

Extrait du El Correo

<http://elcorreo.eu.org/Economia-politica-moral-y-territorialidad-indigena-en-la-Amazonia>

Economía política, moral y territorialidad indígena en la Amazonia

- Notre Amérique - Frère Indigène -

Date de mise en ligne : vendredi 28 octobre 2005

Copyright © El Correo - Tous droits réservés

Por Stefano Varese

[Casa de las Américas](#)

A manera de prólogo

¿Cómo evitar sentir un gran orgullo por esta invitación a Cuba para hablar de la Amazonia ? ¿Cómo enfrentar todas mis dudas intelectuales, los sentimientos encontrados de profunda, irrestricta admiración por esta isla-pueblo, por su empresa de civilización, cómo revivir todos los sueños soñados y aún ser capaz de emitir un discurso cultural y social coherente sobre la destrucción europea de la utopía india amazónica ? Si Cuba representa el nuevo intento euro-afro-indio-mestizo-americano de construcción utópica, la Amazonia hoy simboliza el viejo fracaso de Euro-América de traer al trópico los mejores sueños de los humanistas del mundo mediterráneo. Franciscanos y dominicos, Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro después, y luego aún Montaigne -y antes de ellos en Mesoamérica Fray Bernardino de Sahagún y el fraile humilde Motolinía, Fray Bartolomé de las Casas- y los jesuitas, unos cuantos años después en el Amazonas y en los llanos tropicales de Sudamérica, todos ellos tuvieron que recapacitar sobre sus ilusiones cristianas de traer a los indios de las selvas tropicales verdades morales superiores, inspiradoras de formas de vida social excelsas. La distopía acompañaba irremediablemente a los mejores ideales éticos con la voracidad insaciable de la base material sobre la cual estos valores se habían formado y se seguían reformando. La utopía euroamericana se asentaba y afirmaba sobre su propia economía política distópica e inevitablemente irradiaba miseria y sufrimientos a medida que predicaba y prometía felicidad.

El contexto histórico político reciente

Llegué por primera vez a la selva amazónica peruana como un jovencito de diecisiete años viajando con mi padre en una balsa por el Alto Río Huallaga hasta llegar al caserío de Uchiza. Íbamos a visitar a un viejo intelectual socialista, amigo de mi padre y nombrado Del Águila. A partir de ese viaje me enamoré de la selva amazónica. A principios de los años 60 empecé mis investigaciones entre las comunidades campa-asháninka de la selva central del Perú, y en 1967 me doctoré con una investigación y un texto que posteriormente publiqué como libro con el título La sal de los cerros.

En 1968 el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, 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 el interior de la Reforma Agraria. Luego el proyecto de los pueblos indígenas de la selva pasó a formar parte de SINAMOS (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 Amazonia 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 los pueblos desposeídos.

Uno de los problemas centrales que tuvimos que enfrentar en estos años de redefinición de las relaciones políticoeconómicas de los pueblos indígenas amazónicos y el resto de la comunidad nacional peruana, tenía que ver

con la cantidad y la modalidad de reconocimiento legal y dotación territorial de los cerca de sesenta grupos étnicos o "nacionalidades" indígenas de la Amazonia. La batalla ideológica con los economistas, los economistas agrícolas 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 con 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 que una familia indígena necesitaba para poder sobrevivir y ser productiva ; y una aproximación alternativa de tipo cualitativo.

Aquí proponíamos mirar críticamente 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 físico argentino Oscar Varsavsky, quien, junto con el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, trabajaba en el Centro, desarrollamos un modelo matemático inclusivo. Tomábamos en consideración todas las variables ambientales, agro-ecológicas, culturales, históricas, sociales y políticas que deben intervenir en la definición de los requerimientos mínimos para el reconocimiento de tierras suficientes para la supervivencia y la 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 la líneas teóricas y metodológicas de Varsavsky. Intentábamos, para usar libremente su expresión, "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. 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 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 aguaruna y huambiza del río Marañón y Santiago, los shipibo del Río Ucayaly, y los quechua del Napo. [1]

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 produjeron literalmente la liberación de poderosas fuerzas sociales y culturales creativas que habían estado oprimidas por siglos en los pueblos amazónicos. En 1977 se forma la AIDSEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Amazonia Peruana), que abarca los pueblos indígenas de la Amazonia ; mientras que en 1983 se forma la 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. La COICA representa el acceso de los pueblos indios de la Amazonia 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, quienes no se han conformado con desempeñar el papel restringido del intelectual académico asignado a las actividades "científicas" y asépticamente distante de las embarraduras políticas.

Desde las 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 mismos indígenas.

Es parte de este aprendizaje, asimilado en reuniones y diálogos con los indígenas amazónicos, en observaciones sistemáticas o fortuitas de sus vidas, en reflexiones y análisis compartidos con compañeros y colegas, que quiero comentar y compartir aquí con ustedes en esta reunión.

La base moral de la territorialidad indígena

Para los pueblos indígenas de la Amazonia y de las Américas la tierra y el territorio han constituido desde el siglo XVI el eje central de su lucha por la supervivencia, la reproducción de su cultura, la búsqueda y la conservación de su autonomía y finalmente el sustento de sus proyectos de soberanía etnopolítica. Ningún otro elemento constitutivo de la individualidad y de la identidad colectiva de cada pueblo indígena ha desempeñado un papel tan axial y fundamental como su identificación espiritual y emocional 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. Esta estrecha convivencia de lo espiritual y lo material vuelve complejas e inasimilables a categorías cognoscitivas de la modernidad urbana occidental las relaciones milenarias que los indígenas han establecido y mantenido con su propio territorio y su medio ambiente.

De allí la dificultad de tratar el tema de la territorialidad indígena 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 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 la poca relevancia práctica de análisis económico-materialistas sincrónicos, que carecen de profundidad histórica y amplitud cultural, y que finalmente resultan 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.

Los temas que se entrecruzan en los análisis sobre la territorialidad y los pueblos indígenas son varios :

- ▶ a) el de la comunidad/aldea precampesina y no-campesina-indígena de milenaria presencia en las Américas (definida ésta de las múltiples maneras que lo requieran las diferentes áreas culturales del Continente) ;
- ▶ b) el de la relación de la comunidad con el Estado (sea éste el colonial/imperial o el liberal con características

decimonónicas o el neoliberal en vía de actualización debido a las demandas de una geopolítica y una economía política globalizadoras) ;

- ▶ c) 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, finalmente, el de la dimensión ecológica y epistemológica de la relación corográfica [2] que los pueblos indígenas mantienen con el paisaje.

Por milenios, los pueblos indígenas de la Amazonia 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 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 traslucir 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 en su 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 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 la 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 la 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 éstas me parece que 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 como de la cuestión ambiental-ecológica (para usar términos contemporáneos) y del carácter sagrado del cosmos. Y esta centralidad es la que aparece desde el primer momento de la oposición indígena al invasor europeo.

La función preminente del espacio en la definición de la comunidad humana es particularmente clara en el caso de los pueblos indígenas mesoamericanos y andinos -tal vez debido a una mayor atención de los estudiosos a estos aspectos- ; sin embargo, investigaciones de la Amazonia andina revelan datos sumamente importantes en este aspecto. Cito a un estudioso hispano-peruano que ha vivido por años en la selva del noroeste peruano entre los aguarunas :

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. [3]

Para millones de indígenas diseminados en múltiples comunidades rurales y urbanas, 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 la comunidad. 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. En 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 políticas identitarias, a la reproducción cultural y a las aspiraciones autonómicas. Por estas razones dirijo mis comentarios a la centralidad de las nociones y las prácticas de las jurisdicciones espaciales y culturales en las comunidades indígenas, así como a los temas relacionados con la soberanía intelectual y la 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 entretelado en la localidad, en el espacio concreto donde la cultura tiene su raíces y es constantemente reproducida en un paisaje familiar donde el nombre de las cosas, del espacio, de los objetos, las plantas, los animales, la gente viva y los muertos, el mundo subterráneo y la infinidad celestial evocan la red cósmica total en la misteriosa y temible construcción divina. Y ésta me parece que es 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 el mundo. El lenguaje cultural indígena está construido alrededor de unos 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, están histórica y etnográficamente probadas la correlación y la 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 civilizatoria 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 sustituida por formas más elaboradas de policultivos del trópico húmedo, como la chacra y el conuco amazónicos o la chacra andina. Esta concepción del uso productivo sostiene que la concentración, la cría y el 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 de la naturaleza-mundo.

El policultivo, la crianza de la biodiversidad, y los usos múltiples del paisaje (tangibles e intangibles) parecen constituir la concepción crucial de lo que James C. Scott ha denominado la "economía moral" de los pueblos campesinos-indígenas. [4] Tal noción, que opera según el principio de la diversidad, acompaña y da forma a innumerables cosmologías indígenas que ponen en el 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, con sus características polimórficas y con funciones a veces contradictorias.

El antiguo Quetzalcoatl de Mesoamérica, por 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 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 data en la herencia cultural judeo-cristiana), durante milenios los pueblos indígenas construyeron cosmologías cosmocéntricas y policéntricas basadas en la lógica de la diversidad y en la lógica de la reciprocidad. Éste 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, tiene que ser devuelto ; aquello que doy a la tierra o a los dioses o a mis contrapartes humanas, 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*, "Doy para que puedas dar".

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, moral y epistemológica de su proyecto civilizacional. Su concepción cosmocéntrica de la vida societal y biofísica se sustenta en y se expresa a través de esos principios. En términos de un análisis socioeconómico contemporáneo, la concepción y praxis cosmocéntrica se organiza alrededor del "valor de uso" y, por tanto, alrededor de una cultura de la economía de uso. Con la invasión europea y el establecimiento colonial/ista, la consecuente intrusión 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 por la lógica productiva del valor de cambio (individualismo, ganancia, plusvalía), genera hacia el interior de la comunidad una tensión social 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 Meso y Centro América, de los Andes, de la Amazonia andina y de la Amazonia brasileña, 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 entra al circuito del intercambio comercial por la vía del mercado capitalista.

En las comunidades indígenas el sector de la economía de subsistencia 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". 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 individuales y colectivos, ha sido la base para el desarrollo de una cultura de ecología moral, que considera 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, des-ritualizado, vacío de significados simbólicos, "desnudo" de relaciones socioculturales significativas. La economía del capitalismo tardío (neoliberal y global) es de hecho una economía a-moral que no tiene por qué poner atención a la axiología, a los valores, a 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 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 son el reconocimiento y la práctica de que todos tienen derecho y acceso a los medios de subsistencia (aun cuando éstos son escasos) y todos los miembros de la comunidad tienen derecho a la subsistencia.

Cambio de paradigma

Al final de este recorrido necesariamente superficial de las bases morales de la territorialidad indígena, y en consecuencia de su ecología y su economía moral, parece inevitable que tanto la sociedad política (el Estado), como la sociedad civil se planteen la tarea de repensar radicalmente las políticas y las prácticas concernientes a los territorios, tierras, recursos y jurisdicción política indígena. Se requiere de un cambio de paradigma político que asigne un papel preponderante y central en el imaginario colectivo de nuestros países a la dimensión ética, de justicia social, de democracia cultural, de equidad y moderación ecológica y de modelo civilizacional alterno e innovador.

El desafío que los pueblos y comunidades indígenas ponen ante los ojos y la práctica de la ideología y la cultura urbanas contemporáneas es enorme. Nos enfrentan a la verdad de sus éxitos históricos en la resistencia ante las fuerza externas, las invasiones, las expropiaciones, la destrucción, el genocidio y el ecocidio. Nos demuestran que aun en absolutas condiciones de desigualdad de poder ante múltiples enemigos, lograron sobrevivir como colectividades culturalmente autónomas, defendiendo y manteniendo sus territorios y tierras hasta donde tuvieron la fuerza física para poderlo hacer. Nos enseñan que en México, Mesoamérica, Centro América, el mundo andino y especialmente en la Amazonia, las tierras que aún guardan recursos y están menos destruidas ecológicamente son las que se encuentran bajo control y jurisdicción indígenas, y sobre todo nos desafían con la inevitabilidad de un cambio radical en las relaciones políticas que las varias comunidades nacionales guardan con ellos, o el riesgo de perderlo todo : la desaparición de los pueblos indígenas, sus conocimientos milenarios, sus tecnologías, sus lenguas, sus recursos y sus territorios consagrados por milenios de prácticas sociales en paisajes de civilización.

[1] Richard Chase Smith : "Los indígenas amazónicos suben al escenario internacional", Françoise Morin : Lo transnacional. Instrumento y Desafío para los pueblos indígenas, Quito, 2002. También cf. A. Brysk : From Tribal Village to Global Village : Indian Rights and International Relations in Latin America, Stanford, 2000.

[2] Uso el término corografía a partir de una sugerencia del amigo y colega Guillermo Delgado, quien en el artículo por publicarse "Imagin/ing Border Indigeneity : Two Notes" (manuscrito, 2004), propone esa palabra de origen griego para indicar el conocimiento íntimo del espacio, el territorio, la tierra. Conocimiento preciso, en una lengua étnica específica que es el resultado del enraizamiento profundo en un paisaje culturalmente reproducido y en la permanencia histórica de una comunidad en este paisaje territorial.

[3] Pedro García Hierro : Pueblos indígenas de América Latina : Retos para el nuevo milenio. Presentación Multimedia, CD, Lima.

[4] 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.