

# **PIGMEOS, PRIMATES Y ELEFANTES: PERCEPCIONES POPULARES EN OCCIDENTE Y ACTITUDES LOCALES HACIA LA FAUNA Y EL MEDIO AMBIENTE SELVÁTICO**

AXEL KÖHLER\*

*Universidad de Manchester, Inglaterra*

## **Introducción**

LA INTENCIÓN DE ESTE ARTÍCULO es comparar dos aspectos: las percepciones occidentales que se tienen acerca de los habitantes de las selvas del África central en relación con su medio ambiente natural, y las actitudes concretas de éstos frente a la vida silvestre en general. En la primera parte, analizaré las percepciones dominantes que existen acerca de los cazadores recolectores pigmeos a quienes se denomina como el “pueblo aborígen” de la selva del África central. Dichas percepciones ponen del otro lado de la balanza a los agricultores vecinos de los pigmeos (los bantú), quienes son vistos como los “colonizadores tardíos” del mundo selvático. Como corolario de estas imágenes existe una percepción popular de los pigmeos como los “ecologistas” arquetípicos, es decir, se les ve como un pueblo que tras milenios de adaptación coevolutiva vive, y ha vivido, en armonía con su medio ambiente, ya que son una parte orgánica de él. Por otra parte, los agricultores bantú, quienes también viven en la selva, se describen como in-

\* Agradezco a Gabriela Vargas y a Marta Pou su ayuda en la primera fase de la traducción. Xóchitl Leyva hizo críticas al texto y pulió la versión final que presento a ustedes. La posibilidad de exponer parte de este texto en el “Seminario Desarrollo, Ecología y (Eco)turismo” organizado por el CIESAS y el Foro para el Desarrollo Sustentable en Chiapas, A.C., me permitió poner este material en el marco del contexto latinoamericano. Muchas gracias también a los miembros de dicho seminario.

migrantes relativamente recientes que se han impuesto tanto al medio ambiente como a su población indígena original.

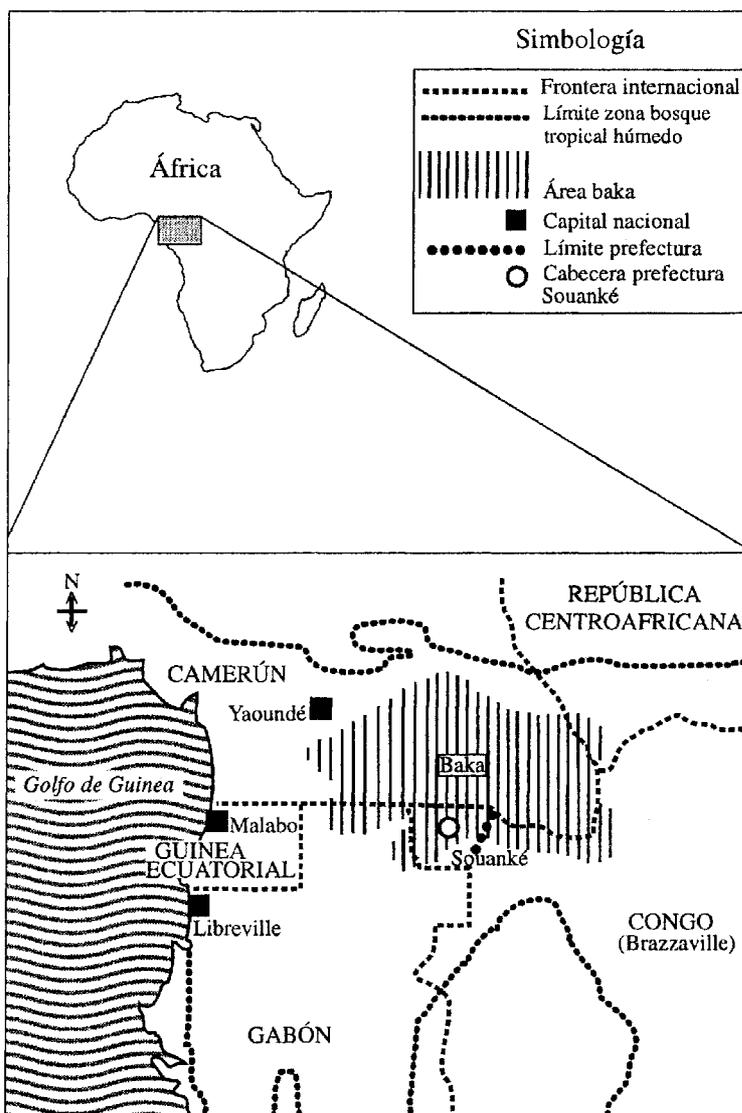
En los discursos europeos sobre la conservación y el desarrollo de la selva, existe la tendencia a atribuir actitudes casi ideales y prototípicas a los cazadores recolectores en contraposición casi esencial de las que se atribuyen a los agricultores. La manera de relacionarse de los cazadores recolectores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

En la segunda parte de este artículo mencionaré las bases históricas e ideológicas de estas narrativas occidentales, y centraré mi atención especialmente en las transformaciones del discurso sobre los pigmeos. En la tercera parte presentaré algunos materiales etnográficos provenientes del noroeste del Congo (Brazzaville) para demostrar hasta qué punto corresponden las percepciones populares y académicas con las actitudes reales de los baka (pigmeos) y los bantú<sup>1</sup> hacia la vida silvestre, para lo cual estudiaré las actitudes de éstos hacia los gorilas, los chimpancés y los elefantes.

Finalmente, mi pregunta central es: ¿hasta qué punto la fábula moral de pigmeos “amigos del medio ambiente” *versus* bantú “ecológicamente malos” corresponde a la situación que se da en la realidad y por qué se dan estas congruencias aparentes?

<sup>1</sup> Utilizo el término “bantú” como una simplificación que define a un grupo de varios pueblos distintos desde el punto de vista étnico y lingüístico con el fin de diferenciarlos de los baka, hablantes de una lengua ubangue, es decir, no bantú. En este contexto, los bantú son los vecinos bakwele, njem y fang de los baka del distrito Souanké del Congo (mapa 1). La utilización de este término, sin embargo, no implica que exista un vínculo entre las lenguas bantú, las culturas y los rasgos fenotípicos de quienes hablan esta lengua puesto que existen grupos pigmeos hablantes de bantú así como cazadores recolectores de habla bantú que no son pigmeos.

MAPA 1  
Localización del área habitada por los baka



### Acerca de las percepciones occidentales

Desde el momento en que en la conciencia europea aparecieron los pigmeos, éstos fueron percibidos y representados como la población aborigen<sup>2</sup> por excelencia de la selva. Las raíces de esta narrativa se encuentran en la antigüedad y en misteriosos informes que hablan de un pueblo africano de estatura increíblemente pequeña.<sup>3</sup> Estas historias se originaron en Egipto y Grecia, pero se esparcieron por Eurasia y persistieron a través de los siglos.<sup>4</sup> Después de los viajes que emprendieron los europeos en el siglo xvii por las costas de África y las islas del sureste de Asia, dichas historias cobraron nuevo auge, sobre todo ante el descubrimiento de los grandes simios.<sup>5</sup> De hecho, durante cierto tiempo, se pensó que los pigmeos míticos eran simios vivientes. Ya para el siglo xix, los pigmeos resultaron ser los seres humanos más primitivos que vivían, como lo habían dicho siempre los mitos, en lo más recóndito de la selva africana. A tono con el interés científico de la época en los orígenes biológicos y culturales de la humanidad, por fin se

<sup>2</sup> El *Oxford English Dictionary* define aborigen como “el primero o más antiguo habitante de que se tiene conocimiento en la historia o en la ciencia”. Son aborígenes los primeros habitantes de la zona así como sus descendientes, y se distinguen por lo general de los colonizadores posteriores. En el transcurso de la campaña de “autenticidad” que emprendió el presidente Mobutu en Zaire en la década de los setenta (“la zairianización”), los pigmeos fueron identificados como la población aborigen del país y revalorizados en la inimitable retórica política de Mobutu como los “ciudadanos originales” (*primaires citoyens*) de la república.

<sup>3</sup> El origen del término “pigmeo” se encuentra en la palabra griega *pygme* (πυγμα) que significa medida de longitud que va del codo a los nudillos (Waehle, 1989:4; Bahuchet, 1993b:153).

<sup>4</sup> Cf. Bahuchet, 1993b; Scobie, 1975.

<sup>5</sup> Los naturalistas y los filósofos del siglo xviii estaban intrigados por los asuntos relacionados con la esencia humana y las continuidades y contrastes entre los seres humanos y otras especies animales. Después de disecar el primer cadáver de un chimpancé que fue llevado a Inglaterra, Edward Tyson declaró en 1699 que los pigmeos de los mitos eran monos y no humanos (Tobias, 1994:34). Para 1735 el naturalista sueco Linneo, en su *Systema Naturae*, había bajado a la especie humana del ámbito celestial para reunirla con los terrenales monos mediante la clasificación del hombre como parte del reino animal (Tobias, 1994:33). En 1760 el discípulo de Linneo, C. E. Hoppius, clasificó al orangután como *Simia pygmaeus*. De hecho, *Pongo pygmaeus* es aún su nombre científico (Bahuchet, 1993b:161). En 1773 el juez escocés James Burnet, también conocido como lord Monboddó, abordó el asunto desde otra perspectiva y se convenció de que los monos antropoides eran “seres humanos que no habían todavía alcanzado el estadio de humanos” (Ingold, 1994:20).

había hallado una forma humana que correspondía a la poderosa imagen del hombre en la infancia de su evolución. Esto se pensó cuando “se descubrió en el corazón de África” un grupo de pueblos cazadores y recolectores que eran étnicamente diferentes.<sup>6</sup> De hecho, se les bautizó inmediatamente como “pigmeos”<sup>7</sup> y fueron identificados como los habitantes aborígenes de la selva, ya que contaban con una adaptación muy peculiar a su medio que —se pensaba— los había atrofiado.<sup>8</sup> Con estas interpretaciones los antiguos mitos absorbían nuevos contenidos.

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

A medida que progresaba el régimen colonial, estos conceptos se refinaron hasta llegar a considerar a los pigmeos como reliquias del Pleistoceno, cuyo modo de vida tradicional terminaría cediendo ante el empuje de la modernidad. Bajo esta visión los pigmeos, incapaces de cambiar, estaban destinados a desaparecer o a ser asimilados. En épocas más recientes, esta noción de “pueblos en vías de extinción” ha pasado a formar parte del discurso de los ecologistas, quienes hablan de los frá-

<sup>6</sup> Schweinfurth, 1878.

<sup>7</sup> Georg Schweinfurth fue quien propuso el nombre de pigmeo para “este pueblo de mito inmortal” (1878, vol. 11:66-67). Este autor conjeturó que dicho pueblo, “al igual que los bosquimanos de Sudáfrica, podrían considerarse como los restos dispersos de una población aborígen actualmente extinta. Su existencia aislada y esporádica avalaba esta hipótesis” (*ibid.*:78).

<sup>8</sup> Cf. Hiernaux, 1977.

giles ecosistemas en peligro y en particular de la fragilidad de la selva tropical.<sup>9</sup>

A partir del “invento” de los pigmeos reales,<sup>10</sup> o sea no míticos, los antropólogos, genetistas y ecologistas han mostrado un desproporcionado interés por ellos; lo mismo ha sucedido con los misioneros, los promotores del desarrollo y los conservacionistas. Es claro que ante los ojos de los vecinos de los pigmeos, los europeos que trabajan en África central tienen demasiadas consideraciones especiales para con ellos. Esto es así ya que, siguiendo las percepciones coloniales, dichos actores europeos realizan su trabajo como si se enfrentaran a un mundo que desaparece. De hecho, muchas investigaciones etnobotánicas, etnofarmacológicas, lingüísticas y biogenéticas que forman parte del “Proyecto Genoma Humano”,<sup>11</sup> encuentran parte de su legitimidad al practicar “ciencia de rescate”.

La construcción científica más palpable de los pigmeos como una población selvática aborígen en vías de extinción y como ventana hacia la historia de la evolución de nuestra especie ha sido proporcionada por los genetistas y los ecologistas del comportamiento, quienes los han venido estudiando como los transmisores del material biogenético humano de más antigüedad; también los han visto como los depositarios de un saber que se ha venido acumulando durante milenios, y que está en vías de extinción. A pesar, o a causa de, una considerable carencia de pruebas concluyentes, la hipótesis de inspiración mitológica sobre los pigmeos aborígenes de la selva sigue siendo considerada el punto de partida casi axiomático de toda

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

<sup>10</sup> Bahuchet, 1993b.

<sup>11</sup> Cf. Cavalli-Sforza *et al.*, 1991.

investigación, y muchos estudiosos parten de este supuesto o trabajan en torno a él.

Como corolario de esta popular creencia sobre la calidad de aborigen de los pigmeos y de su forma de vida inmutable, encontramos su naturalización, es decir, se les ve como parte integral del ecosistema de la selva.<sup>12</sup> La visión que prevalece es la de personas que viven en armonía social entre ellas y en armonía ecológica con el medio selvático, al menos mientras no se las obligue a cambiar. Cuando estos cambios se suceden, se suelen vincular con la influencia “corrupta” de los mercados, del dinero y del mundo moderno. Esta percepción encuentra su fundamento cuando se ve que algunos grupos pigmeos viven, ciertamente, en tristísimas condiciones al convertirse en miembros de un proletariado rural cada vez más desposeído y marginado que habita en poblados miserables junto a las carreteras.<sup>13</sup>

### Los pigmeos cazadores recolectores

La noción de los pigmeos como “El Pueblo de la Selva” no sólo incluye la idea de pueblo original, sino también la idea de esencialidad. Dicha noción fue popularizada por Colin Turnbull (1965), sobre todo en la edición rústica (1962) [1993] de sus trabajos etnográficos que fue dirigida a un público amplio. En su estudio cultural de los mbuti del este de Zaire, fomentó una visión casi icónica de un pueblo primitivo amante de la naturaleza. Encontramos en este trabajo, por vez primera, la clásica representación de los pigmeos como cazadores recolectores seminómadas que viven en igualdad social, distribuidos en pequeños grupos en campamentos en la selva donde se hallan en armonía con su medio ambiente.

Según Turnbull, la cosmogonía de los mbuti estaba basada en la confianza en una selva benévola que era considerada como el padre y la madre de sus habitantes (1965: 252). Desde la perspectiva de los mbuti, la selva era un “medio generoso”,<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Por ejemplo Bahuchet y de Maret, 1994; Hecketsweiler *et al.*, 1991.

<sup>13</sup> Cf. Bahuchet y Guillaume, 1982; Mukito y Mbaya, 1990.

<sup>14</sup> Bird-David, 1990.

fresco, sombreado y agradable, que les proporcionaba todo lo que realmente necesitaban. En cambio, los vecinos agricultores de los mbuti, los bila, estaban expuestos al rayo del Sol, tenían poblados calurosos, desagradables y plagados de enfermedades, pero a diferencia de ellos estaban llenos de bienes de consumo atractivos. La cosmología de los bila se centraba en el miedo y la desconfianza ante la selva,<sup>15</sup> y como resultado de su eterna batalla contra el mundo natural que los rodeaba, tenían una constante desconfianza de los mbuti y una vida social llena de acusaciones de brujería.

Turnbull afirmó que eran los agricultores quienes tenían una clara necesidad económica de diversos productos de la selva, los cuales obtenían por lo general de los mbuti. Este argumento invirtió ideas anteriores sobre una selva hostil y la dependencia que tenían los pigmeos de productos provenientes de los poblados, lo cual servía para explicar su condición inferior en relación con sus vecinos.<sup>16</sup>

Estudios antropológicos, históricos y ecológicos posteriores indican, sin embargo, que Turnbull sobrestimó el potencial de la autosuficiencia de los mbuti y la posibilidad de que contaran con un sistema de subsistencia basado exclusivamente en la caza y la recolección independiente y anterior a la aparición de la agricultura.<sup>17</sup> También ha quedado claro que la noción que presenta Turnbull sobre una oposición estructural básica entre la selva y el poblado, así como entre los mbuti y los bila, refleja un momento más bien pasajero dentro de la historia colonial. La administración belga había reubicado a los bila a la orilla de las carreteras —construidas, claro está, por los bila mismos— y los había obligado a cultivar productos comerciales para el mercado colonial, además, para poder controlarlos mejor, les prohibieron que se internaran en la selva.<sup>18</sup>

La descripción ahistórica y romántica que da Turnbull sobre la potencialidad de la autonomía de los mbuti ha sido remplazada por modelos interaccionistas, que describen una interdependencia continua y añeja entre los cazadores reco-

<sup>15</sup> *Ibid.*:21.

<sup>16</sup> Schweinfurth, 1878; Schmidt, 1910; Schebesta, 1936.

<sup>17</sup> Véase Bailey *et al.*, 1989; Headland, 1987; Headland y Reid, 1989.

<sup>18</sup> Kenrick, 1996.

lectores pigmeos y los agricultores de la selva. Pero a pesar de que se dieron ciertos cambios, los pigmeos siguen siendo vistos como “el pueblo original de la selva” en virtud de su larga adaptación a este medio, la cual se dio de manera independiente y anterior a la llegada de otros pobladores<sup>19</sup> o bien en asociación complementaria con ellos.<sup>20</sup>

La representación que hizo Turnbull de la vida de los mbuti en la selva no fue sólo una contribución ideológica a la idea de los pigmeos aborígenes y la evocación del “salvaje de alma noble” como crítica a la civilización occidental. Tenemos también que reconocer que las ideas de Turnbull son la vanguardia y cambian las percepciones que se tenían de la selva al ir en contra de los estereotipos occidentales anteriores. Éstos presentaban a las “junglas míticas” como un universo glauco e impenetrable de follajes invasores, o bien como un “infierno verde”,<sup>21</sup> cuya transformación en espacio agrícola sólo podía verse como algo positivo. La etnografía clásica de Turnbull es el antecedente antropológico de una visión diferente de las junglas y de la imagen que prevalece actualmente de ellas como “selvas tropicales siempreverdes y exuberantes”. Imagen que ha cobrado un valor nuevo al ser vistas éstas como reservas genéticas de rica biodiversidad y como “pulmones verdes” del planeta.

Fairhead y Leach<sup>22</sup> han hecho notar la forma en que el desarrollo ha forjado vínculos entre las condiciones ambientales y las sociales y entre la vegetación climax “original” y las sociedades africanas con un “orden funcional” tradicional integrado armónicamente a la vegetación “natural”.<sup>23</sup> Aunque la argumentación de Fairhead y Leach se refiere a la deforestación y a las narrativas sobre el desarrollo y se centra

<sup>19</sup> Bahuchet *et al.*, 1991.

<sup>20</sup> Bailey *et al.*, 1989.

<sup>21</sup> Vansina, 1990: 39.

<sup>22</sup> 1995:1024, 1032.

<sup>23</sup> La vegetación climax es definida como un equilibrio dinámico logrado cuando el bosque alcanza su madurez total y es capaz de reproducirse indefinidamente bajo condiciones normales (Whitmore, 1975, citado en Bahuchet y de Maret 1994:23). Términos como bosque “primario”, “prístino” o bosque “virgen” se refieren a la “vegetación climax” y están basados en la noción de balance en la naturaleza. Los habitantes de la selva, a menos de que sean alterados por fuerzas externas, son vistos como buscadores de armonía social y ecológica. Su historia, por lo tanto, está limitada por los parámetros del equilibrio “natural”.

más en los puntos de vista occidentales sobre sociedades agrícolas del África occidental, también se puede aplicar a la antropología de los pigmeos y de sus vecinos agricultores del África central.

En relación con los pigmeos y otras sociedades de cazadores recolectores, la ecología cultural y del comportamiento han proporcionado las bases teóricas para que se hable de la integración socioambiental, y de la "teoría de la óptima recolección", ambas piedras angulares de las "ciencias duras". Por ejemplo, al ser miembros de sociedades jerárquicas, pequeñas y seminómadas, los pigmeos mantienen un acceso colectivo a los recursos de la selva y comparten su administración y consumo. De hecho, su uso extensivo de la tierra y sus patrones residenciales flexibles han sido identificados como "modo de producción de recolección",<sup>24</sup> cuya adaptación coevolucionista al medio ambiente ha logrado la supervivencia de los seres humanos y la sustentabilidad ecológica.

En esta línea, algunos antropólogos especializados en aspectos económicos han desarrollado los conceptos de "economías compartidas" como "modelos locales" alternativos a otras economías basadas en intercambios de mercancías y de regalos. El concepto de una sociabilidad mucho más amplia ha sido condensado recientemente en la noción de Bird-David sobre "la economía cósmica del compartir" (1992). En ella las relaciones entre seres humanos, animales y plantas se perciben y experimentan como igualitarias dentro de un cosmos sin divisiones. Más allá de las relaciones de intercambio entre personas se incluyen relaciones con todos los elementos del medio ambiente. Esta conceptualización del compartir generalizado e incondicional, encuentra fuertes ecos en los valores conservacionistas de la responsabilidad y cuidado colectivo del medio ambiente. También se vincula con el discurso reciente sobre el desarrollo, en el cual la "participación local" y la "sustentabilidad" se han convertido en los conceptos clave en la planeación del desarrollo económico y en la protección ambiental.

<sup>24</sup> Véase Meillassoux, 1973.

### Los agricultores colonizadores bantú

En oposición a los pigmeos “aborígenes”, los bantú se suelen describir como “colonizadores” relativamente recientes. Su penetración comenzó con la llamada “expansión bantú” acontecida al noroeste de la gran selva 2000 o 3000 años a.C. Los hablantes occidentales del bantú fueron ocupando gradualmente todo el centro de África.<sup>25</sup> Procedentes de la sabana, los bantú trajeron consigo la agricultura, la ganadería y una tecnología que no era “adecuada” a su nuevo ambiente. Sus tradiciones orales confirman a menudo que se ven a sí mismos como intrusos en un mundo ajeno. En especial éstas reflejan las dificultades que implicó despejar y mantener un espacio domesticado dentro de un paisaje selvático físico y espiritualmente salvaje.

La penetrante oposición entre la selva y el pueblo ha constituido un argumento central en la obra de Turnbull, de donde se han derivado una serie de dualismos con una importante carga moral: cacería y recolección *versus* agricultura; libertad *versus* encierro; salud *versus* enfermedad; igualdad *versus* competencia; espiritualidad *versus* brujería, etc. Sin embargo, como lo ha señalado Vansina, a lo largo de los años los diversos habitantes de la selva tropical de África central han desarrollado lo que él llama una nueva “tradición ecuatorial”, que funde las tradiciones ancestrales de la sabana con las de los pescadores y con las de los habitantes de la selva que se iban encontrando y asimilando.<sup>26</sup> De esta incorporación y asimilación “emergió una variante única, especial y estable del patrimonio original en las tierras de la selva tropical”.<sup>27</sup> Aunque en ciertas áreas los recién llegados agricultores se habían convertido ya en habitantes de la selva, eran también interdependientes de los grupos pigmeos que se especializaban en productos selváticos.

Fairhead y Leach (1995, 1996, 1998) también han analizado las percepciones populares que se tienen en Occidente de las sociedades africanas en relación con los supuestos de deforestación y degradación lineal. Ellos han descrito la for-

<sup>25</sup> Clist, 1995; Vansina, 1990:49.

<sup>26</sup> El plátano y la mandioca son dos ejemplos de cultivos introducidos a la región y de las innovaciones tecnológicas que se dieron a partir de su introducción.

<sup>27</sup> Vansina, 1990:58.

ma en que éstas quedan estabilizadas dentro de una narrativa del desarrollo que implica poblaciones cada vez mayores de migrantes y agricultores indígenas que invaden y deforestan la tierra y que han perdido sus valores “tradicionales” y sus formas de organización. De hecho, es bien conocido que las poblaciones campesinas de migrantes que hoy abandonan sus hogares lo hacen a causa de la falta de tierra, de la presión demográfica o de la guerra (civil). Estas poblaciones siguen las brechas abiertas por compañías madereras hasta alcanzar áreas que habían sido antes inaccesibles. En el discurso del desarrollo a estos migrantes se les suele caracterizar como “hambrientos de tierra” y constituyen cómodos chivos expiatorios tanto para las compañías madereras como para los conservacionistas. Las primeras alegan que son los migrantes campesinos los que destruyen los bosques, y los segundos, argumentan que son ellos quienes acaban el trabajo sucio de degradación de la selva con sus técnicas destructivas de uso de la tierra.<sup>28</sup>

### Las bases históricas de las narrativas occidentales

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

En vísperas de la conquista colonial las regiones selváticas noroccidentales del África ecuatorial se encontraban en un

<sup>28</sup> Cf. Waehle, 1991:205. Véase el punto de vista expresado por el “Grupo de Trabajo para las Asuntos Indígenas” (IWGIA) que afirma: “con la entrada de las compañías madereras y mineras, y de las plantaciones de café, cacao, palmeras y hule, caminos y vías ferroviarias fueron construidas y el bosque fue abierto a la colonización [...] por campesinos hambrientos de tierra provenientes de las sabanas del norte. Sin esta infraestructura y servicios [...] dicha colonización a gran escala no hubiera podido suceder”. Véase Bahuchet y de Maret (1994:33-34) para revisar puntos de vista similares.

estado de efervescencia social provocado, en gran medida, por el gradual involucramiento de la región en el “Comercio del Atlántico”. Migraciones a gran escala se sucedieron durante la mayor parte del siglo XIX en una especie de efecto dominó, es decir, los grupos que se encontraban más cerca de la costa tenían más acceso a las armas de fuego provenientes de Europa, desplazaron a los pueblos aledaños y los empujaron para que a su vez se impusieran sobre regiones más débiles. Los propios baka empezaron a emigrar a fines del siglo XVIII desde un área al este de Bangui —capital actual de la República Central africana— con el fin de escapar a la agitación creada por los tratantes de esclavos que subían por el río Ubangui.<sup>29</sup> A finales del siglo XIX, las compañías concesionarias que gobernaron en las primeras décadas de la colonia impulsaron una “economía extractiva y de pillaje” que se agravó con la falta de inversión pública y privada.<sup>30</sup> Esto no hizo más que exacerbar las tensiones étnicas y sociales ya existentes.

A partir de 1930, cuando el Estado francés finalmente decidió asumir una mayor responsabilidad, las organizaciones sociales y políticas que ya existían y su papel en el mercado emergente influyeron en gran medida en la percepción e interacción de los administradores coloniales con los indígenas, así como en las políticas administrativas que éstos impulsaron, lo que condujo a diferentes procesos de colonización y a la creación de historias coloniales diferentes. Por lo general, y a pesar de su fuerte resistencia a las fuerzas colonizadoras, la población bantú del África ecuatorial francesa fue colonizada de manera más directa y profunda que la de sus vecinos pigmeos. Basadas en lo que se percibía como la subordinación de esta población pigmea, más bien inaccesible y demográficamente menos importante que los bantú,<sup>31</sup> las políticas coloniales se centraron en estos últimos para impulsar la reubicación demográfica, el reclutamiento de miembros para el ejército, para los trabajos pesados y para recabar los impuestos. Para

<sup>29</sup> Bahuchet, 1993a.

<sup>30</sup> Coquery-Vidrovitch, 1971.

<sup>31</sup> La población total del área boscosa del África central es actualmente de alrededor de 12 millones de habitantes, de los cuales se estima, según Bahuchet y de Maret (1994:18) que entre 60 000 y 150 000 son pigmeos. Sin embargo, Wachle (1991:206) tiene una cifra diferente, pues habla de 200 000 pigmeos.

entonces la “política de domesticación” de los pigmeos se concebía ya como una versión muy suavizada de las transformaciones que se impusieron a los bantú. A pesar de ello, no tuvo ninguna influencia directa sobre la población a la que iba dirigida, en parte porque los administradores no tardaron mucho en darse cuenta de la inutilidad de sus instrucciones.<sup>32</sup> Los bantú tenían la tarea de mediar el impacto colonial y, durante largo tiempo, los baka, al igual que otros grupos pigmeos, permanecieron al margen de la administración colonial, de los trabajos forzados y de los esquemas de reubicación; por ello su integración a la economía colonial quedó muy rezagada. Sin embargo, la presión de los colonizadores influyó en la división étnica del trabajo que se había basado hasta entonces en una economía interdependiente entre la selva y los poblados. Ante la presión de tener que producir más para la economía colonial, los bantú comenzaron a depender en mayor medida de sus vecinos pigmeos y trataron de ejercer un mayor control económico y político sobre ellos. La marginación actual de los pigmeos por sus vecinos agricultores más poderosos se desarrolló probablemente en la época del “Comercio Atlántico” y se consolidó durante el periodo de la colonización.

Algo que pocas veces se menciona es que en épocas anteriores a la colonia, los propios bantú vivían en poblados no permanentes dispersos por la selva y practicaban una economía de subsistencia en la que alternaban la agricultura con la cacería y la recolección. Es más, en 1960, después de más de medio siglo de dominación colonial y de la imposición de severas transformaciones de su modo de vida “tradicional”, los bantú bakwele y njem, por ejemplo, aún utilizaban cincuenta especies de plantas no cultivadas con fines nutritivos, médicos, de cacería o de construcción.<sup>33</sup> Esto demuestra su cercanía y conocimiento de la selva.

Durante la colonia las costumbres y la conciencia de los bantú fueron transformadas por el cristianismo, el dinero y los nuevos mercados, los cuales tuvieron un papel “civilizatorio” que favoreció el surgimiento de nuevas ideas sobre ser “evolucionado” y “civilizado”, mismas que sirvieron de nue-

<sup>32</sup> Delobea, 1984:123.

<sup>33</sup> Robineau, 1966:129-130.

Foto 1



Casa colectiva bantú. Al centro, el cráneo de gorila clavado en el poste es un símbolo que da prestigio como “buen cazador”.

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

Tanto los bantú como los baka están de acuerdo en que los grandes simios comparten cualidades casi humanas con las personas. Un cazador baka solía decir: “mira la forma en que los gorilas y los chimpancés se yerguen y se mueven, la forma

en que comen, ¡lo hacen como las personas!, mira su cuerpo, su rostro y sus manos ¡tienen rasgos de personas!” Y cuando me mostraron las camas de hojas que hacen los gorilas, mis conocidos baka comentaron que “sólo una persona hace una cama así para dormir”.

### Simios y hombres

Algunas veces se dice que los hombres bantú aparecen con la forma de un gorila después de su muerte, ya sea sencillamente porque desea “andar por allí” un tiempo más o porque murió en medio de una cosecha especialmente buena y quiere disfrutar un poco más los frutos de su trabajo; o bien porque no está satisfecho con la manera en que su familia ha arreglado su funeral y su viaje al otro mundo. La coincidencia entre la muerte reciente de una persona y el comportamiento poco usual de un animal es lo que lleva a la gente a relacionar ambos acontecimientos y a concluir que el espíritu del difunto ha reaparecido en forma de gorila. Así, cuando un gorila aparece cerca de un poblado justo después de la muerte de un anciano y comienza a pasar largos ratos atrás de la casa del difunto o en sus campos, se deja en paz al animal, pues la gente piensa que es un “aparecido en forma de gorila”.

En cierta ocasión, se observó a un animal de extraño comportamiento, que permanecía en un platanar a unos kilómetros del poblado comiéndose la fruta del campo del muerto y durmiendo en su choza en la plantación. Un animal que se identifica con un “aparecido en forma de gorila” suele ser un “lomo plateado”, es decir, un macho viejo con pelaje gris en el lomo, que ha sido expulsado de su grupo por un rival más joven y ahora vive solo. Por lo tanto, no sólo su comportamiento, sino también su edad y su historia social le dan cierta semejanza con el difunto.

Por lo general, es raro que un gorila se aventure muy cerca de los pueblos y que robe en los campos sin preocuparse por la presencia de seres humanos. Por lo tanto, la ausencia de miedo puede indicar que ese animal contiene un espíritu humano. A los “aparecidos en forma de gorilas” no se les mata, y

los habitantes del pueblo simplemente tratan de alejarlos o esperan a que se vayan por su propia voluntad. Pero si el animal es agresivo y ataca a la gente sin distinguir los campos que roba, será identificado como un granuja y asesinado por algún habitante local valiente.

La transformación de una persona en un gorila después de la muerte se interpreta como la manifestación del espíritu insatisfecho de un difunto, o un truco del espíritu para hacer saber su descontento a su familia “apareciéndose” en sus antiguas posesiones. Este tipo de metamorfosis difiere del cambio de forma, que es una técnica que se dice adoptan los brujos para atacar a un adversario o destruir sus campos. Pero también es común entre los cazadores quienes tienen un conocimiento secreto de la selva y poderes místicos para adoptar la forma de ciertos animales cuando se encuentran en la selva y quieren escapar de un peligro inminente o quieren matar a su presa. Por supuesto que no es bueno matar a un gorila que encarna el espíritu de un difunto ya que éste habrá de vengarse causando daños impredecibles. Pero resulta igualmente peligroso tratar de matar a un brujo con forma de animal, como lo revela la historia siguiente:

Un hombre bantú estaba cazando en la selva cuando se encontró con una hembra gorila. Feliz ante la idea de llevar a casa una buena provisión de carne disparó contra la gorila, pero no logró matarla. Imprudentemente la siguió hasta un escondrijo en forma de cueva donde ella lo atacó y lo lastimó seriamente. En repetidas ocasiones lo mordió, le arrancó un pedazo considerable de carne del trasero y lo dejó con las manos y los brazos rotos. Al poco tiempo, una anciana confesó en su lecho de muerte que se había transformado en gorila como parte de una conspiración del pueblo en contra del cazador, quien era el más exitoso cultivador de plátanos de todo el pueblo.

Esta historia es tanto un recordatorio de los peligros que implica cazar gorilas como parte del discurso local sobre la brujería. Siempre es peligroso matar un gorila y el cazador que lo logra debe protegerse y proteger a su familia de la venganza del espíritu del animal muerto. El matar a un humano transformado en gorila es, después de todo, un homicidio involuntario y puede acarrear los resultados más impredecibles.

Cuando pregunté si los hombres baka aparecían también en forma de animal después de su muerte, me contestaron de inmediato: “sí, algunos aparecen como chimpancés”. Esta creencia en la reencarnación de los hombres bantú y baka en forma de gorilas o chimpancés, respectivamente, corresponde a una imaginería muy presente que realza las analogías y relaciones entre los grandes simios y los hombres.

Los bantú utilizan la imagen del feroz y poderoso gorila de muy diversas maneras, por ejemplo, en las sociedades rituales anteriores a la colonia, ésta se asociaba con el liderazgo político, comercial y guerrero.<sup>35</sup> En los rituales de circuncisión, el circuncidor e instructor que inicia a los jóvenes es llamado con un término que significa gorila macho tanto en bekwil-bantú como en Li-Baka.

En cuanto a las relaciones interétnicas podemos decir que los baka se refieren a sus vecinos bantú como *ebobo*, o gorilas. La asociación metafórica subyacente es que los baka ven a los bantú como bulliciosos y agresivos, gritones e impositivos. Ambos seres, bantú y gorilas, muestran un fuerte sentido de territorialidad y jerarquía, sus ánimos se encienden con facilidad, suelen ser groseros y maleducados, y tienen tendencia a utilizar la fuerza bruta en lugar del toque sutil.

En las tradiciones bantú los pigmeos se vinculan a los chimpancés. Estos mitos ilustran la percepción bantú sobre la cercanía de los pigmeos con el mundo de la selva y su condición casi animal. Cuentan que dos hermanos —el pigmeo y el chimpancé— se separaron tras haber sido expulsados de su pueblo y fueron obligados a refugiarse en el bosque. El pigmeo mantuvo contacto con los habitantes del pueblo que lo había expulsado, mientras que el chimpancé rechazó cualquier relación con seres humanos, perdiendo así el fuego y la cultura y convirtiéndose en una bestia salvaje. Posteriormente —sigue el mito— cuando éstos se encuentran en la selva, el chimpancé se pone colérico y agresivo con su hermano, quien a pesar de ser maltratado por los habitantes pueblerinos, se niega a irse con él y prefiere regresar periódicamente al pueblo.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Cf. la llamada “Sociedad de la Danza del Gorila”, en Siroto, 1969.

<sup>36</sup> Bahuchet, 1993a:33.

Desde otra tradición, la historia baka relata la transformación original de un baka en chimpancé. Este hombre era salvaje, loco, destructivo e impredecible, andaba brincando por los árboles, gritando y fastidiando a todo el mundo. Un día robó al niño de una mujer baka y lo subió a un árbol. Cuando *Komba*, el dios creador, pasó por allí y oyó a la mujer llorando y suplicando al hombre que le devolviera a su hijo, ordenó al hombre que bajara e inmediatamente lo transformó en chimpancé.<sup>37</sup>

Curiosamente, los baka y los bantú están conscientes de que mutuamente se proyectan estas imágenes de ellos y los grandes simios. Aunque esta forma de representación tiene mucho de caricaturesco, ambos lados la aceptan y, en cierta forma, la ven incluso como una justa representación de su posición dentro del mundo animal.

Entre gorilas y chimpancés hay varias diferencias de fenotipo y comportamiento que hacen de las metáforas de los grandes simios herramientas útiles para expresar las diferencias étnicas. Los gorilas son altos y de complexión más oscura que los chimpancés, y son estas mismas diferencias fenotípicas las que se otorgan y perciben entre los bantú y los baka. La analogía también se sostiene en ciertos aspectos del comportamiento. La cacería ha afectado a ambas especies de primates que han abandonado las áreas de gran actividad humana. Sin embargo, los gorilas parecen encontrarse más a gusto ante la presencia humana, son más atrevidos y curiosos en lo que toca a los humanos, pero también están más dispuestos a disputarles el territorio. En cambio, los chimpancés, casi nunca se dejan ver y se alejan de los territorios ocupados por humanos. Esto se puede comparar con la timidez de los baka y la discreción que muestran tanto en la selva como en los pueblos. Los chimpancés también muestran habilidad musical golpeando su pecho o los troncos de los árboles, habilidad que ha hecho famosos a los baka y a otros grupos pigmeos. Al igual que los baka, los chimpancés son muy aficionados a la miel y son muy hábiles para abrir las colmenas. Otra extraña coincidencia que sorprende a los baka cazadores de elefantes, es que los chim-

<sup>37</sup> Brisson, 1995:56-63.

pancés han sido vistos sacando los colmillos de los elefantes muertos y esparciéndolos a su alrededor, lo que no hacen otros animales.

Otra metáfora moderna es la comparación que hacen los baka entre los gorilas y los soldados bantú. Al examinar las huellas de un gorila, un compañero baka me indicó que estábamos entrando en territorio de gorilas: "el gorila es un soldado, cuando entras en su área te pide el pasaporte y más te vale tener todos tus documentos, porque no está para bromas. Si no tienes salvoconducto, se te va a ir encima, te va a cachetear y luego te va a sacar a patadas de su territorio". Esto es lo mismo que se dice que hace un policía o un guardia fronterizo, que son bantú de otras zonas y soldados profesionales, que utilizan su poder autocráticamente para controlar el paso de bienes y personas por la frontera entre Camerún y el Congo. En la ciudad, la gente puede ser extorsionada por los policías bantú o encerrada en la cárcel o golpeada. Por su parte, los gorilas compiten por los frutos de la selva y en ocasiones saquean los campos cultivados y se comen las cosechas. En pocas palabras, para los baka los gorilas y los policías bantú son similares, pues se aprovechan del trabajo de los otros y son igualmente brutales y arbitrarios. Con su actitud se apoderan del territorio, intentan controlar a los demás violando así la base ética baka del compartir que rige el mundo de la selva.

Las metáforas de los bantú sobre los baka y viceversa, se parecen sólo superficialmente: es decir, ambas como cualquier tipo de construcción metafórica implican la combinación de similitudes y diferencias, de continuidades y separaciones. Sin embargo, la forma en que los bantú utilizan la metáfora del chimpancé para hablar de los baka plantea similitudes en términos de fenotipo, comportamiento y hábitat. Dicha metáfora vincula dos seres que son percibidos como esencialmente distintos y en oposición dialéctica. Aunque para los bantú los baka son claramente humanos y no animales, son también salvajes, voraces, apestosos, impredecibles, incivilizados y están más a sus anchas en la selva que en el pueblo. La metáfora bantú va en una sola dirección y lleva una fuerte carga moral que pone en tela de juicio la dimensión humana de los baka. Esta metáfora también es utilizada como una estrategia, no

sólo simbólica, sino también para denigrarlos y justificar el privarlos de sus derechos humanos elementales.

Por el contrario, la construcción metafórica de los baka puede ir en ambas direcciones, es decir, que un bantú puede compararse con un gorila y viceversa. En esta metáfora, el cambio de polaridad en el “campo de la fuente” y en el “campo del tópico”.<sup>38</sup> Indica una importante diferencia en la percepción de las especies y de las relaciones entre ellas. La diferencia estriba en que para los baka existe una continuidad esencial subyacente, una energía vital o fuerza de vida que une a todos los seres independientemente de su fenotipo particular y de su comportamiento específico.

Ahora bien, regresando a la reflexión sobre simios y hombres, podemos decir que mientras que a primera vista la actitud de los baka y los bantú hacia los primates parece confirmar la percepción popular de los pigmeos como los “amigos de la naturaleza” contra los bantú “rufianes ecológicos”, sólo tenemos que ir más a fondo y ver sus actitudes hacia otras especies animales —por ejemplo los elefantes— para que la percepción adquiera otros matices.

### Los baka, cazadores de elefantes

En contraposición con las ideas que se tienen de los baka como *eco-goodies* podríamos señalar que éstos no sienten ningún remordimiento cuanto tumban grandes árboles de la selva para apoderarse de las colmenas que se encuentran demasiado altas para ser alcanzadas. Los baka también han adquirido una gran experiencia como cazadores de elefantes, a tal grado que lograron llevar a éstos al borde de la extinción en ciertas partes de la selva a principios del siglo xx.<sup>39</sup> Más aún, los cazadores baka son famosos por su habilidad para acechar elefantes a pesar de

<sup>38</sup> Bird-David, 1993:112, nota 1.

<sup>39</sup> Los gorilas, los chimpancés y los elefantes son especies de animales salvajes que se encuentran actualmente clasificadas como “en peligro de extinción” en la lista de la Convención para el Comercio Internacional de Especies en Peligro de Extinción (CITES). El mismo CITES prohíbe el comercio internacional de los productos derivados de estos animales sin tomar en cuenta que los países podrían hacer un uso racional de ellos.

su sedentarización y su creciente participación en la agricultura que se desarrolla junto a las carreteras.

Los elefantes, gigantes amos de la selva, son todavía un recurso muy importante para los cazadores bantú y baka, valiosos tanto cultural como económicamente ya que proporcionan alimento, marfil y prestigio. La carne y la grasa de elefante se pueden conservar muy bien y son muy apreciadas como una alternativa dietética frente a la basada en animales pequeños. Además esta carne constituye un alimento "prestigioso". Los colmillos de elefante, por su parte, se usaban como herramientas y actualmente se intercambian o regalan en las transacciones matrimoniales de los baka. El marfil y hasta cierto punto la carne de elefante, siguen siendo esenciales para las relaciones de intercambio con los bantú, intercambio mediante el cual los baka obtienen dinero y mercancías importadas. El marfil también se cambia o se vende a los mercaderes musulmanes. Así, los colmillos de elefante llegan a reunir el sentido y los valores de tres formas económicas distintas: la economía del compartir,<sup>40</sup> la economía del don<sup>41</sup> y la economía del intercambio de mercancías.

En términos culturales podemos decir que la categoría de gran cazador, *wa.tuma*, equivale para los bantú a la de "jefe", y aunque no lleva consigo ningún poder político formal, indica prestigio y autoridad entre los baka. Existe, por ejemplo, una correlación entre la poligamia y la categoría de *wa.tuma*, que se vincula con la posición sobresaliente de los grandes cazadores en la economía local y en las relaciones de intercambio inter e intraétnicas. Sin embargo, para los baka es claro que los elefantes se cazan para sus patrones bantú locales o para los mercaderes musulmanes inmigrantes, quienes proporcionan al cazador elegido una escopeta con las municiones necesarias así como comida y tabaco. Una cacería de elefante puede llevar hasta varias semanas, y son pocos los cazadores baka que tienen un arma o son capaces de ahorrar para hacer la inversión inicial que se requiere para embarcarse en esta empresa de manera independiente. Esto es así debido a la situación marginal de los baka, a su organización social igualitaria y al sistema

<sup>40</sup> Bird-David, 1990, 1992.

<sup>41</sup> Mauss, 1923/1924; Gregory, 1982.

de economía compartida que poseen, pero también se explica por el control que ejercen los bantú sobre los medios de producción y sus esfuerzos por mantener a los baka en una situación de dependencia.

Los baka han cazado elefantes durante siglos aunque antes lo hacían con lanzas. Estos cazadores han proporcionado siempre el marfil que circula en las redes de intercambio que vinculan las esferas del comercio intracontinental. No hay duda de que los baka ya producían marfil para el "Comercio Atlántico", esto es, desde principios del siglo xvii. En esta época, el marfil se desplazaba del interior hacia la costa pasando por cantidad de intermediarios africanos, y se cambiaba por bienes importados de Europa, sobre todo armas y pólvora. Para la segunda mitad del siglo xix, cuando la demanda europea llegó a su climax, los baka se habían convertido en cazadores muy especializados de elefantes y continúan con esta profesión hasta hoy día.

Entre 1899 y 1910 toda el África Ecuatorial Francesa exportó, por ejemplo, más de 100 toneladas de marfil al año.<sup>42</sup> Esto equivalía a una tercera parte del valor total de sus exportaciones.<sup>43</sup> Durante 1896 y 1905 Camerún ocupó el primer lugar entre todas las colonias alemanas en términos de exportaciones, básicamente hule, productos de palma, cacao y marfil. "La cantidad de marfil enviada al extranjero se incrementó rápidamente hasta 1905, pero luego declinó abruptamente porque los elefantes habían sido cazados hasta su extinción en gran parte del país".<sup>44</sup> La administración alemana del área de Ngoko, justo al norte de Souanké, informó en 1905 que el segundo producto de exportación de esta región después del hule era el marfil. Sin embargo, la producción de marfil declinaba gravemente debido a los "asesinatos masivos" de elefantes que cometían las poblaciones pigmeas (por ejemplo los baka), de quienes se decía que mataban a los elefantes por su carne tanto como por su marfil. El informe concluía que aún había grandes cantidades de marfil "viejo" que podían exportarse. Por lo visto, a lo largo del tiempo, la población local había

<sup>42</sup> Bruel, 1918, citado por Bahuchet y Guillaume 1982:200.

<sup>43</sup> Austen y Headrick, 1983:49.

<sup>44</sup> Stoecker, 1986:72.

acumulado grandes cantidades de marfil que utilizaba como "dinero".<sup>45</sup> Pero ciertamente, las exportaciones de marfil del África Ecuatorial Francesa disminuyeron, pues bajaron un 23% entre 1905 y 1927, y de hecho para 1937 ya no figuran en las estadísticas comerciales que presentan Austen y Headrick (1983:49-51).

La demanda y oferta del marfil Africano aparentemente aumentó de manera espectacular durante la década de los ochenta, y una campaña llevada a cabo en Occidente en pro de la conservación del elefante africano no tardó en producir en 1989 la prohibición internacional por parte del CITES<sup>46</sup> de productos de elefante. Sin embargo, en 1989 aún había en el Congo un número estimado de 25 000 elefantes<sup>47</sup> y existía, y aún existe, un flujo limitado pero permanente de marfil congolés hacia los centros de mercado negro de los países vecinos de Camerún y Gabón. La mayor parte del marfil se vende ahora en el mercado negro y, aunque los precios han bajado tras la prohibición del CITES, esta disminución ha permitido que clientes que habían quedado excluidos o clientes nuevos (como por ejemplo los jefes africanos tradicionales o los burócratas) lo compren.<sup>48</sup>

La participación de los baka en el comercio del marfil como productores de este preciado bien presenta un aspecto diferente de su multicitado compromiso con el medio ambiente.

<sup>45</sup> Archives Nationales de Yaoundé, FA 1/65:214.

<sup>46</sup> El Grupo Revisor del Comercio de Marfil (ITRG), organización fundada por Conservación Internacional de la Vida Salvaje (wci) y el Fondo Mundial para la Vida Salvaje (wwf), publicó un informe preliminar, quizá exagerado, indicando que el número de elefantes africanos había disminuido de 1 343 340 en 1979 a 631 930 en 1989 (ITRG, citado por Kreuter y Simmons 1994:43). La disminución masiva de la población de elefantes durante la década de los ochenta se ha relacionado directamente con el incremento de las exportaciones de marfil (Barbier *et al.*, 1990). Se pensaba que estas exportaciones habían rebasado las 100 toneladas anuales en su época culminante (Bonner, 1993, citado por Kreuter y Simmons, 1994:43). Las cifras relativas a la caída dramática de la población de elefantes señalan el problema que existe al usar estadísticas forestales "autorizadas". Fairhead y Leach (1998:1-14) han mostrado detalladamente que éstas no son precisas y tienen un margen de interpretación muy amplio que depende de los métodos de evaluación y de los tipos de definiciones usadas en el análisis.

<sup>47</sup> Cumming, 1989, citado por Kreuter y Simmons, 1994:58. Esta cifra, como las otras dadas para 1979 (10 800), 1984 (59 900), y 1987 (61 000), no provienen de un censo sino de otros métodos de cuantificación que ocasionan esta amplia divergencia.

<sup>48</sup> Barbier *et al.*, 1990.

Los elefantes representan las figuras ancestrales de la selva y son muy importantes para el ritual y la cosmología de los baka. A pesar de su importancia ancestral, de los efectos positivos de su participación en la ecología y de los vínculos entre los seres humanos y los elefantes en las relaciones míticas, espirituales y cosmológicas, los baka se involucraron en un mortífero comercio de productos derivados del elefante. Los dilemas de este comercio y la explotación que los baka hacen de los elefantes, han creado versiones actuales sobre híbridos hombres-elefantes, los llamados *mokila*. Éstos, según se piensa, participan en una “insurgencia” organizada en contra de las comunidades baka. Se dice que se vengan de los asesinatos perpetrados en contra de su especie, matando a los cazadores baka y secuestrando a sus mujeres e hijos en la selva para repoblar sus propias comunidades. Aquí vemos que la realidad local se complica mucho, a tal grado de no corresponder cabalmente con los estereotipos.

### Discusión en torno al material etnográfico

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

Una vez que se llevaron a cabo las transformaciones coloniales, la mayoría de los bantú adoptó finalmente costumbres comerciales de explotación de los recursos que eran comunes

en Occidente hasta hace dos o tres décadas. Actualmente, sin embargo, sus actitudes decididamente “modernas” hacia los cultivos comerciales y hacia la transformación de los recursos silvestres en bienes de consumo, los hacen ver como los malos de la película. Mi tesis es que los agricultores bantú de la selva se han convertido en la encarnación de nuestra mala conciencia dentro de un discurso de moda sobre conservación y desarrollo sustentable. Por el contrario, los pigmeos aparecen como la población aborigen de un medio ambiente que ahora se ve como muy digno de conservarse o preservarse.<sup>49</sup> Los baka hasta ahora, debido a su economía compartida y al uso extensivo de la tierra por números muy limitados de personas, no han provocado las transformaciones muchas veces destructivas del medio que se le suelen atribuir a sus vecinos agricultores. Por ello, los pigmeos se encuentran en un polo extremo de nuestra atención y conciencia, sobre todo en los debates cada vez más politizados sobre marginación y derechos indígenas. Esto no es casual, pues los esfuerzos conservacionistas se extienden ahora no sólo a la biodiversidad del medio selvático, sino también al “rescate de los vestigios” de las culturas humanas que se originaron supuestamente en él.

Con esto no quiero restar importancia a los problemas reales que representan la marginación de los pigmeos y la presión que sobre la selva ejerce el flujo constante de agricultores migrantes provenientes de la sabana o de los márgenes selváticos. Pero este enfoque de “museo viviente” o “zoológico humano”, que procura la “conservación de antiguas culturas humanas”, consolida políticas de exclusión preexistentes en lugar de contrarrestarlas.<sup>50</sup> En lo que se refiere a las actitu-

<sup>49</sup> Las nociones de conservación y preservación implican distintos puntos de vista sobre “los recursos”. Como Sugg y Kreuter (1994:27) afirman, “la conservación permite tanto el consumo como el no consumo de los recursos [...] el aspecto ético está en que si estos recursos pueden o no sostener su uso a través del tiempo [...] En cambio, los preservacionistas se oponen generalmente al uso de los recursos naturales y a cualquier concepto de ‘recursos’. [...] Preservacionismo, bajo esta óptica, puede entonces ser visto como la antítesis de conservacionismo.”

<sup>50</sup> La forma en que se desea “congelar” un estilo de vida obsoleto resulta especialmente obvia en la división de los parques nacionales donde se permite que los pigmeos cacen con tecnología “tradicional”, es decir sin armas de fuego. Por lo general esto sucede en la “zona de amortiguamiento” o de “transición” de dichos parques nacionales.

des ecológicas positivas, no es que los pigmeos estén más “cerca” de la naturaleza que los otros. Lo que sucede es que la naturaleza de su compromiso con su medio ambiente los hace ver como lógicos administradores de este medio. La “economía cósmica compartida” de los baka y su continuo énfasis en una organización social igualitaria dificulta la adopción de los principios de la economía capitalista, que tiende a ser individualizante y enajenadora. Al menos por el momento, los baka están todavía bastante integrados cósmica y prácticamente a su medio ambiente, del que obtienen la mayor parte de sus medios de subsistencia y conciben como su hogar. Los baka comparten la selva con otros agentes: seres humanos como ellos, animales, plantas y espíritus, los cuales adoptan formas específicas de subsistencia, pero siempre en relación unos con los otros. Aunque la selva presenta peligros, es fuente y sostén de una vida que se desarrolla en los continuos intercambios entre estos agentes. Los seres humanos no son más que una parte de la selva y, lo que es más importante, no son sus dueños, ni pueden alegar ningún derecho de propiedad. Así, es menos probable que los baka elijan la forma de explotación enajenadora de los recursos que a los bantú les parece tan estupenda y que implica la propiedad humana del mundo. Como hemos mostrado estas actitudes no son resultado de su esencia natural, sino de un largo proceso histórico-económico.

Una de las paradojas de la conservación es que declara defender un mundo “compartido por todos los organismos vivos”, sin embargo, es claro que las decisiones sobre una jerarquía de valores y de formas de explotación se toman sólo por humanos, y en última instancia, en beneficio de ellos mismos. La conservación en su forma actual se basa en una ciencia europea, llámese biología o economía, dominada por intereses occidentales, lo que resulta especialmente evidente en la controversia que se ha dado sobre la conservación del elefante africano.<sup>51</sup> Las campañas para imponer la total prohibición del comercio del marfil se llevaron todas a cabo fuera del continente africano y fueron hechas sobre todo por agencias conservacionistas de Estados Unidos y del Reino Unido en

<sup>51</sup> Véase Freeman y Kreuter, 1994.

aras de proteger los “intereses globales”.<sup>52</sup> Por eso, cuando algunos países africanos en vez de la prohibición total propusieron controlar las poblaciones de elefantes y la comercialización del marfil, éstos no fueron tomados en cuenta, a pesar de que contaban con la infraestructura para hacerlo. En 1997 la situación cambió, aunque prevalecieron muchas restricciones.<sup>53</sup>

Como lo señala Shiva (1993), en el discurso del desarrollo, la degradación de la biodiversidad es otra área en la que el Norte puede ejercer control sobre el Sur al hablar de la existencia de un problema global. Es claro que la biodiversidad es un recurso sobre el cual las comunidades y las naciones tienen derechos soberanos,<sup>54</sup> pero al hablar de globalización ésta se convierte en un medio político que obliga al mundo entero a compartir los costos ambientales que ha generado principalmente el Norte (1993:152).

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

<sup>52</sup> Bonner, 1994.

<sup>53</sup> Las propuestas de Namibia, Botswana y Zimbawe de bajar sus restricciones para la comercialización de los productos del elefante fueron, en 1997, aceptadas en la décima conferencia del CITES. Según el acuerdo estos tres países continuarían el comercio internacional del marfil bajo las siguientes condiciones: venderían sólo sus reservas, comerciarían exclusivamente con Japón (el comprador al mayoreo reconocido mundialmente), no comerciarían internacionalmente en los 18 meses consecutivos a la toma de esta decisión y, serían monitoreados por el CITES y por otros comités internacionales (Crace, 1997:10).

<sup>54</sup> No hay que olvidar que actualmente cuando se habla de derechos soberanos de control del Sur, detrás está la idea del Sur como un área rica en recursos biológicos y genéticos y el Norte como una región pobre (Shiva, 1993:152).

de la antropología.<sup>55</sup> El análisis antropológico ha ayudado a hacer un corte más fino y a descubrir las diferencias sutiles, la complejidad de los procesos y las razones subyacentes de un comportamiento particular, que existe en los modelos locales.

### Conclusiones

¿Qué podemos entonces sacar en claro del análisis de una aparente congruencia entre la percepción occidental y algunas actitudes locales hacia el medio ambiente? Sabemos que las dicotomías estereotipadas son siempre demasiado burdas. Para superarlas se requiere del análisis del contexto histórico en general, que en este caso refiere a la época colonial. También se requiere realizar una investigación antropológica profunda tanto de las configuraciones sociales y culturales como de los conocimientos y las prácticas ecológicas y económicas de los grupos humanos.

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

Finalmente diremos que los pigmeos, por otra parte, son un ejemplo claro de gente minoritaria indígena que vive en las márgenes del sistema capitalista, y que son idealizados como gente que tiene una relación pura y no contaminada con su medio ambiente, por ello —dicen muchos— se les debe “con-

<sup>55</sup> El lector encontrará una sabia combinación de ambos en Leach y Mearns (1996), así como en Fairhead y Leach (1996; 1998). Una revisión de las “aristas del pensamiento ecológico, antropológico e histórico” aparece en Englund (1998).

servar” o “preservar”. El problema es, desde mi particular punto de vista, que dentro de este discurso los pigmeos corren el riesgo de ser condenados a la marginación y a la pobreza en su propio territorio. ❖

### Bibliografía

- Archives Nationales de Yaoundé, “Jahresbericht der Verwaltung am Ngoko, Lomie, für die Zeit vom 1.4.1904 - 31.3.1905”, FA 1/65: 202-219, Yaoundé (Camerún).
- AUSTEN, R. A. y R. HEADRICK, 1983, “Equatorial Africa under Colonial Rule”, en David Birmingham y Phyllis M. Martin (eds.), *History of Central Africa*, vol. II, Londres y Nueva York, Longman, pp. 27-94.
- BAHUCHET, Serge, 1993a, *La rencontre des agriculteurs. Les Pygmées parmi les peuples d'Afrique Centrale. Histoire d'une civilisation forestière*, París, Peeters-SELAF.
- BAHUCHET, Serge, 1993b, “L'invention des Pygmées”, *Cahiers d'Études Africaines*, vol. XXXIII, 129 (1): 153-181.
- BAHUCHET, S. y P. DE MARET (dirigida por), 1994, *Situación de las poblaciones indígenas de los bosques densos húmedos*. Luxemburgo, Office des Publications Officielles de la Commission des Communautés Européennes.
- BAHUCHET, S. y H. GUILLAUME, 1982, ‘Aka-Farmer Relations in the Northwest Congo Basin’, en Eleanor Leacock y Richard B. Lee (eds.), *Politics and History in Band Societies*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, pp. 189-211.
- BAHUCHET, S., MCKEY, DOYLE e I. DE GARINE. 1991. ‘Wild Yams Revisited: Is Independence from Agriculture Possible for Rain Forest Hunter-Gatherers?’ *Human Ecology* 19 (2): 213-243.
- BAILEY, R. C., S. BAHUCHET y B. HEWLETT, 1992, “Development in the Central African Rainforest: Concern for Forest Peoples”, en Kevin Cleaver, Mohan Munashighe, Mary Dyson, Nicolas Egli, Axel Peuker y François Wencélius (eds.), *Conservation of West and Central African Rainforests*, World Bank Environment Paper núm. 1. Washington, D.C., World Bank, pp. 202-211.
- BAILEY, R. C., HEAD, GENEVIEVE, JENIKE, MARK, OWEN, Bruce, R. RECHTMAN y Elzbieta Zechenter, 1989, “Hunting and Gathering in Tropical Rainforests. Is it Possible?” *American Anthropologist* 91:59-82.

- BARBIER, E. B., J. C. BURGESS, T. M. SWANSON y D. W. PIERCE, 1990, *Elephants, Economics and Ivory*, Londres, Earthscan.
- BIRD-DAVID, H. NURIT, 1990, "The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters", *Current Anthropology* 31 (2):189-196.
- BIRD-DAVID, H. NURIT, 1992, "The Original Affluent Society. A Culturalist Reformulation". *Current Anthropology* 33 (1):25-47.
- BIRD-DAVID, N. H., 1993, "Tribal Metaphorization of Human-Nature Relatedness. A Comparative Analysis", en Kate Milton (ed.), *Environmentalism. The View from Anthropology*, Londres, Routledge, pp. 112-125.
- BONNER, Raymond, 1994, "Western Conservation Groups and the Ivory Ban Wagon", en Milton M.R. Freeman y Urs P. Kreuter (eds.), *Elephants and Whales. Resources For Whom?*, Basel (Suiza), Gordon and Breach Science Publishers, pp. 59-71.
- BRISSON, Robert, 1995, *Contes des Pygmées Baka. Livrets I-III. Sangmélina (Camerún)*, I.S.I. B.P. 849.
- CAVALLI-SFORZA, L. L., A. C. WILSON, C. R. CANTOR, R.M. COOK-DEEGAN, y M.-C. KING, 1991, "Call for a Worldwide Survey of Human Genetic Diversity: A Vanishing Opportunity for the Human Genome Project". *Genomics* 11:490-491.
- CLIST, Bernard, 1995, *Gabon. 100.000 ans d'histoire*. París, Centre Culturel Français Saint Exupéry & Ministère de la Coopération.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, 1971, *Le 'Congo Français' au temps de grandes compagnies concessionnaires, 1898-1930*, Dakar (Senegal), Nations Unis, Institut Africain de Developpement et de Planification.
- CRACE, John, 1997, "Tinkering with the Ivories", *Guardian Education*, pp. 10-11.
- DELOBEAU, Jean-Michel, 1984, "Les Pygmées dans la colonisation", *Afrika Zamani* 14 y 15:115-133.
- ENGLUND, Harri. 1998. 'Culture, Environment and the Enemies of Complexity'. *Review of African Political Economy* 76:179-188.
- FAIRHEAD, J. y M. LEACH, 1995, "False Forest History, Complicit Social Analysis: Rethinking Some West African Environmental Narratives", *World Development* 23 (6):1023-1035.
- FAIRHEAD, J. y M. LEACH, 1996, *Misreading the African Landscape: Society and Ecology in a Forest-Savanna Mosaic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FAIRHEAD, J. y M. LEACH, 1998, *Reframing Deforestation. Global Analyses and Local Realities: Studies in West Africa*, Londres y Nueva York, Routledge.

- FREEMAN, M. M. R. y Urs P. KREUTER (eds.), 1994, *Elephants and Whales. Resources For Whom?*, Basel (Suiza), Gordon and Breach Science Publishers.
- GREGORY, Christopher A., 1982, *Gifts and Commodities*, Londres, Academic Press.
- HEADLAND, Thomas N., 1987, "The Wild Yam Question. How Well Could Independent Hunter-Gatherers Live in a Tropical Rain-forest Ecosystem?", *Human Ecology* 15:465-93.
- HEADLAND, Thomas N. y A. R. LAWRENCE, 1989, "Hunter-Gatherers and their Neighbors from Prehistory to Present", *Current Anthropology* 30 (1):43-66.
- HECKETSWEILER, P., C. DOUMENGE, y J. MOKOKO IGONGA, 1991, *Le parc national d'Odzala, Congo*, Gland (Suiza), IUCN.
- HIERNAUX, J., 1977, "Long-Term Biological Effects of Human Migration from the African Savanna to the Equatorial Forest. A Case Study of Human Adaptation to a Hot and Wet Climate", en G.A. Harrison (ed.), *Population Structure and Human Variation*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 187-218.
- INGOLD, Tim, 1994, "Humanity and Animality", en Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 14-32.
- JOIRIS, Daou Veronique, 1997, "La nature des uns et la nature des autres: mythe et réalité du monde rural face aux aires protégées d'Afrique centrale", en *Les peuples des forêts tropicales. Systèmes traditionnels et développement rural en Afrique équatoriale, grande Amazonie et Asie du sud-est*. Número especial de la revista *Civilisations* 44 (1-2):94-103 (Bruselas).
- KENRICK, Justin, 1996, *Mbuti Hunter-Gatherers and Rainforest Conservation in the Ituri Forest, Zaïre*, tesis doctoral, Universidad de Edimburgo (Escocia).
- KREUTER, Urs P. y R. T. SIMMONS, 1994, "Economies, Politics and Controversy over African Elephant Conservation", en Milton M.R. Freeman y Urs P. Kreuter (eds.), *Elephants and Whales. Resources For Whom?*, Basel (Suiza), Gordon y Breach Science Publishers, pp. 39-58.
- LEACH, M. y R. MEARNES (eds.), 1996, *The Lie of the Land: Challenging Received Wisdom on the African Environment*, Oxford, James Currey Publishers en asociación con The International Africa Institute.
- MAUSS, Marcel, 1923/1924, "Essai sur le Don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *L'Année Sociologique* (Nouveau Série) 1: 30-186.

- MEILLASSOUX, Claude, 1973, "On the Mode of Production of the Hunting Band", en Pierre Alexandre (ed.), *French Perspectives in African Studies*, Londres, Oxford University Press.
- MUKITO, Walyuva y Mbaya M., 1990, *Les Pygmées de la localité de Mbau. Leurs conditions de vie et leurs perspectives de développement*. Manuscrito no publicado, Universidad de Kisangani (Zaire).
- ROBINEAU, Claude, 1966, *L'évolution économique et sociale en Afrique Centrale. L'exemple de Souanké (République du Congo Brazzaville)*, Paris, ORSTOM.
- SCHEBESTA, R. P. Paul, 1936, *My Pygmy and Negro Hosts*, Londres, Hutchinson & Co.
- SCHMIDT, P. W., 1910, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde*, vol. 6/7, Stuttgart.
- SCHWEINFURTH, Georg, 1878 (3<sup>rd</sup> ed.), *The Heart of Africa. Three Years Travels and Adventures in the Unexplored Regions of Central Africa. From 1868 to 1871*, 2 vols, Londres, Sampson Low, Marston, Searle y Rivington.
- SCOBIE, A., 1975, "The Battle of the Pygmies and the Cranes in Chinese, Arab, and North American Indian Sources", *Folklore* 86 (2):122-132.
- SHIVA, V., 1993, "The Greening of the Global Reach", en W. Sachs (ed.), *Global Ecology. A New Arena of Political Conflict*, Londres, Zed Books.
- SIROTO, Leon, 1969, *Masks and Social Organization among the Bakwele People of Western Equatorial Africa*, tesis doctoral, Universidad de Columbia (EU).
- STOECKER, Helmuth, 1986, "The Conquest of Colonies. The Establishment and Extension of German Colonial Rule. Cameroon 1885-1906", en H. Stoecker (ed.), *German Imperialism in Africa. From the Beginnings until the Second World War*, Berlin, Akademie-Verlag, pp. 62-82.
- SUGG, Ike C. y Urs P. KREUTER, 1994, "Elephants and Whales as Resources from the Noosphere", en Milton M.R. Freeman y Urs P. Kreuter (eds.), *Elephants and Whales. Resources For Whom?*, Basel (Suiza), Gordon and Breach Science Publishers, pp. 17-37.
- TOBIAS, Phillip V., 1994, "The Evolution of Early Hominids", en Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*, Londres y Nueva York: Routledge, pp. 33-78.
- TURNBULL, Colin M., 1965, *Wayward Servants. The Two Worlds of the African Pygmies*, Londres, Eyre & Spottiswoode.

- TURNBULL, Colin M., 1993 (1962), *The Forest People*, Londres, Pimlico (Nueva York: Simon & Schuster).
- VANSINA, Jan, 1990, *Paths in the Rainforest. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Londres, James Currey.
- WAEHLE, Espen, 1989, *Elusive Persistence. Efe (Mbuti Pygmy) Autonomy Strategies in the Ituri Forest*, tesis de maestría, Universidad de Oslo (Noruega).
- WAEHLE, Espen, 1991, "Africa: Indigenous Peoples and the Environment", en *IWGIA Yearbook 1990*, Copenhague (Dinamarca), pp. 203-216.