafkenche, liderado por el alcalde de Tirúa, Adolfo Millabur, fueron en 1999, con diversas manifestaciones públicas (ocupaciones de terrenos forestales reivindicadas por comunidades, marchas...) destinadas a difundir su propuesta “De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales”. La propuesta estaba más bien localizada en un grupo de comunidades de la provincia de Arauco, pero el movimiento tomó cada vez más influencia afuera de las delimitaciones administrativas de la comuna de Tirúa y de la región del Bio Bio. Los recursos de la municipalidad lafkenche de Tirúa tanto en términos económicos, administrativos como de relaciones internacionales, han permitido al movimiento extender su influencia a las comunidades y organizaciones del borde costero de la novena y décima región y crear sinergias con referentes organizacionales lafkenche de otras comunas.

Una de estas organizaciones es la asociación Newen Pu Lafkenche (“Fuerza de los Lafkenche”) de la comuna de Carahue, colindante de Tirúa pero ubicada en la novena región. Desde su creación en 1998, la asociación ha desarrollado distintas experiencias en materia de comercialización del alga cochayuyo, de participación a un programa de salud intercultural, de diseño un Plan Participativo de Desarrollo Territorial con Pertinencia Cultural o también de creación de una “mesa territorial de buen gobierno”. Su estrategia ha sido claramente intervenir y participar en las instituciones públicas, no solamente para tener un grado de decisión en ellas sino también para “repolitizar la cultura y culturizar o mapuchizar la política” y proponer “una nueva manera de hacer política, de parlamentar, de gobernar y de llegar a un acuerdo con los pode-

res extracomunitarios” (Boccaro, 2004). En este sentido, el caso de esta asociación no es único, ya que son varias las organizaciones mapuche que comparten la misma estrategia de recurrir a las instituciones locales del estado con la aspiración de “mapuchizar” sus modalidades de toma de decisión y “revalidar” tanto los espacios, como las instituciones y agentes culturales considerados como “propios”.

Dentro de estas instancias de sociabilidad y de toma de decisiones colectivas que las comunidades y organizaciones Mapuche han reactivado estas últimas décadas, los *trawun* han jugado un rol importante en la articulación de los distintos componentes *lafkenche*, de sus reivindicaciones y sus narrativas. Estas asambleas políticas que pueden durar hasta 3 días, son instancias masivas de discusiones y tomas de decisión colectiva inspiradas de los parlamentos del periodo colonial. Tienen como característica ser ritualizadas y organizadas en espacios bien específicos, generalmente al aire libre. Suele ocurrir que empiezan temprano en la mañana con un *ngellipun*. Es a partir del año 2002 que se empiezan a generalizar la organización de estos encuentros en varias comunidades del sur del país o *Ngulumapu*¹⁹ y en zonas urbanas.

Tanto las distintas experiencias organizacionales desarrolladas por las comunidades mapuche como los conflictos socioambientales, como el caso de Celco, han sido decisivos para crear estos espacios contemporáneos internos de discusión y tomas de decisión. Sin embargo, en el caso *lafkenche*, una razón mayor de su expansión y su fuerza se puede relacionar con la reforma de una ley que afectaba directamente a los medios de vida culturales y económicos de estas comunidades. Desde 1991, estas comunidades estaban sujetas a regulación de la ley de pesca, limitando gradualmente su acceso a diversos recursos del mar. Esta ley otorgaba el derecho de explotación de los recursos marítimos del borde costero exclusivamente a sindicatos de pescadores, desconociendo otros modos de organizaciones como los de las comunidades *lafkenche*. Tampoco reconocía los usos tradicionales de quienes vivían históricamente del mar. La dimensión económica era también de gran relevancia en esta controversia por el mar, debido a que el manejo de un área marítima estaba sujeto al pago de un impuesto, situación impensable para quienes disponían de un uso histórico del borde costero.

A partir de 2002, varias comunidades y organizaciones de la zona costera comenzaron a reunirse durante los *trawun* para discutir y desarrollar estrategias para hacer frente a esta pérdida progresiva de control de sus recursos naturales y culturales. Para los *Lafkenche* ha sido un asunto de supervivencia por ser muy dependientes de los recursos marinos, tanto de la pesca, como de la recolección de mariscos y de algas.²⁰ Como hemos visto, el mar también tiene una importancia en el ámbito espiritual que se manifiesta por la relación con los *ngen*, concebidos como protectores y abastecedores, y con quienes se busca mantener buenas relaciones, a través de ofrendas y de oraciones durante las ceremonias tradicionales.

La fábrica de la Ley Lafkenche

Entre agosto y octubre de 2002 se realizaron al menos seis *trawun* en las comunidades del litoral (Puerto Saavedra, Mehuín, Tirúa, Carahue) y en Temuco. Estas asambleas, que duraban de uno a dos días, reunían representantes de nueve espacios territoriales, además de un equipo asesor compuesto de abogados, funcionarios públicos, profesionales de la fundación superación de la pobreza (Servicio País) y académicos (Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera). Tenían como objetivos participar en la discusión parlamentaria acerca de la modificación de la ley de pesca de 1991 y, en particular, definir la relación al Lafkenmapu de los Lafkenche y decidir las estrategias para hacer reconocer los derechos asociados al mar. Esta serie de *trawun* culminó con un encuentro en Santiago de Chile con diputados y ministros involucrados en las modificaciones de la ley de pesca. Finalmente se optó por no modificar la ley y crear una especial para los Lafkenche, iniciativa que fue apoyada por el presidente de la República, Ricardo Lagos. Esta iniciativa dio lugar, entre 2003 y 2004, a una nueva serie de *trawun* y talleres, esta vez ampliados a 13 espacios territoriales a lo largo de 1.000 kilómetros de litoral desde el golfo de Arauco hasta las provincias de Palena y de Chiloé (ver mapa territorial *lafkenche*).

Estos espacios de encuentro han sido la antesala de la fábrica de la Ley Lafkenche donde las discusiones se han centrado sobre la concepción particular de los Lafkenche acerca del mar, buscando así diferenciarse de los pescadores no-indígenas. Esta necesidad de construir un discurso que busca la diferencia o el particularismo, con el fin de pedir una ley especial implicó recurrir a todo el universo simbólico *lafkenche*, además de valorar, consensuar, explicitar y transmitirlo a las nuevas generaciones.

En uno de los primeros *trawun* realizado en Puerto Saavedra en agosto de 2002, uno de sus participantes, José Miguel Malo, expresa este sentido de los *trawun*: lo que está sucediendo ahora es que estamos volviendo a ser *peñi* [hermanos] de verdad, reencontrándonos, reencontrándonos la juventud y algunos *futakeche* [ancianos], yo no soy tan mayor pero no es tan preciso llegar a tanta edad para empezar a aprender y también comenzar a compartir lo que uno aprende, yo creo que este es el sentido del *trawun*, el sentido de la lucha por el bien de nuestra sociedad como pueblo. Para sus participantes, los *trawun* se presentan como verdaderas instancias intergeneracionales e interregionales de aprendizaje, de reestructuración social y de reactualización de la memoria social y de las narrativas acerca de las dimensiones simbólicas y ontológicas del mar. Para llegar a tales fines, se organizaron talleres en todos los territorios, donde se invitaban a *kimches* (sabios) locales y expertos en *cosmovisión* (figuras 2 y 3).

Se puso énfasis sobre la diferencia en la concepción del Lafkenmapu, el desfase entre la visión integral de los Lafkenche y aquella compartimentada por parte del Estado. “Cuando hablamos de territorio toca todo, encierra todo, la mar no está en banda, la mar se sujeta en la tierra, entonces no se aparta la mar con la tierra, entonces aquí,



FIGURA 2 – Mapa representando los distintos espacios territoriales Lafkenche movilizados por el Lafkenmapu
Fuente: <http://www.identidadlafkenche.cl/>

cuando se habla de tierra, se habla de todo en forma integral” explica José Miguel Malo (Trawun de Puerto Saavedra, Agosto 2012) en uno de estos encuentros. Esta cita será utilizada textualmente dentro de la futura propuesta de Ley Lafkenche y puesta de forma anónima en el sitio internet creado por la identidad lafkenche para explicar “quienes son los Lafkenche”.²¹ Parte de los discursos resultantes de estas interacciones, con afirmaciones escuchadas en varias oportunidades tales como: “No somos dueños del mar, somos parte del mar” o “Si nos dejan sin nuestro lafken, los Lafkenche no seremos nada, ya no seremos personas, ya no seremos che”,²² pueden parecer ficticios o estereotipados. Sin embargo, deben considerarse dentro de un ejercicio de traducción lingüística y conceptual de lógicas y nociones generalmente desconocidas por los abogados, legisladores y funcionarios del Estado a los que se debe convencer del fundamento de la Ley Lafkenche. También participan de la construcción de un lenguaje y una retórica común necesarios a los Lafkenche para mediar con el Estado,

de la misma manera que este proceso opera como “eje articulador de las relaciones sociales intralafkenche”, presentándose como “uno de los dispositivos más importantes, catalizador de la construcción efectiva de la identidad territorial lafkenche” (Flores y Delamaza, 2012: 117-118). No hay que subestimar la capacidad de subjetivación de los discursos y prácticas desplegados en los talleres y trawun, no solamente para inculcar las normas culturales a los Lafkenche, sino también para vehicular valores y sentimientos de justicia y dignidad que remiten a su condición de discriminados en el seno de la sociedad chilena. En este sentido, la presencia de varios representantes de territorios en conflictos medioambientales entre los participantes a los trawun, como Boris Hualme de Mehuín, recordaba que la meta de la futura ley era vital –tanto para las comunidades como las poblaciones no-indígenas del litoral–, al presentarse como un medio de oposición a proyectos extractivistas.

Promulgación y alcances de la Ley Lafkenche

Una propuesta resultante de este proceso, reuniendo aspectos legales y socioculturales, fue elaborada en los primeros meses de 2004 para ser entregada en marzo al presidente Lagos con ocasión de un futra-trawun (gran encuentro) de tres días en el lago Budi (figura 4). Este encuentro constituyó, sin duda, una muestra de fuerza al lograr reunir 5.000 personas provenientes de distintos territorios lafkenche. También constituyó una manifestación de la diversidad de la identidad lafkenche al mostrar en un mismo espacio distintas expresiones ceremoniales y rituales.

En todo caso representó un momento clave en la constitución de una identidad colectiva lafkenche, a pesar que el presidente Lagos nunca llegó a recibir la propuesta. Este “encuentro fracasado” entre Lafkenche y Estado chileno constituyó, para los primeros, una oportunidad para presionar al segundo a cumplir con sus compromisos, permitiendo el establecimiento de una mesa técnica intersectorial compuesta por dirigentes y asesores lafkenche, así como representantes de diversas instituciones estatales. Después de diez meses de trabajo común fue enviado al Parlamento el proyecto de ley que pretende crear el espacio costero marítimo de los pueblos originarios generando un debate, en particular, sobre el concepto de “uso consuetudinario del borde costero”.²³ Finalmente, el texto final de la ley definió el uso consuetudinario como “las prácticas o conductas realizadas por la generalidad de los integrantes de la asociación de comunidades o comunidad, según corresponda, de manera habitual y que sean reconocidas colectivamente como manifestaciones de su cultura. (...) podrá comprender, entre otros, usos pesqueros, religiosos, recreativos y medicinales.” (art. 6). Tal definición jurídica aparece como lejana de las prácticas y discursos observados en las comunidades lafkenche, dejando un margen de interpretación, incluso para la negación, bastante amplio del reconocimiento de los derechos marítimos de los Lafkenche. Tampoco corresponde al intento del movimiento lafkenche de validar figuras y modos de organización alternativos al modelo asociativo

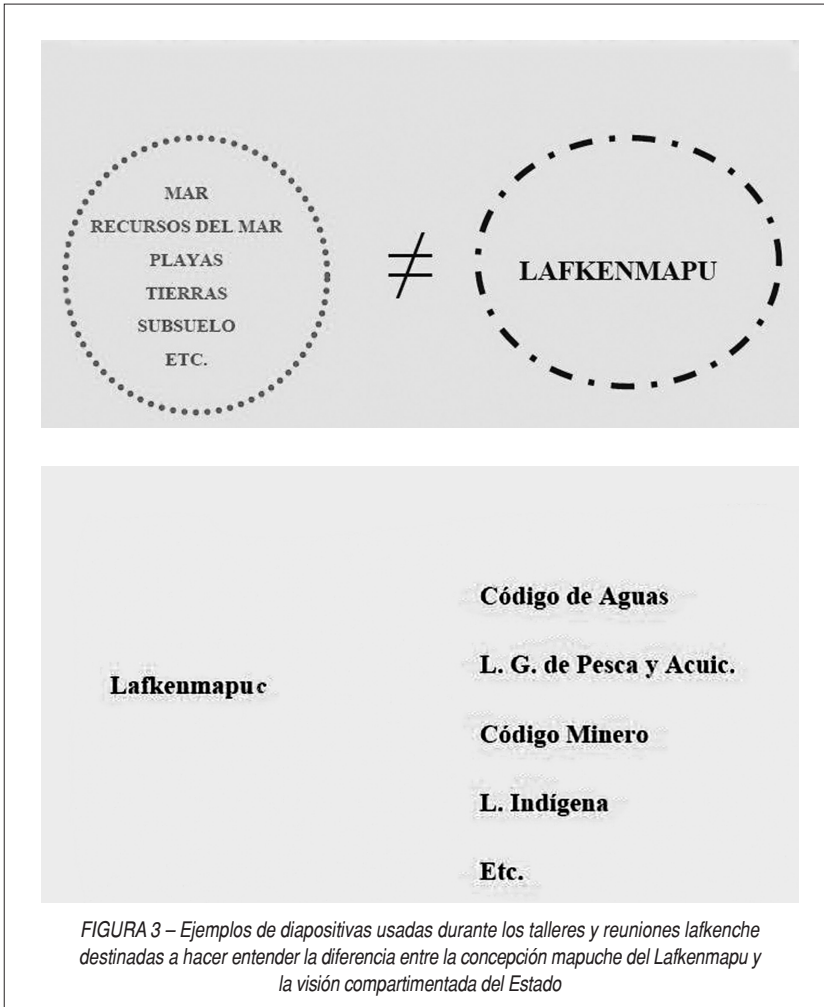


FIGURA 3 – Ejemplos de diapositivas usadas durante los talleres y reuniones lafkenche destinadas a hacer entender la diferencia entre la concepción mapuche del Lafkenmapu y la visión compartimentada del Estado

impuesto por el Estado.

El texto legal final, que fue promulgado en 2008 para ser aplicable un año después, ordena la creación de un “espacio costero marino de pueblos originarios, cuyo objetivo será resguardar el uso consuetudinario de dichos espacios, a fin de mantener las tradiciones y el uso de los recursos naturales por parte de las comunidades vinculadas al borde costero.” (art. 3). La delimitación y el otorgamiento de la concesión de estos espacios está sometido a todo un proceso de estudios técnicos de parte de distintas instituciones. Involucra a las comunidades lafkenche, que tienen que proponer un plan de administración que vele por su adecuada explotación, un manejo responsable de sus recursos y que defina explícitamente los usos y los usuarios. De esta forma, las comunidades tienen que producir una serie de evidencias y de limitaciones



FIGURA 4 – Futra-Trawun de Trawa-Trawa - Lago Budi - Comuna de Puerto Saavedra - Marzo de 2004
Foto: Fabien Le Bonniec

que fundamenten su solicitud. Además, dicha tarea crea nuevas necesidades y dependencias, al tener que recurrir a abogados y ONG. Este tipo de situaciones, asociada al poco número de comunidades que han logrado obtener la administración de los espacios solicitados, luego de seis años de la entrada en vigor de la ley, han supuesto desilusiones y críticas.

Sin embargo, en el caso de Mehuín, la aplicación de la Ley Lafkenche y la solicitud de las comunidades del sector del espacio marino amenazado por el ducto han permitido paralizar temporalmente su construcción, al impedir legalmente la entrega de concesiones marinas correspondientes. Vale decir que las comunidades han utilizado esta ley para poder retrasar y proteger esta área costera, lo que no ha estado exento de nuevas tensiones con la empresa de celulosa y con el Estado chileno, este último confrontado a roles contradictorios, entre la protección de las comunidades originarias, y a la vez la de promoción de un desarrollo económico en la región.

Conclusión

La lucha de las comunidades lafkenche por el control de su territorio marítimo involucra diversas dimensiones que no siempre son disociables. La ley Lafkenche que ha surgido de estos conflictos es pionera en la tradición jurídica monocultural chilena al integrar algunas referencias a la especificidad de la relación histórica y religiosa que mantienen las comunidades lafkenche con el mar. Sin embargo, los Lafkenche están obligados a evidenciar,

incluso hacer ostensible, prácticas y conocimientos cotidianos e interiorizados. La delimitación de espacios marinos que incluyen lugares con significados socioculturales o fuerzas espirituales como los ngen ko constituye un nuevo desafío en un diálogo intercultural necesario en Chile, donde la ley y más ampliamente el derecho y el Estado están llamados a considerar factores subjetivos producidos por las colectividades indígenas.

En este sentido, el proceso participativo de elaboración y aplicación de la ley Lafkenche, iniciado hace ya 15 años y todavía en curso, si bien ha conocido reveses y decepciones, también ha supuesto varios efectos inesperados como la transformación del Estado en la construcción de nuevos puentes de entendimiento con los pueblos indígenas en Chile. En las comunidades mismas se ha podido observar cómo paralelamente a los *trawun* y talleres se han revalorizado elementos de la memoria como narrativas o prácticas ceremoniales, recordando el lugar fundamental que tiene el Lafkenmapu en la vida de sus habitantes (Le Bonniec, 2009). La ley Lafkenche muestra cómo un proceso político-legal, cuya trascendencia era en un comienzo principalmente económica, ha sido indisociable de procesos identitarios localmente situados en las comunidades marginalizadas del borde costero. El caso emblemático de la bahía de Mehuín y de la empresa CELCO muestra cómo desde lo local, los Lafkenche han ido resignificando estos procesos globales desde su experiencia ontológica con las entidades del mar. ○

Notas

- 1 Ley N°20.249. Lafkenche significa "Gente del mar" o "del lago" en mapudungun.
- 2 La bahía y pueblo de Mehuín se sitúan en la municipalidad de San José de Mariquina, provincia de Valdivia, región de los Ríos, a unos 800 km al sur de la capital, Santiago de Chile. La zona posee playas que atraen principalmente a turistas regionales.
- 3 Estas dos especies de árboles alóctonos fueron escogidas para sembrar miles de hectáreas en el sur chileno, de forma más intensiva a partir de los años 70, en una política económica productivista que buscaba rentabilizar al máximo ciertos recursos naturales existentes en Chile.
- 4 Perteneciente al grupo empresarial ARAUCO S.A. que es un grupo empresarial perteneciente a una de las familias más poderosas de Chile, la familia Angelini.
- 5 El desecho de los residuos industriales en su primera etapa, causó un daño ambiental en el río Cruces (cabe destacar que los residuos de la planta continúan evacuándose en el río Cruces en el 2016) por lo cual la empresa CELCO fue juzgada y sancionada, una década más tarde, en 2014.
- 6 Los *butalmapu* o "grandes tierras" eran "alianzas longitudinales que seccionaban el territorio en cuatro largas "jurisdicciones" en las que cada una cubría uno de los cuatro "pisos" ecológicos que se pueden reconocer: la planicie costera, el llano interior, la precordillera andina y los valles andinos." (Zavala 2008: 84)
- 7 En el norte de Chile, las minas de minerales se encuentran en territorios Likan Antai, Aymara y Quechua, mientras que en el sur, numerosas comunidades mapuche están afectadas por empresas forestales, represas hidroeléctricas, piscicultura. Como señala Ximena Cuadra (2014: 147) "actualmente [en 2013], el Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH) ha catastrado 95 conflictos, 37 de los cuales se encuentran ubicados en territorios indígenas, cuestión que resulta significativamente alta considerando que la densidad de población indígena es muy baja en el territorio rural"
- 8 Tal situación es común ya que los integrantes de las familias *lafkenche* tienden a alternar sus actividades de sustento económico que están íntimamente relacionados con los recursos naturales que les rodean (bosque, papas, pesca, mariscos y algas).

- 9 Estas patologías pueden ser explicadas en el mundo mapuche por la ruptura en las relaciones entre seres humanos y entidades no-humanas provocada por la transgresión en el sistema de reciprocidad que representa la presencia forestal. Lleva consigo una serie de desequilibrios que pueden provocar diversas enfermedades conocidas como Kutran (Citarella 1995).
- 10 Si bien se considera la Identidad Mapuche Lafkenche de la Provincia de Arauco como pionera en su capacidad de formular y difundir ampliamente demandas y preocupaciones propias a los Lafkenche, no se puede obviar la preexistencia de otras organizaciones como es la Pu Lafkenche creada en 1992 en Tirúa o la Comisión de Defensa de los Derechos Lafkenche en Puerto Saavedra que temprano expresaron sus inquietudes en torno a los derechos asociados al mar (Delamata y Flores 2012).
- 11 Tirúa es una comuna del litoral de la provincia de Arauco, región del Bio-bio, al límite con la región de la Araucanía, situada a unos 600 km de la capital chilena. Es conocida por haber sido la primera ciudad con un alcalde mapuche en 1996, Adolfo Millabur, quien fue reelecto 4 veces.
- 12 En breves palabras, el ngillatun es un ritual religioso de origen agrícola, de peticiones y agradecimiento a la ñuke mapu (madre tierra) y/o a chao ngenechen (ser supremo); es un eje articulador de la unidad Mapuche. En la comunidad lafkenche de Maiquillahue se efectúa una vez por año en el mes de enero y durante los dos días en los que se desarrolla, se efectúan danzas, ofrendas y sacrificios. Entre las múltiples y complejas acciones rituales desarrolladas, se agradece y se pide por diversas razones (prosperidad, buena cosecha, salud); es un espacio de comunicación entre los vivos y los muertos (ancestros); un momento de comunicación entre humanos y no-humanos, a través de los ngen o espíritus maestros de la naturaleza. Esta ceremonia es el momento por excelencia de encuentro, de transmisión de la memoria relativa al elemento agua y de la construcción de un “nosotros” como Mapuche-Lafkenche de las familias extensas.
- 13 Esta reunión o ngillatun en pequeño comité, que dura solo un día, es un momento donde se congregan algunos representantes de las familias que viven todo el año en la zona rural para afinar detalles en la organización y prepararse espiritualmente para la Junta Grande o gran ngillatun celebrado el mes de enero.
- 14 Para esquematizar, el ngellipun se diferencia del ngillatun ya que el primero lo puede efectuar cualquier persona que sepa hablar en mapudungun y es una “pequeña ceremonia con respeto”, por el contrario el ngillatun solo lo puede dirigir una autoridad espiritual “tradicional” como es el ngenpin, la machi o el lonko, dependiendo de las comunidades. El punto en común es que en ambas ceremonias se debe introducir los linajes, la descendencia, de los primeros habitantes (humanos y no humanos) que poblaron el lugar y los referentes geográficos, así como la evocación de los diferentes ngen “espíritus-fuerzas” presentes.
- 15 Extractos del artículo sobre el conflicto en Mehuín: “Nosotros tenemos la razón y tenemos la fuerza” in <http://argentina.indymedia.org/news/2007/01/482415.php>
- 16 Para más precisiones sobre los ngen, se pueden consultar los trabajos de Grebe (1992, 1993), Course (2011), Bacigalupo (2007) y de Antona quien señala que “cada mapuche inserto en su cultura y consciente de su identidad tiene la obligación de salvaguardar los hábitats de los ngen, por lo que resulta necesario pedir permiso al «dueño» y realizar ngellipun (rogativa con ofrendas) cuando se quiere acceder a un espacio o utilizar un recurso natural de los que allí se hallan.” (Antona 2014: 158).
- 17 Nuestros datos etnográficos fueron recogidos en la comunidad de Maiquillahue, caleta Mississippi y caleta Mehuín entre los años 2007 y 2012, en diversos momentos del desarrollo del conflicto.
- 18 Como consecuencia del maremoto que ha seguido al terremoto de 1960 de una magnitud de 9,5 mw, toda la bahía fue devastada y el estado de Mississippi de Estados Unidos financió en gran parte la reconstrucción de la caleta de pescadores que fue entonces rebautizada, aunque su nombre original sea Mehuín Bajo.
- 19 Puelmapu es el territorio del este o actual Argentina. Ngulumapu corresponde al territorio del oeste o actual Chile. El Puelmapu y Ngulumapu constituyen el Wallmapu, conjunto del territorio Mapuche.
- 20 Según el Censo Nacional de Pesca y Acuicultura (2008), 16,7% de los pescadores artesanales en Chile pertenecen a un pueblo indígena, son por la mayoría recolectores de orilla (46,2%), pescadores artesanales (25,3%), y buzos mariscadores (9,6%).
- 21 <http://www.identidadlafkenche.cl/quienes%20somos.html>, consultado el 12 de enero de 2016.
- 22 Estas frases son el equivalente de la retórica común del discurso público mapuche de “No somos dueños de la tierra, somos parte de ella” y “un mapuche sin tierra no es mapuche, no puede ser una persona”.

- 23 Sobre los debates parlamentarios que condicionaron la Ley Lafkenche se puede consultar el artículo de Flores y Delamaza (2012) que se basa principalmente sobre un documento elaborado por la Biblioteca del Congreso Nacional sobre la "Historia de Ley N° 20.249" construida a partir de la información proporcionada por el Sistema de Tramitación de Proyectos del Congreso Nacional.

Bibliografía

Ancán, J.

- 2002 «Los napülkafe, viajeros del en el antiguo paisaje mapuche» en *Voces mapuches*, Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino: 99-126.

Acosta, A. – Martínez, E. (comp.)

- 2011 *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*, Quito: Ediciones Abya-Yala.

Antona, J.

- 2014 *Los derechos humanos de los pueblos indígenas*, Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.

Bacigalupo, A. M.

- 2007 *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power, and Healing among the Chilean Mapuche*, Austin: University of Texas Press.

Bengoa, J.

- 1999 *Historia de un conflicto*, Santiago de Chile: Ediciones Planeta.
2003 *Historia de los antiguos mapuches del sur*. Santiago de Chile: Editorial Catalonia. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (2008) Historia de la Ley N° 20.249.

Biskupovic, C. – Le Bonniec, F.

- 2008 "Por la defensa del mar en Mehuín. Luchas de recursos en zona mapuche", *Guaraguao* 12, (29): 35-48

Boccaro, G.

- 1998 *Guerre et ethnogenèse Mapuche dans le Chili colonial: L'invention de soi*. Paris: L'Harmattan.
2004 "Del Buen Gobierno en Territorio Mapuche: Notas acerca de una experiencia en salud complementaria", *Cuadernos de antropología social*, 20: 113-129

Camus, P. – Solari, M. E.

- 2008 "La invención de la selva austral", *Revista de Geografía Norte Grande*, 40: 5-22.

Carrasco, H.

- 1989 "Observaciones sobre el mito de Mankian", *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, 3: 115-128.

Citarella, L. (comp.)

- 1995 *Medicinas y culturas en la Araucanía*, Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.

Course, M.

- 2011 *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile*. Illinois: University of Illinois Press.

Cuadra Montoya, X.

- 2014 "Nuevas estrategias de los movimientos indígenas contra el extractivismo en Chile", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 105: 141-163.

Delamaza, G. – Flores, F.

- 2012 "Incidencia del movimiento indígena en la ley que crea el espacio costero marino de los pueblos originarios en Chile" en *Defensa de los derechos territoriales en Latinoamérica*, Santiago de Chile: RiL Editores: 93-128.

Descola, P. – Ingold, T.

- 2014 *Être au monde, Quelle expérience commune?*, Coll. Grands débats : mode d'emploi, Lyon: Presses universitaires de Lyon.

Duran, T. – Mora, H.

- 2005 «Conocimiento, ecosistema e interdisciplina en territorio lafkenche, IX región, Chile» En *Actas del 3° Seminario internacional la interdisciplina en el ordenamiento territorial*. Mendoza, Argentina.

Grebe, M. E.

- 1992 "El concepto de Ngen en la cultura Mapuche", *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, 5: 1-7.
1993 "El subsistema ngen en la religiosidad mapuche", *Revista Chilena de Antropología*, 12: 45-64.

Guevara, A. – Le Bonniec, F.

- 2008 "Wallmapu, terre de conflits et de réunification du peuple mapuche", *Journal de la Société des Américanistes*, 94 (2): 205-228.

Guevara, A.

- 2011 "De madre a hija: juegos de hilo y memoria(s) del paisaje mapuche", *Corpus. Archivos virtuales de alteridad americana*, 1 (1). [<http://corpusarchivos.revues.org/939>] revisado el 10 de Enero 2016.
- 2015 "Jeux de ficelle en territoire mapuche (Argentine): La mémoire du paysage au fil des doigts" en *Les Mapuche à la mode. Modes d'existence et de résistance au Chili, en Argentine et au-delà*, Paris : L'harmattan.

Faron, L.

- 1963 "Death and Fertility Rites of the Mapuche (Araucanian) Indians of Central Chile", *Ethnology*, 2: 135-156.

Foerster, R.

- 1993 *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Hualme, B.

- 2003 "El derecho mapuche al lafkenmapu" en *Derechos humanos y pueblos Indígenas. Tendencias internacionales y contexto chileno*, Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera: 327-330.

Kuramochi, Y.

- 1992 *Me contó la gente de la tierra*, Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

Lara, A. – Solari, M. E. – Prieto, M. D. – Peña, M. P.

- 2012 "Reconstrucción de la cobertura de la vegetación y uso del suelo hacia 1550 y sus cambios a 2007 en la ecorregión de los bosques valdivianos lluviosos de Chile. (35° – 43° 30' S)", *Bosque*, 33 (1): 13-23.

Latour, B.

- 2012 *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte.

Le Bonniec, F.

- 2009 La fabrication des territoires Mapuche au Chili de 1884 à nos jours. Communautés, connaissances et Etat. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) / Universidad de Chile : Thèse de Doctorat.

Mcfall, S. (dir.)

- 2001 *Territorio Mapuche y Expansión Forestal*. Concepción: Ediciones Escaparate, Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera.

Martinez, C.

- 1995 *Comunidades y Territorios Lafkenche*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

Morales, B.

- 2013 "Defensa del medio ambiente y ciudadanía: etnografía de los procesos de construcción de comunidad en el curso de la acción colectiva. El caso del Comité de Defensa del Mar en la zona costera de Mehuín, Chile", *Revista Persona y Sociedad*, 27 (2), pp. 145-167.

Ñancupil, E. et al.

- s/f *Wiño Kintüniefin Pu Walme Lafken ñi Eltun. Volviendo a retomar el antiguo cementerio de la familia Hualme. Comuna San José de la Mariquina, Región de los Ríos. Proyecto de recuperación del patrimonio cultural del pueblo Mapuche*, Valdivia: Ed. CONADI.

Ramos, A.

- 2008 "El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche". *World Anthropologies Network E-Journal*, 4: 57-79. http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/3-ramos.pdf

Skewes, J.C. – Guerra, D.

- 2004 "The defense of Maiquillahue Bay: Knowledge, faith, and identity in an environmental conflict". *Ethnology*. 43(3): 217- 332.

Sousa Santos, B. de

- 2010 *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI Editores.

Toledo, V.

- 2001 "Esto también va haciendo autonomía. Estrategia territorial de las comunidades lafkenches de Tirúa Sur". *Espacios Locales y Desarrollo de la ciudadanía*. Centro de Análisis de Políticas Públicas, Santiago: Universidad de Chile: 155-196.

Torrejón, F. – Cisternas, M.

- 2002 "Alteraciones del paisaje ecológico araucano por la asimilación mapuche de la agroganadería hispano-mediterránea (siglos XVI y XVII)". *Revista Chilena de Historia Natural*, 75 (4): 729-736.

Nota biográfica de los editores

Hélène Artaud es doctora en antropología social en la Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS) y profesora titular de antropología marítima en el Muséum National d'Histoire Naturelle de París. Sus investigaciones exploran la variedad de formas de interacciones de las sociedades humanas con el medio marítimo y, en particular, sobre sus fundamentos sensitivos y epistemológicos, así como de sus transformaciones en el marco de las áreas marinas protegidas. Hélène Artaud ha editado en 2013 el número 9 de la revista *Cahiers d'Anthropologie Sociale, L'Herne*, titulado *Leurrer la nature*, y publicado entre otros artículos "Spelling out the sensations: Reflections on the ways in which the natural environment can infiltrate meaning-making", M.L. Gélard and O. Sirost (eds), *Contemporary French Sensory Ethnography, Senses and Society* (11/3), pp. 21, 40 en 2016.

Alexandre Surrallés es doctor en antropología en la École des hautes études en sciences sociales (EHESS) de París, director de investigaciones en el Centre national de la recherche scientifique (CNRS) y miembro del Laboratoire d'anthropologie sociale del Collège de France. Enseña y dirige tesis de antropología en la EHESS y ha ejercido como profesor o investigador en diferentes universidades, tanto europeas como americanas. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y es autor, entre otros, del libro *Au coeur du sens; perception, affectivité, action chez les Candoshi* (MSH-CNRS, 2003, traducido al español). Sus temas de interés giran en torno al rol de la afectividad en la definición del vínculo social y abordan asuntos tan variados como los derechos de los pueblos indígenas o la lexicografía en América colonial. Aparte de sus labores académicas sigue ejerciendo como consultor para la promoción de los derechos de las poblaciones indígenas.

