

El estado oligárquico y las naciones indígenas en el Perú neoliberal

Stefano Varese¹

¹Emérito, University of California, Davis, Estados Unidos

E-mail: svarese@outlook.com

Recibido: 13/09/2020. Aceptado: 11/12/2021.

Cómo citar: Varese, Stefano. 2021. «El estado oligárquico y las naciones indígenas en el Perú neoliberal». *América Crítica* 5 (2): 97-113. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/4940>

Abstract—The article presents an overview of the ethical foundations of indigenous territoriality and the nature/culture relationship that underpin the socio-biological life of Indigenous Peoples in contrast to the claim of universality of the Western theory of knowledge, which claims a single epistemology and which is econocentric, monetised, marketised. It is also insufficient to explain the complexity of most of the knowledge systems and practices of indigenous peoples in the Americas. This paper thus proposes an epistemological paradigm shift and an ethical shift that allows us to recognise the legitimacy of indigenous peoples' argument for an ethical order of *Buen Vivir/Sumak Kawsay/Kametsa Asaike* based on a deeper and more spiritual understanding of humanity's place in the cosmic order. — *Indigenous peoples, nature/culture, territoriality, Buen Vivir, Amazonia.*

Resumen—El artículo plantea un recorrido de los fundamentos éticos de la territorialidad indígena y de la relación naturaleza/cultura que sustentan la vida socio-biológica de los Pueblos Indígenas en contraste con la pretensión de universalidad de la teoría occidental del conocimiento, que reclama una sola epistemología y que es econocéntrica, monetizada, mercantilizada. Esta es, además, insuficiente para explicar la complejidad de la mayoría de los sistemas y prácticas de conocimiento de los pueblos indígenas de las Américas. Este trabajo propone, así, un cambio de paradigma epistemológico y un cambio ético que nos permita reconocer la legitimidad del argumento de los pueblos indígenas de un orden ético del *Buen Vivir/Sumak Kawsay/Kametsa Asaike* basado en una comprensión más profunda y espiritual del lugar de la humanidad en el orden cósmico. — *Pueblos Indígenas, naturaleza/cultura, territorialidad, Buen Vivir, Amazonía.*

INTRODUCCIÓN

Desde los años 70, cuando presenté el caso de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana ante la primera reunión del Grupo de Barbados I, cada vez que escribo unas líneas o pronuncio unas palabras públicas sobre los pueblos indígenas y sus civilizaciones, tengo que anotar un exordio de indignación sobre las últimas agresiones y violencias cometidas contra alguna comunidad de indígenas. Comenzó a fines de los años 60 cuando denuncié el bombardeo aéreo con bombas incendiarias

del pueblo mayoruna-matsés de la selva peruana por parte del gobierno del presidente Fernando Belaúnde Terry quien contó con la ayuda de helicópteros del Comando Sur del Ejército de Estados Unidos en Panamá y la colaboración técnica de la International Petroleum Company (Talara, Perú) que proveyó a la FAP (Fuerza Aérea del Perú) con las bombas incendiarias trágicamente popularizadas por EE.UU. en Vietnam. Después de esas primeras incursiones en la atroz realidad de los pueblos indios me fui transformando, sin quererlo, en una especie de cronis-

ta del colonialismo e imperialismo más brutal ejercido sin recato por los gobiernos de las Américas y su compañero de cama, el capitalismo salvaje. A las masacres de los barí y de los ñanbikwara les siguieron la violencia y matanzas de los campesinos y mineros indígenas de Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia que luchaban por recuperar sus tierras; y después los horrores del terrorismo de estado en respuesta a los desvariados movimientos de Sendero Luminoso y de los Túpac Amaru que causó la muerte y desaparición de cerca de 70 mil personas indígenas entre los que se cuentan cerca de cinco mil hombres, mujeres y niños asháninka de la selva central. Antes y después vino la guerra genocida contra los mayas de Guatemala en la que murieron y desaparecieron un cuarto de millón de personas, y los asesinatos selectivos en Centro América y la otra guerra genocida financiada y organizada por Estados Unidos en contra de Nicaragua sandinista e indígena en la Costa Atlántica.

En 1994 al ser un testigo casi mudo de las innumerables masacres y violencias contra los pueblos indios pude comenzar a mirar con más esperanzas las nuevas y antiguas formas de lucha y resistencia de los pueblos indígenas en su manifestación de los maya zapatistas de Chiapas. Esta resistencia armada pacífica desenmascaró la hipocresía y falsedad del populismo indigenista de México y su complicidad con la colonización del neoliberalismo y el extractivismo más brutal y nos obligó a todos a repensar el movimiento de liberación indígena a la luz de la globalización del gran capital.

En el mes de junio del año 2009 yo escribía las siguientes líneas para una conferencia que ofrecía en Cataluña y después en Perú:

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 neoliberal 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 huampis en las cercanías de la ciudad de Bagua, en la selva norte del Perú. Durante más de un año el desgobierno postdemocrático de la derecha más recalcitrante del Partido Aprista de Alan García ha ido construyendo a golpes 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). 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 neoliberal peruana incluye las conocidas tecnologías del terrorismo de estado: fosas comunes, desaparecidos, detenciones sin derecho a defensa, y la innovadora práctica de lanzar cadáveres de las víctimas indígenas desde los helicópteros a los ríos Uctubamba y Marañón.

Adelantémonos unos siete años desde la masacre de awajún y wampis de Bagua y vayamos miles de millas hacia el norte, hasta la reservación sioux-lakota de Standing Rock en North Dakota, Estados Unidos. Allí cerca del campo de batalla de Little Bighorn donde en 1876 George A. Custer y sus soldados fueron aniquilados por los Lakotas y los Cheyenne de Crazy Horse y Sitting Bull, se habían congregado desde el mes de abril de 2016 más de dos mil hombres, mujeres y niños representando a casi todas las tribus de los Estados Unidos para bloquear la construcción de la tubería Dakota Access Pipeline que llevaría crudo desde los campos de Dakota del Norte por 1172 millas hasta la tubería principal en Illinois y de allí a Texas. Esta amplia coalición nacional de indígenas se opone a la construcción del gasoducto sobre dos principios fundamentales de la cultura política indígena. En primer lugar se oponen a la profanación de sus territorios sagrados donde se encuentran sepultados todos sus antepasados de milenios y las víctimas de la guerra de conquista norteamericana, en segundo lugar han tomado en sus manos la representación de todo los ciudadanos indios de los Estados Unidos y de los demás ciudadanos progresistas del país –y añadiría del mundo– que se han estado oponiendo desde hace años al incremento de la producción y consumo de hidrocarburos y carbón respon-

sable de la emisión altamente contaminante del dióxido de carbono (CO₂) y, en este caso específico, al peligro de contaminación de los ríos Cannonball y Missouri de ocurrir una ruptura de los más de 200 pasos de tuberías por debajo de los dos ríos.

LOS MATICES DEL IMPERIALISMO

Se podría argumentar que lo innovador del movimiento indígena de Standing Rock es su perspectiva ambientalista global, su radicalismo “legal” dentro de los parámetros de la legalidad angloamericana y la ambigua y precaria seguridad que el gobierno federal –bajo la administración demócrata de Barack Obama– no incurriría en una represión violenta como ocurrió en Wounded Knee en 1973 cuando una confrontación entre los Sioux-Oglala y el gobierno de South Dakota y la administración de Richard Nixon terminó con dos muertos, 13 heridos y varios detenidos acusados de sedición. El caso de Standing Rock cuenta con la ventaja de que a partir de fines de los años 70 los Pueblos Indígenas del mundo tienen voz-sin-voto en las Naciones Unidas y han logrado la promulgación de varios instrumentos legales internacionales como el Convenio OIT 169 (Oficina Internacional del Trabajo) que ha sido ratificado por casi todos los países miembros de las Naciones Unidas con la excepción de los Estados Unidos, Australia, Nueva Zelandia y hasta años recientes Canadá. El día 20 de septiembre del año 2016 el Presidente de la Reservación Sioux de Standing Rock, Dave Archambault II ha dirigido la palabra ante los 49 miembros de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en Ginebra, denunciando al gobierno de EE. UU. por no haber respetado los tratados *Traverse de Sioux de 1851* y el *Tratado de Fort Laramie de 1868*, ambos ratificados por el Congreso de los Estados Unidos reconociendo la *Soberanía Nacional del Pueblo Sioux* al interior de los Estados Unidos.

Dave Archambault II Presidente de Standing Rock pudo viajar a Ginebra, con su pasaporte Norteamericano y Visa Suiza, gracias a los fondos del *Indian Law Resource Center* que desde 1978 ha estado al frente de mucha de las luchas sociales y políticas de los pueblos indígenas de las Américas, incluido, por ejemplo, el caso de los Secoyas y Cofanes de Ecuador en contra de las empresas petroleras Shell y Chevron. Los días 22, 23 y 24 de septiembre el dirigente Secoya Humberto Piaguaje y otra dirigente de las comunidades amazónicas que ganaron el juicio multimillonario de los pueblos indígenas de Ecuador contra Shell y Texaco por sus crímenes ecológicos y sociales, viajaron hasta Standing Rock a participar en la resistencia y ocupación Sioux en una demostración de

solidaridad panindígena y mundial. Se trata una vez más de una iniciativa que demuestra la firmeza y la fuerza del movimiento social y ambiental indígena mundial que no reconoce en las fronteras de los estados nacionales un obstáculo sino un hilo de urdimbre de la hamaca que nos contiene a toda la humanidad.

LA CONQUISTA NEO-LIBERAL Y SUS PEONES

El guion de la masacre de Bagua –y de todos los otros miles de genocidios de pueblos indios en Guatemala, en Perú, en Chile y en México– 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 sinrazón de la teología judío-cristiana de los siglos XVI y XVII, pasando por la des-razón del despotismo ilustrado del XVIII, la super-razón del empirismo industrial y postindustrial, hasta la dictadura intelectual de las ciencias socio-biológicas que aspiran a condicionar la vida del cosmos a los designios del capital, la ciencia colonial e imperial se ha construido y reproducido a espaldas y en contra de la ética indígena de un universo integrado por relaciones intersubjetivas de la totalidad biofísica (Ingold 1990).

Tomo de Tim 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 al 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 postdarwinistas. 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 fundantes de los pueblos indígenas de las Américas que asumen la vida-existencia dentro de una lógica relacional cósmi-

ca 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 judío-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 clásica ha tratado como la “economía de subsistencia” y que yo prefiero llamar “economía social”, y por otra revisar la densa historia de las relaciones conflictivas y contradictorias que la ciencia social occidental ha mantenido con las economías sociales 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, genocida o asimiladora¹.

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 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 auto-

mía epistemológica indígena y su historia milenaria de enraizamiento territorial-espacial, es decir de su historia biosocial especializada y las maneras culturales de favorecer un entorno biofísico (naturaleza) apropiado para la sobrevivencia 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 estos 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-física-sociales occidentales que fragmentan, taxonomizan e instrumentalizan al 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 peruanos en Wyoming o Nevada o Nueva York; la sacralización del campo de juego de la pelota Mixteca o del puesto del *tianguisen* el “farmers market” de California; la curación herbolaria y “shamánica” 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 –pospuesta y/o distante– con todos los “organismos”/personas de la propia biosociedad total, constituyen solamente algunos casos de estas concepciones y praxis cosmológicas indígenas que se ejercen a pesar de la desacralización secular de la modernidad.

LAS RAÍCES EUROAMERICANAS Y LA NARRATIVA DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA

Como se sabe, para el mundo occidental todo comienza en Grecia, o quizás en el Oriente Medio o en África del Norte. De cualquier manera es a los filósofos presocráticos que les debemos la diferencia antitética entre *nomos*(costumbre) y *fusis*(naturaleza o realidad) y a Aristóteles la “humanización” de la naturaleza que se vuelve

1 Hay cuatro fuentes del pensamiento moderno euroamericano que pueden socorrerme en estas tareas. En primer lugar el Karl Marx de los “Grundrisse” (1857-58) “Contribution to the Critique of Political Economy”; seguido por Karl Polanyi (2001 [1944]), “The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time”; el Fernand Braudel (1993) de la “*Long durée*” y finalmente los conceptos relacionados 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 Tim Ingold a quien ella me ayudó a incorporar en mi reflexión sobre la cultura y la naturaleza.

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 fundante que la marca distintiva de lo orgánico se encuentra en su vitalidad y alta capacidad organizativa y su elan vital. Por siglos las teologías Judío-Cristiano-Islámicas atribuirán el origen del principio vital y organizativo a la divinidad extranatural, 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 calculadora que privilegia la razón en busca de resultados más que la razón contemplativa que busca significados, según la expresión de Martin Heidegger (1966).

La “gran transformación” traída por la Revolución Industrial europea introduce y enraíza de una vez por todas en la ideología y práctica occidental la concepción de que todo lo que existe en el mundo es una mercancía que tiene un precio, que puede ser vendida o comprada en un mercado supuestamente autoregulado. La materialización y mercantilización del universo incluye a la humanidad toda que de manera violenta comienza a tener un precio en un mercado laboral capitalista sin regulación en el que por siglos los trabajadores, los campesinos, los indígenas y todos los habitantes de la periferia mundial pueden ser explotados sin protección alguna (Polanyi, 2001 [1944]). Para los Pueblos Indígenas de las Américas, sin embargo, la tragedia más grande es el violento proceso de mercantilización de la naturaleza: la mercantilización del territorio ancestral, los árboles, los animales, las aguas, el subsuelo y todo los entes visibles e invisibles que constituyen la red total de relaciones de parentesco. Un ejemplo trágico de genocidio de miles de indígenas instrumentado por la mercantilización de la tierra y los animales es el de las llanuras de los Estados Unidos donde entre los años de 1868 y 1881 unos 31 millones de búfalos fueron masacrados en una guerra biológica intencional en contra de los Nativos Americanos.

Por otro lado es importante recordar que el proceso de mercantilización del mundo y de la naturaleza, sostenido y acompañado por una teoría del conocimiento y una epistemología materialista y empirista, se sostiene sobre una práctica científica eminentemente experimental en la que la inteligencia calculadora hegemoniza el pensamiento sin dejar espacio alguno a la inteligencia contemplativa y menos a la inteligencia emocional. Los animales, las plantas, las bacterias, el suelos, los insectos, las rocas, las aguas y el aire, es decir el complejo

mundo biofísico es concebido como un ente inerme y expugnable sin inteligencia ni direccionalidad o teleología propia. Un universo cosificado, vaciado de inteligencia teleológica, es un universo amoral, que no requiere de consideraciones éticas ni de atenciones espirituales, ni menos de empatías emocionales, es un universo que no puede ser celebrado, que solamente puede ser usado y abusado en beneficio de una economía de la ganancia monetaria individual irrestricta.

DE LAS RAÍCES A LAS RAMAS

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 élites sociales minoritarias de todos los países del mundo. Ni la tradición socialista marxista ni los movimientos nacionalistas tercermundistas fueron 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 Lévy-Bruhl (1923) había producido el libro “La mentalidad primitiva”, en el cual proponía, e imponía sobre los no-occidentales, las formas prelógicas de la mentalidad primitiva asociadas con los niveles rudimentarios correspondientes de tecnología y organización social.

Émile Durkheim y Marcel Mauss habían formulado ya en 1903 sus famosas proposiciones que “la clasificación de las cosas reproduce la clasificación de los hombres” (Bloor 1984: 67) 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 (1979 [1937]) quien puso de relieve algunos de los rasgos más complejos y sensibles del pensamiento indígena no-occidental, o la siguiente revolución de Claude 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 or-

ganizadas de significados. Lévi-Strauss, de hecho, puede haber seguido la ruta metodológica de Martin Heidegger (1966:), 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 esta, 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 historia clandestinas de intelectualidades indígenas no occidentales (Bloor 1984; Luhmann 1984).

Cuando los etnocientíficos volvieron a visitar, en los años 60, 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 élites 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 Parsons (1951) y Walt Rostow (1960) y los sociólogos funcionalistas de los EE.UU., había destruido 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, 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 las sociedades tradicionales 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 adentro de la sociedad (las élites 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 societario, 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 y de su memoria cultural y ancestral.

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 costños 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, los pueblos del Bajo Amazonas que poblaron la inmensa región con ciudades basadas en agroforestería o cualquiera de los pueblos que dejaron evidencias arqueológicas pudieron haber participado en la construcción de las matrices de la 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 Norte y Sureste y en nichos espaciales del Suroeste de los actuales EE.UU., 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 postinvasión 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, parte de 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 semidomesticación de especies vegetales y animales. El sistema colonial europeo y las siguientes ideologías nacionales descalificaron a estas sociedades indígenas de economía mixta o forrajera como sujetos de civilización y las arrinconaron al archivo evolucionista como formas humanas superadas y en vía de desaparición. La antropología contemporánea prefiere asignar a estas comunidades de indígenas la categoría económica de sociedades de forrajeros.

El forrajeo del pueblo Huaorani de la Amazonía ecuatoriana, estudiado exhaustivamente por la antropóloga Laura Rival, se manifiesta como un uso altamente refinado del paisaje, en este caso del bosque tropical lluvioso, en el que los huaorani son fundamentalmente forrajeros que recorren permanentemente –en ciclos estacionales– la selva antropogénica que ellos mismos y sus antepasados y ancestros han nutrido y criado por siglos (o milenios) no precisamente domesticándola sino acompañándola y guiándola a fin de mantener su productividad en términos de proteínas animales y abundancia y diversidad botánica. En consecuencia, los territorios huaorani, tagaeri y taromenani, en su totalidad y complejidad ecológica, no son solamente las tierras ancestrales recibidas a través de generaciones, sino que son esencialmente sus selvas cultivadas y nutridas por siglos de acción humana inteligente. De esta manera podemos afirmar que los territorios huaorani, tagaeri, taromenani constituyen y expresan la construcción antropogénica milenaria de su propia civilización².

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, obreros 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 guardan en parte de su cultura simbólica –especialmente en el lenguaje nativo– por lo menos unas porciones 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 manera 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, los resguardos, etc.), va construyendo 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* 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 junto con el estado y

2 Bajo una mirada de “larga duración histórica” a la manera de Fernand Braudel (1993) los taromenani-tagaeri-huaorani no se distancian de otros pueblos y civilizaciones de América y del mundo que han construido y registrado su propia historia en el espacio, en el lugar de su ocupación milenaria.

la nación fueron deshechas es su conocimiento y manejo integral de la territorialidad étnica total e integrada. Es sabido que el manejo vertical de la cordillera andina, o el manejo de los pisos ecológico, 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 en “comunidad”) no de manera continua e ininterrumpida a la europea, sino como una serie de entidades biofísicas 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/entidad guarda con el resto de la totalidad. La sociología funcionalista norteamericana de los modernizadores a la Talcott Parsons ironizaba 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 falta de conocimientos y comprensión 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 biosocial 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 bien intencionadas pero sin conocimiento alguno de la relación que las comunidades y Pueblos Indígenas guardan desde hace milenios con su entorno natural con su paisaje biocultural. 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 (del latín *exitus*) de España], pero siempre con la aspiración estatal de lograr la privatización y mercantili-

zación de las tierras y los recursos, aún 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 O PUEBLOS FORRAJEROS

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 integrada, 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 o pueblos forrajeros que por los azares de una ocupación colonial-imperialista —parcialmente derrotada por la hostilidad y poca familiaridad del paisaje tropical húmedo— quedaron más a los márgenes de la inicial expropiación territorial y la 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 y forrajera que no fueron totalmente fagocitados 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. A este punto me voy a permitir una disquisición autobiográfica 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 parecen 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 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 al 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 etno-política, 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 esos 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) puede ser tratada 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.

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, es decir la economía social mixta, y en segundo lugar, esta 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 la 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 autopercepción 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 wampi (huambiza) del río Marañón y Santiago, los shipibo del río Ucayaly, y los quechua del Napo (Brysk 2000; Chase Smith 2002; Chirif y García Hierro 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 creativa que habían estado oprimidas por siglos en los pueblos amazónicos. En 1977 se forma la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Amazonía Peruana (AIDESEP) que abarca los pueblos indígenas de la Amazonía, mientras que en 1983 se forma la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) 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 distante 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.

COSMOCENTRISMO Y ANTROPOCENTRISMO

Es bien sabido por los etnógrafos americanistas que para los Pueblos Indígenas la tierra y el territorio han consti-

tuido 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 etno-política. 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 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 lo estudios culturales los aspecto 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 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 bioculturales 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.

Se entrecruzan varios temas en 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 el de la dimensión ecológica y epistemoló-

gica de la relación corográfica que los pueblos indígenas mantienen con el paisaje³.

Por milenios, los pueblos indígenas de la Amazonía, de los Andes, de Centro y Mesoamérica 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 mismo pueblos y comunidades indígenas se han relacionado con el estado 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 socio-culturales 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 fuerzas extracomunales.

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 la 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 constan-

te se dirigía hacia la expropiación de los recursos y los conocimientos y tecnologías indígenas asociadas, y finalmente de sus tierras. Estas me parecen ser 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 (para usar 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 Pedro García Hierro, 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 (García Hierro 2002).

Insisto en el ejemplo de la Amazonía por razones de mis antecedentes antropológicos, pero podría extender este tipo de análisis al caso de los indígenas mesoamericanos zapotecos, mixtecos o chinantecos o a otras etnias de las Américas. Para miles de indígenas amazónicos diseminados en múltiples unidades sociales, en zonas ecológicas diversas, las cuestiones de territorio, tierra, recursos, 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 esta 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

3 Utilizo el término corografía a partir de una sugerencia del colega Guillermo Delgado (s.f.) 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.

el centro de toda discusión que se refiera al sentido de comunidad, a la etnicidad y 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 entretreído 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)⁴. 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 uno cuantos principios y una lógica cultural o topología cultural que privilegia la diversidad (biocultural) 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 biomanejo 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 *cha-*

*cra*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 un 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-indígenas⁵. 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 Quetzalcoatl de Mesoamérica, como otro ejemplo, es serpiente, 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 al centro de las cosmologías mesoamericanas porque no hay un solo centro sino una imbricada polifonía de símbolos y valores, un policultivo espiritual, una *milpa chacrasagrada*, 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 Judío-Cristiana-Islámica y científica), los pueblos indígenas durante milenios construyeron cosmologías cosmocéntricas y policén-

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

5 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.

tricas 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 es 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 (biocultural), reciprocidad (social y cósmica) y complementariedad, han constituido durante milenios la estructura axiológica, ética y epistemológica de sus proyectos de civilización. Su concepción cosmocéntrica de la vida societaria 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 al 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 al 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, especialmente 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 social o de subsistencia cumple la función fundamental de satisfacer las necesidades bási-

cas, mientras que el resto de la producción (excedente) y/o renta y/o salario –si es que existen– entran al 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 aspiración principista mayor es facilitar supuestamente la equidad 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 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.

DOS FUNDAMENTOS ÉTICOS, DOS PUEBLOS INDÍGENAS

Sumak Kawsay

Hace más de tres décadas empezó a circular, primero entre los pensadores indígenas y luego lentamente entre los activistas latinoamericanos, la expresión en lengua quechua/kichwa *sumak kawsay*. Buscar la paternidad o maternidad de este pensamiento indígena y atribuirlo a individuos específicos es desvirtuar el sentido profundo, milenario y transpersonal de un concepto y una práctica colectiva que ha definido a las civilizaciones indias durante los últimos doce o quince mil años en todas las Américas. La traducción castellana de “buen vivir”, que adorna los discursos populistas de algunos gobiernos latinoamericano, responde más al usual proceso de expropiación cultural neocolonial que a una voluntad indígena de dejarse nacionalizar por las burguesías criollas. *Su-maken* el idioma kichwa de los habitantes de las cuencas de los ríos amazónicos Pastaza, Bobonaza, Curaray y Napo más que un adjetivo estético constituye un entero y complejo campo semántico que define la ontología del *kawsak sacha*, el mundo de las comunidades indígenas, *la selva viva* en la que millones de entidades y seres visibles e invisibles, tangibles e intangibles existen en un acuerdo de relaciones familiares mutuas y reciprocas⁶.

Kametsa asaike

La lengua andino-amazónica kichwa que hablan millones de habitantes de los Andes y de las cuencas fluviales del Oriente de Ecuador y Perú es antigua de milenios y como toda lengua indígena es el archivo cultural de la memoria larga de estos pueblos que los arqueólogos pensaban de origen cordillerano. En la región oriental preandina de

Ecuador, Perú y Bolivia había y hay otros centenares de pueblos indígenas de otras familias lingüísticas, algunas aún más antiguas que la lengua kichwa. La etnolingüística y la etnohistoria especulan que pueblos de la familia lingüística arawak como los yánasha y los asháninka tienen raíces temporales más antiguas que los hablantes del kichwa amazónico y quechua andino y un trayecto temporal de diseminación territorial bastante más vasto que su actual ubicación de origen colonial. Estudios recientes de Richard Chase Smith (2006) y Fernando Santos Granero (2005) han reavivado la propuesta original del arqueólogo andino Julio C. Tello que a principios del siglo XX sostenía que posiblemente el origen de la civilización andina había que buscarlo en la selva amazónica, hipótesis que fuera elaborada después por Donald Lathrap (1970) en los años 70 para finalmente desembocar en una reevaluación radical de las civilizaciones amazónicas y su papel en la historia de las civilizaciones americanas llevada a cabo a partir de la década de los 90 por equipos norteamericanos, latinoamericanos y europeos de etnoarqueólogos, etnobotánicos y antropólogos (Mann 2011).

Cuando hace más de cincuenta años fui a vivir aprendiendo durante varios meses con los *campa-asháninka* del Gran Pajonal en la Selva Central de la Amazonía del Perú, pude a mala pena acercarme al significado de algunos de los términos fundamentales del campo semántico ético-filosófico de su civilización. Mis propias categorías lingüístico-culturales (mis lenguas indoeuropeas y mi sociohistoria euroamericana) me impusieron una camisa de fuerza ideológica de raíces mediterráneas milenarias en donde a la profundidad judío-cristiana se habían ido añadiendo las categorizaciones de una física newtoniana, de una lógica cartesiana y de una espiritualidad (o religiosidad) no solamente secularizada sino desacralizada. Cuando en las narraciones (¿mitos?) y conversaciones con los *asháninka* aparecían términos tales como *kamétsay kamáriyo* los ordenaba mentalmente en opuestos binarios, en la bi-polaridad judío-cristiana (¿o es de origen Persa?) del bien y del mal: *kamétsaes* bueno, positivo; *kamáries* malo, negativo. Toda reflexión y diálogo sobre la vida, el mundo, el universo, la humanidad, los animales, las plantas, el firmamento y los seres invisibles se transformaba así en una operación de taxonomía occidental en donde cada entidad es imputada a uno u otro de los dos polos mutuamente exclusivos. Los *amatsén-kaseres*-hermanos espirituales que nos rodean de manera normalmente invisible y que pueden materializarse en la medida en que el sujeto entre en sincronía con ellos con o sin la ayuda de plantas maestras alucinógenas, no pueden ser definidos en términos de simplicidad binaria: son *ka-*

⁶ Los intelectuales, sabios y activistas kichwa de las comunidades de Sarayaku, Ecuador, son los que mejor definen el sentido profundamente espiritual y revolucionario de las expresiones *sumak kawsay* *kawsa sacha*; ver “Kawsak Sacha-The Living Forest. An Indigenous Proposal for Confronting Climate Change”. Presented by the Amazonian Kichwa People of Sarayaku, COP 21, Paris, November 30 – December 11, 2015. Sin embargo esta cosmología indígena es tan compleja e históricamente profunda que ha generado un abundante cuerpo de estudios académicos en varios países de las Américas y Europa; ver por ejemplo los estudios que está realizando el doctorando Chris Hebdon de Yale University (2016, no publicados) quien rastrea el significado y uso de *sumak kawsay* por las organizaciones indígenas ecuatorianas en la décadas de los 80 y 90 bajo la influencia de los misioneros católicos hasta la de los desarrollistas llegando a la formulación autónoma kichwa por parte de Viteri (2003) en su tesis de Maestría: “Sumac Kausai: una respuesta viable al desarrollo” y el texto de José Gualina (2005), Presidente de Atayak-Sarayaku: “Declaratoria de Kausak Sacha-Selva Viviente, (Territorio Sagrado, Patrimonio de la Biodiversidad y Cultura Kichwa en Ecuador).

métsa pero pueden manifestarse de una manera aterradora abriendo para el sujeto el espacio sagrado del más allá, adonde *kamári* también puede manifestarse. De la misma manera los *manínkari*, “los ocultos”, entes espirituales que pueblan el universo no corresponden a un solo polo binario sino a la ambigüedad, al enigma de un universo relacional en constante dinámica: una ontología más similar a la física cuántica que a la física newtoniana.

¿Qué es entonces *kametsa asaike* para los asháninka? ¿Es la traducción literal al español de unos conceptos semánticos esencialmente europeos, neolatinos, españoles: “el buen vivir”, “la buena vida”? ¿O es en cambio una concepción ontológica en la que vida y bondad, belleza y armonía están entrelazadas en una urdimbre delicada y frágil expuesta siempre a la manifestación de *kamári* por lo tanto a la pérdida, aun si temporal, de la bondad y la belleza? En mis estudios iniciales de la filosofía y ética asháninka, es decir de su cosmología, propuse el término “gnóstico” para caracterizar a la concepción y práctica existencial de este pueblo. Argumenté que para los asháninka el conocimiento salva y la ignorancia pierde; el error permite la intervención de *kamári* la disolución temporal de *kametsa asaike*, de una buena vida en armonía (Varese y Gamarra 1976; Varese, 2011 [1973]). La fragilidad de la *kametsa asaike* y la amenaza constante de la emergencia de *kamari* debido a un error humano, a una falta cultural obliga a los asháninka a caminar ligeros en el mundo, a transitar por el cosmos respetando el orden del comienzo cosmogónico, de aquel tiempo arquetípico en el que todos los entes eran humanos y parientes y que ahora, en nuestros días, se manifiestan como reflejos y sombras terrenales en la constante incertidumbre de ser atrapados por los extranjeros invasores, esos peruanos *wiracocha*, *choriy kirinka* (gringos) que se adueñan del mundo profanándolo.

UN POSIBLE PUNTO DE ENCUENTRO

Desde los estudios iniciales del pensamiento y filosofía de los pueblos indígenas de Paul Radin al principio del siglo XX y los análisis de C.G. Jung de las formas de conocimiento no causal –un proceso mental que Jung llamó sincronía– se hizo evidente que la teoría eurocéntrica del conocimiento cartesiano y newtoniano es insuficiente para explicar la complejidad de la mayoría de los sistemas y prácticas de conocimiento de los pueblos indígenas de las Américas. Si aceptamos que los principios de la física cuántica pueden formar parte de la manera contemporánea de hacer ciencia podemos abrir las puertas de nuestro laboratorio mental y emocional al principio de la incertidumbre ontológica que fuera avanzado por el

físico Wener Heisenberg en 1925. Bajo diferentes condiciones experimentales la materia y la luz se presentan tanto como ondas o, en otras ocasiones, como partículas. Partículas y ondas son ontológicamente incompatibles: no pueden ser las mismas al mismo tiempo, en consecuencia en una lógica causal occidental esta paradoja nos obliga a aceptar que algunas de las afirmaciones más extrañas y absurdas de los pueblos indígenas acerca de su propia realidad pueden estar más cerca de la física cuántica que de la ciencia cartesiana-newtoniana⁷.

Propongo que este cambio de paradigma epistemológico producido por la aceptación de las posibles relaciones entre una realidad intangible y empíricamente no accesible o comprobable y nuestro mundo causal newtoniano requiere también de un cambio ético que nos permita reconocer la legitimidad del argumento de los pueblos indígenas a un orden ético del Buen Vivir/*Sumak Kawsay/Kametsa Asaike* basado en una comprensión más profunda y espiritual del lugar de la humanidad en el orden cósmico.

RETORNO A UNA ÉTICA COSMOLÓGICA INDÍGENA

Al final de este recorrido de los fundamentos éticos de la territorialidad indígena y de la relación cultura-naturaleza que sustentan la vida socio-biológica de los Pueblos Indígenas me parece necesario plantear la inevitabilidad de un cambio paradigmático en la teoría de los valores bioculturales, es decir la axiología de la naturaleza en la cultura. Como se ha visto el complejo socio-ideológico 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 las márgenes del complejo de la modernidad, en lo que es al mismo tiempo antimoderno y postmoderno, los sistemas indígenas de conocimiento están enraizados

7 Ver las contribuciones del físico teórico David Peat (2005 [1995]) a un posible encuentro entre la física cuántica y las epistemologías indígenas en su libro *Blackfoot Physics. A Journey into the Native American Universe*. Del mismo autor ver también *Synchronicity. The Marriage of Matter and Psyche* (Peat, 2014 [1987]). También Frédérique Apffel-Marglin (2011) *Subversive Spiritualities. How Rituals Enact the World*.

profundamente en la tierra, en la comunidad de relaciones totales, en los lugares concretos construidos social y culturalmente durante siglos y milenios. Lugares que tienen nombres y memorias antiguas, paisajes de diálogos relacionales milenarios, de codesarrollo 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 calculador, sino apropiándose y dejándose apropiar por él. Estar enraizado en el lugar, aun cuando se está 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 solo es posible sino una necesidad que sin embargo requiere reciprocidad entre iguales y diversos, un sistema ético 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 ético de conducta humana concebida como una expresión de la totalidad integrada de la vida orgánica y de la vida toda del cosmos.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo es el texto de una ponencia leída en ocasión del Congreso Internacional *Naciones OTRAS*, en mayo de 2018 en la ciudad de Cagliari. El ensayo ha sido publicado, con diversos cambios, con el título .^{El dilema antropocéntrico. Notas sobre la economía política de la naturale-}

za de la cultura indígena.^{en} el n. 27 (2012) de la revista catalana *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*: <https://raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/258372>. Agradecemos a *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* y al profesor Varese por permitirnos publicar este artículo.

REFERENCIAS

- Apffel-Marglin, Frédérique. 2011. *Subversive Spiritualities. How Rituals Enact the World*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Bloor, David. 1984. “Durkheim and Mauss Revisited: Classification in the Sociology of Knowledge”. En *Society and Knowledge. Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, editado por Nico Stehr y Meja Volker, 67-92. New Brunswick/Londres: Transaction Books.
- Braudel, Fernand. 1993. *A History of Civilizations*. Nueva York: Penguin Books.
- Brysk, Alison. 2000. *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Chase Smith, Richard. 2002. “Los indígenas amazónicos suben al escenario internacional”. En *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*, editado por Françoise Morin y Roberto Santana, 203-242. Quito: Abya Yala.
- Chase Smith, Richard. 2006. “Where our Ancestors Once Tread: Amuesha Territoriality and Sacred Landscape in the Andean Amazon of Central Peru”. En *Être Indien dans les Amériques. Spoliations et résistance*, editado por Christian Gros y Marie Claude Stigler, 69-84. París: Institut des Amériques/IHEAL-CREDAL/Université Paris III.
- Chirif, Alberto. 2009. *No es tiempo para permanecer callados*. <https://www.servindi.org/actualidad/opinion/12683>.
- Chirif, Alberto, y Pedro García Hierro. 2008. “Peruvian Amazon. Indigenous Organizations: Challenges and Achievements”. *Indigenous Affairs* 3-4:36-47.
- Delgado, Guillermo. s.f. “Imagin/ing Border Indigeneity: Two Notes on Decolonization and S/P/L/ace (Manuscrito inédito)”.
- García Hierro, Pedro. 2002. *Pueblos Indígenas de América Latina: Retos para el Nuevo Milenio (Presentación Multimedia, CD)*. Lima.
- Gualina, José. 2005. “Declaratoria de Kausak Sacha-Selva Viviente (Territorio Sagrado, Patrimonio de la Biodiversidad y Cultura Kichwa en Ecuador)”. *Ecología Política: Cuadernos de Debate Internacional* 29:168-174.
- Gurvitch, George. 1971. *The Social Frameworks of Knowledge*. Oxford: Basil Blackwell.

- Heidegger, Martin. 1966. *Discourse on Thinking*. Nueva York: Harper Row.
- Ingold, Tim. 1990. "An anthropologist looks at biology". *Man* 25 (208-229).
- Lathrap, Donald. 1970. *The upper Amazon: Ancient Peoples and Place*. New York: Praeger.
- Leenhardt, Maurice. 1979 [1937]. *Leenhardt, Maurice. Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1963. *Structural Anthropology*. Nueva York: Basic Books.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1923. *The Primitive Mentality*. Boston: Beacon Press.
- Luhmann, Niklas. 1984. "The Differentiation of Advances in Knowledge: The Genesis of Science". En *Society and Knowledge. Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, editado por Nico Stehr y Meja Volker, 103-148. New Brunswick/Londres: Transaction Books.
- Mann, Charles. 2011. *1491: New Revelations of the Americas before Columbus*. Nueva York: Vintage.
- Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. London: Routledge.
- Peat, David F. 2005 [1995]. *Blackfoot Physics. A Journey into the Native American Universe*. Boston: Weiser Books.
- Peat, David F. 2014 [1987]. *Synchronicity. The Marriage of Matter and Psyche*. Pari: Pari Publishing.
- Polanyi, Karl. 2001 [1944]. *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Times*. Boston: Beacon Press.
- Prakash, Gyan. 1994. "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism". *American Historical Review* 99 (5): 1475-1490. <https://doi.org/10.2307/2168385>.
- Rostow, Walt W. 1960. *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santos Granero, Fernando. 2005. "Writing history into the Ladscape: Yanasha Notions of Space and Territoriality". En *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 170-197. Copenhague: IWGIA.
- Varese, Stefano. 2011 [1973]. *La sal de los cerros*. 5a. La Habana: Casa de las Américas.
- Varese, Stefano, y Moisés Gamarra. 1976. "Deux versions cosmogonique camp: esquisse analytique". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 31 (3): 469-480.
- Viteri, Franco. 2003. "Sumac Kausai: una respuesta viable al desarrollo". Tesis de maestría.