

EL DILEMA ANTROPOCÉNTRICO. NOTAS SOBRE LA ECONOMÍA
POLÍTICA DE LA NATURALEZA EN LA CULTURA INDÍGENA

Stefano Varese

Department of Native American Studies at the University of California, Davis

Abstract: The anthropocentric dilemma: notes on the political economy of nature in indigenous culture

This article presents some reflections on the relationship of indigenous peoples with that sphere of reality called “nature” in the West, and develops a critique of the oppositional nature / culture dichotomy in Western anthropocentric rationalism –which has justified and continues to justify the oppression and exploitation of indigenous peoples– through a tour of the moral basis of indigenous territoriality and the relationship between culture and nature that sustains the socio-biological life of indigenous peoples. In the indigenous communities of Amazonia, the subsistence economy (social economy), with its strict cultural norms of reciprocity, complementarity, diversity, ritual and sacramental formalization, and spiritual density has a hegemonic role that shapes the entire network of internal social relations in terms of a “moral economy” involving all organisms and people in a dynamic network of relationships.

Key words: indigenous peoples, nature/culture, exploitation, territoriality, Amazonia, moral economy.

Resumen: El dilema antropocéntrico. Notas sobre la economía política de la naturaleza en la cultura indígena

En este texto se exponen algunas reflexiones sobre la relación de los pueblos indígenas con aquella esfera de la realidad que en occidente llamamos “naturaleza” y se hace una crítica a la dicotomía oposicional naturaleza / cultura del racionalismo antropocéntrico occidental –que ha justificado y sigue justificando la opresión y explotación de los indígenas– a través de un recorrido sobre de las bases morales de la territorialidad indígena y de la relación cultura-naturaleza que sustentan la vida socio-biológica de los pueblos indígenas. En las comunidades indígenas de la Amazonía el sector de la economía de subsistencia (economía social) con sus reglas culturales estrictas de reciprocidad, complementariedad, diversidad, formalización ritual y sacramental, y densidad espiritual tiene un papel hegemónico que da forma a toda la red de relaciones sociales internas en términos de una “economía moral” que involucra a la totalidad de los organismos y personas en la red dinámica de relaciones.

Palabras clave: pueblos indígenas, naturaleza / cultura, explotación, territorialidad, Amazonía, economía moral.

Escúchanos, por favor, señor Alan García: ¡Tú eres culpable porque nos has exterminado! ¡Nos estás matando! ¡Nos estás vendiendo! ¡Tú eres el terrorista! Nosotros defendemos nuestro territorio sin uso de armamentos, nuestra única arma de defensa es sólo lanzas y palos que no son de largo alcance y no es para matar como tú lo has hecho con nosotros. ¡Tú nos exterminaste usando armamentos, balas, helicópteros y los mataste a nuestros hermanos, hermanas, estudiantes, profesores, hijos! ¡Alan, te pedimos que vengas acá en nuestro territorio para que nos pagues de las deudas que tienes con nosotros! Alan, tú eres vende patria, vende indígenas, vendes nuestros recursos naturales: oro, petróleo, agua, aire, contaminas nuestro medio ambiente y así nos dejas más pobres como nos estás viendo ahora cómo estamos y quedamos. Nosotros los awajún-wampis no te hemos elegido para que nos extermines, sino para que nos ayudes, des estudios a nuestros hijos que ahora has matado. Nosotros no te estamos quitando tu propiedad privada, no te hemos matado a tus hijos, tu familia, ahora por qué tú nos acabas. ¡Ya nos exterminaste, ahora quedamos sin NADA! (La denuncia de una mujer awajún) 1

1 Tomado del ‘blog’ de José Carlos Orrillo, hijo del poeta Winston Orrillo.

Prólogo. Del furor y la impotencia

Mientras intentaba escribir estas reflexiones sobre la relación de los pueblos indígenas con aquella esfera de la realidad que en occidente llamamos “naturaleza”, una nueva manifestación de la barbarie neo-liberal global en su expresión servil de coloniaje nacional peruano iba tomando cuerpo en la Amazonía peruana hasta desembocar los días 5 y 6 de junio del 2009 en una masacre de decenas de indígenas awajún y wuampis en las cercanías de la ciudad de Bagua, en la selva norte del Perú. Durante más de un año el desgobierno post-democrático de la derecha más recalcitrante del partido aprista de Alan García ha ido construyendo a golpe de decretos-leyes autoritarios, el viejo escenario de confrontación entre la superioridad racial y cultural de la modernidad capitalista y la supuesta inferioridad político-cultural de las comunidades indígenas de la Amazonía. Según el antropólogo Alberto Chirif,

... el Ejecutivo se despachó con una centena de decretos de diverso corte ... que por cierto van mucho más allá del objetivo de la delegación recibida ... la supuesta necesidad de adecuar ciertas normas nacionales para poder implementar mejor el Tratado de Libre Comercio, suscrito por el Perú con los Estados Unidos. Entre ellos, por ejemplo, hay uno que exime de juicio a los policías que maten o hieran civiles ‘en cumplimiento de sus funciones’ y que permite la detención de personas sin mandato judicial. Y hay varios que la enfilan contra los pueblos indígenas, que a lo largo de años han conseguido que se les reconozcan una serie de derechos, tanto en el ámbito nacional como en el internacional. (Chirif 2009)²

Las organizaciones indígenas nacionales e internacionales, los grupos de derechos humanos y los organismos internacionales mencionan ya las cifras de más de un centenar de muertos y desaparecidos, varios centenares de heridos, otros detenidos por la policía especial sin derecho a defensa legal, y centenares de desplazados y refugiados internos. El macabro ejercicio de la democracia neo-liberal peruana incluye las conocidas tecnologías del terrorismo de estado: fosas comunes, desapariciones, detenciones sin derecho a defensa, y la innovadora práctica de lanzar los cadáveres de las víctimas indígenas desde los helicópteros a los ríos Uctubamba y Marañón.

2 Otras notas de denuncia y análisis publicadas por *Servindi*: Alberto Chirif y Federica Barclay, “Ataques y mentiras contra los derechos indígenas”; Pedro García, “En respuesta al Sr. Althaus”.

Nota de actualización

El lunes 15 de junio del 2009 en Chanchamayo, en la Selva Central del Perú, los representantes de once organizaciones indígenas amazónicas se reunieron con la Presidencia del Consejo de Ministros, tres ministros y otros altos funcionarios del gobierno de Alan García para firmar el acuerdo de derogación de los dos decretos legislativos que causaron la insurgencia indígena. Las organizaciones nativas acordaron suspender los bloqueos de las carreteras, pozos petroleros y otras instalaciones productivas. El gobierno admite la participación de AIDSESEP en las mesas de discusión que tendrán lugar a lo largo de junio. Sin embargo, salvo la promesa de que el gobierno atenderá a los heridos y sobrevivientes de la masacre de Bagua no hay admisión de culpa ni de responsabilidad por parte del gobierno ni se iniciará una investigación para determinar responsabilidades y castigar culpables. Como de costumbre las masacres de estado son parte de la política nacional y son de responsabilidad de los gobernantes. Mi escepticismo me sugiere que el gobierno de Alan García y de cualquier García que le siga a Alan encontrará las triquiñuelas legales necesarias para seguir el proyecto neo-colonial liberal ocupando cualquier pedazo de territorio indígena y campesino que esté a su alcance.

La conquista neo-liberal y sus peones.

El guión de la masacre de Bagua –y de todos los otros miles de genocidios de pueblos indios– ha sido escrito hace ya muchos siglos por la invasión europea de las Américas. Las varias revisiones de esta narrativa de la opresión y explotación de los indígenas son simples variaciones sobre el mismo tema de la superioridad de la “civilización” occidental con su ciencia, su tecnología, su “moral” y sobre todo con su demostrado éxito en el dominio y control del mundo físico y biótico. El gobierno del Señor Alan García, como los de las varias dictaduras “democráticas” de América Latina que se han sucedido en los últimos doscientos años, es el peón que ejecuta un programa de violenta intervención social y biótica sustentado en premisas ideológicas que llevan el disfraz de la ciencia y racionalidad eurocéntrica. Desde la sin-razón de la teología judeocristiana de los siglos XVI y XVII, pasando por la des-razón del despotismo ilustrado del XVIII, la súper-razón del empirismo industrial y post-industrial, hasta la dictadura intelectual de las ciencias socio-biológicas que aspiran a condicionar la vida del cosmos a los desig-nios del capital, la ciencia colonial e imperial se ha construido y reproducido a espaldas y en contra de la ética de un universo integrado por relaciones inter-subjetivas de la totalidad biofísica (Ingold 1990).

Tomo de Tim Ingold (Ingold 1990:224-225) las ideas centrales de su revolucionaria reinterpretación de las relaciones entre biología y cultura que intenta superar la dicotomía oposicional naturaleza/cultura del racionalismo antropocéntrico occidental reposicionando, en cambio, a la persona humana en sociedad como un aspecto de la totalidad de la vida orgánica en general. Esta “antropología de la persona”, según Ingold, está contenida en el interior de la biología de los organismos cuyo foco de atención son los procesos más que los eventos desconectados que sustentan, en cambio, las hipótesis de los biólogos post-Darwinistas. Los exhaustivos y convincentes argumentos de Ingold a favor de un cambio paradigmático en las relaciones biológico-antropológicas, reintroducen en el debate científico occidental los principios civilizadores fundacionales de los pueblos indígenas de las Américas que asumen la vida-existencia dentro de una lógica relacional cósmica de reciprocidad en la diversidad y en la multiplicidad dinámica de los procesos bioculturales. Es a partir de este paradigma civilizacional indígena –no reconocido por la gran narrativa del occidente judeo-cristiano-islámico y científico-racional– que sugiero analizar la economía política de los pueblos indígenas y sus relaciones con los modos de conocimientos, sus epistemologías, sus cosmologías morales, sus políticas de resistencia y autonomía, y en consecuencia sus relaciones con la naturaleza, es decir el mundo-universo. Analizar las relaciones naturaleza/cultura entre los pueblos indígenas americanos a través de sus procesos productivos, de circulación y de consumo significa una doble tarea de desbroce analítico. Por una parte entender la compleja red de relaciones y significados de aquel sistema económico que la antropología ha tratado como la “economía de subsistencia”; por la otra revisar la densa historia de las relaciones conflictivas y contradictorias que la ciencia social occidental ha mantenido con las economías de subsistencia indígenas y en consecuencia con las varias y diversas comunidades indias que a lo largo de décadas y siglos han sido objeto de estudio e intervención política colonizadora o por lo menos asimiladora³.

La economía política indígena del universo y su lucha de resistencia

Es redundante tener que repetir todos los argumentos y la historia de las seculares formas y manifestaciones de resistencia cultural y política de los pueblos indígenas de las Américas

3 Hay cuatro fuentes del pensamiento moderno euroamericano que pueden socorrerme en estas tareas. En primer lugar el Karl Marx de los “Grundrisse”, *Contribution to the Critique of Political Economy* (1857-58); seguido por Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (1944); el Fernand Braudel de la “Long durée”; y, finalmente, los conceptos relativos a la “economía moral” de E.P. Thomson y uno de sus epígonos, James C. Scott. Además y de manera muy especial, tengo que agradecer a Verena Stolcke el descubrimiento de los escritos de Ingold a quien ella me ayudó a incorporar en mi reflexión sobre la cultura y la naturaleza.

ante la ocupación y dominación euroamericana en sus varias expresiones nacionales y ahora globales. Lo que me parece importante enfatizar es que estas resistencias y oposiciones indias se han fundamentado siempre y en primer lugar a partir de la autonomía e independencia cultural de los pueblos indígenas, es decir, a partir de lo que los intelectuales indígenas de los Estados Unidos han venido llamando la “soberanía intelectual”. En consecuencia, el asunto de la soberanía cultural e intelectual indígena se relaciona con la autonomía epistemológica indígena y su historia milenaria de enraizamiento territorial-espacial, es decir de su historia biosocial especializada y las formas (culturales) de favorecer un entorno biofísico (naturaleza) apropiado para la supervivencia y desarrollo del grupo de organismos humanos y “todos sus parientes” (*all my relatives*, según la expresión inglesa de los indígenas de EE.UU).

De allí que las cuestiones de la territorialidad, tierra y “recursos” —entendidos éstos no como mercancías potenciales sino como parte integral del cosmos— y los derechos milenarios de los indígenas al ejercicio cultural y político de su plena jurisdicción, se tienen que entender a partir del paradigma indio de cosmologías relacionales y no desde la premisa de las ciencias bio-físico-sociales occidentales que fragmentan, taxonomizan e instrumentalizan el universo separando a la persona de todos sus “parientes” cósmicos, de todas sus relaciones. En los pueblos indígenas el lugar, el espacio, la memoria, la lengua y sobre todo el diálogo relacional con todos los organismos del mundo se constituyen en la “cultura habitada” que se expresa siempre en el “lenguaje del lugar” aun cuando la localidad de origen específica se haya perdido por migración, deportación o exilio. Los ejemplos de “jurisdicción” ritual y sagrada del propio territorio de manera simbólica abundan entre los miembros de las crecientes diásporas indígenas. La oferta ritual del primer trago de bebida a la tierra de los ancestros ejecutada por quechuas en Wyoming, Nevada o Nueva York; la sacralización del campo de juego de la pelota Mixteca o del puesto del *tianguis* en el “farmers market” de California; la curación herbolaria y “chamánica” de desbalances fisiológico-emocionales que se remiten a la propia relación simbólica con el espacio geográfico indígena, aunque el sujeto se encuentre en Buenos Aires o en Lima o en Los Angeles, y finalmente el constante, repetitivo ejercicio de la “ciudadanía comunal indígena” que obliga a la reciprocidad —puesta y/o distante— con todos los “organismos”/personas de la propia biosociedad total, constituyen solamente algunos ejemplos de estas concepciones y praxis cosmológicas indígenas que se ejercen aun y a pesar de la desacralización secular de la modernidad.

Algunos de los principios de la modernidad capitalista y su modo de conocimiento

El contexto ideológico y la práctica político-social que enfrentan los pueblos indígenas de los varios países de las Américas en sus relaciones con el estado y el resto de

la comunidad nacional e internacional, se basan sobre algunos principios que quiero resumir de manera superficial y un poco presumida de la siguiente manera:

- 1- La modernidad es equivalente y parte integral del colonialismo / imperialismo occidental euroamericano.
- 2- Modernidad y colonialismo / imperialismo son ontológicamente constituidos y se expresan a través del capitalismo.
- 3- La ciencia y el conocimiento contemporáneo (por lo tanto la gnoseología y la epistemología) son parte integral del complejo socioideológico del colonialismo-modernidad-capitalismo.
- 4- En consecuencia, colonialismo, modernidad, capitalismo y ciencias se expresan a sí mismos y se practican en valores culturales y lingüísticos que son fundamentalmente eurocéntricos.
- 5- Los valores epistemológicos y científicos euroamericanos son incapaces (estructuralmente inhábiles) para aproximarse, sensibilizarse, discurrir y entender las cosmologías, culturas, lenguas y estructuras epistémicas indígenas.
- 6- La mercantilización de la naturaleza, del territorio, de la tierra y de todos los componentes del mundo ha sido la constante amenaza estratégica de occidente en contra de los pueblos indígenas. Los espacios y cosmologías indígenas construidos y reconstruidos socialmente por los pueblos indígenas durante milenios, han estado expuestos a la amenaza de la mercantilización y privatización desde principios del siglo XVI y continúan bajo amenaza constante.
- 7- La mercantilización y la lógica del valor de cambio, han invadido todos los dominios de la vida social, incluso las configuraciones culturales tangibles e intangibles, los conocimientos y las ciencias.
- 8- La oposición interna desde el marxismo, el post-estructuralismo, la crítica colonial, los “estudios subalternos” y en general la teoría crítica y los discursos post-modernistas son herederos del método científico euroamericano y como tales han abdicado desde su fundación y desarrollo a involucrarse con los pueblos indígenas y buscar instrumentos intelectuales y analíticos autónomos compatibles con las cosmologías indígenas. El mismo tipo de crítica puede ser levantada al campo de las ciencias biofísicas que, salvo algunos intentos de los geógrafos humanos, los botánicos y los zoólogos de los siglos pasados, no estableció diálogo alguno con los pueblos indígenas. Lo que afirmo es que epistemologías de-centradas y no-eurocéntricas generadas por pensadores orgánicos indígenas muy pocas veces han sido tomadas en cuenta por los intelectuales occidentales, aun en el caso de los disidentes y críticos más obvios como Montaigne, Thomas Moore, Bartolomé de las Casas o Sahagún para nombrar solamente algunos casos.

Las raíces

Como se sospecha, para el mundo occidental todo esto comienza en Grecia, o quizás en el Oriente Medio o en África del Norte. De cualquier manera es a los filósofos pre-socráticos que les debemos la diferencia antitética entre *nomos* (costumbre) y *physis* (naturaleza o realidad) y a Aristóteles la “humanización” de la naturaleza que se vuelve en el principio vital de los organismos no inertes – es decir en oposición a los entes sin esa fuerza vital que es el origen del movimiento y el descanso y la realización de su potencialidades. De esta manera se asienta en el origen del pensamiento occidental la creencia fundacional que la marca distintiva de lo orgánico se encuentra en su vitalidad y alta capacidad organizativa y su alán vital. Por siglos las teologías judeo-cristiano-islámicas atribuirán el origen del principio vital y organizativo a la divinidad extra-natural, para desembocar en sus versiones seculares del humanismo renacentista, el racionalismo cartesiano, el iluminismo kantiano y el empirismo como antesala de la ciencia natural pragmática y “calculativa” que privilegia la razón en busca de resultados más que de significados, según la expresión de Martin Heidegger.

La narrativa de la modernidad capitalista

Hacia el final de la segunda guerra mundial, la modernidad y su compañero de viaje el colonialismo, lograban por fin establecer el eurocentrismo como el modo hegemónico de pensamiento y práctica entre las elites sociales minoritarias de todos los países del mundo. Ni la tradición socialista marxista ni los movimientos nacionalistas tercermundistas estuvieron exentos de las visiones, análisis, discursos y prácticas eurocéntricas (Prakash, 1994: 1475). A mediados de 1960 George Gurvitch (1971) podía escribir con total impunidad su taxonomía de la sociología del conocimiento en la cual, usando un esquema social evolucionista, descalificaba formas de conocimiento basadas en la aprehensión inmediata, la comprensión y organización de lo local, del lugar concreto de la experiencia y reproducción cultural. Para esa época L. Lévy-Bruhl había producido el libro *La mentalidad primitiva* (1932), en el cual proponía, e imponía sobre los no-occidentales, las formas pre-lógicas de la mentalidad primitiva asociadas con los niveles rudimentarios correspondientes de tecnología y organización social.

E. Durkheim and M. Mauss habían formulado ya en 1903 sus famosas proposiciones que “la clasificación de las cosas reproduce la clasificación de los hombres” (Bloor, 1984: 51) basadas en el sistema clasificatorio de los indígenas Zuni, sin embargo sus hipótesis fueron inmediatamente desafiadas sobre la base de su pobre información etnográfica.

Lo que en realidad la ciencia occidental estaba desafiando era la validez de los materiales de las llamadas “sociedades primitivas” como ejemplos empíricos de la racionalidad humana. Ni fueron suficientes las propuestas heterodoxas de etnógrafos como Maurice Leenhardt (1937), quien puso de relieve algunos de los rasgos más complejos y sensibles del pensamiento indígena no-occidental, o la siguiente revolución de C. Lévi-Strauss (1963, 1966), quien con su método de análisis comparado y contrastivo de los mitos, ritos, parentesco y prácticas sociales indígenas permitió la indagación estructural de las cosmovisiones indias y sus conocimientos como complejas formas organizadas de significados. Lévi-Strauss, de hecho, puede haber seguido la ruta metodológica de Martin Heidegger (Tedlock & Tedlock 1975:XV-XVI) quien había propuesto la existencia de *pensamiento contemplativo*, común entre las sociedades indígenas, opuesto al *pensamiento calculativo*, forma dominante en las sociedades capitalistas. El primer modo de pensamiento orientado hacia significados, el segundo hacia resultados.

Al tiempo que la sociología del conocimiento se acercaba a la filosofía y ésta, como epistemología, se tornaba más sociológica, se volvía claro que ambas disciplinas se distanciaban de los ricos materiales comparativos acumulados por etnógrafos en regiones indígenas, así como de los intelectuales indios, incapaces de aceptar la realidad de que existían otros sistemas de conocimientos, otras epistemologías e innumerables historias clandestinas de intelectualidades indígenas no occidentales (Bloor 1984, Nuhmann 1984).

Cuando los etnocientíficos volvieron a visitar, en los sesentas, los sistemas de conocimiento indígenas “descubriendo” la extremada racionalidad, la profundidad analítica y la practicabilidad de los sistemas clasificatorios indígenas, ya era demasiado tarde. La hegemonía de un pensamiento, un “logos” y un sistema científico euroamericano reputado superior se había establecido y enraizado en las mentes e instituciones de las clases dominantes y las elites tanto del primer mundo como de los países de la periferia. La teoría de la modernización, propuesta por analistas y políticos del imperio tal como Talcott Parson (1951) y Walt Rostow (1960) y los sociólogos funcionalistas de los EE.UU., había desbastado toda posibilidad de autodeterminación y soberanía intelectual de muchos de los indígenas y pueblos campesinos del mundo. Nada de lo que los pueblos indígenas locales conocían tenía valor alguno. Las culturas indígenas, periféricas y marginadas, eran consideradas como recipientes vacíos o más bien urnas funerarias obsoletas y pesadas herencias del pasado que tenían que ser substituidas por educación, tecnología, formas de gobierno y organización económica euroamericanas. La parte económica, obviamente, era el punto central de este coloniaje mental, puesto que el eurocentrismo ha colocado siempre la economía al centro de cada existencia social mientras el historicismo euroamericano ha proyectado el Occidente como La Historia (Prakash, 1994: 1475), más aún como la Historia Universal. Los postulados centrales de la teoría modernizadora

funcional-estructural, referida en especial a los pueblos indígenas, era y es que los indígenas y la “sociedad tradicional” obstaculizan el desarrollo económico regional, nacional e internacional y que especialmente los países en desarrollo necesitan agentes que los liberen de la cárcel de la tradición, y que tales agentes pueden ser reclutados desde dentro de la sociedad (las elites modernizadoras y las dirigencias cooptadas) o pueden ser importados desde afuera por intermediación de modelos educacionales e inyección de capital y que todo esto resultará finalmente en sociedades similares a las de Europa y los EE.UU. El secreto a voces de este modelo societal, como todos los pobres indígenas y no-indígenas del mundo saben, es que el resultado final es una sociedad polarizada entre una minúscula minoría de ricos y poderosos y una absoluta mayoría de pobres desposeídos de cualquier derecho elemental a una vida digna.

Las narrativas indígenas: redes de reciprocidades en la diversidad

Si para Occidente todo parece empezar en Grecia o en el Oriente Medio, para las Américas el todo tiene un origen menos evidente o por lo menos meno unitario e identificable. Los Olmecas del Golfo de México, los Zapotecas del Istmo y de Oaxaca, los Andinos y costeños pre-Quechua y pre-Mochica del Pacífico, los “Mound-builders” del Medio Oeste de Norte América, los Mayas del Petén o Yucatán, los constructores de camellones del oriente boliviano o cualquiera de los pueblos que dejaron evidencias arqueológicas pudieron haber participado en la construcción de las matrices de las civilizaciones indígenas de las Américas. Lo cierto parece ser que durante milenios los pueblos indígenas de las Américas se constituyeron y reconstituyeron en dos grandes tipos de entidades socio-biológicas cuyas respectivas características básicas han ido correspondiendo a las adaptaciones temporales-espaciales de todo el conjunto orgánico –e inorgánico– en su dinámica relacional (Ingold 1990:224-225). A lo largo de Centro América, Mesoamérica, la gran Cordillera Andina, el noreste y sureste y en nichos espaciales del Suroeste de los actuales Estados Unidos de América, durante los últimos diez o doce mil años, se constituyeron sociedades agrarias de compleja organización social estratificada y tecnologías productivas basadas en sofisticados conocimientos de la genética de plantas, su domesticación y su constante diversificación adaptativa. Es a estos pueblos indígenas que el resto de la humanidad le debe la gran variedad de cultígenos que hicieron posible el crecimiento demográfico –y político y cultural– de muchas de sociedades y países del mundo post-invasión de las Américas.

De manera paralela e articulada con las sociedades agrarias, a lo largo de todo el continente americano, desde los llanos del subártico, pasando por las llanuras templadas

del norte y sur, los llanos tropicales, la cuenca amazónica, los desiertos y las zonas boscosas montañosas, otros pueblos indígenas se constituyeron en entidades cuya economía integraba varias actividades de pequeña producción hortícola, caza, pesca, “recolección” y “semi-domesticación” de especies vegetales y animales. El sistema colonial europeo y las siguientes ideologías nacionales descalificaron a estas sociedades indígenas de economía mixta como sujetos de civilización y las arrinconaron al archivo evolucionista como formas humanas superadas y en vía de desaparición.

Los pueblos indígenas agrarios

Como se sabe, los pueblos indígenas agrarios, con su gran potencial demográfico, constituyeron la fuerza laboral mayor del sistema colonial que los transformó en campesinos comuneros, campesinos sin tierra (en haciendas y plantaciones), obreros de minas, manufacturas y servicios, y, finalmente, en desempleados y subempleados del mercado capitalista tardío. En este largo proceso de campesinización y proletarización los indígenas que pudieron mantener una relación transgeneracional con sus tierras y territorios ancestrales guardaron en parte de su cultura simbólica –especialmente en el lenguaje nativo– por lo menos algunos pedazos de sus cosmologías y sistemas de conocimiento. Aquellos campesinos indígenas que, a través de la torturada historia agraria del continente, pudieron mantener una relación de continuidad con sus tierras y sus territorios fueron adaptando su sistema de conocimientos y sus prácticas de uso ambiental –sus relaciones con la “naturaleza”– a las nuevas circunstancias de la economía política del mercado capitalista. Si antes de la ocupación europea los comuneros mesoamericanos o andinos habían practicado una economía aldeana y tributaria en la que el plus-producto era puesto en circulación vía mercados y/o vía tributos, los cambios introducidos por Europa significaron reajustes significativos en los montos y objetivos del plus-trabajo y plus-producto, en la especialización de la producción agrícola (y ahora pecuaria), en la monetarización de la producción-consumo-circulación y consecuentemente en el cambio ideológico y axiológico fundamental: la creciente y omnipresente noción de mercancía atribuible ahora a los elementos de la naturaleza y a su transformación en productos-mercancías. De forma creciente los otros factores de la economía capitalista se fueron instalando en la mentalidad y acción social indígena, en sus culturas adaptadas, de tal modo que nociones de “propiedad privada” empezaron a entrar en conflicto con la tradición de “los comunes”, el individualismo con la solidaridad, el interés y la ganancia con la reciprocidad, la diversidad de manejo y producción con la especialización de mercado y el monocultivo. La concurrente reducción del antiguo territorio étnico ahora

fragmentado en unidades discretas políticamente desconectadas y en relación de dependencia con las cabeceras coloniales y republicanas (los neo-ayllus, las neocomunidades, etc.), va constriñendo la percepción y el conocimiento del paisaje histórico biocultural, de tal manera que el sistema epistemológico basado sobre una realidad-naturaleza compleja e integrada comienza a fragmentarse con la aparición de vacíos de conocimiento que reflejan vacíos de naturaleza, vacíos de paisajes cosmológicos, vacíos de relaciones.

Las transformaciones coloniales sufridas por el *ayllu*, la *marka* y el *Tawantinsuyu* andino y el *calpulli* y el *Altpetl* mesoamericano, para citar solamente los casos más obvios, manifiestan el proceso de desmantelamiento que ocurrió con la bio-socio-territorialidad integrada de las sociedades agrarias indígenas que, al tiempo del auge del Estado nacional, fueron desprovistas de su conocimiento y manejo de la territorialidad étnica total e integrada. Es sabido que la estructura vertical de la cordillera andina, o el uso de los pueblos indígenas sos ecológicos, tan estudiado por John Murra, Olivier Dollfus, y otros, presupone una concepción y una práctica socio-ecológica nativa que concibe las fronteras territoriales del *ayllu* (mal traducido por los españoles como “comunidad”) no de manera continua e ininterrumpida a la europea, sino como una serie de entidades bio-físicas tangibles alternadas con otras intangibles que requieren de tanta o más atención práctica y ritual. De esta manera las conductas humanas, animal, vegetal, física, climática, astronómica y espiritual están en relación de correspondencia intersubjetiva y el conocimiento de un “organismo”-“entidad”-“segmento” presupone el conocimiento de la red total de las relaciones que este organismo guarda con el resto de la totalidad. La sociología funcionalista norteamericana de los modernizadores a la Talcott Parson ironizaban sobre estos sistemas de conocimientos de los “pueblos rurales” del Tercer Mundo acusándolos de primitivos y superficiales porque no eran especializados: las plantas las estudian los botánicos, los animales los zoólogos, las piedras los geólogos, y las gentes como ustedes los antropólogos y a las gentes como nosotros, los sociólogos.

Cuando la cuestión de la tierra de los pueblos indígenas se volvió de competencia de los economistas y de los agrónomos, y los gobiernos de Latino América quisieron dar respuesta a los reclamos y luchas por la tierra de los campesinos indígenas a través de reformas agrarias, la absoluta ignorancia de las sociedades indígenas y la desinterpretación de sus sistemas cognoscitivos y sus prácticas condujo a la ulterior destrucción de las comunidades indias. Las reformas agrarias de México (1917), Bolivia (1952), Perú (1968) literalmente tuvieron que “inventar” a partir de modelos europeos una interpretación de la realidad bio-social indígenas: el ejido y la comunidad indígena de México, las comunidades indígenas de Bolivia, la comunidad campesina del Perú, son todas construcciones socio-bio-culturales artificiales impuestas por burocracias de derecha, centro o izquierda en muchos casos muy bien intencionadas pero sin conocimiento

alguno de la relación que las comunidades y pueblos indígenas guardan desde hace milenios con su entorno natural. Los principios rectores de estas acciones agrarias siempre han sido la idea de la propiedad privada en combinación con algún reconocimiento a los derechos de los comunes –“the commons”, el ejido (=exitus) de España–, pero siempre con la aspiración estatal de lograr la privatización y mercantilización de las tierras y los recursos, aun de aquellas de los comunes, y finalmente la parcelación en lotes familiares de la tierra y el territorio.

Los pueblos indígenas horticultores de economía mixta

A esta permanente agresión en contra de las concepciones y prácticas territoriales, de conocimiento, uso y tratamiento de la naturaleza dentro de una modalidad de cosmología totalizadora, le correspondió evidentemente el desmantelamiento intencional y las campañas ideológicas de desprestigio de todo lo que los pueblos indígenas campesinos han venido haciendo en la economía política de la naturaleza.

La agresión externa tuvo y tiene menos éxito, en cambio, entre aquellos pueblos indígenas horticultores de economía mixta que por los azares de una ocupación colonial-imperialista –derrotada por la hostilidad y poca familiaridad del paisaje tropical húmedo– quedaron más al margen de la inicial expropiación territorial y destrucción demográfica, aislándose intencionalmente en los siglos y años posteriores para preservar el mayor grado posible de autonomía e independencia, primero de los poderes coloniales y republicanos después.

El caso de la Amazonía peruana: la base moral de la territorialidad india

Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana pertenecen al ciclo civilizacional de las sociedades indígenas horticultoras de economía mixta que no fueron totalmente fagocitadas por la ocupación colonial y la expansión de la modernidad y del capital. Como tales se prestan al análisis comparativo con los pueblos indígenas agrarios. En este punto me voy a permitir una disquisición personal para poder debatir el tema de la naturaleza y la cultura en los pueblos indígenas de la Amazonía a partir de las concepciones y prácticas que, me parece, sustentan sus luchas en defensa de sus territorios y su soberanía intelectual y epistémica.

En 1968, el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas del Perú, bajo el liderazgo del General Juan Velasco Alvarado, inició una serie de reformas sociales radicales

que transformaron las regiones indígenas campesinas del Perú de un sistema semifeudal a formas modernas de economías cooperativas de autogestión. Tuve la suerte, y según otros el mal gusto, de trabajar para el Gobierno Revolucionario peruano desde 1969 hasta principios de 1975 encargado de promover la legislación “agraria” y territorial para las poblaciones indígenas de la región amazónica y posteriormente coordinar la implementación de estas medidas. Inicialmente trabajé a partir de una División administrativa en interior de la Reforma Agraria, posteriormente el proyecto de los pueblos indígenas de la selva pasó a formar parte de SINAMOS (el Sistema Nacional de Movilización Social) y de un programa de apoyo de la OIT (Oficina Internacional del Trabajo, de Naciones Unidas). Finalmente en 1974 el Gobierno Revolucionario promulgó la Ley de Comunidades Nativas del Perú que reconocía el derecho colectivo de propiedad y uso de las tierras, territorios y recursos naturales renovables, para todas las comunidades indígenas de la Amazonía peruana. La Ley de Comunidades Nativas tenía, en su formulación original, aspiraciones integrales: reconocía por primera vez en la historia del Perú (y posiblemente de Latinoamérica) la plena ciudadanía particular y nacional de cada grupo étnico-indígena de la selva, establecía un sistema autogestionado de registro civil comunal indio, reconocía el derecho de autogobierno, organización etnopolítica, agrupaciones regionales y nacionales de los pueblos indígenas y garantizaba los reclamos históricos territoriales de las pueblos desposeídos.

Uno de los problemas centrales que tuvimos que enfrentar, en estos años de redefinición de las relaciones político-económicas de los pueblos indígenas amazónicos y el resto de la comunidad nacional peruana, tenía que ver con la cantidad y modalidad de reconocimiento legal y dotación territorial de los cerca de 60 grupos étnicos o “nacionalidades” indígenas de la Amazonía. La batalla ideológica con los economistas, los economistas agrarios y los planificadores sociales la llevamos intencionalmente al terreno cultural y civilizacional. Teníamos que argumentar contra las nociones prevalecientes de que las tierras y los recursos (la naturaleza/mundo en toda su complejidad cosmológica para los indígenas amazónicos) pueden ser tratados exclusivamente como entidades cuantificables, como mercancías. Para los funcionarios del Ministerio de Agricultura y de la Reforma Agraria el cuarto de millón de indígenas amazónicos podía aspirar a obtener un cierto monto fijo de hectáreas de tierra por familia de acuerdo a una fórmula abstracta diseñada en un laboratorio social etnocéntrico. En el Centro de Estudio de la Participación Popular (SINAMOS/OIT) empezamos a jugar este juego ideológico sobre dos frentes: una aproximación estrictamente cuantitativa de números de hectáreas necesarias para una familia indígena para poder sobrevivir y ser productiva; y una aproximación alternativa de tipo cualitativo. Aquí proponíamos mirar críticamente a las definiciones indígenas de las nociones y prácticas de familia, economía, producción, uso de la tierra y

los recursos, valor sagrado/simbólico del territorio, derechos históricos. Con la ayuda de investigadores sociales y “experimentadores numéricos” discípulos del gran físico argentino Oscar Varsavsky, quien junto con el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, trabajaba en el Centro, desarrollamos un modelo matemático inclusivo. En él tomábamos en consideración todas las variables ambientales, agro-ecológicas, culturales, históricas, sociales y políticas que deben de intervenir en la definición de los requerimientos mínimos para el reconocimiento de tierras suficientes para la supervivencia y reproducción social del grupo. En primer lugar en su economía de subsistencia “tradicional”, y en segundo lugar, en su integración combinada en la economía de mercado regional y nacional. A este modelo matemático íbamos a añadir el más complejo modelo de “experimentación numérica” y “proyecto étnico” desarrollado según las líneas teóricas y metodológicas de Oscar Varsavsky. Intentábamos, para usar libremente la expresión de Varsavsky, “... crear un ábaco para calcular la verdad de nuestros sueños”.

Nunca llegamos a terminar nuestro proyecto en el Centro de Estudio de Participación Popular. El 11 de septiembre de 1973 el sangriento golpe militar contra el gobierno socialista de Salvador Allende en Chile marcó el principio del final de la Revolución Peruana. El Centro fue estrangulado política y económicamente a lo largo de 1974 y finalmente clausurado unas pocas semanas antes del golpe de estado contrarrevolucionario del general Morales Bermúdez. Juan Velasco Alvarado sufrió una enfermedad coronaria, la amputación de una pierna y una muerte prematura que por lo menos le ahorró tener que ver el desmantelamiento sistemático de seis años de reformas y cambios progresistas fundamentales que habían retornado la confianza y las esperanzas a todos los pobres del Perú.

Sin embargo, lo que ocurrió entre el inicio de las actividades de la División de las Comunidades Nativas de la Selva en 1969 y la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas de la Selva en 1974 fue un proceso intenso y acelerado de “politización” o “etnopolitización” de los pueblos y comunidades indígenas de la selva. El mismo cambio de nombre de “tribus”, “selvícolas”, “indios”, “chunchos”, a la designación oficial de Comunidades Nativas de la Selva y la intención explícita del gobierno de designar cada pueblo indígena con su propio nombre étnico en su propia lengua, significó un salto cualitativo impresionante en la auto-percepción identitaria indígena y la opinión pública del resto del país. Las múltiples reuniones, congresos, círculos de estudio, mesas de trabajo indígenas que se generaron a partir de la movilización social provocada por esta apertura política, fueron produciendo organizaciones Nativas de todo tipo. En 1969 se celebró la Primera Conferencia de Líderes Amuesha (Yanesha) con el apoyo de Reforma Agraria y la participación central del antropólogo Ricardo Smith, pocos meses después se movilizaron los asháninka del río Perené, los awajún (aguaruna) y wampis

(huambiza) del río Marañón y Santiago, los shipibo del río Ucayaly, y los quechua del Napo (ver Chase Smith 2002; Brysk, 2000; Chirif 2008).

La participación de unos pocos científicos sociales y activistas políticos urbanos y su interacción honesta y abierta con los pueblos indígenas en un contexto de creatividad revolucionaria produjo, literalmente, la liberación de poderosas fuerzas sociales y culturales creativas que habían estado oprimidas por siglos en los pueblos amazónicos. En 1977 se forma AIDESAP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Amazonía Peruana), que abarca los pueblos indígenas de la Amazonía. Mientras que en 1983 se forma COICA (Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica), que tiene una cobertura internacional de todas las organizaciones indígenas de los países que tocan parte de la gran cuenca amazónica. COICA representa el acceso de los pueblos indios de la Amazonía a la plataforma internacional y al fenómeno político de lo que se ha dado por llamar la “globalización desde abajo”.

Este proceso de movilización de los indígenas amazónicos que empezó a fines de los '60 en Perú fue acompañado bien que mal por una minoría de científicos sociales y activistas de varios países latinoamericanos que no se han conformado con jugar el rol restringido del intelectual académico asignado a las actividades “científicas” y asépticamente distantes de las embarraduras políticas. Desde la Reuniones de Barbados I (1971), II (1977) y III (1994), hasta el IV Tribunal Bertrand Russel sobre los Derechos de los Pueblos Indios (Rotterdam, 1981), y la formación del Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas en las Naciones Unidas en 1983, los indígenas han podido contar con apoyo técnico, solidaridad y cooperación externa que en muchos casos reflejaba y restituía en reciprocidad lo que los antropólogos habíamos aprendido durante años de los mismo indígenas.

Del cosmocentrismo al antropocentrismo y regreso

Es bien sabido por los etnógrafos americanistas que para los pueblos indígenas de la Amazonía la tierra y el territorio han constituido desde el siglo XVI el eje central de su lucha para la supervivencia, la reproducción de su cultura, la búsqueda y conservación de su autonomía y, finalmente, el sustento de sus proyectos de soberanía etnopolítica. Ningún otro elemento constitutivo de la individualidad e identidad colectiva de cada pueblo indígena ha jugado un papel tan axial y fundamental como su identificación espiritual, emocional y cognoscitiva con el propio espacio territorial, el paisaje marcado por la historia de los antepasados reales y míticos, la tierra, las aguas, las plantas, los animales, los seres tangibles e intangibles que participan del complejo y misterioso pacto

cósmico de la vida. La intensa identificación espiritual con el propio espacio territorial no ha significado, sin embargo, el descuido cultural de la relación material y concreta que el paisaje y la tierra guardan con la comunidad humana que las habita. Es esta estrecha convivencia de lo espiritual y lo material, de lo sagrado y de lo secular, que vuelven complejas e inasimilables a categorías de la modernidad urbana occidental las relaciones milenarias que los indígenas han establecido con su propio territorio y medio ambiente, en fin con la naturaleza total.

De allí la dificultad de tratar el tema de la territorialidad indígena –en tanto que campo de las relaciones humanidad-naturaleza– en un marco analítico que privilegie, aun de manera poco consciente, la dimensión materialista –esencialmente económica– de la relación entre la comunidad humana y el espacio territorial. Las disciplinas sociales y biológicas contemporáneas han tendido a enfatizar las interpretaciones materialistas de las relaciones entre territorio, tierras y comunidad indígena dejando para la marginalidad de los estudios culturales los aspectos simbólicos y no tangibles de las relaciones de la humanidad indígena con su propio espacio geográfico. Los estudios de caso más inteligentes demuestran la superficialidad y poca relevancia práctica de los análisis económico-materialistas sincrónicos que carecen de profundidad histórica y amplitud cultural y que, finalmente, resultan en un cuadro pobre y desvirtuado de la compleja red de relaciones bio-culturales y simbólicas que la comunidad indígena establece con el entorno total, con el paisaje tangible e intangible culturalmente construido y reproducido, con el cosmos integrado por relaciones de reciprocidad y complementariedad.

Dos temas entrecruzan los análisis sobre la territorialidad indígena como campo de encuentro de la cultura y la naturaleza. En primer lugar, el de la dimensión cosmológica (ideológica) de la relación de la comunidad con el paisaje (en su dimensión tangible así como en la intangible); y, en segundo lugar, el de la dimensión ecológica y epistemológica de la relación corográfica que los pueblos indígenas mantienen con el paisaje⁴.

Por milenios, los pueblos indígenas de la Amazonía andina peruana han mantenido relaciones con otros pueblos indígenas, otras comunidades aldeanas, otros territorios indígenas, o estados nativos, y otras formaciones políticas complejas y estatales tanto centralizadas como múltiples y descentralizadas. Durante los últimos quinientos años los mismos pueblos y comunidades indígenas se han relacionado con el Estado

4 Utilizo el término corografía a partir de una sugerencia del colega Guillermo Delgado quien en el artículo por publicarse "Imagin/ing Border Indigeneity: Two Notes on Decolonization and S/P/L/ace" (UC Santa Cruz), propone esta palabra de origen griego para indicar el conocimiento íntimo del espacio, territorio, tierra. Conocimiento preciso, en una lengua étnica específica resultante del enraizamiento profundo en un paisaje culturalmente reproducido y en la permanencia histórica de una comunidad en este paisaje territorial.

colonial español, y finalmente con el Estado moderno republicano en sus distintas manifestaciones. De las fuentes etnohistóricas y antropológicas y de la memoria colectiva parece traslucirse que en estas complejas relaciones de poder la comunidad de base, la comunidad aldeana (en cualquiera de sus distintas expresiones socioculturales y políticas) ha logrado mantener una continuidad cultural enraizada en su visión y práctica del espacio ocupado y productivo, el espacio de los intercambios sociales y sagrados, el paisaje étnicamente definido en términos culturales locales, de cada etnicidad. Esta aprehensión, reproducción y praxis del paisaje cultural local (que hoy día provisionalmente llamo la *etno-corografía*) parecen constituir el eje del ejercicio local del poder y consecuentemente el eje de la resistencia frente a las fuerzas extra-comunales.

Durante todos los siglos de ocupación colonial y republicana, los pueblos indígenas han luchado para mantener o volver a ganar su independencia en las esferas sociales y económicas, su autodeterminación y fundamentalmente su “soberanía étnica”, entendida y practicada como un ejercicio de autoridad y dominio sobre su vida intelectual, cultural y espiritual. Formas combinadas de resistencia activa y clandestina han sido practicadas colectiva e individualmente en el ámbito de la cultura intangible, en el secreto y clandestinidad de la intimidad personal donde lengua, cultura y conciencia se entrecruzan en la tarea diaria de leer el universo, vivir en él y actuar en/y sobre él. Bajo ocupación colonial esta inmensa labor indígena de interpretar, cuidar y nutrir el mundo no siempre se pudo cumplir. Mientras las intenciones imperiales y coloniales se dirigían a controlar la totalidad de los pueblos sojuzgados –sus espíritus, su razón, sus cuerpos, su trabajo– el esfuerzo más amplio, sistemático y constante se dirigía hacia la expropiación de los recursos, y los conocimientos y tecnologías indígenas asociadas, y finalmente de sus tierras. Y estas me parecen son las razones por las cuales aun una mirada superficial y revisionista a la historia de la resistencia de los pueblos indígenas revela la centralidad tanto de la cuestión tierras y territorialidad, así como de la cuestión “ambiental-ecológica” (usando términos contemporáneos) o de la naturaleza y del carácter sagrado del cosmos. Es esta centralidad del carácter sagrado de la naturaleza-cosmos la que aparece desde el primer momento de la oposición indígena a los invasores europeos y criollos.

La función preeminente del lugar-espacio en la definición de la comunidad humana es particularmente clara en el caso de los pueblos indígenas de la Amazonía andina que revelan datos sumamente importantes en este aspecto. Cito al estudioso hispano-peruano que ha vivido por años en la selva del noroeste peruano entre los awajún:

... es preciso decir que un territorio indígena... no se termina en puntos concretos, no se define por líneas demarcatorias sino que se desvanece en zonas de inseguridad...ya sean

en espacios compartidos o limítrofes con otros pueblos vecinos, ya sean las áreas naturales culturalmente protegidas... [Estos] espacios intermedios, no reivindicados –por ser consagrados– o no ocupados... [son] importantes en la percepción territorial indígena.⁵

Para miles de indígenas amazónicos diseminados en múltiples unidades sociales, en zonas ecológicas diversas, las cuestiones de territorio, tierra, recursos, la naturaleza y el mundo, están intrínsecamente vinculadas a la concepción cultural y a la práctica social de lo que ellos entienden por “comunidad”. *Nosháninka*: mis gentes, diría un asháninka del Gran Pajonal. Esta es su comunidad. Y ésta es en primera instancia el lugar, la “aldea”, el espacio corográfico donde se ha nacido y donde los ancestros (reales o imaginarios) nacieron, murieron o se transmutaron. Este espacio comunal con nombres, historias, narrativas, referencias cosmológicas es donde la identidad individual y colectiva se construye en una red tupida de significados, expresados en la lengua étnica específica. Me parece esencial reconocer que para los pueblos indígenas, la territorialidad, la localización espacial y las cuestiones de tierras quedan en el centro de toda discusión que se refiera al sentido de comunidad, a la etnicidad y a las políticas identitarias, a la reproducción cultural y a las aspiraciones autonómicas. Por estas razones dirijo mis comentarios a la centralidad de las nociones y prácticas de las jurisdicciones espaciales y culturales en las comunidades indígenas, así como a los temas relacionados de la soberanía intelectual y autonomía epistemológica india, que constituyen un conjunto de temas estrictamente interrelacionados.

La aproximación axiológica y epistemológica indígena a las relaciones entre individuo, sociedad y naturaleza (cosmos) usa lo que la académica indígena lakota Elisabeth Cook-Lynn llama el “lenguaje del lugar.” Un lenguaje entretejido en la localidad, en el espacio concreto donde la cultura tiene su raíces y es constantemente reproducida en un paisaje familiar en el que el nombre de las cosas, del espacio, de los objetos, plantas, animales, gente viva y los muertos, el mundo subterráneo y la infinidad celestial evocan la red cósmica total en la misteriosa y temible construcción sagrada (o espiritual)⁶. Y esta me parece ser la razón por la cual un cambio paradigmático que acentúe el “topos” más que el “logos” y lo “espiritual-sagrado” junto con lo productivo-económico, es necesario para entender a los pueblos indígenas en su relación con la naturaleza-mundo. El lenguaje cultural indígena está construido alrededor de unos cuantos principios y

5 Pedro García Hierro en *Pueblos indígenas de América Latina: Retos para el Nuevo Milenio*. Presentación Multimedia, CD, Lima: Ford Foundation/Oxfam America.

6 Es interesante observar como el mismo lenguaje del que dispongo, sea éste castellano o inglés, me obliga a utilizar términos como “sagrado” (Lat. *Sacer*) y espiritual (Lat. *Spiritus*, aliento) que ciertamente no reflejan ni la ontología indígena ni su epistemología.

una lógica cultural o topología cultural que privilegia la diversidad (bio-cultural) y la heterogeneidad sobre la homogeneidad, el eclecticismo sobre el dogma, la multiplicidad sobre la bipolaridad.

Varias son las consecuencias culturales para una sociedad imbuida de esta lógica sacramental del lugar, del entorno entendido siempre como parte del paisaje cósmico, y de una praxis social fundada sobre el principio de la diversidad. En primer lugar, está históricamente y etnográficamente probada la correlación y mutua influencia de las prácticas de bio-manejo diversificado y las prácticas de socio-gestión diversificada. El policultivo, como práctica de la biodiversidad en la producción agrícola, es una característica civilizacional de los pueblos indígenas americanos. La *milpa*, “tríada sagrada” o “tres hermanas”, y los principios asociados al policultivo se encuentran presentes desde el nordeste de los Estados Unidos y Canadá hasta Centro América donde es substituida por formas más elaboradas de policultivos del trópico húmedo tales como la *chacra* y el *conuco* amazónicos o la *chacra* andina. Esta concepción del uso productivo sostiene que la concentración, crianza y desarrollo de la diversidad en el espacio reducido de la intervención agrícola humana así como en el espacio ampliado de la actividad económica de la totalidad del grupo social, es la manera más apropiada de relacionarse con la tierra, el agua, los animales, los recursos biológicos y en general con la preservación del paisaje humanizado y la cría/crianza de la naturaleza-mundo. Esta praxis de la diversidad supone una concepción corográfica (opuesta a la geográfica y topográfica introducida por el colonialismo que trajo a las Américas la noción geopolítica de *Terra Nullius*) y una concepción cinética relacional de la naturaleza-mundo.

El policultivo, la crianza de la biodiversidad, y los usos múltiples del paisaje (tangible e intangible) parecen constituir la concepción crucial de lo que James C. Scott ha denominado la “economía moral” de los pueblos campesinos-indígenas⁷. Tal noción, que opera según el principio de la diversidad, acompaña y da forma a innumerables cosmologías indígenas que ponen al centro del universo no al *hombre* (el carácter antropocéntrico, patriarcal, dominante de la cultura sagrada y secular de Euroamérica) sino a la diversidad misma expresada en multiplicidad de “deidades” y entes espirituales, con sus características polimórficas y con funciones a veces contradictorias. *Pachacamaite*, la entidad espiritual de los asháninka pajonalinos, es héroe cultural, divinidad en exilio y prisionero de los peruanos, es embaucador divino embaucado, es esperanza utópica de retorno a los tiempos arquetípicos, pero es sobre todo símbolo de resistencia a la opresión. El antiguo Quetzalcóatl de Mesoamérica, como otro ejemplo, es serpiente,

7 En realidad J.C. Scott adopta el término de economía moral del historiador británico E. P. Thompson quien lo aplicó al análisis de la transformación de la clase obrera inglesa. Análisis análogos fueron realizados también por el sociólogo marxista francés Henry Lefebvre en relación a la clase obrera francesa.

pájaro y humano. Es héroe cultural en su retorno para reapropiarse del mundo indígena usurpado y es estrella de la mañana. Es también el frágil y sagrado principio humanístico que privilegia el sacrificio de jades y mariposas ante el de ofrendas humanas. Ciertamente no está en el centro de las cosmologías mesoamericanas porque no hay un sólo centro sino una imbricada polifonía de símbolos y valores, un “policultivo espiritual”, una “milpa” o “chacra” sagrada, un dominio infinito para el encuentro y la interacción de la diversidad.

En contraste con el antropocentrismo euroamericano (de larga fecha en la herencia cultural Judeo-Cristiana-Islámica y científica), los pueblos indígenas durante milenios construyeron cosmologías *cosmocéntricas* y *policéntricas* basadas en la lógica de la diversidad y en la lógica de la reciprocidad. Este es un cosmos diverso, en el que no hay centro privilegiado, ni singularidad hegemónica. Un mundo que está permanentemente enriquecido por la interacción de cada uno de sus elementos, aun de los que son antitéticos, requiere de un código moral (un código de costumbre y comportamiento) basado en la *lógica de la reciprocidad*. Lo que se toma tiene que ser retornado en “valores” similares o comparables. Aquello que recibo (bien, regalo, servicio, recurso) tendré que reciprocitar en algún momento con valores similares comparables. Aquello que tomo de la tierra, del mundo, de la naturaleza tiene que ser devuelto, aquello que doy a la tierra o a los dioses o a mis contrapartes humanas o a cualquiera de mis parientes cósmicos me será devuelto. El sociólogo de las religiones Van der Leeuw hace varias décadas sintetizó espléndidamente esta lógica civilizacional con la fórmula latina: “Do ut possis dare”.

Nuestra propuesta analítica sostiene que para los pueblos indígenas los principios de *diversidad (bio-cultural)*, *reciprocidad (social y cósmica)* y *complementariedad*, han constituido durante milenios la estructura axiológica, moral y epistemológica de sus proyectos de civilización. Su concepción cosmocéntrica de la vida societal y biofísica se sustenta en, y se expresa a través de, los principios de diversidad, reciprocidad y complementariedad. En términos de un análisis socioeconómico contemporáneo la concepción y praxis cosmocéntrica se organiza alrededor del “valor de uso” y por lo tanto alrededor de *una cultura de la economía de uso*. Con la invasión europea y el establecimiento colonial/ista la consecuente intromisión del “valor de cambio” se establece primero con titubeos (hasta fines del siglo XVI y mediados del XVII dependiendo de las regiones) y finalmente con fuerza *una cultura de la economía de la ganancia y plusvalía*.

La coexistencia de dos racionalidades económicas en el interior de las comunidades territoriales indígenas, una regida por la lógica productiva del valor de uso (reciprocidad y complementariedad), otra regida por la lógica productiva del valor de cambio (individualismo, ganancia, plusvalía), genera una tensión social en el interior de la comunidad que se agudiza en la medida en que el mercado capitalista y sus valores

penetran con mayor fuerza en la vida comunitaria. Sin embargo en la mayoría de las comunidades territoriales indígenas de la Amazonía Andina en mayor o menor grado las dos lógicas productivas (y de uso territorial), de consumo y de intercambio han alcanzado un cierto nivel de equilibrio en el que la economía de subsistencia cumple la función fundamental de satisfacer las necesidades básicas, mientras que el resto de la producción (excedente) y/o renta y/o salario –si es que existen– entran en el circuito del intercambio comercial por la vía del mercado capitalista.

En las comunidades indígenas de la Amazonía el sector de la economía de subsistencia (economía social) con sus reglas culturales estrictas de reciprocidad, complementariedad, diversidad, formalización ritual y sacramental, y densidad espiritual tiene un papel hegemónico que da forma a la entera red de relaciones sociales internas en términos de una “economía moral” que involucra a la totalidad de los organismos y personas en la red dinámica de relaciones. El derecho primordial consagrado por la economía moral indígena es el derecho de cada miembro de la comunidad a la subsistencia, a un lugar en el territorio bajo jurisdicción indígena, a un espacio para vivir, producir, reproducir, y consumir. Este derecho a la producción directa, consagrado por milenios de prácticas indígenas, en una tierra/territorio de uso y usufructo individual y colectivo, ha sido la base para el desarrollo de una cultura de ecología moral, que considera a la naturaleza, al medio ambiente –al territorio en su sentido más total e integrado– como un bien de uso limitado y regulado no sólo por decisiones humanas sino por un pacto cósmico que involucra a todo el universo viviente.

En este ámbito y modo cultural indígena, la necesidad del intercambio (de bienes o trabajo) en el mercado capitalista se vuelve un factor secundario, desritualizado, vacío de significados simbólicos, “desnudado” de relaciones socioculturales significativas. La economía del capitalismo tardío (neoliberal y global) es de hecho una economía amoral que no tiene porque poner atención en la axiología, en los valores, en los componentes éticos de sus acciones/procesos. En la conducta de la comunidad económica capitalista está ausente el componente ético. Las reglas-leyes-reglamentos que conducen el comportamiento individual y social no tienen un fundamento moral sino pragmático cuya mayor aspiración es facilitar supuestamente la igualdad de oportunidades para todos los que participan en el mercado. Pero estas oportunidades son escasas y limitadas y en consecuencia no hay garantía de que aun siguiendo las reglas del juego se logre una distribución total y equitativa de las oportunidades. Al contrario, en la economía moral indígena el principio y el sustento del sistema es el reconocimiento y la práctica de que todos tienen derecho y acceso a los medios de subsistencia (aun cuando estos son escasos) y todos los miembros de la comunidad tienen derecho a la subsistencia.

El retorno a la epistemología local indígena

Al final de este recorrido, necesariamente superficial, de las bases morales de la territorialidad indígena y de la relación cultura-naturaleza que sustentan la vida socio-biológica de los pueblos indígenas, me parece necesario plantearse la inevitabilidad de un cambio paradigmático en la teoría de los valores bio-culturales —es decir la axiología de la naturaleza en la cultura. Como se ha visto el complejo socioideológico de modernidad-colonialismo-capitalismo ha establecido el dominio de una teoría del conocimiento que es desterritorializada, sin lugar, sin comunidad, sin cultura local y consecuentemente con una responsabilidad moral y social anónima y limitada. En su pretensión de ser “universal” la teoría occidental del conocimiento reclama una sola epistemología que se centra en el valor de cambio y que, por lo tanto, es “econocéntrica”, monetizada, mercantilizada. Es una epistemología cuya obligación ética recae exclusivamente sobre el mercado. Al contrario, en las periferias, en los márgenes del complejo de la modernidad, en lo que es al mismo tiempo anti-moderno y post-moderno, los sistemas indígenas de conocimiento están enraizados profundamente en la tierra, en la comunidad de relaciones totales, en los lugares concretos construidos social y culturalmente durante siglos o milenios. Lugares que tienen nombres y memorias antiguas, paisajes de diálogos relacionales milenarios, de co-desarrollo de todos los organismos animales y vegetales, de todas las aguas, rocas, vientos y estrellas, y de todos los entes simbólicos tangibles e intangibles que otorgan orden o provocan desequilibrio en la vida o en la muerte.

Es a este enraizamiento profundo y antiguo en el paisaje y en el lugar, siempre construidos y reconstruidos en las relaciones humanas con toda la compleja red biofísica, que los pueblos indígenas se remiten en sus reclamos territoriales y en su modo único de entender su espacio, de conocerlo de manera íntima, de no distanciarse intelectual y emocionalmente de él en ejercicios de conocimiento calculativo y especulativo, sino apropiándose y dejándose apropiar por él. Estar enraizado en el lugar, aun cuando en el exilio, significa estar vinculado orgánicamente a la matriz referencial, al armazón cultural y lingüístico que sostiene el entero sistema interpretativo de la vida. Tierra significa producción, consumo, celebración sagrada, espejo de la cosmogonía. Mantener el dominio, la soberanía sobre el propio territorio significa ejercer jurisdicción sobre la manifestación concreta, histórica del propio lugar en la cultura, del propio sistema de conocimientos, de la propia estructura epistémica y del modo de praxis vinculado a tal pertenencia. Al mismo tiempo, estar vinculado epistemológicamente a lo local, a la concreción espacial de la propia cultura, no quiere decir abdicar de una visión cosmopolita y ecuménica del mundo, significa reconocer que el propio mundo es

solamente un fragmento de un “pluriverso” (no un universo) con el que cada individuo y cada sociedad tiene que aprender a vivir. La comunicación entre las diversidades de sistemas no sólo es posible sino una necesidad que sin embargo requiere reciprocidad entre iguales y diversos, un sistema moral mundial basado en principios de reciprocidad simétrica, no solamente a nivel de coexistencia intelectual y epistémica, sino también en el dominio económico y político y sobre todo en un código moral de conducta humana concebida como una expresión de la totalidad integrada de la vida orgánica y de la vida toda del cosmos.

Referencias

- BARBADOS I DECLARATION. (1971) IWGIA Document N. 1, Copenhagen.
- BLOOR, D. (1984) “Durkheim and Mauss Revisited: Classification in the Sociology of Knowledge”, in Stehr, Nico and Volker Meja (Eds.), *Society and Knowledge. Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, New Brunswick and London: Transaction Books.
- BRYSK, A. (2000) *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- CHASE SMITH, R. (2002) “Los indígenas amazónicos suben al escenario internacional”, en Morin, Françoise, Roberto Santana (Eds.), *Lo Transnacional. Instrumento y Desafío para los Pueblos indígenas*, Quito: Abya-yala Ediciones.
- CHIRIF, A. (2009) “No es tiempo para permanecer callados”, boletines virtuales *Servindi* (mayo), www.servindi.org.
- CHIRIF, A. AND GARCÍA HIERRO, P. (2008) “Peruvian Amazon. Indigenous Organizations: Challenges and Achievements”, *Indigenous Affairs*, Copenhagen: IWGIA 3-4, pp.36-47.
- CHIRIF, A. Y BARCLAY, F. “Ataques y mentiras contra los derechos indígenas” *Servindi*, www.servindi.org.
- DELGADO, G. (2011) “Imagin/ing Border Indigeneity: Two Notes on Decolonization and S/P/L/ace”, UC Santa Cruz (in press).
- DUBOCHET, J., NARBY, J., KIEFER, B. (1997) *L'AND devant le souverain. Science, Démocratie et génie génétique*. Genève: Terra Magna, Editions Georg.

- ESCOBAR, A. (1995) *Encountering Development*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- ESTEVA, G. AND PRAKASH, M. S. (1998) *Grassroots Post-Modernism*. London & New York: Zed Books.
- FRANK, A. (1967) *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York and London: Monthly Review Press.
- FRANK, A. (1969) *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, Harmondsworth, England: Penguin.
- GARCÍA HIERRO, P. *Pueblos indígenas de América Latina: Retos para el Nuevo Milenio*. Presentación Multimedia, CD, Lima: Ford Foundation/Oxfam America.
- GARCÍA, P. "En respuesta al Sr. Althaus" *Servindi*, www.servindi.org.
- GRÜNBERG, G. (1995) *Articulación de la Diversidad. Pluralidad Étnica, Autonomías y Democratización en América Latina*. Grupo de Barbados, Quito: Ediciones AbyaYala.
- GRUPO DE BARBADOS. (1979) *Indianidad y Descolonización en América Latina*. México: Editorial Nueva Imagen.
- GURVITCH, G. (1971) *The Social Frameworks of Knowledge*. Oxford: Basil Blackwell.
- HEIDEGGER, M. (1966) *Discourse on Thinking*, trans. John M. Anderson and E. Hans Freund, New York: Harper & Row.
- INGOLD, T. (1990) "An Anthropologist Looks at Biology", *Man, New Series* 25(2), pp.208-229.
- KUHN, T. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Chicago University Press.
- LEE, D. (1959) *Freedom and Culture*. Homewood, Ill.: Prentice Hall.
- LEENHARDT, M. (1937) *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Galimard (translation Basia Gulati: *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago: University of Chicago Press, 1979).
- LÉVI-STRAUSS, C. (1963) *Structural Anthropology*, New York: Basic Books.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1966) *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
- LÉVY-BRUHL, L. (1923) *The Primitive Mentality*, Boston: Beacon Press.
- LUHMANN, N. (1984) "The Differentiation of Advances in Knowledge: The Genesis of Science", in Stehr, Nico and Volker Meja (Eds.), *Society and Knowledge. Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, New Brunswick and London: Transaction Books.
- MARX, K. (1857-58) *Contribution to the Critique of Political Economy*.
- NARBY, J. (1995) *La serpent cosmique, l'AND et les origines du savoir*. Genève: Editions Georg.
- PARSONS, T. (1951) *The Social System*. London: Routledge & Kegan Paul.

- POLANYI, K. (1944) *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*.
- PRAKASH, G. (1994) "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism." *American Historical Review*, pp.1475-1490.
- ROSTOW, W. (1960) *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEHR, N. AND VOLKER, M. (Eds.) (1984) *Society and Knowledge. Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, New Brunswick and London: Transaction Books.
- TEDLOCK, D. AND B. TEDLOCK (Eds.) (1966) *Teaching from the American Earth*, New York: Liveright.