

Coevolución genocultural y uso libre de la diversidad fitogenética resguardada por los pueblos indígenas*

Introducción

Algunos años antes de morir, Luis Villoro escribió que “otra visión del mundo es posible; para que pudiera realizarse, sería necesario primero despertar de una ilusión: la ficción de la hegemonía de la modernidad occidental”.¹ Entonces señalaba, de la mano de Jürgen Habermas, David Held y Will Kymlicka, que el mundo estaba mal armado y por eso se producían amenazas al medio ambiente y toda clase de injusticias sociales, como consecuencia de sociedades mal estructuradas.

Tenía razón sobre este rompecabezas mal armado. Y en principio está mal armado porque ante las demandas y los retos de nuestro mundo solemos reaccionar con poco realismo: poca conciencia del tiempo que le lleva al planeta regenerar sus recursos, poca conciencia de nuestras necesidades como personas y también de que los problemas y los riesgos

* Elaborado por Sandra Anchondo Pavón, profesora de Filosofía social y Ética en el Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. ORCID: 0000-0001-7928-084X.

¹ Villoro, Luis, “Otra visión del mundo”, *La Jornada*, 17 de enero de 2009, disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2009/01/17/index.php?section=opinion&article=017a1pol>.

que logramos detectar como tales en este mundo global, están condicionados por los tiempos políticos y mediáticos que vivimos. Nos es difícil entender las problemáticas reales e imaginar soluciones que provengan de horizontes distintos a los dominantes.² De esta manera es posible que, aunque no sea así, percibamos como problemas inminentes a una “futura escasez de alimentos” o al hambre global, pero no logremos ver que ciertos planteamientos para solucionarlos representan una amenaza grave para el mundo en general y para la especie humana en concreto, específicamente implican la pérdida irreversible de la biodiversidad. De tal modo que, por ejemplo, lleguemos a considerar que un desarrollo tecnológico específico es una buena solución, cuando en realidad es un riesgo creado que se presenta como solución. Es común que los medios de comunicación y las estructuras sociopolíticas dominantes se reproduzcan y nosotros no lo notemos a causa de sesgos que nos limitan para desenmascarar como tales a las falsas ideas y creencias compartidas, para dismantelar los trucos publicitarios que nos incitan a aceptar y comprar productos que antes no deseábamos,³ notar las decisiones políticas arbitrarias e incluso pasar por alto la desinformación o la ideología detrás de la promoción de reformas legislativas, supuestamente necesarias para un bien mayor.

El mundo está mal armado en gran medida porque nos hace falta entenderlo como un todo, al modo de una *big picture* y porque solemos buscar remediar nuestros problemas a partir de los propios criterios epistemológicos que los generaron. De ahí que necesitemos analizar críticamente las que parecen ser soluciones racionales a nuestras problemáticas y abrir nuestros horizontes hermenéuticos para buscar vías alternas cuando así hace falta. Por otro lado, solemos también olvidar las redes de interdependencia que sostienen al mundo entero, especialmente relevantes cuando hablamos del sostenimiento de la vida. Así, algunas

² Sousa Santos, Boaventura de, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Ediciones Trilce, 2010.

³ Lipovetsky, Gilles, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona, Anagrama, 2007, y Ariely, Dan, *Las trampas del deseo: cómo controlar los impulsos irracionales que nos llevan al error*, Barcelona, Ariel, 2008.

veces pretendemos solventar complejos problemas socioeconómicos y ambientales echando mano únicamente de la economía o enfrentar los problemas de alimentación de algunas comunidades mediante la intervención tecnológica sin considerar otros elementos determinantes que requieren consideración. En el mundo, como en todo sistema, desajustar una pieza, lo desajusta todo y viceversa.

Especialmente a partir de nuestra conciencia del cuidado medioambiental global, de la sobrexplotación transfronteriza de recursos, del tipo de daño que podemos causar en la biodiversidad, de la existencia de sustancias bioacumulables, etcétera, vivimos tiempos en los que es necesario pensar desde la complejidad,⁴ más allá de un mero pragmatismo, pasando por una reflexión más realista. Son tiempos que en definitiva requieren de miradas menos individualistas, menos antropocéntricas y, en general, menos fragmentadas.

En este sentido, durante los últimos años, han estado sucediendo cambios interesantes a la mirada sociológica y también en el ámbito de otras disciplinas como la filosofía, la antropología, la historia, la economía y, en general, en las llamadas ciencias sociales.⁵ Dichos saberes están siendo concebidos de manera menos fragmentada, menos reduccionista, y las relaciones interdisciplinarias se vienen dando de manera más amplia y frecuente. Esto ha sucedido, en buena medida, debido a la importancia que ha cobrado intentar evitar tanto daño ambiental, el mal uso de los llamados recursos naturales y las crisis de orden global. Obligados a volver al realismo, vamos dejando atrás los mitos del progreso sin fin, la separación radical de lo natural y lo cultural, el uso instrumental de la tecnología y varios de los engaños provocados desde los inicios de la modernidad filosófica.

⁴ Sotolongo, Pedro y Delgado, Carlos, *Complejidad y medio ambiente. La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

⁵ Las llamadas ciencias sociales han de ser consideradas con urgencia como ciencias de todo lo social, que abarca varias especies vivas, incluida la humana, en interrelación profunda.

La coevolución genocultural y la conservación in situ

Los seres humanos que vivimos en la era actual nos vamos abriendo a una mayor comprensión de nosotros mismos como una especie al mismo tiempo biológico-natural y sociocultural. Aceptar esta dimensión nos responsabiliza de nuestra participación en la historia conjunta de evolución de las especies, no solamente como entes biológicos sino también como entes culturales, pues somos parte de los ecosistemas y no seres aparte de las realidades biológicas naturales, por mucho que vivamos en zonas urbanizadas.

Desde la óptica de muchos pensadores, de disciplinas varias, hoy en día se puede afirmar con bastante seguridad que la evolución concertada entre especies, que interactúan entre sí de manera pluridireccional, no resulta ajena a los seres humanos, quienes son parte de este sistema de coevolución genocultural.⁶

La teoría de la coevolución genético-cultural nos ayuda a entender el proceso por el cual la cultura es modelada por los imperativos biológicos mientras que, de forma simultánea, las propiedades biológicas son alteradas por la evolución en respuesta a la historia cultural. Estudios antropológicos recientes muestran que las prácticas culturales humanas habían modificado las condiciones ambientales, lo que provocó cambios en la frecuencia de los alelos. Además, los análisis del genoma humano han revelado numerosos genes que han experimentado la selección positiva reciente, muchos de los cuales exhiben funciones que son respuestas a las prácticas culturales humanas.⁷

⁶ Wilson, Edward, *The Social Conquest of Earth*, Nueva York y Londres, Liveright Publishing Corporation, 2012; cfr. Richerson, Peter y Boyd, Robert, *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2005.

⁷ Onaha, María Eugenia, "La teoría de la coevolución genético-cultural y su aplicación en poblaciones humanas. El caso de los migrantes japoneses en Argentina", disponible en: <http://www.afhic.com/wp-content/uploads/2019/01/la-teoria-de-la-coevolucion-genetico-cultural.pdf>, p. 446

Aunque todavía suele pensarse que la evolución genética y la histórico-cultural operan de forma independiente, las narrativas científicas apuntan cada vez más hacia la negación de esta separación. Según varios estudios, las prácticas culturales humanas han contribuido a dar forma a varios genomas, incluido el humano y cada vez se aclaran más detalles sobre estos fenómenos evolutivos que surgen de las interacciones entre los sistemas de transmisión cultural y genética entre los que destaca que la transmisión cultural modifica los mecanismos evolutivos.

Aunque sigamos privilegiando las distinciones entre naturaleza y cultura por cuestiones pragmáticas, por costumbre, o tal vez porque ayudan a seguir la agenda de desarrollo desde la óptica moderna, esto realmente no sucede así. Asumirlo resulta relevante en un mundo que ha puesto en riesgo la biodiversidad biológica (y con ello también la cultural) a causa de la voracidad extractiva y la lógica de consumo.

La reflexión sobre la vinculación estrecha entre biodiversidad, evolución, cooperación y el desarrollo de prácticas culturales (humanas) se desprende, como decíamos, de tesis provenientes de diversas disciplinas⁸ y que se prueban también por el esfuerzo de una nueva coherencia del saber científico universal llamado consiliencia. Conforman la teoría de la coevolución genocultural y contribuyen a que logremos comprender el proceso por el cual la cultura es modelada por los imperativos biológicos y también cómo, al mismo tiempo, las propiedades biológicas son alteradas por la evolución, en respuesta a una historia cultural. Con esta precisión, la evolución deja de ser un tema exclusivo de la biología, a la vez que disciplinas como la sociología o la antropología amplían sus horizontes de interés.

⁸ Steven Pinker y Edward Wilson desde la biología; Richerson y Robert Boyd desde la antropología social; Noah Harari desde la historia; José Hernández Prado desde la sociología, incluso Searle desde la lingüística, etcétera. Cfr. Hernández Prado, José, "El antropocentrismo sociológico. La sociología como una ciencia no sólo humana", *Sociológica*, año 30, núm. 84, enero-abril de 2017, p. 230.

Ahora bien, lo que aquí queremos subrayar como hecho probado (a través de criterios científicos) es que las prácticas humanas modifican gradualmente las condiciones ambientales y que la cultura humana es también un legado de la evolución. El efecto de las prácticas culturales sobre el ambiente y del ambiente sobre las prácticas culturales es circular y es sostenido en el tiempo a largo plazo.⁹

De aquí que nuestra parte biológica como humanos y nuestras realidades culturales no existan de modo separado y que las características genéticas de los seres con los que nos rodeamos se modifiquen con nuestra interacción deliberada, pues todo evoluciona por medio de una serie progresiva de innovaciones que van añadiendo mejoras poco a poco, de manera concertada y natural. Combinando lo dado (naturalmente) con la tradición cultural, la imitación, la innovación, el balance y la armonía.¹⁰

Según las investigaciones de Richerson y Boyd,¹¹ la genética no ha sido la única protagonista de la evolución humana, también lo ha sido la cultura. Además, la cultura humana ha ejercido influencia en la evolución o mejora de otras especies. En este sentido, sus estudios arrojan resultados que nos permiten afirmar que la cultura no es naturaleza, pero tampoco es únicamente tradición, sino que combina herencia y aprendizaje de modo inseparable. De forma simplificada, podemos decir que la coevolución se da de manera lenta y concertada entre los seres humanos y las otras especies. También es posible afirmar que las especies animales

⁹ La cultura crea mecanismos evolutivos (por ejemplo, relacionados con la cooperación humana, el altruismo o la intencionalidad colectiva) y a veces se generan presiones selectivas poderosas por las prácticas culturales humanas.

¹⁰ Esto es algo que interesa mucho enfatizar porque es imposible de replicarse mediante el uso de tecnología probada en laboratorio o sitios controlados artificialmente.

¹¹ Boyd, Robert *et al.*, *A Different Kind of Animal. How Culture Transformed Our Species*, Reino Unido, Princeton University Press, 2018. Richerson, Peter y Boyd, Robert, *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*, *cit.*

y vegetales coevolucionan de una manera o de otra dependiendo de las prácticas culturales de los humanos con los que conviven.

De lo anterior se deriva el hecho de que las acciones humanas repercutan de manera importante en la evolución de las especies con las que convivimos. Se sigue también la sospecha fundada de que culturas aparentemente avanzadas puedan llevarnos a destruirnos y desaparecer como especie animal (junto con otras especies y quizás todo nuestro planeta), mientras que otras, como las culturas originarias, son clave para generar un nuevo modelo de sociedad que sepa sortear las dificultades de la crisis socioambiental que actualmente vivimos a nivel mundial. Esto porque la conservación de la biodiversidad se encuentra relacionada con la diversidad cultural de los pueblos indígenas y sus prácticas tradicionales de conocimiento y cuidado ecológico. No es casualidad que gran parte del patrimonio biocultural y fitogenético que posee hoy la humanidad se deba a la interacción consciente de las comunidades originarias con su medio y su territorio. La presencia de las culturas indígenas en zonas ecológicas refleja la coevolución, es decir la participación de saberes y experiencias de las personas en el manejo de la biodiversidad.¹²

Siguiendo la teoría de la coevolución genocultural, la información genética de las semillas o plantas es resultado del trabajo colectivo de varias generaciones y ha surgido a partir de conocimientos tradicionales y experiencias propias en el manejo de los recursos naturales que se mezclan con otras prácticas culturales (simbólicas: religiosas, sociales y políticas). Las variedades vegetales que son utilizadas para el consumo humano (para la alimentación o búsqueda de la salud) no han surgido de manera espontánea ni son salvajes sino que son producto de la armoniosa y consciente interacción entre seres naturales, incluidos los humanos

¹² Boege, Eckart, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008, p. 23.

(quienes aplican conscientemente las prácticas culturales que han recibido de herencia y han sabido conservar). Sin embargo, las sociedades que permanecen ajenas a los pueblos originarios desconocen la sabiduría de estas personas y pueblos y su relación con la conservación de la biodiversidad. Esto se debe, en gran parte, a que se cree que estos conocimientos son espontáneos, poco científicos o primitivos, debido a un mecanismo conocido como violencia o injusticia epistémica que consiste en desacreditarlos *a priori* por un prejuicio compartido o en exigir su validación a través de las metodologías de la ciencia hegemónica para entonces proceder a aprobarlos.

Se niega la credibilidad y la capacidad de los pueblos originarios de producir conocimiento válido, por el hecho de ser indígenas. Se percibe como problemático el hecho de que el conocimiento se haya producido de manera colectiva y a partir de metodologías no-conventionales, al mismo tiempo que se cierra la posibilidad de intercambio de saberes que provienen de paradigmas no-occidentales. Asimismo, resulta difícil de admitir que se puede obtener conocimiento a partir de la continuidad con el entorno natural y no desde el distanciamiento del objeto de estudio. De esta manera, se advierte la existencia de grupos validados para producir conocimiento (académicos, científicos acreditados, etcétera) y otros que no lo son (por ejemplo, colectivos indígenas) y surge el hecho de que los grupos considerados capaces de producir conocimiento se apropien con supuesta legitimidad, a través de prácticas sistemáticas de apropiación cultural o biopiratería, de los conocimientos de proveniencia indígena que les son útiles, una vez “descubiertos” y despojados de “supersticiones”, mediante pruebas de laboratorio y la aplicación de metodologías consideradas apropiadas, o cuando se les introduce artificialmente alguna modificación, alegando que es una “mejora”.

Al encontrarse con conocimientos tradicionales que resultan útiles para la industria alimenticia o farmacéutica (o en general cuando son susceptibles de ser mercantilizados exitosamente); en principio, se les descalifica por ser conocimientos “protocientíficos”, por encontrarse en estado salvaje, por ser no-científicos o hasta producto de la pura suerte, pero

después se analizan y estudian para proceder a su apropiación. Estos fenómenos fueron denominados por León Olivé como desprecio epistemológico. El filósofo dio cuenta de que es esto lo que parece justificar la apropiación legal del conocimiento tradicional a través de patentes de supuestas mejoras o innovaciones basadas en tales conocimientos tradicionales no valorados¹³ hasta que pasan por la intervención o supervisión de los agentes de conocimiento hegemónicos.

En este sentido, no deja de llamar la atención que en México se privilegien los conocimientos obtenidos según ciertos estándares y bases tecnológicas, bajo el amparo del modelo jurídico hegemónico que le da prioridad a quien sigue sus reglas y realiza el trámite en primer lugar, inclinándose a apoyar la protección de las obtenciones vegetales, a través de la defensa de este derecho de exclusividad análogo a una patente, pero en organismos vivos, por encima de los derechos bioculturales indígenas y la conservación de la biodiversidad que ellos han generado gracias a sus prácticas culturales conscientes y sostenidas en el tiempo (por la tradición). Ello se explica, en parte, por el fenómeno de desprecio epistémico mencionado por Olivé y reforzado por el concepto de injusticia epistémica que señala Boaventura de Sousa Santos, en la medida en que se considera que las prácticas culturales de los pueblos indígenas nada tienen que ver con la construcción de conocimientos. Sin embargo, es un hecho que el desarrollo de variedades vegetales y la riqueza fitogenética de sus territorios, cuyos contenidos genéticos de hecho modificaron a través de su interacción y la aplicación de sus prácticas culturales y cuidados, prueba la utilidad y la continuidad de sus saberes.

¹³ Olivé, León, "Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica", en Tapia, Luis (coord.), *Pluralismo epistemológico*, La Paz, CLACSO-Muela del Diablo Editores-Comunas-CIDES-UMSA, 2009, p. 24; Sousa Santos, Boaventura de, *op. cit.*; Sousa Santos, Boaventura de, "La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes", *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 13-41.

Los derechos de los pueblos originarios en México frente a la propuesta de reforma a la Ley Federal de Variedades Vegetales

El Convenio Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales, adoptado en París en 1961, revisado en 1972, 1978 y 1991, desgraciadamente fue adoptando poco a poco medidas cada vez más restrictivas para las comunidades indígenas y campesinas pero más favorables para las personas, empresas o instituciones “mejoradoras” de las variedades vegetales. Con los años se fueron introduciendo modificaciones al UPOV de manera que fuera comercialmente más atractivo, especialmente para Canadá y Estados Unidos. Es así que en sus últimas versiones, este tratado multilateral puede llegar a promover la persecución de actos como el libre intercambio de semillas, las ferias de semillas o el simple hecho de guardar semillas para la siguiente cosecha. Además, se sugiere la necesidad de salvaguardar los intereses de exclusividad de los obtentores por encima de los derechos de las comunidades indígenas y campesinas. Como ha explicado Boege, esto resulta, además de peligroso para toda la humanidad, injusto para las comunidades indígenas, pues el hecho de no contar con biotecnología o trabajo de laboratorio que respalde su incidencia en la obtención de mejoras genéticas en las semillas y variedades vegetales en cuestión, no debe ser causa de que pueda negarse que la acción colectiva de los pueblos originarios (o de los campesinos) formó el “patrimonio” fitogenético que hoy poseen.

Boege considera indispensable señalar la interdependencia de los derechos colectivos de los campesinos y pueblos indígenas con los derechos sobre los recursos naturales, cuestión que se ignoró completamente en el contexto de las más o menos recientes negociaciones del T-MEC en las que se discutieron también los derechos de obtentor. En este sentido, lamentablemente, se han puesto los derechos comerciales internacionales por encima de los derechos humanos colectivos de las comunidades indígenas, quienes no fueron debidamente consultados sobre estas decisiones que les afectan profundamente, como es el caso de la propuesta de ley que discutimos y las negociaciones del T-MEC.

Subrayamos dos tipos de problemas de alcance mundial que deben considerarse: en primer lugar, el hecho de que la agricultura industrial sea responsable de “la erosión genética en la mayoría de los cultivos que sustentan el sistema alimentario mundial”¹⁴ y de diversos problemas ambientales que amenazan la conservación de la biodiversidad y de la salud de los humanos del mundo. Por otro lado, la propuesta de reforma a la Ley Federal de Variedades Vegetales, el UPOV en su versión de 1991 y los términos del T-MEC amenazan los territorios ancestrales y la herencia biocultural de los pueblos originarios, su continuidad y cohesión; su bienestar colectivo, la preservación de sus instituciones culturales y prácticas agrícolas, su soberanía alimentaria y en general sus derechos colectivos de autonomía y autodeterminación consagrados en diversos documentos internacionales.

Por lo anterior, la propuesta de reforma a la Ley Federal de Variedades Vegetales¹⁵ y los cambios que impulsa el T-MEC en tanto invita a la adhesión de la versión 91 del UPOV, es una amenaza tanto para los pueblos originarios como para las futuras generaciones, en general. Pese a que el Convenio 169 de la OIT reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación y autonomía y la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, reconoce el derecho de los pueblos a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios y otros recursos que tradicionalmente han poseído, asegurando también la protección jurídica de sus territorios, existe una ambigüedad deliberada en cuanto a la noción de pueblo indígena y eso dificulta la implementación de las protecciones y medidas necesarias para salvaguardar estos derechos.

¹⁴ Boege, Eckart, *op. cit.*, p. 24.

¹⁵ La iniciativa ni siquiera menciona a los pueblos indígenas y equiparables. Esto puede constatarse con la lectura disponible en: http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2020/03/asun_4013716_20200305_1583438176.pdf.

Es así que en la literatura de relaciones internacionales, justicia social y ética global, el término “pueblo” es ambiguo. En las relaciones internacionales, según Luis Villoro, la falta de un concepto de pueblo es parcialmente intencional porque en el contexto en el que se acuñaba el término en los primeros tratados internacionales al respecto

lo que tenían en mente era el proceso de descolonización. Y en ese momento todas las partes tenían interés en dejar en la indefinición el concepto de pueblo para que pudiera interpretarse en el sentido de Estado nacional. Las nacionalidades colonizadas querían reivindicar su derecho a convertirse en nuevos Estados nacionales, según el modelo de los occidentales, y éstos evitaban que los distintos pueblos que componían las colonias reivindicaran un autogobierno capaz de romper la unidad de las antiguas divisiones coloniales¹⁶.

Otra explicación posible a la falta de claridad conceptual entre pueblo, grupo étnico o comunidad, según estudiosos como el propio Villoro, Stavengahen o Diaz Polanco, es que es intencional en la medida en que responden a una retórica política que apuesta conscientemente por la ambigüedad. No se trata del caso inocente de los usos analógicos sino de un descuido importante que afecta decisiones presupuestarias, políticas y de protección territorial de estos colectivos organizados y arraigados a su tradición. La falta de compromiso con un concepto fuerte de pueblo resulta en una ventaja estratégica para los Estados que, como el nuestro, están comprometidos con los tratados internacionales pero se escudan en esta indeterminación para darle prioridad arbitraria a una visión nacionalista, mercantilista o lo que más convenga en cada caso.

Por lo que respecta a los textos internacionales, habría que destacar dos puntos. Por una parte, el gran avance que significan en términos de reconocimiento de de-

¹⁶ Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 153.

rechos a los pueblos indígenas; y por la otra, los riesgos de que al mismo tiempo se puedan asentar en el derecho internacional enfoques que resulten fuertemente limitativos para el ejercicio de tales derechos en los respectivos espacios nacionales. Esto, por decirlo así, es el claroscuro del rumbo que está tomando el tema indígena en el ámbito internacional... El concepto de autonomía está estrecha e indisolublemente vinculado a la noción de pueblos y al derecho de libre determinación. Ello explica que la discusión se centre en el *quién* y en el *qué*; esto es, en si los indígenas constituyen pueblos o *no*, y si tienen o no derecho a la autodeterminación. Ambos términos son inseparables, puesto que son los pueblos los sujetos del derecho en cuestión. Por ello, el primer problema es precisar quiénes son pueblos; y, después de resolver este asunto, definir el rango del derecho correspondiente... a la hora en que hubo que discutir la aceptación de la calidad de pueblos de los indígenas en los instrumentos internacionales, inmediatamente surgieron los temores de muchos Estados por sus implicaciones jurídicas. Después de fuertes resistencias, la tendencia parece ser que se reconozca la calidad de “pueblos” a los indígenas, pero limitando al mismo tiempo el alcance de los derechos que, por ello, les corresponderían.¹⁷

Siendo conscientes de la mencionada ambigüedad y bajo el principio de buena voluntad, es necesario reconocer la existencia de las comunidades concretas y sus derechos de autonomía y autodeterminación. No olvidemos que después del Convenio 169 de la OIT, la declaración de las Naciones Unidas sobre pueblos indígenas les reconoció, en su artículo 31, el derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, como los recursos genéticos, las semillas, las medicinas tradicionales y el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora.

¹⁷ Díaz-Polanco, Héctor, “Autonomía y autodeterminación. Alcances y retos”, III Congreso Chileno de Antropología, Temuco, Colegio de Antropólogos de Chile, A. G., 1998.

Algunos apuntes finales

Edgar Boege ha insistido en que si aplicáramos la lógica de la intervención humana para el mejoramiento y desarrollo de nuevas variedades vegetales, estaríamos hablando de que los indígenas y equiparables serían legítimos “obtentores”. No por no haber desarrollado las mejoras en laboratorio habrían de dejar de considerarse generadores de conocimiento nuevo, no por no haber registrado la mejora en primer lugar y bajo el nombre de una empresa o institución privada, dejan de ser los verdaderos implicados en la generación del conocimiento. Sin embargo, la lógica de la comunalidad es distinta y el modo en que proceden los pueblos es siempre respetuoso con el entorno natural y los ecosistemas, promueven la biodiversidad y se alejan de las prácticas mercantilistas, de extracción y de acumulación capitalista. La lógica del cuidado y el respeto por la naturaleza, a través de la cual operan, junto con el hecho de considerarse parte de ella y no poseer esta mirada antropocéntrica, dominadora y acumuladora, dificultan el reconocimiento de sus derechos sobre los recursos fitogenéticos y las variedades vegetales, pues no están interesados en ser considerados “dueños” o en “patentar” el conocimiento tradicional. Esto no obvia el hecho de que no sea casualidad que las zonas megadiversas hayan sido resguardadas por indígenas.

La medida propuesta a través de la iniciativa de reforma de Ley de Variedades Vegetales en consonancia con las nuevas condiciones del T-MEC no es necesaria, no es proporcional al riesgo que conlleva y no es la solución óptima ante el problema que se aduce acerca del hambre y la desnutrición, ni a corto ni mucho menos a largo plazo. Se trata de un cambio a gran escala y es irreversible. Además, hay muchos otros medios para cumplir con el fin que propone la reforma, para abastecer de alimentos se pueden hacer planes estratégicos encaminados a la soberanía alimentaria empezando por una redistribución de los territorios destinados para alimentación humana y el cultivo de alimentos estratégicos de alto contenido nutricional.

En cualquier ejercicio simple de ponderación, el derecho a la alimentación de las actuales y futuras generaciones, su derecho a la salud y al disfrute de su herencia biocultural supera los supuestos derechos de obtentor derivados de las modificaciones genéticas. Lo que es más, la vida debe ser protegida por el derecho, incluidas las variedades vegetales de las cuales depende también el sustento animal y humano. Poner en riesgo la diversidad, pone también en riesgo la estabilidad de los sistemas.

Por otro lado, si vamos a enfatizar la creatividad e intervención humana, al ser la cultura una importante influencia en la coevolución de las especies y a responder ante ello bajo la lógica hegemónica occidental con base en los derechos de propiedad intelectual, entonces las comunidades indígenas y campesinas serían verdaderas “dueñas” de las variedades vegetales que han creado, siendo quienes de manera colectiva han ejercido prácticas culturales (transmitidas de generación en generación y basándose en sabiduría compartida) sobre el medio en el que coevolucionan varias especies (vegetales por ejemplo). Estas plantas no son salvajes, las comunidades indígenas y campesinas han coevolucionado con ellas, las han protegido y las han llevado a mejorar. Han impreso ingenio y esfuerzo humanos, tal cual sugiere debe hacerse para reclamar derechos de obtentor.

Pese a la contundencia de esta realidad, ya hemos dicho que las comunidades originarias no consideran que se puedan apropiarse de la vida, las semillas, las plantas y en general del territorio del que ellos mismos forman parte.

Tal como han dicho importantes estudiosos de la etnoecología, la conservación y mejora de las especies debe hacerse *in situ* y no de manera aislada en un laboratorio o en espacios artificiales, pues las interacciones entre organismos vivos que conviven contribuyen a su adaptación mutua y a generar y sostener la diversidad en todo el sistema. Dentro del cual está el ser humano y las sociedades humanas. Además, no hay manera de patentar un pequeño cambio de una especie que en realidad es parte viva de un complejo sistema al que

están asociados muchos otros factores, elementos y seres vivos. Aunque se pueda estudiar y definir también de manera individual, en estricto sentido no se trata de un ser aislado. De ahí que la propia idea de derechos de obtentor sea muy complicada de sostener pues se otorga precisamente si es que hay diferencia demostrable y al mismo tiempo estabilidad en la “nueva” o “mejorada” variedad vegetal. Y por definición, la estabilidad individual de una variedad vegetal viva no depende únicamente de sí misma sino de todo un “entorno” del cual el obtentor no puede garantizar ser responsable.

En todo caso, de querer conservar la idea de derechos de obtentor vale considerar que ésta pudiera estar incentivando (para conseguir estabilidad a lo largo de 20 o 25 años) la intervención artificial constante o la esterilización de los organismos vivos, por ejemplo. Ello pondría en riesgo la coevolución de todo el complejo sistema (que incluye a los grupos humanos que interactúan o consumen las variedades vegetales). Para justificar los derechos de obtentor desde esta perspectiva resulta aberrante pretender limitar el flujo de la vida y las interrelaciones entre especies.

En este mismo sentido, existiría un riesgo creado por el obtentor. Si hubiere perjuicio en el ecosistema o en el proceso evolutivo humano, pérdida de la diversidad o algún otro daño irreversible, este daño sería responsabilidad del obtentor. Así las cosas, y de acuerdo con la normativa internacional de los derechos humanos, tendría que hacerse cargo de los efectos de su intervención (violenta, rápida, agresiva, poco cuidadosa, a gran escala, con gran frecuencia, sin ser gradual ni concertada) en los sistemas vivos que pudiera afectar.

Es curioso que en el marco de esta iniciativa de reforma se hable de los beneficios de explotación y aprovechamiento del obtentor pero poco se hayan discutido sus obligaciones ¿cuáles serían las obligaciones derivadas del dominio, posesión, uso y disfrute de algo vivo?