

DEL CONOCIMIENTO LOCAL Y CIENTÍFICO AL CONOCIMIENTO SITUADO E HÍBRIDO - EJEMPLOS DE LOS SHIPIBO-CONIBO DEL ESTE PERUANO

Maj-Lis Follér

Introducción

Se habla de globalización, de que el mundo se reduce y la gente depende cada vez más y se ve afectada por acontecimientos que ocurren en lugares muy alejados de ellos mismos. La globalización se caracteriza por una expansión y movimiento acelerados, debido principalmente a la migración de trabajo, el turismo, el comercio y el flujo de información a través de Internet.¹ Este proceso, que es cultural, económico, ecológico, técnico y político, problematiza la relación entre cultura, identidad y espacio, entre centro y periferia. Este artículo trata de interpretar el crecimiento de un conocimiento que surge del encuentro entre personas provenientes de culturas diversas. El conocimiento será visto como una construcción social con ciertos prerequisites (Jørgensen & Phillips 2000).² Los discursos de conocimiento que se enfocan aquí son los de la biomedicina y la etnomedicina en la región amazónica peruana. El artículo hace una crítica a la

¹ James Clifford capta esto en *Routes, travel and translation in the late twentieth century* (1997).

² Las condiciones claves son: una actitud crítica ante el conocimiento incuestionable, especificación histórica y cultural, relación entre conocimiento y procesos sociales y relación entre conocimiento y acción social.

dicotomía entre conocimiento científico y conocimiento local e introducirá en cambio los conceptos de "conocimiento situado" e "híbrido" para procurar entender cómo los conocimientos sobre enfermedad y salud y las correspondientes terapias son construidas en el mundo social y cultural.

Los pueblos indígenas del Amazonas han sido estudiados a menudo por antropólogos, que los consideran como sujetos fijos a ciertos espacios geográficos y con una identidad étnica común. La idea del "salvaje ecologista" es una construcción del "primer mundo" y se reproduce como la imagen "cierta" a través de los medios de comunicación y de la industria turística (Conklin & Graham 1995). Esta imagen antropológica de culturas e identidades fijas y de unidades delimitadas, ha sido sin embargo cuestionada en investigaciones contemporáneas, especialmente dentro de los estudios postcoloniales que describen en cambio a los pueblos indígenas como deterritorializados. Se los define en relación a los procesos globales, o sea, no simplemente como habitantes de espacios geográficos sino también como parte de procesos de hibridización (Clifford 1997, Escobar 1997). El conocimiento se hace así parte de los procesos de la sociedad con sus jerarquías de poder y con actores sociales diferentes que se oponen, reflejan, reproducen e incorporan diferentes tipos de conocimiento. El conocimiento es, por lo tanto, una construcción social y forma parte de discursos. El concepto "discurso" se usa aquí como "una forma de comunicar y entender el mundo", en este caso en relación a enfermedades, salud y terapias médicas. En vez de hablar de conocimiento "local" o "científico" quiero estudiar los procesos que legitiman ciertas jerarquías de conocimiento y de poder en relación a los actores que tienen diferentes tipos de conocimiento. Conceptos como "hibridez cultural" y "conocimiento situado" son herramientas para entender el

conocimiento como algo fragmentado y parcial, es decir, algo observado desde la posición de un cierto sujeto (Haraway 1996). A través del concepto de hibridez, el conocimiento y la identidad serán características recreadas en el encuentro entre personas con experiencias diferentes. Esto nos ayudará a demostrar lo que anteriormente tomábamos por cierto: que todas las culturas son producto de procesos de hibridización, lo cual implica que no existen culturas indígenas, culturas homogéneas o culturas auténticas.

Antecedentes históricos

La región amazónica ha sido habitada durante miles de años por diferentes grupos humanos en asentamientos dispersos y, según ciertos investigadores, en comunidades grandes (Carneiro 1995, Roosevelt 1980). Existen evidencias arqueológicas de que grupos amazónicos separados por grandes distancias geográficas siempre se han visitado e intercambiado objetos y servicios (Morin 1998). Además de los encuentros tempranos, los habitantes de la selva han estado en contacto con representantes de sociedades occidentales por más de 400 años. Los europeos, principalmente españoles y portugueses, llegaron a América movidos por diferentes intereses y motivos. Muy temprano se apoderaron de los territorios y los recursos naturales y se asentaron y construyeron ciudades de modelo europeo. Llevaron vegetales, animales domésticos, enfermedades, conocimientos, nuevas técnicas y un comportamiento diferente (Crosby 1986, Todorov 1984). Eran misioneros, colonizadores, conquistadores, comerciantes y también, exploradores, antropólogos y otros investigadores. Los encuentros entre los grupos influyeron y cambiaron mutuamente las culturas involucradas. Actualmente se suman nuevos actores como los representantes de las industrias forestales, farmacéuticas, petroleras, de las

ONGs y los turistas. Cada una de esas presencias en el lugar tiene su objetivo específico.

El colonialismo fue puesto en función a través de instituciones como el ejército, la Iglesia (católica) y el sistema educativo. Los colonizadores se consideraban mejores que los nativos en todos los aspectos y creían que el modo de pensamiento europeo en lo que se refiere a religión, política y sociedad era el único correcto (Todorov 1982). Esta actitud hegemónica generaba obligaciones y una relación de poder. Los colonizados debían adaptar sus opiniones e ideas sobre la modernidad, las formas de organización y de racionalidad y hasta el comportamiento individual a los de los señores colonizadores. Esto ha dado por resultado que, en muchos casos, la imagen de los pueblos indígenas sobre su propio conocimiento, lo mismo que su imagen del resto de la sociedad, expresen una fe exagerada en el conocimiento científico (Nader 1996). Existen relatos de cómo los europeos aniquilaron a indígenas física y culturalmente obligándolos a cambiar su forma de vivir, ser y pensar. Durante el último siglo los pueblos indígenas de la región amazónica han pasado de ser esclavos por razones de deuda de los dueños del caucho a ser campesinos autosuficientes y asalariados y también han pasado de tener una tradición oral, con su historia narrada a través de mitos y cuentos, a una cultura escrita con educación impartida en escuelas bilingües. El cuidado de los enfermos y ancianos, desarrollada principalmente por las mujeres dentro de la familia y por los especialistas locales (parteras tradicionales, chamanes, curanderos etc.), pasó a manos de los llamados "Puestos de salud" y a depender del Ministerio de Salud (Gow 1990).

Las condiciones de vida han cambiado para aquellas gentes en el Amazonas que han sido más intensamente influidas por la globalización. Esos cambios no suceden

en un flujo continuo sino que se intensifican en ciertos períodos debido a procesos en lugares alejados. Un ejemplo es la epidemia de cólera que alcanzó a la región amazónica en 1991. El cólera se trasladó rápidamente entre los continentes como consecuencia del uso occidental de transportar objetos y personas por vía aérea (Follér & Garrett 1996). Los cambios ecológicos en el Amazonas originados por la demanda de madera preciosa y de carne para hamburguesas en Europa y en los Estados Unidos, es otro ejemplo de cómo las condiciones de vida en diferentes lugares del mundo se entrelazan (Follér 2001). Las actividades de las ONGs internacionales en el Amazonas constituyen también una forma importante del proceso de globalización que enfocaré más adelante.

Romper con una perspectiva obsoleta

Entre los antropólogos, etnólogos, ecólogos, y los que trabajan en los denominados etno-estudios, ha existido durante los últimos 20 años un gran interés por los llamados "sistemas locales de conocimiento" (Posey 1996, 1999, Warren et al. 1995, Sillitoe 1998). Hay una variedad de tipos de acercamiento al tema y nuevas teorías y métodos en la investigación de pueblos indígenas y de conocimiento local. La mayor parte de éstos son de investigación aplicada y sus resultados son utilizados en diferentes proyectos dentro del sector agrario, forestal y de salud. Lo característico de estos estudios es que hacen una clara diferenciación entre dos tipos de conocimiento – el conocimiento local³ y el

³ Existen varias denominaciones del conocimiento poseído por gentes minoritarias y grupos étnicos mayormente en las zonas rurales de Africa, Asia, Australia y Latinoamérica. Aquí no profundizaré sobre estas denominaciones sino que usaré los conceptos 'conocimiento local' y 'tradicional' como sinónimos (cf. Posey 1999). En conexión con éstos también están los conceptos 'conocimiento popular' y 'conocimiento silencioso'.

conocimiento científico. Pero el método y la epistemología son frecuentemente simplificados y el conocimiento es visto desde una perspectiva "blanca o negra", lo cual ha sido ya notado y criticado (Escobar 1995, 1997, Conklin & Graham 1995, Karim 1996). La separación entre conocimiento local y conocimiento científico construye además una imagen del mundo en la cual se separa entre "nosotros" y "ellos" definiendo a éstos últimos como diferentes, extraños y exóticos (Nygren 1999). Esta perspectiva eurocéntrica ha creado una imagen estereotípica del "otro" y puesto la racionalidad occidental de la ciencia como punto de referencia desde el cual otras formas de conocimiento son evaluadas. Existen ciertas excepciones a tal tipo de simplificación. Un ejemplo son las investigaciones feministas que han querido realizar los aspectos de poder en relación al conocimiento y las experiencias de las mujeres del tercer mundo que son invisibles en otros estudios (Shiva 1988, 1993).⁴

Por otra parte, la dicotomía entre el conocimiento "científico" y el conocimiento "local", ha llevado a menudo a idealizar a los pueblos indígenas del mundo y a simplificar sus conocimientos. Esto ha sido descrito por Gayatri C. Spivak como nostalgia hacia un origen perdido para siempre. El problema con este tipo de idealización es que presupone que una continuidad histórica es recuperable a pesar del período colonialista y que esta idea sigue dependiendo, y de esa manera ratificando, la lógica colonial. Ejemplo de esto es cuando los pueblos indígenas del Amazonas procuran crear estrategias de resistencia con un discurso basado

⁴ Vandana Shiva ejemplifica con el uso intenso del árbol *neem* para objetivos médicos por parte de mujeres hindúes y con el caso de una empresa que quería sacar patente de las cualidades pesticidas del árbol (Shiva 1993). Shiva muestra cómo el aspecto de poder dentro del conocimiento científico forma parte del dominio occidental y de la herencia colonial.

en la idea de la existencia de culturas "auténticas" (Eriksson et al. 1999:25). Jean Jackson da el ejemplo de los tukano en Colombia. Jackson describe cómo los tukano utilizan su "indianidad" para crear una cultura auténtica, pero ve esto como una "folklorización" y una "orientalización" de la propia identidad (Jackson 1995:19). Otro problema con esta perspectiva es que el conocimiento local y la identidad étnica son unidos y colocados en una dimensión colectiva. Conocimiento e identidad son considerados cualidades sociales y culturales que unen a la gente, sin admitir que en la mayor parte de las sociedades existen diferencias sociales y políticas entre los individuos relacionadas a los conocimientos que ellos poseen (Follér & Garrett 1996, Gray 1997). La idealización de otras formas de conocimiento incluye también una autorreflexión sobre la visión del mundo del investigador científico mismo. En su ya clásico estudio *Orientalismo* Edward Said (1978) analiza cómo los textos sobre el "oriente" construyen la imagen del "otro". Muestra además cómo el orientalismo desarrolló y fortaleció la autoimagen de occidente como una civilización superior. De esto también se ha dicho que: "Anthropological characterizations of 'the other' are often inversions of European self-images" (Fardon 1990:6).

Las cualidades dicotomizadas que se atribuyen al grupo propio y al otro llevan frecuentemente incorporadas una escala de valores de los términos local/global, tradicional/moderno, magia/ciencia, empírico/teórico, primitivo/civilizado, Este/Oeste etc., los primeros se asocian, frecuentemente, con sociedades consideradas estáticas y retrógradas. El conocimiento existente en esas sociedades es asociado a un espacio geográfico específico, mientras que el conocimiento científico es considerado universal y de aplicación universal. Las diferentes formas de encarar la investigación sobre el conocimiento local y el conocimiento científico, muestran versiones contrarias de la realidad social

(Agrawal 1995, Nygren 1999). Con esto quiero decir que las formas de tratar el tema son suposiciones acerca de la realidad como, por ejemplo, la racionalidad científica que supone la irracionalidad del conocimiento local. También se puede ver cómo el concepto de “desarrollo” dentro del discurso biomédico forma parte de una ideología y una práctica que da como resultado la ponderación del conocimiento biomédico y la aniquilación de la etnomedicina.

Mientras el discurso nombrado anteriormente, que podría denominarse el discurso del “cientificismo”, excluye y hace invisible los conocimientos del “otro”, existe a su vez el discurso que podríamos llamar del “salvaje noble”, el cual da una idea romantizada del ser humano “primitivo” y su conocimiento (Conklin 1997, Follér 1997). Atribuir a otras culturas una sabiduría especial y la capacidad de vivir en armonía con la naturaleza, no es más que un reflejo de las falencias que nosotros consideramos tener. El colonialismo se basa en estos dos tipos de discurso. Actualmente es el discurso del “salvaje noble” central en la propaganda de la industria turística, en el trabajo de ciertas ONGs y las industrias farmacéuticas que se basan en la idea de un conocimiento exclusivo de la naturaleza que puede llegar a producir curaciones milagrosas de enfermedades actualmente no curables. Por otra parte el discurso del “cientificismo” legitima la introducción de la biomedicina, al igual que un sistema jurídico y educativo que hacen invisibles otros sistemas de conocimiento y organización. Los dos discursos son parte de una idea paternalista tendientes a mantener relaciones desiguales de poder.

De la dicotomía a la hibridez y el conocimiento situado

El ser humano siempre ha estado en movimiento y la historia se caracteriza por sus flujos migratorios. Los indígenas de la región amazónica se han ramificado y participado en diversas redes sociales a lo largo del tiempo, se han trasladado a pie o por los ríos para comerciar y conectarse socialmente con otros grupos. Esto ha dado lugar a nuevos asentamientos, a encuentros culturales, a enfermedades de nuevo tipo y a una nueva práctica basada en los conocimientos que el ser humano crea para resolver cuestiones de supervivencia. La interacción con los demás pueblos ha influido en la producción de conocimientos abstractos, teóricos y simbólicos. Los pueblos indígenas, que antes se consideraban viviendo en la periferia, forman actualmente parte de redes globales.⁵ Las ONGs nacionales e internacionales trabajan junto con esos grupos para desarrollar e intercambiar conocimiento en esta escena global e híbrida. Todo esto da otro significado y nuevos límites a los conceptos de "cultura", "identidad", "etnicidad" y "conocimiento", que en forma frecuente se transforman en términos políticamente útiles para las negociaciones sobre límites étnicos, "indianidad" y conocimiento "auténtico". Jean Jackson discute, tomando como ejemplo los tukano en la amazonía colombiana, cómo los límites de la identidad de un grupo son creados y negociados:

"To the degree that modern-day Amazonian Indian groups can and do choose to remain distinctively "ethnic" as they

⁵ En el Perú existen organizaciones indígenas locales y regionales FECONAU – Federación de Comunidades Nativas del Ucayali y Afluentes, nacionales AIDSESEP – Asociación Interétnica para el desarrollo de la Selva Peruana, CONAP – Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú, y por ejemplo grupos Amazónicos COICA – Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica, los cuales son transnacionales. También existen redes globales de pueblos indígenas y representantes de las minorías y grupos étnicos en varios órganos dentro de las Naciones Unidas.

are increasingly incorporated into modern society, the nature of that distinctiveness changes" (Jackson 1995:18).

No existen culturas homogéneas o puras sino culturas híbridas y en constante proceso de transformación de viejos significados y creación de otros nuevos. En la hibridización en un contexto colonial, en el que las estrategias de conocimiento son creadas y mantenidas, existen aspectos de poder a tener en cuenta. Los conceptos y las estructuras cognitivas llevadas por los colonizadores renacen y se reinterpretan en el encuentro con los colonizados. Sin pretender hacer uso del concepto de hibridización como lo utiliza Homi K. Bhabha, he sido inspirada por él. Bhabha señala que la hibridización no significa el encuentro de dos culturas originales y el consiguiente nacimiento de una tercera: hibridización significa el surgimiento de un "tercer espacio" en el cual pueden desarrollarse nuevas posiciones (Bhabha 1994). Para poder analizar los conocimientos recreados en la nueva circunstancia, utilizo el concepto de "conocimiento situado" teniendo en cuenta a Donna Haraway (1996). La recreación sucede entre diferentes actores sociales y políticos con roles determinados en la sociedad. Haraway parte de la idea de que todo tipo de conocimiento es creado por la suma de diferentes ingredientes, cada uno de los cuales es en sí discutible. Su conclusión es que el conocimiento es parcial y "posicionado", es decir que no existen "perspectivas desde ninguna parte" y que hay un poder y una retórica en la sociedad en general, así como en la ciencia, que a través de negociación y persuasión gana legitimidad: "All knowledge is a condensed node in an agonistic power field" (Haraway 1996:110).

El conocimiento situado, al estar posicionado, tiene diferentes significados según el contexto. La identidad del individuo es creada a través de diferentes posiciones con las cuales éste se identifica – como indígena, hombre/mujer, de una determinada religión etc. Cuál

de las identificaciones es la más importante depende de las circunstancias, lo cual hace que no seamos portadores de simplemente una identidad sino de varias posibles identificaciones. Si vemos la identidad y el conocimiento desde la perspectiva de un ámbito de poder, como ha sido presentado por Haraway en la cita anterior, los conceptos utilizados por los colonizadores son recreados y reinterpretados a la luz de las culturas colonizadas. La hibridez y el "conocimiento situado" demuestran que el encuentro entre el "nosotros" y el "ellos" es más complicado que lo que aparece en la dicotomía "occidental activo" e "indígena pasivo". Entre los que aparentan ser pasivos puede existir una resistencia contra la represión y la discriminación y pueden hacer uso del poder del grupo dominante.

"Analyzing the ideological dimension of colonial encounters, a number of writers have argued that the colonized appropriate and internalize the colonial vision, even while resisting it" (Pigg 1992:492).

Esta cita agrega una dimensión más en cuanto al pensamiento discursivo. Al mismo tiempo que los colonizados pueden considerar que el discurso de los colonizadores es "verdadero", en otros niveles pueden llegar a mostrar resistencia.⁶

Ejemplos de conocimientos situados

El conocimiento sobre las plantas curativas, la reproducción y la alimentación son ejemplos de sistemas de conocimiento que han crecido en diferentes discursos. El saber que algo es venenoso, incomible o comible sólo después de haber sido cocido, como es el

⁶ Shane Greene muestra de los aguaruna en Perú cómo el chamán incorpora simbólica y prácticamente la biomedicina, representada por las agujas de las inyecciones, en el discurso específico chamánico. (Greene 1998:650). Greene opina que el poder del chamán aumenta de esta manera.

caso de la mandioca amarga, es parte de la capacidad intelectual necesaria para la supervivencia de los pueblos indígenas del Amazonas. Del mismo modo, el conocimiento sobre el curare (sustancia venenosa producida principalmente por plantas de las familias Strychnos y Chondodendron y con la que se impregnan las puntas de las flechas paralizando animales grandes y pequeños) puede ser considerado un "conocimiento situado" con su práctica específica.⁷ A través del método supuesto de "ensayo y error", las plantas con efectos paralizantes han sido probadas hasta conseguir el resultado deseado. Parte de estos conocimientos han sido incorporados al discurso científico/biomédico aunque la misma práctica del conocimiento en realidad haya sido otra. Cuando los colonizadores y exploradores conocieron del uso del curare en la caza y en la pesca, se interesaron por su contenido. Alexander von Humboldt, un investigador alemán radicado en Sudamérica entre 1799 y 1804, hizo en el año 1800 la primera descripción del curare (Sandberg & Bolin 1993). A través de análisis químicos los laboratorios aislaron y purificaron las sustancias incluídas. La farmacología del curare fue conocida recién en la década de 1940, cuando se agregó a los anestésicos como relajante muscular y se comenzó a usar en las operaciones quirúrgicas.⁸ En este ejemplo,

⁷ De la corteza de estas plantas se extraen las sustancias activas como por ejemplo derivadas de quinolina y tubo curarina. Los pueblos indígenas de la Amazonía preparan venenos curare de los jugos y la resina de una cincuenta de plantas. Las puntas de las flechas son bañadas en los preparados y se las deja secar. Animales grandes y pequeños son muertos o paralizados en la caza. Las flechas con curare también solían ser utilizadas en guerra.

⁸ Los venenos curare no tienen efecto al ser ingeridos. Pero si entran en los tejidos y son absorbidos por la sangre producen inmediatamente una parálisis muscular general ya que bloquean la transmisión de las señales desde los nervios motores periféricos a la musculatura controlada por la voluntad así como a los músculos respiratorios.

el conocimiento del "otro" es incorporado a las categorías científicas. Humboldt observó el efecto del veneno de las flechas y, dentro del discurso de la biomedicina y la farmacología, los investigadores buscaron conocer los efectos en el cuerpo humano y el porqué, de manera que fuera posible incorporarlo al discurso biomédico. En este encuentro de discursos de conocimiento se creó un "conocimiento situado" basado en la posición de los sujetos. En cambio, aquellos conocimientos que no caben o que no son comprensibles en el discurso dominante, son olvidados o se los hace invisibles.

Otro ejemplo de "conocimiento situado" viene de las experiencias del antropólogo Andrew Gray quien trabajó durante muchos años con los arakmbut en la Amazonía peruana. Gray describe un sistema etnomédico, sus componentes para curar enfermedades y los contactos de intercambio de conocimiento que tienen los arakmbut con otros grupos (Gray 1997:62ff). En una comunicación personal cuenta como él, en una ocasión, cuando retornó a una aldea arakmbut, observó que el interés por las plantas medicinales había aumentado drásticamente. Los habitantes le contaron que habían conocido a gente shipibo-conibo quienes habían participado en cursos sobre el uso de las plantas curativas. Según Gray, la práctica chamánica arakmbut tiene una visión amplia que une lo social con lo religioso y que incluye tanto las experiencias individuales como las colectivas. Las curaciones a través del canto, el "chindign", es una parte integrada de la etnomedicina arakmbut con conocimientos asociados a aspectos cosmológicos (Gray 1997:73). Según investigaciones previas se había considerado a la etnomedicina como un sistema cerrado, incapaz de incorporar nuevos conocimientos (Horton 1974, 1982) y que sólo se podía "activar" a través de la integración y la colaboración con

la biomedicina (Akerle 1987:177-178). Sin embargo, Gray muestra cómo la etnomedicina arakmbut es algo sumamente abierto y activo. Además del interés por las plantas medicinales, el uso del *ayahuasca* fue incorporado en las curaciones arakmbut, lo cual probablemente fue el resultado de visitas mutuas con los shipibo-conibo y sus chamanes. Hoy día, 30 años después, las sesiones del *ayahuasca* son una parte integrada a la práctica etnomédica arakmbut. Gray hace una reflexión sobre el hecho de que entre los arakmbut existiera una tradición curativa funcionante y aparentemente consistente, pero que de todos modos tuvieran en su discurso etnomédico una apertura hacia nueva información y conocimiento. Según Gray, las visiones generadas por el uso del *ayahuasca* son las mismas que forman parte de la cosmología ya existente (Gray 1997:77) lo cual hizo que las sesiones del *ayahuasca* pudieran ser integradas fácilmente en la etnomedicina arakmbut. Gray habla de integración y adopción del uso del *ayahuasca* y de cómo pudo haber sido posible esta transmisión (1997:77). Gray no utiliza el concepto "hibridización" ni "conocimiento situado", sino que toma como punto de partida la idea de que existe una etnomedicina "auténtica" arakmbut que, en interacción con otros pueblos indígenas, incorpora e integra nuevos conocimientos, siempre y cuando sean compatibles con su propia cosmología.

En los procesos aquí nombrados lo local, lo regional, lo nacional y lo global están relacionados los unos con los otros. Los conocimientos que utilizan los miembros de diferentes culturas son creados en encuentros reales o virtuales (Internet) con otros seres humanos. Pero, como Haraway subraya, el "conocimiento situado" nunca será "una perspectiva desde ninguna parte", sino simplemente *una* forma de describir la "realidad". Hay ejemplos interesantes de cómo los conocimientos son construidos y aplicados. En Nepal, que es un país con un gran número de ONGs internacionales, se han hecho

estudios sobre cómo la población local interpreta las ideas sobre el concepto de desarrollo occidental desde sus opiniones de lo que significa el desarrollo (Pigg 1992). Nepal es un típico país campesino, la mayor parte de sus habitantes vive en aldeas y producen para el consumo doméstico. Pigg describe el concepto nepalés de *bikas*, que tiene un sentido simbólico asociado a lo que los nepaleses consideran ser "desarrollo". Pigg habla también de flujos culturales transnacionales para mostrar cómo *bikas* y el desarrollo en la sociedad son términos diferentes pero sólo hasta cierto punto (*ibid.* 1992:495). La imagen que los nepaleses tienen de la vida en las aldeas es una imagen creada, en parte, por las organizaciones internacionales de ayuda al desarrollo. Esto hace que los nepaleses que quieren tener acceso a la prosperidad económica y avanzar socialmente, vean al campesino como se lo describe en los discursos occidentales, como el "otro", mientras que se consideran a sí mismos como diferentes y poseedores de *bikas*.

"This is why the ideology of modernization in Nepal is not simply a matter of Western influence, but a matter of simultaneous nepalization and globalization. It connects people of developed places – that is, us, and our categories of social difference – directly to Nepalese villages" (Pigg 1992:512).

Otro ejemplo descrito es el de la interacción entre representantes de empresas constructoras de centrales hidroeléctricas y los pueblos indígenas que habitan los territorios en cuestión. En sus negociaciones utilizan los dos grupos en sus estrategias y retóricas políticas el conocimiento local con influencias de los discursos globales (Conklin & Graham 1995). Los kayapó y el uso del video como medio de comunicación en el que se utilizan imágenes "híbridas" que combinan aspectos de la tecnología moderna con elementos más "tradicionales", es otro ejemplo de Brasil (Turner 1992:6). De los mayas de Chiapas en México hay

descripciones del cambio ocurrido en los conocimientos de ese grupo, especialmente entre las mujeres, debido al movimiento zapatista y la atención internacional dada a los acontecimientos en la zona, tanto en los medios de comunicación masiva como en Internet. Estos ejemplos muestran cómo los procesos de hibridación reconstruyen las identidades y los conocimientos y cómo éstos adquieren un significado político.

El estudio de un caso: hibridez y conocimiento situado entre los shipibo-conibo

He realizado trabajo de campo entre los shipibo-conibo del Este peruano durante muchos años. La pregunta a la cual retorno en mis entrevistas trata de la legitimidad del conocimiento y su vigencia. Los shipibo-conibo son aproximadamente unas 30 000 personas que pertenecen al grupo etnolingüístico pano y que viven mayormente en las costas del río Ucayali y sus afluentes. Sus tierras fueron visitadas ya en el año 1557 por Juan Salinas de Loyola, quien cuenta cómo llegó a conocer pueblos de hasta 400 hogares, lo cual podría significar una población de entre 5 000 y 8 000 habitantes por aldea (Morin 1998:299-300). La densidad de población ha variado a través de la historia, dependiendo de factores sociales y ecológicos. A lo largo del río se encuentran hoy comunidades shipibo-conibo, otros pueblos indígenas y pueblos mestizos. Los misioneros agruparon a los indígenas en asentamientos junto a las misiones y las iglesias. Esta forma de organizar las poblaciones fue favorable para los patrones del caucho, a principios de siglo XX, y actualmente para las empresas forestales y petroleras, ya que de esa manera pueden tener la mano de obra agrupada. Actualmente se nota una migración principalmente de jóvenes shipibo-conibo hacia las ciudades, sobre todo a Pucallpa aunque también a Tingo María y Lima, en donde varios de ellos estudian

en las universidades. En estos ambientes nacen encuentros y trasposos entre los conocimientos considerados importantes en las comunidades shipibo-conibo y los conocimientos que son transmitidos a través de la política y la pedagogía nacional peruana. Los jóvenes con los que he tenido contacto, se agrupan en organizaciones con diversos intereses, como la revalorización de la cultura shipibo-conibo, el apoyo a la artesanía de las mujeres shipibo-conibo o alrededor de intereses estudiantiles. Acuden a diferentes organizaciones internacionales para recibir becas y apoyo económico para sus actividades, buscan respuesta a sus preguntas sobre origen cultural e identidad y exigen que se les escuche. Los jóvenes viajan por el territorio shipibo-conibo y hacen filmaciones de rituales que no se practican muy a menudo como así también de lo que ellos consideran sesiones "tradicionales" chamánicas con *chusmas*.⁹ Recopilan cuentos y mitos que están en la memoria de los ancianos. Con este trabajo de documentación se ha impreso un libro bilingüe shipibo-castellano.¹⁰ Existen grupos de música y danza, especialmente en las comunidades que tienen más contacto con los turistas, incorporando otras tradiciones musicales. Se puede ver cómo nuevas técnicas, experiencias y conocimientos contribuyen a esas actividades. Esto crea una conciencia de grupo e incluso de nación y la construcción de una identidad manifiesta shipibo-conibo con nuevos límites. En ciertos casos, como en los ejemplos anteriores y también cuando se dirigen a órganos internacionales, se ha constatado que los shipibo-conibo hacen resaltar su "indianidad" para que sus voces sean oídas en el espacio político global. Sin embargo, en otras situaciones, esta misma "indianidad" es algo que se oculta, ya que es

⁹ Un poncho que es usado por los hombres y que está cubierto con diseños geométricos que caracterizan la artesanía shipiba.

¹⁰ FUCSHICO, 1998: *El origen de la cultura shipibo-conibo*.

innegable la existencia de una discriminación de los pueblos indígenas en el Perú. Cómo estos cambios de límites y estrategias influyen en la identidad étnica y en las bases del conocimiento - debido a la conciencia adquirida de qué conocimientos son considerados más valiosos y legítimos fuera del propio grupo - es algo que discutiré más adelante.

En la cosmología shipibo-conibo el *ayahuasca* tiene un rol central. De qué modo el conocimiento sobre las enfermedades es transmitido a los chamanes indígenas y mestizos a través de la madre del *ayahuasca*, ha sido analizado en la literatura escrita por chamanes y antropólogos (Arévalo 1994, Gow 1990, Gray 1997, Luna 1986). La adquisición del conocimiento sobre la naturaleza, las enfermedades, la vida y la muerte, puede suceder a través de la transmisión entre el chamán maestro y su discípulo (Arévalo 1986) o a través de los sueños. Ambos métodos son, además del uso del *ayahuasca*, considerados fuentes legítimas de conocimiento. Que el conocimiento sobre el *ayahuasca* y su uso varía y se expande ha sido también notado. El interés internacional por el *ayahuasca* provoca, por una parte, que se organicen sesiones para los turistas (por ejemplo en la comunidad nativa de San Francisco o en otras comunidades cercanas a Pucallpa) y, por otra parte, que varios chamanes hayan sido invitados a Argentina, Europa y los Estados Unidos para participar en sesiones de *ayahuasca*. El conocimiento “articulado” y el interés por el chamanismo y la formación de chamanes es notable en las comunidades que tienen turismo. Las organizaciones internacionales en la zona, como es el caso de Médicos sin Fronteras (MSF), afirman que en las comunidades más aisladas de los centros urbanos suelen no existir chamanes a quienes pueda acudir la población. En la comunidad nativa de San Francisco, por el contrario, existe una organización que se llama Asociación de Jóvenes Chamanes que consiste en 6 jóvenes que utilizan el *ayahuasca* y

oraciones. Trabajan por propia voluntad y no les cobran a los habitantes de su comunidad, pero sí a los de afuera. Usan la parte “buena” del conocimiento y no hacen daño. Les gustaría trabajar con científicos para aprender más sobre las plantas que se utilizan en la fabricación de la bebida del *ayahuasca* y sus efectos desde una perspectiva científica.

Los conceptos de “hibridización” y “conocimiento situado” son adecuados para el caso de los chamanes jóvenes de San Francisco, que tratan de incorporar el conocimiento científico al de los chamanes shipibo-conibo para utilizarlo en un contexto específico en donde las sesiones de *ayahuasca* para los turistas se hacen cada vez más comunes.

En estudios previos he descrito a los diferentes actores del discurso médico de los shipibo-conibo y de qué modo ellos colaboran desde sus diferentes posiciones (Follér 1989, 1990, 1995). En la comunidad nativa Caimito, en la cual viví por períodos, existía un promotor de salud que trabajaba en el puesto de salud local, varios chamanes, *raomis* (vegetalistas) que habían participado en cursos organizados por una ONG llamada AMETRA (Aplicación de Medicina Tradicional)¹¹, algunas parteras tradicionales y un *huesero* (curandero de huesos) (Follér 1990). Además de los roles específicos que desempeñaban dentro del discurso etnomédico, la edad, el sexo y las experiencias personales tenían importancia en cuanto a sus conocimientos sobre la salud y la enfermedad. También la posición política y religiosa en la comunidad eran importantes. Existía una colaboración pero también una competencia entre los actores en cuanto a la capacidad de curar enfermedades. Los diferentes

¹¹ Más información sobre el proyecto de AMETRA se encuentra en Arévalo 1994, Follér 1989, 1990, Hansson & Arévalo 1985.

actores profesionales negociaban entre sí y con actores de afuera, como por ejemplo los voluntarios de las organizaciones, los misioneros, visitantes de otras comunidades etc. (Follér & Garrett 1996). Actualmente varios chamanes han estado en Lima o fuera de Perú y han intercambiado conocimientos con otros especialistas. Los ejemplos de conocimiento híbrido en relación a los tratamientos contra las enfermedades son muchos entre los shipibo-conibo: se le agrega aspirina a infusiones de base vegetal y aceites etéreos de la farmacia son mezclados con bálsamos vegetales. El conocimiento situado parece poder incorporar epistemologías aparentemente contradictorias sin que los usuarios locales las experimenten como tales. El conocimiento es dinámico y se lo elabora en las negociaciones sociales y políticas. Con esto no quiero decir que sea únicamente utilitarista y pragmático, sino que nuevas epistemologías con simbolismo y significados nuevos se van construyendo.

El encuentro entre los shipibo-conibo y las organizaciones internacionales de apoyo

Los shipibo-conibo, al igual que muchos otros pueblos en la región amazónica, tienen un conocimiento sólido sobre las plantas con efecto calmante, anestésico y curativo. El conocimiento sobre la aparición, el desarrollo y el tratamiento de las enfermedades es creado a través de la interacción social y la negociación entre diferentes personas que colaboran. Este conocimiento es diferente al de la biomedicina que es construido de la misma forma pero en otro contexto. Actualmente, estos discursos se encuentran en las organizaciones internacionales de apoyo al tercer mundo y las que trabajan con los shipibo-conibo. Dos de las organizaciones que han trabajado en la zona los últimos años son la AAS (Asociación Amazónica de Suecia) y la sección francesa de la MSF (Médicos sin

Fronteras). La AAS ha apoyado el proyecto local de salud AMETRA (Aplicación de Medicina Tradicional) y sus objetivos son implementar la medicina "tradicional" cuando sea relevante, el cultivo de plantas medicinales y el fortalecimiento de la cultura shipibo-conibo. MSF, por otra parte, es una organización estrictamente biomédica que quiere salvar vidas con métodos y conocimiento de la medicina "moderna". Preparan promotores de salud e instalan botiquines con medicamentos farmacéuticos en las aldeas.¹² La organización MSF, que recomienda medicamentos de la industria farmacéutica (tabletas, inyecciones etc.) en los tratamientos, habla, sin embargo, de la importancia del cultivo de plantas medicinales en las comunidades.

He tenido la oportunidad de seguir el desarrollo de la MSF durante un período de 5 años y quisiera hablar de hibridación y conocimiento situado en este caso en particular. Esto pudiera tal vez describirse como un aumento de la conciencia cultural de la organización a lo largo de su estadía en la zona. Los primeros médicos que llegaron, tenían un pensamiento estrictamente biomédico y su objetivo era enseñar a los habitantes de las comunidades normas de higiene, instalar pozos de agua, hablar sobre la importancia de hervirla y sobre otras cuestiones que la biomedicina considera importantes para la buena salud. Dos años más tarde se habían desarrollado muchos conflictos entre los miembros de MSF y la población shipibo-conibo. La razón de los conflictos, de acuerdo a los seminarios de MSF a los que asistí, eran las barreras culturales. Los de MSF habían sido acusados de ser "pishtacos", o sea personas míticas que matan y chupan la sangre y la grasa de los shipibo-conibo. Estas mismas historias las oí de individuos shipibo-conibo que entrevisté. El

¹² En junio del 2001 MSF se retiró del territorio entregando los botiquines a la atención médica regional.

personal de MSF se dio cuenta de que sus maletines médicos, con diversos instrumentos, agujas y jeringas etc., eran algo atemorizante para los habitantes de las comunidades. Existen muchos ejemplos de cómo, en el contacto con los técnicos biomédicos, se genera en la población tanto admiración como miedo (Greene 1998:651). Los médicos de MSF han tenido que reflexionar sobre cuál es su rol profesional y en mis entrevistas de junio del 2001, los médicos retornan varias veces al tema de la necesidad de "respetar" las ideas de los shipibo-conibo. Lo que el "respetar otras ideas" puede significar, será desarrollado en otro artículo.

Las preguntas que fueron planteadas en mis entrevistas con promotores de salud y otros especialistas de salud:

- ¿Qué piensas sobre la "medicina tradicional"? Designa con pocas palabras qué significa para ti la medicina tradicional y lo que ésta incluye.

- ¿Qué piensas sobre la "medicina moderna"? Designa con pocas palabras lo que significa para ti la medicina moderna y lo que ésta incluye.

A pesar de que la AAS y la MSF forman parte del mismo discurso de desarrollo occidental, representan dos perspectivas totalmente diferentes. En una encuesta enviada a 19 promotores de salud, líderes de comunidad y parteras que trabajan con la MSF y que tienen la responsabilidad de los botiquines en las comunidades (ya que la organización como tal se ha retirado del territorio), la mayoría respondió que la medicina "moderna" es más efectiva, más rápida y mejor que la "tradicional". Lo negativo de la misma es, según ellos, el que costara dinero, ya que la "tradicional" es gratuita. La gente que he podido entrevistar durante los años de estadía en la zona y con quienes he convivido, entre otros, personas que han participado en los cursos de

AMETRA, el actual presidente de la organización y su antecesor, más otros que trabajan con AMETRA y con la AAS, respondieron en cambio que la medicina "tradicional" es mejor por ser el conocimiento de los antepasados y que la medicina "moderna" puede ser dañina.

De los 19 entrevistados, 14 eran shipibo-conibo (10 hombres y 4 mujeres) y 5 mestizos (3 hombres y 2 mujeres). No se pudieron distinguir diferencias en las respuestas entre los shipibo-conibo y los mestizos, ni tampoco entre hombres y mujeres. Lo que se puede observar es que en general se coloca un signo igual entre medicina tradicional y las plantas medicinales y entre medicina moderna y fármacos. Al responder sobre la medicina tradicional se nombran las plantas medicinales más usadas y cuando se trata de la medicina moderna la penicilina, pastillas, ampollas, jarabes para la tos, etc. El *ayahuasca* fue nombrado entre otras plantas medicinales por 4 personas (2 hombres shipibo-conibo y 2 mestizos, un hombre y una mujer).

Ahora daré otros ejemplos de conocimiento híbrido y conocimiento situado. Durante mis trabajos de campo en Caimito trabajé intensamente con el promotor de salud de la comunidad, quien había participado en cursos organizados por AMETRA (Follér 1990). El era conocedor de las plantas medicinales y de su utilización y tenía su propio jardín de plantas medicinales. Sin embargo, en su trabajo en el puesto de salud recomendaba solamente medicina "moderna" a sus pacientes. Cuando le pregunté por qué dijo que es lo que los pacientes buscan cuando van al puesto de salud - las plantas medicinales las pueden obtener ellos mismos. Otras personas que han participado en los cursos de AMETRA a lo largo del tiempo muestran un gran interés teórico y cultural por las plantas medicinales, pero en la práctica utilizan, si pueden,

pastillas e inyecciones. Ha habido una discusión interesante entre el personal de AMETRA y los representantes de la AAS sobre si las parteras tradicionales después de haber acabado su preparación dentro de la organización debían recibir un pequeño botiquín y unas tijeras para cortar el cordón umbilical y yodo para desinfectar. Las tijeras y el yodo representaban la medicina moderna mientras que los shipibo-conibo anteriormente utilizaban unas hojas con bordes filosos y el jugo de la planta *pion rojo* para desinfectar. Los representantes de la AAS, o sea personas preparadas de forma occidental, estaban en contra de que se les dieran las tijeras y el yodo. El argumento era que podía ser un riesgo que se usaran las tijeras sin esterilizar y que pudieran transmitir el tétanos. En cuanto al yodo el problema era sus efectos secundarios y la pérdida del conocimiento sobre las plantas medicinales que, según los representantes de la AAS, eran tan eficaces como el yodo y además gratuitas. Las mujeres shipibo-conibo opinaban que era difícil encontrar hojas suficientemente filosas y que nunca serían tan filosas como las tijeras. El argumento en contra de los preparados a base vegetal para desinfectar también era que son difíciles de encontrar. Pudimos entender que el recibir un botiquín después de haber concluido el curso era algo importante para el estatus social y que se podría ver como un certificado simbólico para una partera tradicional preparada en un curso en AMETRA. En la discusión sobre poder y legitimidad las tijeras y el yodo cumplen funciones específicas al ser incorporadas en el discurso etnomédico.¹³

¹³ En el estudio de Greene sobre los aguaruna, se da el ejemplo de cómo la aguja de inyección se la 'chamaniza' cuando es integrada en el discurso etnomédico. El chamán adquiere con esto el poder ajeno que la biomedicina simboliza para los aguaruna (Greene 1998:650).

Conclusiones

Lo que he querido realizar en este artículo es una crítica al método científico de construir dicotomías y sólo concentrarse en las diferencias entre sistemas de conocimiento. Las similitudes se vuelven invisibles en esta forma de tratar el tema y el mundo es dividido en una representación de "nosotros-ellos". En esta imagen blanca y negra del mundo y de los conocimientos que tiene la gente, se pierde la comprensión de las zonas grises. En el encuentro entre seres humanos con diferentes historias se entrelazan diferentes formas de conocimiento lo cual crea algo que es más que la suma de conocimiento científico y conocimiento local. Con el concepto de "conocimiento situado" el ámbito aumenta y la conciencia de que el conocimiento es siempre observado y valuado desde una perspectiva específica y parcial, abre un espectro de diferentes perspectivas. También se ha señalado que aquellos que tienen poder en una sociedad se apoderan del privilegio de interpretar, lo cual implica que las historias alternativas sean calladas. He querido mostrar además que los conocimientos sobre enfermedades que están incluidas en el discurso etnomédico y su tratamiento, han sido negociados en un proceso creativo y dinámico. Su resultado es un conocimiento híbrido y situado. Poder y negociación social, como en el ejemplo del deseo de las parteras tradicionales de poder recibir tijeras y yodo, es otro ejemplo de la dinámica y la apertura ante la integración de nuevos elementos con significados simbólicos.

Mi opinión es que la investigación sobre los shipibo-conibo y los mestizos que han trabajado con la MSF, muestra cómo el discurso de desarrollo incluye posiciones de poder. Los entrevistados han creado sus conocimientos a base de propias experiencias, trabajos y otras circunstancias. Su encuentro con trabajadores

de apoyo lleva a nuevos conocimientos y valores. Por supuesto la relación no es simple sino, como en el caso de Nepal presentado por Pigg, conceptos de otros discursos son integrados en el propio. En este caso los shipibo-conibo utilizan la imagen de la etnomedicina creada por la biomedicina como si fuera su propia imagen y viceversa. Los ejemplos de las opiniones del personal de AMETRA muestran la dicotomización entre conocimiento local y conocimiento científico de los trabajadores de apoyo y también los valores pertenecientes al discurso del "salvaje noble". La idea que los trabajadores extranjeros comunican a AMETRA es que las plantas medicinales son mejores y que los shipibo-conibo deben ajustarse a la imagen idealizada que nosotros tenemos.

La investigación forma parte del programa de Museion llamado: Globalización, migración, identidad.

Referencias

Agrawal, Arun (1995) Dismantling the Divide between Indigenous and Scientific Knowledge, *Development and Change* 26(3):413-39.

Akerele, Olayiwola (1987) The Best of Two Worlds: Bringing Traditional Medicine Up to Date. *Social Science and Medicine* 24(2):177-181.

Arévalo V., Guillermo (1994) *Las plantas medicinales y su beneficio en la salud, shipibo-conibo*. Lima, Edición AIDSESEP.

Arévalo V., Guillermo (1986) El Ayahuasca y el Curandero Shipibo-Conibo del Ucayali (Perú), *América Indígena*, vol. XLVI, pp. 147-161.

Bhabha, Homi, K. (1994) *The Location of Culture*. London, Routledge.

Carneiro, Robert, L. (1995) The History of Ecological Interpretations of Amazonia: Does Roosevelt Have It Right? *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia. An Ecological Anthropology of an Endangered World*. Edited by Leslie E. Sponsel. Tucson, The University of Arizona Press, pp. 45-70.

Clifford, James (1997) *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

Conklin, Beth, A. (1997) Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism, *American Ethnologist* 24(4):711-737.

Conklin, Beth A.. & Graham, Laura (1995) The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics, *American Anthropologist* 97(4):695-710.

Crosby, Alfred W. (1986) *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*. Cambridge, Cambridge University Press.

Eriksson, Catharina, Maria Eriksson Baaz & Håkan Thörn (eds.) (1999) *Globaliseringens Kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*. Nora, Nya Doxa.

Escobar, Arturo (1995) *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Escobar, Arturo (1997) Anthropology and Development, *International Social Science Journal* 154:497-515.

Fardon, Richard. (1990) Localizing Strategies: The Regionalization of Ethnographic Accounts in *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, (ed.) Richard Fardon, pp.1-35. Edinburgh: Scottish Academic Press.

Follér, Maj-Lis (1989) A New Approach to Community Health. *Social Science and Medicine*, vol. 28, no. 8, pp 811-818.

Follér, Maj-Lis (1990) *Environmental Changes and Human Health: A Study among the Shipibo-Conibo in Eastern Peru*. Humanekologiska Skrifter, Göteborg University, vol. 8.

Follér, Maj-Lis (1995) Future Health of Indigenous People: a Human Ecology View and the Case of the Amazonian Shipibo-Conibo. *Futures*, Special double issue on Health Futures, November/December, vol. 27, no. (9/10).

Follér, Maj-Lis (1997) Protecting Nature in Amazonia. Local Knowledge as a Counterpoint to Globalization, *Cross-Cultural Protection of Nature and the Environment*, (eds.) Finn Arler and Ingeborg Svennevig, Odense, Odense University Press, pp. 134-147.

Follér, Maj-Lis (2001) Interactions between Global Processes and Local Health Problems. A Human Ecology Approach to Health among Indigenous Groups in the Amazon. *Cadernos de Saúde Pública* (Reports in Public Health) Vol. 17, suplemento 2001, pp 115-126.

Follér, Maj-Lis & Martha J. Garrett (1996) Modernization, Health and Local Knowledge: The Case of the Cholera Epidemic among the Shipibo-Conibo in Eastern Peru, *Human Ecology and Health: Adaptation to a Changing World*, Göteborg, Göteborg University, pp. 135-166.

FUCSHICO - Fundación Cultural Shipibo-Conibo (1998) *Non Requenbaon Shinan, El Origen de la Cultura Shipibo-Conibo. Leyendas-Historias-Costumbres-Cuentos*, (ed) Glorioso Castro, Lima, Arteidea editores e.i.r.l.

Gow, Peter (1990) Could Sangama Read? The Origin of Writing among the Piro of Eastern Peru. *History and Anthropology* 5:87-103.

Gray, Andrew (1997) *The Last Shaman. Change in an Amazonian Community*, Berghahn Books, Oxford.

Greene, Shane (1998) The Shaman's Needle: Development, Shamanic Agency, and Intermediality in Aguaruna Lands, Peru, *American Ethnologist* 25(4):634-658.

Hansson, Anders & Guillermo Arévalo, V. (1985) Algunos Aspectos de Medicina Tradicional en Ucayali (Proyecto Ametra), *Instituto Indigenista Peruano*:2, Lima.

Haraway, Donna (1996) Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, *Human Geography: An Essential Anthology* (eds.) J. Agnew, D. Livingstone & A. Rogers. Oxford: Blackwell.

Horton, Robin (1974) African Thought and Western Science, *Rationality* (ed.) Bryan R. Wilson, Oxford, Blackwell.

Horton, Robin (1982) Tradition and Modernity Revisited, *Rationality and Relativism* (eds.) Martin Hollis & Steven Lukes, Oxford, Blackwell.

Jackson, Jean E. (1995) Culture, Genuine and Spurious: the Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist* 22(1):3-27.

Jørgensen, Marianne W. & Louise Phillips (2000) *Diskursanalys som Teori och Metod*, Lund, Studentlitteratur.

Karim, Wazir J. (1996) Anthropology without Tears: how a "Local" sees the "Local" and the "Global". *The Future of Anthropological Knowledge* (ed.) Henrietta Moore, London, Routledge pp. 115-38.

Luna, Luis E. (1986) *Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm, Almqvist & Wiksell.

Morin, Françoise (1998) *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, vol. III*, eds. Fernando Santos & Federica Barclay, Panamá, Smithsonian Tropical Research Institute/Ediciones Abya-Yala, pp. 275-435.

Nader, Laura (1996) *Anthropological Inquiry into Boundaries, Power and Knowledge*. London: Routledge.

Nygren, Anja (1999) Local Knowledge in the Environment-Development Discourse. From dichotomies to situated knowledge. *Critique of Anthropology* 19(3):267-288.

Pigg, Stacy, L. (1992) Inventing Social Categories Through Place: Social Representations and Development in Nepal. *Comparative Studies in Society and History* 34(3):491-513.

Posey, Darrell, A. (1996) Protecting Indigenous Peoples' Right to Biodiversity: People, Property, and Bioprospecting. *Environment*, Vol. 38 (8): 6-9, 37-45.

Posey, Darrell, A. (1999) Introduction: Culture and Nature – The Inextricable Link. *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. A Complementary Contribution to the Global

Biodiversity Assessment. Nairobi, UNEP & Intermediate Technology Publications.

Roosevelt, Anna C. (1980) *Parmana: Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Orinoco*. New York, Academic Press.

Said, Edward, W. (1978) *Orientalism*. London, Routledge & Kegan Paul.

Sandberg, Finn & Lars Bohlin (1993) *Fytoterapi. Växtbaserade Läkemedel*, Malmö, Hälsokostrådets Förlag.

Shiva, Vandana (1988) *Staying alive. Women, Ecology and Development*, London, Zed Books.

Shiva, Vandana (1993) *Monocultures of the Mind, Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*, London, Zed Books.

Sillitoe, Paul (1998) The Development of Indigenous Knowledge: A New Applied Anthropology. *Current Anthropology*, Vol. 39:2:223-252.

Todorov, Cvetan (1984) *The conquest of America: the Question of the Other*, New York, Harper & Row.

Turner, Terence (1992) Defiant Images. The Kayapo Appropriation of Video. *Anthropology Today*, Vol. 8:6:5-16.

Warren, Michael D., L.J. Slikkerveer & D. Brokensha (eds.) (1995) *The Cultural Dimension of Development. Indigenous Knowledge Systems*, London, Intermediate Technology Publications.