



Boletín de Antropología Universidad de
Antioquia

ISSN: 0120-2510

bolant@antares.udea.edu.co

Universidad de Antioquia
Colombia

Márquez Guerra, José Francisco

La vernacularización de la conservación en los territorios indígenas amazónicos de Bolivia. Un análisis
de la revalorización ancestral indígena en dos proyectos de ecoturismo comunitario en áreas
protegidas

Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 29, núm. 48, 2014, pp. 92-118

Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55733909004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La vernacularización de la conservación en los territorios indígenas amazónicos de Bolivia. Un análisis de la revalorización ancestral indígena en dos proyectos de ecoturismo comunitario en áreas protegidas

José Francisco Márquez Guerra

Profesor, Universidad del Atlántico

Dirección electrónica: josemarquez@mail.uniatlantico.edu.co

Márquez, José (2014). "La vernacularización de la conservación en los territorios indígenas amazónicos de Bolivia. Un análisis de la revalorización ancestral indígena en dos proyectos de ecoturismo comunitario en áreas protegidas". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 29, N.º 48, pp. 92-118.

Texto recibido: 07/07/2014; aprobación final: 02/10/2014

Resumen. Bolivia adoptó el régimen internacional de la conservación de la biodiversidad durante los años 90, al tiempo que implementaba políticas de diversidad cultural a favor de los pueblos indígenas de las tierras bajas. Este proceso en doble vía cristalizó una nueva forma de intervención estatal en el espacio amazónico mediante la implantación de áreas protegidas sobre territorios previamente habitados algunos de ellos, posteriormente legalizados como tierras comunitarias de origen. Fundada en criterios de protección de "la naturaleza" y revitalización de las culturas ancestrales, la gestión de las áreas apoyan iniciativas económicas de desarrollo sostenible para los locales. A partir de dos experiencias de proyectos de turismo comunitario indígena en áreas protegidas, utilizamos el concepto vernacularización de normas para comprender cómo, mediante estos dispositivos de generación de ingresos económicos locales de "bajo impacto ambiental", los principios de la conservación y el desarrollo sostenible intentan ser traducidos a las formas de vida de dos pueblos amazónicos, los quechua-tacana de San José de Uchupiamonas y los tsimane' mosetene de Pílon Lajas.

Palabras clave: vernacularización, áreas protegidas, turismo comunitario, ancestralidad, territorialización indígena, quechua-tacana, tsimane' mosetene.

The vernacularization of conservation initiatives in the indigenous territories of the Bolivian Amazonian region: an analysis of indigenous ancestral revival within two ecotourism projects for protected areas

Abstract. Throughout the decade of the 1990s, the legal regime of biodiversity and the implementation of multiculturalism served as the action framework for an alliance between conservation discourse and indigenous territorial claims, thus converting indigenous people from the Bolivian Amazonia in environmental subjects while part of their territories was submitted to the restriction regime of protected areas. How do ideas, strategies and norms integrate—in the framework of exogenous conservationist projects that are set up in the Madidi and Pilon Lajas Parks in the Bolivian Amazonia—with the institutions, rules and practices of the Tacana and Tsimane' mosetene indigenous groups?

Keywords: Quechua-tacana, Tsimane' mosetene, Amazonia, Bolivia, Vernacularization, conservation, ecotourism, ancestry, territorialization.

As iniciativas vernáculas de conservação nos territórios da Amazônia boliviana. Uma análise da revalorização da ancestralidade indígena em dois projetos de conservação em áreas protegidas

Resumo. Na década de 90 do século xx o regime jurídico da biodiversidade e a implementação do multiculturalismo serviram como marco de ação para a aliança entre o conservadorismo e a reivindicação territorial indigenista, que converteu o indígena da Amazônia boliviana em sujeito ambiental, enquanto que alguns de seus territórios foram submetidos ao regime de restrição das áreas protegidas. Como são integradas as ideias, estratégias e normas mobilizadas pelos projetos conservacionistas exógenos implantados nos Parques Madidi e Pílon Lajas, na Amazônia boliviana com as instituições, regras e práticas dos povos indígenas Tacana e Tsimane' mosetene?

Palavras-chave: Quechua-tacana; tsimane' mosetene; Amazônia; Bolívia; Vernáculo; conservação; ecoturismo; ancestralidade, território.

Introducción

Bolivia adoptó el régimen internacional de la conservación de la biodiversidad durante los años 90 al tiempo que implementaba políticas de diversidad cultural a favor de los pueblos indígenas de las tierras bajas. Este proceso en doble vía cristalizó una nueva forma de intervención en el espacio amazónico basado en criterios de protección de la naturaleza y una revitalización de las culturas ancestrales. La implementación de los instrumentos de planificación y gestión de las áreas protegidas fue el marco de acción para el proceso de formación de una alianza discursiva y operativa entre los agentes de la conservación y el desarrollo sostenible y los líderes de los pueblos indígenas (Painter, Durán y Miro, 2011); en consecuencia, se produjo una reconstrucción de la ancestralidad del indígena amazónico identificada en ciertos sentidos con las ideas conservacionistas y el sometimiento de muchos de sus territorios, recientemente

reconocidos por el Estado como espacios de vida “en armonía con la naturaleza”, a las restricciones de las “prioridades de conservación”. La superposición de estos dos regímenes en un mismo espacio, implica un desencuentro —muchas veces conflictual— entre los intereses y los objetivos de la conservación representados por las autoridades de las áreas protegidas y el ejercicio del derecho de los pueblos indígenas a la autonomía y al uso y aprovechamiento de los recursos naturales en el territorio que se les ha reconocido.

Utilizando el enfoque de gestión basada en la comunidad (Berkes, 2003), las ONG conservacionistas han participado en iniciativas que buscan implementar proyectos de desarrollo sostenible de bajo impacto ambiental para crear sinergias y legitimidad entre los instrumentos de gestión de las áreas protegidas y las comunidades locales, ayudando en la consolidación de estrategias de generación de ingresos basadas en prácticas “amigables” con la “naturaleza”.

Este es el caso de Chalalán y Mapajo dos proyectos comunitarios de turismo promovidos u apoyados por las ONG de la conservación y del desarrollo sostenible en el Parque Natural y Área de Manejo Integrado Madidi y en la Reserva de la Biosfera y Tierra Comunitaria de Origen Pilón Lajas. En general, desde la perspectiva de las agencias internacionales del desarrollo, los proyectos de turismo comunitario representan un mecanismo para alcanzar el desarrollo sostenible en las comunidades (Butler y Hinch, 2007), frecuentemente estos son abrazados como una forma de generación de ingresos económicos de bajo impacto ambiental compatible con los objetivos de las áreas protegidas (De Menezes, 2005). Desde el análisis antropológico, las experiencias turísticas han sido valoradas como terrenos de investigación sobre interacción y cambio social (Stronza, 2001), en este sentido algunos estudios utilizando la teoría del capital social analizan cómo los proyectos de ecoturismo generan cambios tanto sociales como ambientales en las comunidades (Jones, 2005), otros han analizado la participación de los locales en los procesos de decisión y la generación de identidad cultural y benéficos ambientales (Da Silva y Badaró, 2012). Sin embargo, otros estudios critican estos proyectos por los conflictos de intereses y los impactos negativos que suelen generar, tal es el caso del financiamiento a estas iniciativas comunitarias de actores externos poderosos (Carpentier, 2011), mientras que otros se focalizan en el análisis de la erosión de las instituciones locales, la generación de desigualdades y conflictos entre los locales (Brenner y San Germán, 2012). En un estudio reciente (Vargas del Río y Brenner, 2013), se identificaron por lo menos cuatro líneas de análisis crítico sobre las consecuencias de estos proyectos: la primera se focaliza sobre la dependencia de los proyectos comunitarios de los centros de turismo masivo convencional de lógica capitalista, cuestionando la autonomía y la distribución de los beneficios a favor de las comunidades y la conservación; una segunda línea señala la ruptura de

la cohesión social y el aumento de presiones sobre ecosistemas por el aumento de las actividades desordenadas, en cuanto a los efectos en las prácticas cotidianas, se observa que la interacción del turismo con las comunidades relativamente aisladas del mercado inculca sutilmente nuevos patrones de comportamientos que exaltan los valores occidentales y en otros casos, mediante la mercantilización de los “atractivos culturales”, se produce una pérdida del sentido tradicional; por último, se observa que la implementación de regímenes normativos y regulaciones de la gestión turística son llevadas a cabo por ONG de conservación o las entidades gubernamentales imponiendo nuevos regímenes de acceso, uso y aprovechamiento en detrimento de los valores de uso tradicionales y generando nuevos valores de cambio. El presente trabajo se inscribe parcialmente en esta línea de investigación. Estudios previos sobre el proyecto Chalalán en la Amazonia boliviana (Jamal y Stronza, 2009) utilizan la teoría de la colaboración para analizar las relaciones entre los actores participantes en estos proyectos de escala transnacional,¹ su complejidad, las formas y estructuras, así como los impactos que genera el turismo comunitario como una red desigual de actores de diferentes escalas y poder. En otros trabajos de Stronza (Stronza y Gordillo, 2008) se toman en cuenta críticas sobre las evaluaciones a este tipo de proyectos siendo más reflexivos sobre los riesgos del reflejo cultural, en ellos se valora el punto de vista y las representaciones de las comunidades locales en análisis comparativos con otras iniciativas regionales; el artículo muestra las fortalezas y las debilidades percibidas por los indígenas de los proyectos apuntando al cambio social sin que quede claro cómo estas iniciativas impacta las instituciones locales. El presente artículo no analiza la actividad turística en sí misma, ni sus efectos económicos o el nivel empresarial de los emprendimientos o sus éxitos como proyectos comunitarios documentados ya en trabajos divulgativos previos sobre Mapajo y Chalalán realizados por sus Consultores (Chavarro, Malky y Ayala 2008; Malky et al., 2007), su objetivo es de etnografía jurídica, busca describir la interacción entre las normas de las áreas protegidas con las instituciones locales, para comprender algunos de sus efectos, entendiendo que los dos proyectos comunitarios analizados son dispositivos que movilizan categorías normativas y cognitivas sobre la naturaleza y la cultura diferentes a los modos de existencia de las comunidades locales. La comprensión de los mecanismos de estos dispositivos ayuda a reflexionar sobre cómo las asimetrías de poder se territorializan y subjetivizan mediante nuevas formas de intervención en los espacios locales amazónicos.

1 Chalalán fue una iniciativa local apoyada estratégicamente por Conservación Internacional para ganar la adhesión de la comunidad de San José a la gestión del Parque Nacional y Área Natural Manejo Integral Madidi, financiada por el Banco Interamericano de Desarrollo a mediados de los 90.

Marco teórico y datos analizados

Las inquietudes del artículo surgen en un marco general sobre cómo las ideas, representaciones y normas que provienen de una escala internacional una vez ratificadas en el ordenamiento nacional, son implementadas en el espacio regional y local a partir de instrumentos de planificación, gestión e iniciativas de desarrollo sostenible y cuáles son sus implicaciones en los modos de existencia de los locales especialmente en su relación con lo que los modernos llamamos “naturaleza” (Latour, 1997). Esto representa un proceso complejo que analicé a partir del concepto de vernacularización (Merry, 2006): Surgido en el campo de la lingüística para describir el proceso de transformaciones de las lenguas en interacción (Mopoho, 1997), este concepto luego fue utilizado en el campo de la antropología jurídica por Merry (2006), para comprender los procesos de apropiación y adopción local de las ideas y las estrategias contenidas en las normas generadas en los centros de poder globalizado (Merry, 2006; Levitt y Merry, 2009).

Merry encuentra que existen varias formas de vernacularización de normas y ensaya una tipología, describiendo en primer lugar la “*indigenización*” (Merry, 2006: 39) como la dimensión simbólica de la vernacularización, esta opera cuando se cambian los significados: las nuevas ideas son enmarcadas y presentadas en términos culturales existentes en el ámbito local. Un segundo tipo es la replicación (Merry, 2006: 44), que opera cuando la institución importada no sufre cambios significativos con respecto al prototipo transnacional sin que a nivel local se produzcan cambios en las instituciones. Es decir, la simple transportación a la arena local produce una adaptación superficial y decorativa de la institución. Un tercer tipo es la hibridación (Merry, 2006:46) que opera cuando se produce una “mezcla” de las instituciones y símbolos importados con las instituciones y los símbolos locales. Esta mezcla se produce con diferentes matices, algunas veces la institución foránea es asimilada pero el contenido y la estructura de las ideas y la organización es subvertida por las formas locales y en otras oportunidades significa un cambio radical en las instituciones locales, produciéndose una apropiación. En este artículo me valgo del concepto vernacularización de Merry para describir los mecanismos empleados por las autoridades de las áreas protegidas y las ONG de la conservación y el desarrollo sostenible para promover mediante iniciativas de turismo comunitario la adaptación de las normas de la conservación en las instituciones de las comunidades que se superponen con las áreas protegidas en la Amazonia boliviana. Estos mecanismos buscan sustituir las prácticas humanas de mayor impacto ambiental por unas que produzcan a la vez beneficios económicos a las comunidades y un desarrollo sostenible “amigable” con la natu-

raleza. El artículo presenta resultados parciales de dos trabajos de campo realizados en 2011 (15 de septiembre-12 de diciembre) y 2013 (25 de enero-25 de abril) en el marco de una investigación doctoral. Sustentado en la propuesta de la etnometodología (Garfinkel, 2001), se analizaron 54 entrevistas semiestructuradas de una duración promedio de 1 h 25', a líderes, consultores y militantes de ONG, consultores de turismo, operadores de turismo local, líderes indígenas de proyectos, funcionarios del Sernap (Servicio Nacional de Áreas Protegidas), guardaparques, jefes de protección, funcionarios municipales, científicos, académicos, indígenas, colonos y habitantes de Rurrenabaque y San Buenaventura. Los trabajos de campo se desarrollaron en el 50% del tiempo en observación participante en cinco comunidades, que incluyó patrullajes con guardaparques, excursiones de caza, pesca, recolección y "chaqueo" (sistema de tala y quema de áreas para cultivo) con "comunarios", avistamiento de animales, recorridos por sendas turísticas y participación en celebraciones lúdicas. Otro 30% del tiempo sobre el terreno se realizó en la Paz recolectando información bibliográfica y realizando entrevistas. El 20% restante se empleó en etnografiar el funcionamiento administrativo de las áreas protegidas y el Consejo Regional Tsimane' Mosekene (CRTM), participando de talleres de formación en democracia, género, filmaciones, fortalecimiento institucional y reuniones de las autoridades del Sernap y consultores de ONG con las comunidades.

El análisis de los datos etnográficos se complementa con el análisis del discurso jurídico de los dispositivos de gestión de las áreas protegidas (Plan de Gestión y Plan de Vida de la Reserva de la Biosfera —RB— y los Territorios Comunitarios de Origen —TCO— Pílon Lajas 2007-2017), la propuesta no aprobada del Plan de Manejo del Parque Natural (PN) y Área de Manejo Integrado (ANMI) Madidi, el Reglamento general de las áreas protegidas,² el Reglamento general de Desarrollo de Operaciones Turísticas en áreas protegidas,³ Reglamento de Operaciones Turísticas específico del PN y ANMI Madidi, el reglamento de Operaciones Turísticas específico de la RB y TCO Pílon Lajas, el Plan de Desarrollo y Gestión Territorial de la TCO San José de Uchupiamonas, el manual de Buenas Prácticas del Destino Rurrenabaque, el Plan Municipal de Desarrollo de Rurrenabaque, el Plan Municipal de Desarrollo de San Buenaventura, la Estrategia nacional de Turismo y los Reglamentos Internos de las comunidades.

2 Decreto Supremo N.º 24781 de 1991

3 Decreto Supremo N.º 28591 de 2006



Figura 1. Mapa de la zona de estudio. A la derecha el PN y AMNI Madidi, En el centro el territorio de la TCO San José de Uchupiamonas, ubicación de las infraestructuras de Chalalán en su interior. A la izquierda la RB y TCO Pílon Lajas. Ubicación de las infraestructuras de Mapajo en su interior

Fuente: Elaboración de Antoine Dennis, ULg Campus D’Arlon.

Áreas protegidas y Territorios Comunitarios de Origen: doble régimen espacial para proyectos de turismo comunitario

Chalalán

- a. El PN y AMNI Madidi (véase figura1) fue creado por el Decreto Supremo 24123 de 1995 con el objetivo de “hacer coexistir la diversidad biológica y el desarrollo sostenible”, tiene una extensión de 1.880.996 ha acoge el más alto nivel de

biodiversidad del país, se informa por ejemplo, la existencia de 5.000 especies de plantas y 900 especies de aves (Chicchon, 2010). Concebida como muestra representativa de alta biodiversidad, sus objetivos son entre otros la protección de “ecosistemas prístinos” y la riqueza cultural de las antiguas poblaciones quechuas originarias, tacanas y “otras”,⁴ que según el Decreto han brindado su apoyo a la creación de áreas protegidas para el desarrollo de “acciones de conservación que incorporen sus derechos ancestrales. Sin embargo en la práctica no se constata tal adhesión, contrariamente, su implementación es constantemente contestada por los centros poblados mayores situados en el área de influencia y por las comunidades preexistentes a las áreas protegidas, además de los municipios que la perciben como un freno a su desarrollo futuro (De la Fuente, 2007). Debido a sus valores de biodiversidad, importantes programas de conservación de ONG internacionales muy influyentes a escala global, participan de manera activa en el apoyo a su planificación y gestión y en la implementación de proyectos de desarrollo sostenible en un esfuerzo por sustituir las actividades forestales extractivas a gran escala, la agricultura y la ganadería extensivas. Una de las actividades sustitutivas que mayor énfasis ha tenido en los últimos años es el turismo considerado exitoso y compatible con los subjetivos de conservación. En 2011 el Servicio Nacional de Áreas Protegidas (a partir de ahora citado como Sernap) implementa la Estrategia Nacional de Desarrollo de Turismo en áreas protegidas. La zona en la que se implantó Madidi ha sido escenario de un creciente interés para la industria del turismo desde los años 70 incrementándose en los últimos años en las modalidades del turismo sostenible, naturaleza, aventura, ecoturismo, turismo rural y turismo comunitario situándose como una de las principales destinaciones de Bolivia para turistas extranjeros (MMAA, 2011). Madidi tiene doble categoría legal de manejo, a la vez Parque Nacional en el que se impone un régimen de protección estricta permitiéndose solo actividades de control y científicas y Área de Manejo Integrado que tiene como fin “la compatibilización de la conservación y el desarrollo sostenible de la población local”;⁵ en ella solo se permiten sistemas tradicionales de uso de la tierra. Madidi se superpone a cinco TCO, denominación que la Ley de Reforma Agraria otorga a los Territorios Indígenas reconocidos a partir de los años 90. Estos territorios quedaron sometidos a las reglas de planificación de Madidi en aplicación de los artículos 8º y 9º del Reglamento General de áreas protegidas.

4 Bajo esta categoría se incluyen los pueblos tacana esse ejja, lecos, araonas, toromonas, estos últimos al parecer en aislamiento voluntario. De todos los mencionados, los esse ejja no han obtenido reconocimiento legal de su territorio. Según el Decreto mencionado, el espacio del Madidi tiene como objeto respetar el aislamiento de los toromona.

5 El Decreto Supremo N.º 24781 es el Reglamento General de Áreas protegidas de Bolivia.

- b. La TCO San José de Uchupiamonas del pueblo quechua-tacana fue reconocida como tal mediante las Resoluciones RADT-ST 0287 y SAN TCO 0310 de 2004, con una extensión de 210.560 ha traslapadas completamente con el Anmi Madidi y el municipio de San Buenaventura en el departamento de La Paz. En ella viven cerca de 120 familias dedicadas a la pequeña agricultura de arroz, plátano y yuca; destinada en 95% al autoconsumo, en menor escala a la ganadería y a negocios forestales conservando tradiciones como la pesca, la caza y la recolección de frutos (PI-SJU, 2009) la comunidad de San José es la propietaria del 50% del negocio de turismo comunitario Chalalán S. A., lo que representa según datos de 2009 el 18.47% anual de la producción familiar de las comunidades (PI-SJU, 2009), el otro 50% es propiedad de las familias que participaron en el emprendimiento.
- c. Chalalán Ecolodge S. A. fue el resultado de una iniciativa comunitaria quechua-tacana impulsada por la ONG Conservación Internacional que, luego de una excursión exploratoria a principios de los años 90 en la zona, había recomendado la creación de un área protegida en el río Madidi y zonas de turismo en su área de influencia. Participantes desde la década de los 70 como “cargueros” de turismo de aventura y de naturaleza en la zona, los quechua-tacana de San José, habían desarrollado algunas capacidades informales del negocio turístico, incluso tenían algunas cabañas cercanas a la comunidad con la participación de una empresa privada (Jamal y Stronza, 2009; Malky et al., 2007). A mediados de los 90, apoyados por Conservación Internacional, consiguen la financiación del Banco Interamericano de Desarrollo por 1.250.000 USD para el proyecto “Desarrollo sostenible y Ecoturismo en San José de Uchupiamonas para el establecimiento de una zona de protección en el Parque nacional propuesto en el Madidi TC-93-06-47-5 1995-2001”. El proyecto beneficiaba a la comunidad de San José de Uchupiamonas y las comunidades aledañas, según la versión ejecutiva oficial del proyecto, su objetivo fue evitar la emigración de los jóvenes de la comunidad por falta de oportunidades ofreciéndoles así mejor incentivo económico a la tradicional “agricultura de subsistencia”. Este constaba de tres componentes principales: formar microempresas privadas de actividad agroforestal no maderable que incluye el componente de artesanías como revalorización de prácticas ancestrales, y el ecoturismo como formas de desarrollo sostenible; el segundo aspiraba al fortalecimiento institucional comunitario mediante el entrenamiento a la comunidad para asumir la dirección autónoma del negocio en 2001 y, el tercero, una replicación positiva de las lecciones aprendidas en las comunidades locales vecinas. La ejecución correspondió a la ONG Conservación Internacional aportante de 200.000 USD y destacada como un actor principal en la zona y con experiencia en proyectos de desarrollo con pueblos indígenas que emplea como estrategia la conservación de ecosistemas integrando conservación bio-

lógica con desarrollo económico de los locales. Su ejecución durante los años del proyecto no estuvo exenta de controversias a todos los niveles entre las tres partes (el financiador, el ejecutor y el beneficiario) y, a lo largo de su desarrollo, debió superar escollos, fricciones y divisiones entre los miembros de la comunidad y los líderes del proyecto y entre estos y la ONG (Jamal y Stronza, 2009). A pesar de las dificultades, durante este tiempo, los líderes comunitarios fueron, organizados como “emprendedores” sujetos a capacitaciones en administración, contabilidad, gestión financiera y turística necesarias en la conformación de una empresa privada. Chalalán entró al mercado nacional ofreciendo uno de los productos ecoturísticos más sólidos en el Madidi hasta el día de hoy (Mamani y Zenon, 2006). En la etapa siguiente la empresa pasó a manos de los indígenas locales quienes actualmente controlan casi todos los aspectos de la operación, la gestión y el mercadeo de Chalalán convirtiéndola según las palabras de un promotor de Conservación Internacional en la “empresa ecoturística operada por indígenas más rentable del mundo” (entrevista, La Paz 2013). La iniciativa ha sido laureada a nivel internacional en varias ocasiones presentándola como un caso exitoso de desarrollo sostenible. Las “lecciones aprendidas” de Chalalán fueron replicadas con apoyo de la ONG en otras comunidades con relativo éxito como en San Miguel del Bala, una comunidad tacana a orillas del río Beni, y con muchos problemas en el Proyecto Mapajo, iniciativa de cinco comunidades tsimane’ mosetene sobre el río Quiquibey del Pilon Lajas.

Mapajo

- a. La Reserva de la Biosfera y Tierra Comunitaria de Origen Pilon Lajas fue reconocida por la Unesco como Reserva de Biosfera en 1977 sin que fuera objeto de gestión estatal hasta los años 90. Pilon Lajas recae sobre casi 400.000 ha que contienen una riqueza florística de más de 162 especies de árboles, 700 especies de aves, 103 especies de peces y 36 especies de anfibios. Se valoriza además su patrimonio cultural representado por las culturas vivas y los restos arqueológicos que contiene (MMAA, 2007). Su régimen actual fue creado por el Decreto Supremo 23110 de 1992, imponiéndole estatus de doble condición, a la vez como áreas protegidas y como territorio indígena a favor de los pueblos indígenas tsimane’ mosetene representados en el ahora en el Consejo Regional Tsimane’ Mosetene (CRTM). El Decreto considera a estos pueblos “los mejores conservadores de la fauna y la flora” al desarrollar los conocimientos de los “ecosistemas” debido a su relación y convivencia con la naturaleza”.⁶

6 En las áreas protegidas conviven también comunidades quechua-tacana y esse eja, los primeros forman parte del CRTM.

- b. En la actualidad veinticuatro comunidades son titulares de la TCO CRTM. Según datos del instrumento de gestión su población es aproximadamente de 1.400 habitantes (Sernap-CRTM, 2007). Los tsimane' son la mayor población (alrededor de 1.000 individuos). Las actividades económicas más importantes son la caza, la pesca y la horticultura de barbechos, regidas por una cosmología animista (Daillant, 2003). Su ocupación del espacio está regida por una lógica de movilidad (Ellis, 1997), y actualmente, es cada vez más sedentaria a causa de las presiones exteriores. Los mosetene son considerados una etnia muy próxima de los tsimane' con los que comparten la lengua y la cosmología, mientras que los quechua-tacana de Pílon Lajas constituyen la población con mayor relación con la población nacional. Estas comunidades se sitúan en dos ejes paralelos, el primero cerca de la zona de influencia constituida por una zona de colonización agrícola de campesinos quechua y aymara a lo largo de la carretera Yucumo Rurrenabaque y el primero una zona central de su territorio en la cuenca del río Quiquibey. Sometidas a la acción de las concesiones forestales, las comunidades encontraron un respiro cuando la ONG Conservación Internacional-Bolivia negoció la salida de estas del territorio, lo que generó una nueva etapa en la gestión de las áreas protegidas con el apoyo de las comunidades del río asumiendo el liderazgo del CRTM.
- c. Mapajo Ecoturismo Indígena, SRL (Sociedad de Responsabilidad Limitada). En 1998 la comunidad de Asunción del Quiquibey de origen Moseten' presenta un proyecto de "Manejo Forestal y Selva Indígena" a la ONG Programa Regional de Apoyo a los Pueblos Indígenas (Praia), con el objetivo de emprender un proyecto productivo para mejorar sus ingresos y colaborar en el proceso de recuperación ambiental de los estragos de varios años de extracción forestal desmedida. El proyecto concebía la introducción de frutales y el manejo del bosque. Sin embargo, no pasó la fase inicial de estudio por la complejidad y la "poca perspectiva de éxito". En sustitución, se planteó aprovechar el "pequeño boom del ecoturismo" en la zona. El Proyecto Indígena de Ecoturismo "Mapajo" Cuencas del Amazonas, Bolivia fue ejecutado por la comunidad de Asunción del Quiquibey y contó con el apoyo técnico de una ONG canadiense Cooperant University Services Overseas CUSO (Chavarro, 2008). Mapajo consiste en un negocio ecoturístico emprendido por iniciativa de miembros de las comunidades indígenas Asunción, Gredal, Bisal, San Bernardo y San Luis Chico del río Quiquibey, con una participación accionaria de 25 miembros. El proyecto se basaba en un fuerte componente de valorización del patrimonio cultural, el fortalecimiento y rescate de sus conocimientos, las prácticas productivas y el manejo de los recursos naturales ancestrales. Durante los primeros años de su implementación (1998-2004), el proceso de consolidación sufrió los problemas que implica el trabajo con varias comunidades, diferente al caso de Chalanán en el que participaba solo una. Además, la falta de comunicación presencial entre

los miembros hizo que la coordinación fuera dispersa. A pesar del conjunto de esfuerzos, que incluyen el reconocimiento de un premio de la Unesco en 2001, los problemas internos en la administración, y la carencia de “capacidades de gestión”, que se generan según sus patrocinadores en el poco nivel escolarizado de sus miembros lo que se reflejó en el manejo “empresarial” que la hacen intermitente en el mercado.

Capacitando a los indígenas en la conservación como requisito previo a la prestación de servicios de turismo comunitarios: “aprender a ver con otros ojos”

Una de las claves en los procesos de vernacularización de normas son los agentes (humanos o no humanos) situados en el medio de la relación entre las nuevas normas, estrategias e ideas y los modos de existencia de las comunidades locales. Estos mediadores son las personas o los instrumentos que intentan llevar los nuevos contenidos desde la enunciación normativa a la práctica transformando las instituciones locales (Merry, 2006). Aunque las iniciativas de ecoturismo comunitario no son en sí mismas acciones de conservación, ellas necesitan transmitir los componentes normativos y cognitivos de la protección de la naturaleza a los locales para que sus prácticas tradicionales no entren en conflicto con las actividades turísticas basadas en los casos de Chalalán y Mapajo en el avistamiento de animales y el contacto directo con la naturaleza.

Los reglamentos de turismo de las áreas protegidas, tanto el general,⁷ como los específicos a Madidi y Pilon Lajas limitan y a veces excluyen de estas zonas las actividades de caza, chaqueo y ganadería al considerarlas incompatibles entre sí. Estas normas, en cierta medida, al implicar restricciones a las actividades tradicionales de subsistencia, necesitan ser comprendidas e interiorizadas por los locales. Ellas movilizan una nueva forma de valoración de la selva, la fauna y la flora, ahora no solo como miembros de un mundo de relaciones recíprocas entre los locales y los seres del entorno proveedor, sino además, como recursos con un valor de mercado, ético,⁸ estético y de placer que puede satisfacer la demanda de los turistas que pagan por disfrutar de la naturaleza generando mayores ingresos económicos para los locales que las actividades tradicionales de caza, pesca u horticultura y a la vez

7 Reglamento General de Operaciones Turísticas en Áreas Protegidas Decreto Supremo. 28591 de 2006. Cada área protegida establece su propio reglamento específico.

8 Una de las anécdotas que cuentan los líderes de Chalalán sucedió con turistas holandeses. Los guías no desperdiciaban la oportunidad de cazar mientras atendían a sus clientes, el grupo holandés en mención era ecologista y desistieron de continuar la visita. Según los líderes eso los hizo reflexionar sobre el nuevo valor de la selva y de las nuevas relaciones que debían mantener (Mamani y Zenón, 2006: 34).

menores impactos en favor de la conservación. Las capacitaciones en el proyecto Chalalán sirvieron a este propósito de transmisión cultural mediante lecciones formales de biólogos y profesionales del ecoturismo en los que el auditorio comunitario de San José recibía como instrucción esta nueva forma de relacionarse con la naturaleza. Frases como “un árbol es más valioso si se deja en pie o un animal vale más vivo que muerto” son repetidas constantemente en el discurso de los comunarios y dirigentes actuales, tanto en San José como en las comunidades de Pílon Lajas; a cualquier intento de conversación con un interlocutor foráneo, ellas muestran el nivel de interiorización de los contenidos en el imaginario local, muchas veces, además, como elemento de legitimación territorial e identidad.

Dirigidas a toda la comunidad en la etapa de sensibilización del proyecto y luego en el reclutamiento del personal, las capacitaciones promovieron el acercamiento de las nuevas ideas que asociaban conservación con mejores ingresos económicos, es decir, promovían el cambio de la mentalidad “inmediatista” del cazador hacia la mentalidad del emprendedor turístico mediante una operación de transformación del significado de la selva de “entorno proveedor” a “atractivo paisajístico”. Las técnicas utilizadas por los capacitadores para lograr lo que llaman cambio de mentalidad fueron talleres teórico-prácticos de *training* intensivos, mediados por un instrumento sociotécnico, el currículo, difundido intensivamente durante un largo periodo de varios meses, en el que los consultores vivían 20 de cada 30 días dentro de la comunidad. El currículo constaba de un programa cargado de conceptos ambientales destinado a brindarles a los aprendices conocimientos en ecología básica, principios de biología e historia natural, para que el indígena una vez convertido en guía no fuera un simple “apuntador de animales” sino que pudiera satisfacer con competencia la demanda del turista de naturaleza por lo general sensible al ambientalismo y, sobre todo, ser agentes del cambio en tanto que líderes de la comunidad, transmitiendo esos conocimientos a otros locales no sensibilizados con el turismo a fin de poder hacer sostenible el negocio a largo plazo. En la interacción los capacitadores valoraban los conocimientos de los aprendices indígenas sobre su territorio con admiración por sus destrezas y habilidades para moverse en el entorno, pero las consideraban así insuficientes para satisfacer la demanda de un público turístico especializado en naturaleza que “viene al bosque a que le muestren los animales de verdad”. La justificación del turismo comunitario frente a los negocios privados de turismo, radica en que los turistas clientes de las comunidades se sienten apoyando a la conservación de las selvas con el pago de los servicios, eso incluye a las comunidades que se encargan de mantener el buen estado de conservación con sus comportamientos ancestrales.

Siendo la riqueza biológica del Madidi su mayor atracción, se hacía necesario contar con guías indígenas que conocieran los principios básicos de la ecología, lo que podría parecer una banalidad, si no implicara que los indígenas aprendieran

otras formas de comprender su entorno y revalorizar las nuevas enseñanzas como prácticas ancestrales.

[...] se ha preparado un currículo especial para Chalalán, un modelo de metodología que se basa en dictar detalles básicos de ecología primero, sobre esa base fundamental recién el capacitador toca otras temáticas, para que el indígena y el guía sepan lo que están explicándole al turista. Cómo enseñar el concepto de hábitat, si él [guía indígena] no sabe cómo funciona el sistema ecológico, no tiene el fundamento...? Él puede hablar de mitos, si le cuenta (al turista) en la noche: “el tapir se convierte en serpiente”, un ejemplo ¿no? el turista va a decir: “¿qué estás diciendo?” En cambio si lo dice de una forma científica y, si quiere, combinada en sus propias palabras, el turista le comprende mejor. (Capacitador del proyecto, entrevista. 2011)

El currículo basado en la enseñanza de los principios de biología de la conservación y de la ecología, a nivel de párvulos, movilizaba un discurso que al principio chocaba con los hábitos y comprensiones locales de su entorno. Si bien la identidad unida a un “pasado ancestral amigable con la naturaleza había sido adoptado como estrategia para alcanzar el financiamiento del proyecto, si se quiere una adhesión conservacionista necesaria para interesar a sus aliados, una vez iniciadas las actividades de capacitación, los locales desconfiaban de los nuevos contenidos transmitidos siguiendo renuentes en sus prácticas tradicionales de relacionamiento con el entorno. Las capacitaciones fueron acogidas solo gradualmente y luego de un fuerte trabajo de socialización en la comunidad y muchas fueron veces sometidas al vaivén de los conflictos entre los socios del proyecto y algunos miembros de la comunidad disidentes o indiferentes que en algunas ocasiones llegaron a oponerse a las formas de entrenamiento por la invasión de los espacios sociales percibida en algunos casos como desestructurante de la forma de vida comunitaria.

[Al principio] fue difícil porque ellos [los indígenas quechua-tacana] funcionan con los ciclos y las estaciones, dependiendo de las temporadas, si es de caza, cazan; si es de recolección de frutos, se van a recolectar o a cazar, así que era difícil [a]traerlos a participar. Al comienzo del comienzo, el proyecto pedía tres o cinco personas, yo busqué a esas tres personas [pero] no vinieron conmigo y busqué más allá la gente, puerta a puerta, no creían en el proyecto, no querían participar, no éramos bienvenidos, entonces, ¿qué pasó? [...] conseguí once jóvenes y luego veinte y por suerte por la prensa del proyecto [en la región], el proyecto necesitaba mano de obra, la idea era que los chicos y las mujeres trabajaban cuatro horas construyendo el albergue y luego pasaban el resto de la tarde haciendo clases, entonces era una situación de ganar-ganar. Esa es la fórmula brillante, el equipo fue el coordinador y el líder comunitario y esto se le presentó al BID y ellos querían resultados, generar, hacer. (Capacitador, entrevista. 2013)

El dispositivo chocaba con muchas de las formas comunitarias según la visión de la comunidad porque se entendía una “imposición de cosas que ya sabíamos”.

Las sensibilizaciones ambientales generadas por las capacitaciones tuvieron mejor acogida en la población joven y en las mujeres. Aunque obtuvieron éxitos limitados en el segmento de la población más tradicional, el grado de aceptación cambió rotundamente cuando la empresa pasó completamente a ser operada por los locales.

En el caso del Proyecto Mapajo, las capacitaciones estuvieron ligadas al proceso de reconstitución institucional del CRTM. Los líderes indígenas del proyecto al igual que las ONG de conservación, identifican la comunidad de Asunción de origen mosetene como una “escuela de liderazgo”.⁹ La escuela surgió en una coyuntura de transición de una etapa de conflictos entre la dirección del área protegida Pilon Lajas, por una parte, con los colonizadores de la zona de la carretera Yucumo-Rurrenabaque y concesiones forestales que, se dice, afectaron la mentalidad de los líderes de las comunidades tsimane’ y, por otra parte, con el conflicto generado por la ONG boliviana Ecobolivia¹⁰ (Botazzi, 2014). En la tormenta política, el entusiasmo de los jóvenes de Mapajo fue identificado como la dinámica necesaria para un proyecto más profundo de refundación de una gestión participativa del áreas protegidas; Mapajo fue motor de la escuela, forjadora del liderazgo indígena del CRTM en alianza con los conservacionistas. La alianza se solidificó luego que Conservación Internacional apoyara la salida de las concesiones forestales de las comunidades:

[...] o sea, la suerte que tenemos es que estamos dentro de una reserva que ojalá se mantenga para el futuro de los hijos, de los nietos que puedan venir porque si no (la TCO) fuera la reserva ahorita, o sea, el lugar no existiría porque Asunción también estuvo dentro de una concesión maderera ahorita en este sector ya no hubiera habido nada [...] un papel importante ha jugado Conservación Internacional porque ella fue la única que negoció, la empresa Berna [S. A., concesionaria forestal] pedía su indemnización pero Conservación Internacional quería que se proteja, por esto tuvo que dar una indemnización, ella pago la indemnización a esa empresa y por lo tanto recogieron toda su maquinaria y se fueron. (Comunario de Asunción, entrevista. 2011)

El proyecto de ecoturismo tuvo etapas y niveles diferentes de aprendizajes, las diferencias escolares entre los comunarios de Asunción frente a los miembros de otras comunidades de origen tsimane’ fue un factor importante en este liderazgo adquirido sobre las otras comunidades del río. Enfocadas en el liderazgo indígena

-
- 9 No se debe confundir el mecanismo escuela analizado aquí con los cursos y talleres de liderazgo que durante la época se dictaban en la región con el fin de formar a los líderes indígenas. La “escuela” puede ser producto de ese proceso; sin embargo, los líderes insisten en que fue espontáneo.
 - 10 Esta fundación había impulsado el negocio del ecoturismo en la zona y fue una de las ONG locales aliadas para lograr la creación del Madidi desde mediados de los 80; sin embargo, había experimentado una pérdida de legitimidad en las poblaciones locales del río Beni y del río Quikibey, a causa del incumplimiento de obligaciones frente a las comunidades en el desarrollo de actividades de operación ecoturística en sus territorios.

en defensa de su territorio que es el mismo de las áreas protegidas, las capacitaciones en Mapajo fueron más comprensivas de los cambios que los proyectos de turismo comunitario podrían causar en las instituciones económicas comunitarias basadas en el chaqueo, la caza y la extracción de madera. Sin embargo, el llamado manifiesto ambiental del proyecto no fue acompañado con la misma intensidad que los llamados guiones de conservación del currículo de Chalalán. En Mapajo la preparación del “producto” tuvo un énfasis especial en el componente de revalorización cultural, mediante la reapropiación de las tradiciones:

[...] la experiencia turística ha sido muy bonita porque en muchos ha favorecido en la conservación y también ha favorecido la cultura porque [...]; antes eso estaba queriendo perder algunos tejidos [artesanales]; sin embargo, en ese campo se ha recuperado mucho, tanto cultural como ambientalmente. (Joven líder comunitario del Proyecto Mapajo, entrevista. 2011)

El objetivo era claro, se trataba de mostrar el nivel de ancestralidad que mantenían las comunidades del río, en contraste con las conductas poco amables con la naturaleza de comunidades de la carretera, influenciadas por el modo de vida de los campesinos colonos. Estas comunidades son acusadas por las autoridades de las áreas protegidas de ser agentes de la deforestación vinculadas al negocio de la madera. En este caso, la ancestralidad correspondía en el espacio con un buen estado de conservación que tiene la zona del río Quiquibey. La revalorización de la cultura implicaba entonces retomar la ancestralidad perdida, para volver a ser los “mejores conservacionistas” de que habla la norma mediante una iniciativa de turismo comunitario.

La revaloración de la ancestralidad conservacionista en Chalalán y Mapajo

Los proyectos de turismo comunitario instrumentalizan la ancestralidad indígena para legitimar una forma de ocupación del espacio “amigable con la naturaleza”. Sujetas a las normas de conservación y desarrollo sostenible subyacentes estas iniciativas se esfuerzan por vincular los rasgos de la cultura con la conservación. Al ser una reciente forma de intervención en el espacio amazónico, las áreas protegidas reconocen como legítimas las formas de existencia de aquellos pueblos que preexisten a la etapa de su implementación, al mismo tiempo que rechazan aquellas intervenciones anteriores por considerar que ponen en riesgo la continuidad de un buen estado de conservación observado en el espacio ocupado por los ancestrales. La conservación se legitima ante las comunidades indígenas por medio de la protección de su territorio ancestral diferenciándose así de las intervenciones anteriores (misioneros, forestales, ganaderos, mineros, colonizadores, desarrollistas), mientras

que utiliza la ancestralidad como indicador de prácticas amigables con la naturaleza para orientar las actividades de los locales en el interior de las áreas protegidas. Los proyectos de turismo comunitario buscan identificar marcadores actuales de la ancestralidad compatibles con la conservación. Por ejemplo, los quechua-tacana de San José enfrentan un proceso reciente de etnogénesis en búsqueda de una reapropiación cultural. Su encuentro con las culturas occidentales data del siglo XVI y su inclusión a la sociedad nacional ha sido paulatina durante los periodos colonial, republicano y contemporáneo dejando a su paso una pérdida significativa de rasgos característicos de su cultura y ganando otros, siendo a lo mejor el fruto de un mestizaje entre dos matrices culturales mayores como la composición de su nombre lo indica (quechua-tacana) y la cultura rural nacional.

En la actualidad los quechua-tacana de San José tienen competencias limitadas en las lenguas nativas puesto que fueron sometidos a procesos de aculturación más fuertes en comparación con otros grupos étnicos de la región. Sin embargo, combinan los conocimientos y las prácticas propios de la cultura rural de mercado mucho más fácilmente adaptables al negocio turístico con las representaciones de la naturaleza propias de las culturas animistas amazónicas.

JF: ¿El río está bueno para la pesca hoy, Don Fernando?

Don Fernando: bueno, sí, está bueno para pescar, pero eso no es lo que me preocupa hoy, el problema es que Jalincho y sus hijos [tacanas que no respetan las normas del áreas protegidas] se meten al río a pescar, [y ellos] son como piratas y se llevan los peces más grandes, y eso sí que es grave porque nosotros no sacamos los peces grandes, porque son como los a'mo'¹¹ que aquí son los parientes [nombre que los hispanohablantes dan a los tsimane'] Bueno es que los a'mo' del río pueden ser animales, nosotros les decimos papás y si los sacamos, el río se seca y si se seca vamos perder todos los peces. (Don Fernando. Entrevista 2013)

Don Fernando aunque lamenta no conocer la lengua ancestral, mantiene una relación con los “seres del río” y encuentra una correspondencia entre la generosidad de los “papás” y las prácticas convenientes de la comunidad para el equilibrio entre humanos y no humanos.

Representaciones quechua-tacana como esta, suelen interpretarse en los proyectos de turismo comunitario como “compatibles” con las normas de sostenibilidad ambiental conformando un proceso de rehacer ideas exteriores en representaciones e instituciones ya existentes, lo que Merry denomina “indigenización”.

En el caso de Mapajo, los líderes mosetene de la comunidad de Asunción, tienen formación escolar y dominio del español semejante a los quechua-tacana

11 A'mo' es una entidad que representa, para los tsimane' mosetene del Quiquibey, el dueño de los animales del monte y del río.

de San José y además conservan su lengua ancestral, un rasgo que los emparenta directamente con los tsimane'. Las etnias del Pílon Lajas adoptan en una forma similar el contenido de la conservación para enmarcarlo en la idea preexistente de la selva como su "casa grande" y "proveedora", formando a partir de esta reformulación en español una reinterpretación territorial y a la vez de identidad:

[...] para nosotros la Reserva [de la Biosfera] es como un mercado porque ahí conseguís de todo: frutales, carne, pescado, de todo y es por eso que es importante que la Reserva se mantenga, o sea, si no fuera la Reserva ahorita, no tuviéramos nada, como pasa en algunas TCO vecinas, que primero lo han destruido y ahora no hay nada por último, ni madera tienen para construcción, mi visión, para mi, como reserva es importante para conservar porque cazamos. (Comunario Asunción, entrevista. 2011)

La relación de los tsimane' con los seres del entorno está regida por reglas de tipo espiritual, la abundancia de la selva no está medida por la reproducción biológica sino por la negociación de los tsimane' con la generosidad de los amo' "dueños de los animales" lo que implica un relacionamiento con base en una comunicación personal (Daillant, 1998), inconmensurable para la ciencia de la conservación o para las formulaciones técnico-jurídicas de las áreas protegidas. Sin embargo, y dada la coyuntura de la defensa territorial, ambas ideas se asocian creándose una especie de "hibridación" sirviendo a ambos intereses el de la conservación de las áreas protegidas y la legalización territorial de las comunidades. Así la casa grande es despensa y debe conservarse para garantizar la caza. En otro ejemplo, los proyectos de turismo comunitario en sus políticas de promoción utilizan también nombres "ancestrales" formados por esta hibridación como muestra de la vivencia armoniosa con la naturaleza. Los líderes de Chalalán escogieron el nombre de la laguna destino principal de sus servicios¹² porque ya era conocido desde antes del proyecto por su belleza y la integralidad de su paisaje. Sin embargo, en una memoria escrita promocional identifican el nombre Chalalán con dos episodios folclóricos de la narrativa tradicional mezclándolo con el mito del romance de un chamán con la serpiente (Mamani y Zenon, 2006). En esa línea, entre los servicios "tradicionales" que ofrecen sus paquetes turísticos se encuentran: conocimientos sobre plantas medicinales, interpretación "ancestral" de la naturaleza y del comportamiento de los animales, mitos y creencias de la tradición oral, la asistencia a las Fiestas Patronales Católicas de San José, y presentaciones folclóricas de danzas, música y cuentos explicados por los guías turísticos.

En el proyecto Mapajo de los tsimane' mosetene, el mecanismo de nominación es algo diferente a la folclorización y merece un poco más de cuidado. Desde su concepción, el objetivo del proyecto fue la revalorización cultural, ellos llama-

12 Chalalán es el nombre de la laguna en la que se desarrolla el proyecto ecoturístico.

ron a su ecoalbergue Mapajo (Vosinaj en Lengua Vernácula), un árbol respetado por los miembros de las comunidades tsimane', ligado en uno de sus episodios a la gesta de los héroes de la creación. Además, llamaron a su centro de interpretación *Shipa*, que es el nombre de la casa ritual en la que los sabios cocojsi¹³ celebran los ritos de invocación e intercambio con los seres espirituales (Daillant, 2003; Ellis, 1997; Huanca, 2006).

Los paquetes de Mapajo comercializan en sus folletos publicitarios el “espíritu del bosque de las culturas vivas del río Quiquibey”, una noche tradicional en la que los turistas “disfrutan las danzas, creencias y deidades de la región amazónica”¹⁴.

Los nombres vernáculos parecen sonoros a los turistas que se interesan en este tipo de productos de ecoturismo cultural, pero su utilización también puede producir efectos menos deseados, como pueden ser la falta de apropiación del proyecto por parte de algunos miembros de las comunidades menos relacionadas con el juego de palabras superficiales que implican los eslogan pese a las buenas intenciones de los proyectos de turismo comunitario.

Yo no sé por qué eso no ha funcionado, a eso le ha faltado promoción o no sé qué además, los “comunarios” de las otras comunidades muy poco se quieren hacer cargo de este tipo de negocio, a la gente le gusta estar en sus chacos, cazando, no son todos los que quieren interesarse en venir a atender gente. (Líder de Mapajo, entrevista. 2013)

Si bien los tsimane' no acostumbran la servidumbre y viven en un sistema de autonomía familiar significativo, la opinión del líder mosetene arriba citada contrasta con la de los líderes tsimane' en las comunidades más apartadas geográficamente de proyecto. En San Luis se representan el turismo como una actividad practicable, si bien bajo parámetros menos comprometidos con la prestación de servicios de lógica occidental. Los líderes de esta comunidad no rehúsan la idea del turismo, al contrario, lo identifican con un comportamiento ajustable a las reglas de interacción con los seres espirituales:

Aquí vienen turistas a la laguna [Azul], uno los lleva caminando, pasamos allí la noche, hacemos campamentos, ellos pagan por ver tigres, dantas, lagartos, parabas, hay muchos por allá, nosotros no los cazamos porque los reservamos para el turismo [...]; si no se le perturba, él [a'mo'] no nos reclama, solo pasamos unas noches, no tantos días y así él no se molesta. Se molesta cuando uno va y “flechea”, [si uno] se mete a la laguna a pescar mucho, con el turismo él no se perturba, si flechamos mal ahí sí, él nos persigue y nos puede matar. (Comunario de San Luis Chico, entrevista. 2013)

13 Cocojsi es el nombre dado a los intermediarios con el mundo espiritual.

14 La oferta turística de Mapajo se puede consultar en las siguientes páginas electrónicas: <http://mapajo-ecoturismo-indigena.blogspot.be/> ; <http://www.madidi.com/mapajo.html> y http://www.redturs.org/nuevaeas/articulo.php?ar_codigo=117&ca_codigo=17&ca_padre=.

La actividad turística entonces se enmarca también en una relación con los agentes espirituales que están presentes en todos los niveles de las relaciones sociales de los tsimane'. Como lo demuestran los testimonios, el tipo de turismo formal organizado empresarialmente es hasta el momento complicado para las comunidades de Mapajo porque implica una serie de actividades y comportamientos que no se conciben en la mentalidad de los tsimane' mosetene.

Una de las estrategias actuales en torno al turismo en el interior de Pílon Lajas tiene que ver con la autorización de ingreso que ciertas comunidades otorgan a operadores privados sin el cumplimiento de los requisitos exigidos por las normas de las áreas protegidas.

[...] si yo manejo mi parte [en el Pílon], pago 50 [pesos] bolivianos por turista en la comunidad, caminamos a la laguna [Azul] llegamos a San Luis Chico, hacemos ocho días hasta llegar a Rurrenabaque, entramos por la carretera, llegamos a San Luis entramos seis días por la laguna, llevamos carpas. Por tres personas 300 bolivianos por día es decir 2.400 bolivianos por persona mínimo tres. (Operador turístico privado, entrevista. 2013)

Paradójicamente el aumento de la actividad turística auspiciada por las ONG de conservación en la región produce una forma de turismo ilegal cuyos efectos ponen en riesgo los objetivos de las áreas protegidas. Operadores privados aprovechando las debilidades organizativas de Mapajo y la falta de operatividad de las áreas protegidas, ineficaz en hacer cumplir los Reglamentos de Turismo, ingresan a Pílon Lajas sin control alguno pagando precios irrisorios a las comunidades que ven en esta forma de Turismo algo menos comprometedor que dedicarse a la gestión de empresas de turismo formal.

La zonificación: cuando los cazadores ancestrales desafían los dispositivos del turismo

Para concluir una lectura de la vernacularización de los contenidos cognitivos transmitidos por el ecoturismo en las formas de comprensión local de la naturaleza y sus prácticas entraremos por el dispositivo espacial de la conservación en áreas protegidas. Inherentemente localizadas (Agrawal, 2005), las áreas protegidas necesitan de un instrumento de control al acceso y uso de los recursos que buscan proteger; los planes de manejo disponen de una zonificación que se construye a partir de un método de levantamiento de informaciones científicas en su orden: físicas, biológicas y humanas. A partir de esas informaciones se construye el "estado de conservación" de las áreas protegidas y la "probabilidad de biodiversidad", mediante una operación de superposición de los mapas con información acerca de las variables culturales, La cercanía a las comunidades, a los centros poblados y a los medios de comunicación terrestre. Se obtiene así una herramienta técnico-política que ordena las áreas protegidas, denomi-

nada “prioridades de conservación”. La zonificación consiste en un dispositivo de gestión de las actividades humanas tenidas en consideración como las causantes de la degradación ambiental, en pocas palabras, las áreas protegidas no gestionan solo “la naturaleza”, sino además los comportamientos humanos frente a la naturaleza.

En el caso de las TCO de San José de Uchupiamonas y del Consejo Regional Tsimane’ Mosetene, se han llevado procesos de compatibilización de sus Planes de Gestión territorial Indígena con los instrumentos de gestión de las áreas protegidas como corresponde por el mandato legal del Reglamento General de Áreas Protegidas citado. El Reglamento de Desarrollo de Operaciones Turísticas en las áreas protegidas tiene aplicación legal dentro de los TCO que se superponen a su superficie, por lo tanto, en la compatibilización, las zonas de los territorios indígenas en mejor estado de conservación han sido reservados formalmente para el acceso de los científicos y los funcionarios, aunque se toleren actividades de subsistencia como la caza y la pesca sin excesos, dependiendo de las consideraciones particulares de cada caso (Guardaparques, entrevista. 2011). Los usos tradicionales por lo general se ubican en las zonas de degradación ambiental y las actividades como la ganadería y la agricultura se tipifican como las peores amenazas para erradicar. Las zonas en buen estado se consagran a actividades como la caza y la pesca tradicionales y para el turismo. La dificultad surge cuando se integran proyectos como los de turismo comunitario porque las actividades tradicionales de caza y chaqueo quedan limitadas aún más por diferentes razones, entre ellas, la posibilidad de alejar los animales y el paisaje de la vista de los turistas.

Este ha sido un constante problema en los proyectos de turismo porque muchas veces las lógicas tradicionales sobrepasan las lógicas estáticas de las zonificaciones. El entrecruzamiento entre las sendas de caza y los senderos de turismo (Escobar, 2014) representa, a la vista de los líderes de Chalalán y Mapajo, una prueba de fuerza (Latour, 2006) a la ancestralidad conservacionista. En el proceso de capacitación en Chalalán, la caza se interpretaba como una traición a las áreas protegidas y al proyecto en particular:

San José le debe su vida como territorio al parque y tiene que agradecer que nadie más pida títulos ahí y San José pueda virtualmente vivir ahí siendo la sola comunidad para siempre pero igual no se dan cuenta y continúan cazando cerca de los lugares de turismo. (Consultor Chalalán, entrevista. 2013)

La controversia es aún mayor en las comunidades del proyecto Mapajo donde se establece que el problema del irrespeto de la zonificación ha sido una de las causas de la poca suerte de los turistas en el avistamiento de animales lo que seguramente explica a los ojos de los analistas del proyecto Mapajo, una caída en la demanda turística o la preferencia de otros destinos.

O sea los circuitos turísticos que teníamos las zonas donde se los llevaba la misma comunidad supo hacer sus zonificaciones y digamos dónde era para turismo donde era para cacería era para cacería, o sea, no se iba a cazar donde se manejaba turismo pero otros iban. (Comunario, entrevista. 2011)

Más que una conducta desordenada o inconsciente, la caza es una actividad de vital importancia en la forma de comprender el entorno. Su ejercicio es de sumo cuidado, es regida por reglas espirituales, de invocación y de favorecimientos con los seres espirituales. Es una práctica que necesita saber invocar, cantar, tener la habilidad para “flechar” sin dejar escapar a la presa herida o causarle sufrimiento innecesario. No se rige ni por ciclos como podría pensarse en el relato de los quechua-tacana citado arriba, sino por la negociación personal con los a'mo'¹⁵ (Ellis, 1997; Daillant, 2003). Las lógicas espaciales de los tsimane' no se rigen por la geometría occidental; una revisión a profundidad de esta actitud es propuesta para reflexiones posteriores para analizar la pertinencia de los dispositivos como el monitoreo de la caza o la pesca y su sentido occidental de la reproducción en los pueblos amazónicos. Los capacitadores se enfocaron en estimular una comprensión de las reglas de las áreas protegidas que pudo haber sido aceptada discursivamente pero que en la práctica ha sido disentida por los locales.

Sí y no, por lo general, sí, capacitar a cierto porcentaje de la población y lo que hicimos fue que tuviera esa oportunidad de informarse; una vez ellos respetan la idea del parque y entienden que al bosque hay que conservarlo, siguen diciéndote que el tapir nunca se va a extinguir y las gentes ancestrales que saben del bosque te siguen diciendo que [la extinción del] el tapir es mentira y [que] no es cierto que la Amazonia se va acabar, tú tienes que ubicarlos. (Capacitador, entrevista. 2013)

Es claro que las instituciones locales no siempre vernacularizan las normas de la forma en que desean los vernacularizadores, los activistas o los líderes del proyecto ecoturístico. En ese caso, no existe sino una vaga replicación de las normas de zonificación que solo halla sentido en la estrategia de protección de los territorios indígenas y en una nueva forma de relacionamiento con los representantes del poder tales como las ONG y los funcionarios de las áreas protegidas; el turismo para los locales es una forma de relacionamiento con el mundo exterior que genera dividendos económicos pero no se considera lo suficientemente esta-

15 Los A'mo' los liberan de sus moradas subterráneas para favorecer a los tsimane', quienes deben tratarlos con un cuidado extremo mediante un sistema de ritos y de negociaciones, muchas veces por medio de la comunicación onírica. La práctica de la pesca también se rige por relaciones sociales similares.

ble como para romper el vínculo con las tradiciones de caza y sus reglas inasibles para las lógicas occidentales.

Discusión y conclusiones

El artículo se concentró en el estudio de la vernacularización de normas de conservación y desarrollo sostenible a partir dos proyectos de ecoturismo comunitario en dos TCO superpuestas con dos áreas protegidas en la Amazonia boliviana. Comprendimos cómo estos proyectos de turismo comunitario son dispositivos que sirven a las ONG y las autoridades de las áreas protegidas para interesar (socializar la participación en una acción), enlazar (otorgar y aceptar identidades en un curso de acción) y movilizar (hacer participar en un curso de acción) (Callon, 1986) a las comunidades locales en las estrategias de la conservación y del desarrollo sostenible. Ellos movilizan normas, discursos y representaciones que al ser socializados por sus dispositivos entran en interacción con las formas de vida de las comunidades, bien que los proyectos comunitarios de turismo sean de iniciativa de algunos líderes locales, los mecanismos para su funcionamiento proyectan las influencias del exterior (la conservación, el desarrollo sostenible) hacia los comportamientos comunitarios dentro y frente a su entorno. La zonificación, las capacitaciones en actividades económicas sostenibles (como los proyectos de turismo analizados) y las dinámicas de revalorización de la ancestralidad son mecanismos de un mismo dispositivo, que tiene como fin controlar las actividades humanas en espacios protegidos para la conservación. Muchas veces esas normas representaciones y discursos son acogidos de manera superficial y no modifican las prácticas en el sentido deseado por las normas de conservación y el desarrollo sostenible. En Mapajo y Chalalán, la ancestralidad, como un concepto cognitivo, fue movilizada por tres lógicas diferentes que no siempre coinciden con las normas e ideas que los proyectos intentan traducir: en primer lugar, la lógica de conservación cognitiva y normativa, basada en las ciencias de la tierra y las ciencias de la vida, define límites y construye la naturaleza en lugares específicos (Escobar, 1996; 1998). A partir de la medición de la probabilidad de biodiversidad, las áreas protegidas proyectan una política para priorizar vastos espacios para los intereses de investigación o la sensibilidad ética de los conservacionistas. En su operación busca controlar al máximo las actividades humanas de los lugares que según sus medidas de probabilidades son ricos en biodiversidad. La planificación convierte esa política en norma de gestión de las áreas protegidas, instrumentos con fuerza legal, lo que implica la regulación de conductas humanas dentro o cerca de esos lugares. La legitimidad de estos instrumentos está puesta en juego por la existencia previa de comunidades humanas. En un acto de reflexividad, la conservación hace entrar en democracia participativa a los locales para legitimar, mediante la sensibilización, las limitaciones espaciales que implica un régimen de zonificación en el que estas actividades locales son, a la vez, los indicadores y las amenazas que se van a controlar.

Así dispositivos como los talleres, los diagnósticos rurales y el mapeo participativo ayudan a establecer la legitimidad de los instrumentos de gestión construyendo “consensos en un diálogo desigual mediado por una cosmología que separa naturaleza y cultura y que cuenta con poderosos instrumentos que imponen esas representaciones como “verdad” o como “probadas” (Brosius y Hitchner, 2010). La ancestralidad desde este punto de vista, es una práctica perdida que debe recuperarse para que los mecanismos adaptativos humanos al medio, perturbados por el contacto occidental, se reencuentren en los locales actuales mediante una revalorización cultural. Para la conservación el comportamiento amigable con la naturaleza del indígena representa un ideal perdido de estas comunidades cada vez más en contacto con el mercado y la modernidad, por eso, las iniciativas de desarrollo sostenible buscan enseñar “nuevas” y “buenas” prácticas de menor impacto recurriendo a las prácticas de los ancestros, como por ejemplo los proyectos de turismo comunitario, a través de los cuales se diseminan estas ideas en las comunidades.

Una segunda lógica que moviliza la ancestralidad es la defensa territorial del líder indígena. Este artículo muestra cómo los líderes locales de los proyectos, actuando como vernacularizadores, aceptan, por un lado, los valores occidentales de la democracia, el emprendimiento y las competencias cognitivas, lo que los hace “traductores” entre esas nuevas experiencias y los modos de existencia de sus comunidades. En una entrevista, un líder de estos proyectos nos decía que es complejo pero a la vez un privilegio poder compartir los dos “mundos”:

[...] es bien complicado porque tienes que estar peleando siempre con los dos mundos al final y yo tengo un privilegio porque [solo] hasta ahora he estado cargando teléfono o una computadora y estando en el internet, en el chat [las] videollamadas pero también las veces que puedo me voy donde mis abuelos o a la comunidad de mi esposa que es muy cerca y allá puedo estar pescando con flechas, ir a cazar o sea que es el otro mundo con rituales, mi hermano menor es chamán, es cocojsi y con él hacemos rituales, por eso digo, tengo ese privilegio. (Líder proyecto Mapajo, entrevista, 2013).

Esta lógica del mediador, ha comprendido en muchos aspectos las reglas del mundo moderno para aplicarlas en las alianzas estratégicas en busca de la territorialización del espacio de sus pueblos. Esta estrategia política acogió el discurso de la ancestralidad conservacionista o del indígena “amigo de la naturaleza” para legitimar su alianza con las ONG de conservación que ayudaron en la “delimitación” de sus territorios y luego en la planificación y la gestión territorial mediante apoyo financiero, técnico y jurídico (Zanotti, 2014). Muchas veces estos líderes son vistos como intermediarios por el poder exterior tanto oficial como de las ONG ayudando a consolidar la transmisión de las ideas y de hacer funcionar los dispositivos. Sin embargo, el prestigio que los exteriores les otorgan suelen ser diferentes en grado y en naturaleza al prestigio que les otorgan las comunidades en el interior de sus “mundos ancestrales” (Merry, 2006: 42); en un grado de autonomía son mediadores

y no intermediarios (Latour, 2006). Ellos interpretan y agencian los discursos y las representaciones. La replicación discursiva de las representaciones de la conservación y el desarrollo sostenible está lejos de ser completamente aceptada en las prácticas locales que viven el “mundo ancestral”. Precisamente las lógicas de los locales frente a la ancestralidad son más que el eslogan de “culturas vivas” de los proyectos ecoturísticos de sus líderes o que las representaciones “pesimistas” de los conservacionistas que los observan como desarticulados en sus modos de vida por la modernidad (Smith y Wishnie, 2000). Su lógica se basa en una cosmología diferente a todas las intervenciones occidentales incluyendo la “científicamente necesaria” conservación.

Las comunidades de la Amazonia boliviana comprenden su relación con el entorno de una manera diferente en muchos aspectos a la conservación. Ellas mantienen una relación espiritual sin la división entre naturaleza y cultura, o entre actividad humana y proceso ecológico (Descola, 2005), lo que hace que en ciertos momentos las lógicas, tanto territoriales como las de la conservación, choquen en la práctica con las lógicas locales, como es el caso de la zonificación turística. Comprendimos así cómo los proyectos de turismo comunitario son iniciativas productivas que movilizan el paquete de estrategias e ideas globales de la conservación y del desarrollo sostenible sirviendo como cajas de resonancia al discurso y las representaciones occidentales dicotómicas de naturaleza y cultura, ellas operan mediante dispositivos sociotécnicos de socialización y seducción a los locales imponiendo, a partir de capacitaciones, modelos normativos y cognitivos que en muchas oportunidades entran en conflicto en la práctica con las instituciones y lógicas de las comunidades locales.

El reto para la gestión de las áreas protegidas y los proyectos de ecoturismo analizados, es cómo hacer participar las lógicas de los locales, más allá del consentimiento formal expresado por sus líderes en los mecanismos predispuestos por las lógicas occidentales. La territorialización auspiciada por la conservación y su apoyo a los proyectos de iniciativa comunitaria son un alivio y tienen connotaciones menos perjudiciales que intervenciones anteriores, pero es solo el comienzo para que paulatinamente las formas de existencia de los locales ganen el pleno derecho a ser.

Referencias bibliográficas

- Agrawal, Arun (2005) “Enviromentality, community, intimate, government and the making of environmental subjets in Kumaon, India”. En: *Current Anthropology*, Vol.47, N.º 2, Chicago, pp. 161-190.
- Berkes, Fikret (2003). “Rethinking community based conservation”. En: *Conservation Biology*, Vol. 18, N.º 3, Oxford, pp. 621-630.
- Botazzi, Patrick (2014). *Une écologie politique des Territoires tsimane' d'amazone bolivienne. Notre Grande Maison*. Karthala, París.

- Brenner, Ludger y San Germán, Stephanie (2012). "Gobernanza local para el ecoturismo en la Reserva de Biosfera Mariposa Monarca, México". En: *Alteridades*, Vol. 22, N.º 44, México D. F., pp. 131-146.
- Brosius, Peter y Hitchner, Sarah (2010). "Cultural diversity and conservation". En: *International Social Science Journal*, Vol. 66, N.º 199, París, pp. 141-168.
- Butler, Richard y Hinch, Tom (2007). *Tourism and Indigenous Peoples. Issues and implications*. Elsevier, Oxford.
- Callon, Michel (1986). "Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des Marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc". En: *L'année sociologique*, Vol. 36, París, pp. 169-207.
- Carpentier, Julie (2011). "Tourisme communautaire, conflits internes et développement". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, Vol. 40 N.º 2, Lima, pp. 349-373.
- Chavarro, Licette; Malky, Alfonso; Ayala, Cecilia (2008). *El desafío Mapajo. Análisis costo beneficio de la empresa comunitaria Mapajo Ecoturismo Indígena*. Fondo de Conservación Estratégica Serie Técnica N.º 15, La Paz.
- Chicchon, Avecita (2010). "La conservación no tiene fronteras: El caso Madidi (Bolivia)". En: *Ecología en Bolivia*, Vol. 45, N.º 1, La Paz, pp. 1-3.
- Da Silva, Rosajine y Badaró, Moema (2012). "Tierras de Petro de Filipa (M-A)-Brasil. Identidad, territorialidad y turismo comunitario por el reconocimiento". En: *Estudios y Perspectivas en Turismo*, Vol. 21, N.º 1, Buenos Aires, pp. 180-202.
- Daillant, Isabelle (1998). "Ils sont comme nous mais... relations de parenté et de genre entre Chimane et gens de «dedans»". En: *Anthropologie et Société*, Vol. 22, N.º 2, París, pp. 75-97.
- ____ (2003). *Sens dessus dessous. Organisation sociales et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne*. Société d'Ethnologie, Nanterre.
- De la Fuente, Julia (2007). *¿Áreas protegidas... para quién?*. Conservación Internacional Bolivia, s. f., La Paz.
- De Menezes, Luis (2005). "(Eco) turismo en unidades de conservación en Brasil. El caso de la Sierra de Itabaina-SE". En: *Estudios y Perspectivas en Turismo*, Vol. 14, N.º 3, Buenos Aires, pp. 197-221.
- Descola, Phillipe (2005). *Par-delà Nature et Culture*. Gallimard, París.
- Ellis, Rebecca (1997) *A taste of movement: an exploration of social ethics of the Tsimanes of lowland Bolivia*. Saint Andrews University, St. Andrews.
- Escobar, Arturo (1996). "Constructing nature. Elements for a post-structuralist Political Ecology". En: *Futures*, Vol. 28, N.º 4, Amsterdam, pp. 325-343.
- ____ (1998). "Whose Knowledge, whose nature? Biodiversity, conservation and the political ecology of social movements". En: *Journal of Political Ecology*, Vol. 5, N.º 1, Tucson, pp. 53-82.
- Escobar, Kelly (2014). "Quand les limites des sciences et les sentiers de chasse s'entrecroisent : Une ethnographie des laboratoires scientifiques amazoniens en partenariat avec les communautés locales autochtones". En: Breda, Charlotte; Chaplier, Mélanie; Hermesse, Julie; Piccoli, Emmanuelle (eds.), *Terres (Dés) humanisées: Ressources et Climat*. Académia-L'Harmattan, Louvain-la-Neuve, pp. 51-74.
- Garfinkel, Harold (2001). "Le programme de l'ethnométhodologie" En: Fornel, Daniel *L'ethnométhodologie. Une sociologie radicale*. La Découverte, París, pp. 31-55.
- Huanca, Tomás (2006). *Tsimane' oral tradition landscape and identity in tropical forest*. Wa-Gui, La Paz.

- Jamal, Tazim y Stronza, Amanda (2009). "Collaboration Theory and tourism practice in protected areas: stakeholders, structuring and sustainability". En: *Journal of Sustainable tourism*, Vol. 17, N.º 2, Clevedon, pp. 169-189.
- Jones, Samantha (2005). "Community-based ecotourism. The significance of social capital". En: *Annals of Tourism Research*, Vol. 32, N.º 2, Guildford, pp. 303-324.
- Latour, Bruno (1997). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, París.
- ____ (2006). *Changer de Société, refaire de la sociologie*. La Découverte, France.
- Levitt, Peggy y Merry, Sally (2009) "Vernacularization on the ground : local uses of global women's rights in Peru, China, India and the Unites States". En: *Global Networks*, Vol. 9, N.º 4, Nueva York, pp. 441-460.
- Malky, Alfonso et al. (2007). *El efecto Chalalán: una valoración económica para una empresa comunitaria*. Fondo de Conservación Estratégica Série Técnica No. 13, La Paz, Bolivia.
- Mamani, Guido y Limaco Zenón (2006). *Viaje al centro de un sueño: Chalalán una experiencia exitosa de ecoturismo comunitario en la Amazonia boliviana*. Praia, La Paz.
- Merry, Sally (2006) "Transnational human rights and local activism: mapping the middle". En: *American Anthropologist*, Vol. 108, N.º 1, Berkeley y Hoboken, pp. 38-49.
- MMAA [Ministerio de Medio Ambiente y Agua] (2011). *Estrategia Nacional para el Desarrollo de Turismo en el Sistema Nacional de Areas Protegidas. Construyendo los destinos turísticos más auténticos de Bolivia*. [En línea:] <http://static.squarespace.com/static/5246f14de4b03fcb7c62cfd/t/528d4617e4b01a04feec74cb/1384990231609/estrategia.pdf>. (consultada el 20 de septiembre de 2014).
- Mopoho, Raymond (1997). "Vernacularisation et traduction des textes pragmatiques en Afrique". En: *TTR Traduction, terminologie, rédaction*, Vol. 10, N.º 1, Trois-Rivières, pp. 245-261.
- Painter, Lilian; Duran, Agustin y Miro, Edwin (2011). "Indigenous alliances for conservation in Bolivia". En: *Conservation Biology*, Vol.25, N.º 6, Oxford, pp. 1084-1086.
- PI-SJU Pueblo Indígena San José de Uchupiamonas (2009). Plan de Desarrollo y Gestión Territorial Indígena de San José de Uchupiamonas. Conservación Internacional Bolivia, La Paz.
- Sernap-CRTM (Servicio Nacional de Áreas Protegidas y Consejo Regional Tsimane' Mosekene) (2007). Plan de Manejo y Plan de Vida de la Reserva de Biosfera y Tierra Comunitaria de Origen Pilón Lajas, Conservación Internacional Bolivia, La Paz.
- Smith, Alden y Wishnie, Mark (2000). "Conservation and subsistence in Small-scale societies" En: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 30, Palo Alto, pp. 461-524.
- Stronza, Amanda (2001). "Anthropology of tourism : forging new ground for ecotourism and other alternatives". En: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 30, Palo Alto, pp. 261-283.
- ____ y Gordillo, Javier (2008). "Community views of ecotourism". En: *Annals of Tourism Research*, Vol. 35, N.º 2, Nueva York, pp. 448-468.
- Vargas del Río, David y Brenner, Ludger (2013). "Ecoturismo comunitario y conservación ambiental: La experiencia de la Ventanilla, Oaxaca, México". En: *Estudios Sociales*, Vol. 41, N.º 21, Santiago, pp. 31-63.
- Zanotti, Laura (2014). "Hybrid natures? Community conservation partnership and the Kayapó Lands". En: *Anthropological Quarterly*, Vol. 87, N.º 3, Washington, D. C., pp. 665-694.