

Bolivian Studies Journal/RevistaE. Volumen 7 (Issue 1), Sept-Oct, 2007.

El Espacio de las Epistemologías Indígenas¹

✉ Guillermo Delgado P.

Departamento de Estudios Latinoamericanos,
Universidad de California Santa Cruz.

Resumen

El artículo intenta generar un debate sobre las indigeneidades como tema de estudio comparativo a nivel mundial. Articula la centralidad del llamado ‘conocimiento ecológico tradicional’ y lo sitúa en el contexto de la globalización. Ya que tanto globalización como medio ambiente están correlacionados, el artículo pretende ser una crítica de la centralidad epistémica moderna, y propone re-posicionar la importancia del conocimiento indígena tradicional como parte complementaria a un proceso de repensar la ocupación humana del planeta.

Abstract

This paper attempts to generate a debate on Indigeneities as a subject of comparative world approach. It articulates the centrality of the so-called Traditional Ecological Knowledge, TEK, and situates it in the context of globalization. In as much as globalization and the environment are correlated, this article pretends to be a critique of modern epistemic knowledge and proposes to re-position the importance of traditional indigenous/ecological knowledge as a complementary part in the process of rethinking human occupancy of the planet.

Table of Contents/Indice de contenido

Introducción	pg 1
Propósito	pg 3
El poder del lugar	pg 7
Indigeneidades	pg 11
Remembramientos y articulaciones	pg 16
A manera de conclusión	pg 22
Bibliografía	pg 24

Introducción

La historicidad occidentalizada en la experiencia de la producción y organización del conocimiento no es suficiente para interpretar la epistemología indígena. Este artículo se apoya en la necesidad de deshistorizar el armazón occidental (Dussel 2001: 93-121) para

¹ Esta es una versión revisada de un texto previo cuya primera versión fue publicada en el libro compilado por José Manuel Valenzuela, *Renacerá la Palabra. Identidades y Diálogo Intercultural*. Tijuana, México: Colegio de la Frontera Norte. 2003. pp. 73-92.

poder revelar las readaptaciones de las epistemologías indígenas. El artículo evalúa el concepto de epistemología indígena, o *bioconocimiento* tradicional como base para descolonizar, es decir, deseuropeizar la centralidad monolingüe y la jerarquía de una sola forma de conocer. Algunos estudiosos proponen articulaciones post-occidentales a manera de dar sentido a esta proposición. Presumiblemente la sobrevivencia de lenguas indígenas en el mundo (alrededor de 500) son capaces de generar formas de conocer, estrategias epistémicas que colaborarían a reforzar la noción de interculturalidad y convivencia humana a través del reposicionamiento del bioconocimiento.

Las ideas que aquí presento corresponden a tres momentos previos que fueron articulados en las reuniones convocadas por el *Indigenous Hemispheric Research Initiative* de la UC-Davis (California), bajo la coordinación e impulso de Inés Hernández y Stefano Varese. El segundo momento de continuidad del mismo proyecto se realizó en Oaxaca, México, bajo similares auspicios y junto a CIESAS. En ambas reuniones el objeto de reflexión fueron las nociones de *soberanía epistemológica indígena*. El sentido del debate cambia de registro pues en estas reuniones hubieron participantes **'batz'ianzetik'** (indígenas 'verdaderos', en el lenguaje mixteco), hablantes del náhuatl, del maya-jacalteco, del mazateco, el conocimiento inuit, quechua, quichua, zapoteco, mixteco, mapuche y aymara. El tercer momento se realizó en la Conferencia coordinada por el maestro José Manuel Valenzuela del COLEF, con el decidido apoyo de la OEI (Organización de Estados Iberoamericanos) y, específicamente, la asistencia de Salvador Muñoz Martínez de la Dirección General de Recursos para la Cooperación (España). Este tercer momento fue convocado para abordar el tema de la multiculturalidad. Se trataba de ilustrar los avances logrados por investigadores indígenas en diálogo sostenido con académicos no-indígenas. El escritor mexicano Carlos Montemayor, que ha trabajado con los escritores indígenas de ese país, armó un puente comunicativo intercultural en el que ya interactúan perspectivas interétnicas tanto en las experiencias de EEUU, México y otros espacios latinoamericanos.

Valga recalcar que este encuentro fue inspirador por el trabajo ya mostrado, resultante de persistente presencia indígena, pero al mismo tiempo de caracteres más propositivos de lo indígena en el *mare magnum* del diálogo interétnico. Hubo evidente acuerdo en distinguir las sociedades latinoamericanas como complejos bioculturales, pluriétnicos, que podrían generar alternativas a una visión demasiado globalizada y homogénea de la sociedad y cultura en boga. Se entiende que el neoliberalismo y los acuerdos macroregionales del TLC/NAFTA, CAFTA, MERCOSUR, afectan de manera negativa a un porcentaje alto de la población en el continente americano, incluida aquella que reside en EE.UU y Canadá. Los Pueblos Indígenas. (en adelante PIs.), en particular, constituyen víctimas directas de éstas políticas y, de suyo, constituyen un caso por demás grave debido a la persistencia de los índices de pobreza, bajos niveles de escolaridad occidentalizada, marginación étnica, analfabetismo, escasez de vivienda, transporte, servicios básicos como el agua potable, y falta de acceso a la medicina preventiva (y ¡menos a la curativa!). Las firmas de acuerdos de intercambios comerciales afectarían cualitativamente las áreas de ocupación indígena debido a que en éstos se encuentran altos niveles de biodiversidad que en otras áreas ya claudicaron.

Propósito

●El propósito de este trabajo es contextualizar la emergencia del reconocimiento de las epistemologías indígenas por los círculos académicos, pero también por instituciones interesadas en la apropiación de ese bioconocimiento. La tesis fundamental que propongo es que *la historicidad occidentalizada en la experiencia de la producción y organización del conocimiento no es suficiente para interpretar la epistemología indígena. Esta tesis sostiene que es necesario deshistorizar el armazón occidental, para poder revelar una epistemología indígena.* La crítica ya ha sido elaborada en otras áreas bajo la noción de descolonización epistémica. Por ejemplo, Linda Tuhiwai Smith, intelectual maorí de Aetearoa (el nombre maorí de Nueva Zelandia), ha escrito un libro titulado "Decolonizing Methodologies", (Descolonizando metodologías). El nervio central de esta propuesta es el reposicionamiento de la epistemología indígena desde el punto de la lengua y visión de mundo indígena. **Descolonizar** para la intelectual maorí : “no es tanto un rechazo absoluto de toda teoría o investigación, ni siquiera del conocimiento occidental. Tiene que ver, en cambio, con el recentramiento de nuestras preocupaciones y visiones de mundo y luego llegar a re/conocer y entender teoría e investigación desde nuestras perspectivas y para nuestros propósitos. Siendo un lugar de lucha, la investigación para los pueblos indígenas tiene significado porque está inmiscuida en nuestra historia bajo el control del imperialismo y las ciencias occidentales...La investigación no ha sido neutral en su objetivación del Otro. La objetivación es un proceso de deshumanización.” (Smith 1999: 39).

Presumiblemente, esta incursión académica legitimaría la visibilidad creciente de más intelectuales indígenas que están contribuyendo a efectivizar un *Pachakuti* epistemológico en el contexto de la *descolonización*. La palabra *Pachakuti* insinúa el carácter inevitable de *la necesidad de un cambio de dirección*, aquí se trataría de una re-evaluación epistemológica que reposicione formas alternativas de pensar más allá de las restricciones del eurocentrismo o de la globalización neoliberal vista como “americanización”. El sociólogo aymara Pablo Mamani Ramírez sugiere que asistimos a “*un quiebre histórico... es el pachakuti andino que se manifiesta en una dimensión de prácticas cotidianas como pacha tixra, entendido como la revuelta del tiempo, el develamiento de la dominación étnica y los grados de explotación étnica*”. (2004: 23-24). La globalización, en particular, se asemeja a las expectativas de las viejas teorías del desarrollo económico, una especie de panacea para curar los males de la marginación y que causaron aun mayor marginación. Sin embargo, la globalización está causando fenómenos recientes tales como la *movilidad social regresiva* en razón de la introducción de nuevas tecnologías de comunicación via computadoras que restituye la reproducción selecta de núcleos de poder en la sociedad, esta vez mensurados a través del conocimiento de la informática o su extrema forma de apropiación o circulación selectiva.

Brevemente debemos recalcar que, la noción de *soberanía epistemológica indígena* se puede definir como el conocimiento obliterado o subvertido por el colonialismo y la jerarquía epistémica occidental. Naturalmente, la perspectiva que nos permite la introducción de esta temática de la *soberanía epistemológica* tiene que ver con la *crisis de la representación*, la *crisis de las disciplinas nomotéticas* (de leyes precisas), y la *crisis*

del paradigma modernidad contra el de la postcolonialidad (término éste último que en Europa podría tener su contraparte o complemento en la postmodernidad). La soberanía epistemológica indígena debería verse directamente como un movimiento de resistencia a la homogeneidad implícita en la gnosis de la globalización (Posey 2001: 14-15).

Hace algún tiempo ya, una similar temática fue convocada por el proyecto '*Native Pacific Cultural Studies on the Edge*' bajo la organización de Kehaulani Kauanui y Vincent Díaz (UCSC, Feb 11-12, 2000). Esta conferencia estuvo inspirada en la noción de '*identidad indígena desplazada*' que, enraizada en la referencia cultural de las islas del Pacífico viaja ya en una suerte de mundo postcolonial, un espacio en la que esas identidades se rearticulan constantemente. Muestras del mismo proceso ocurren entre los más recientes flujos migratorios de indígenas que circulan en el mundo global a su manera sin que esto desdiga la posibilidad de articular un diálogo académico o evite formas re/presentadas de identidad étnica.

Para las naciones indígenas de las Américas es importante ver más allá del continente, a las islas del Pacífico y a otras naciones indígenas víctimas, también, de un pasado colonial que no es *tan* remoto. Esta visión más amplia, de *indigeneidad comparada*, puede dar lugar a otra forma de organizar el conocimiento, lejos de la centralidad de Europa, y lejos de la centralidad de los imperialismos y las regiones al interior de los espectros globales. De muchas maneras este ejercicio académico ya está sucediendo, a través de una *teoría de las articulaciones* de la noción de indigeneidad que James Clifford ilustra respondiendo a su lectura de Stuart Hall, Paul Gilroy, Avtar Brah y Doreen Massey¹. La centralidad de lo indígena se produciría en la periferie, y la Conquista no sería (como no fue) un hecho sincrónico. Este desfase temporal llevaría a las naciones indígenas a enfrentar *discrónicos* encuentros—lo que Javier Sanjinés C. llama los principios 'monotópicos y lo oculocéntricos' de la nación republicana (2004: 187), muchas veces distanciados por la misma volición que precautela, otras por la pobreza del colonialismo que no puede colonizar pero que distorsiona (el argentino Sarmiento dijo en un momento de emular, o imitar, que "gobernar es poblar"). Dirá Clifford que cuando pensamos de diferentes "*sitios articulados de indigeneidad un elemento que lo restringe es esa relación de ausencia de la tierra o territorio, el poder del lugar. Esta noción es lo que hace que una tribu, o una nación indígena sea; [aunque] no todas son iguales en su movimiento*". (Clifford ms). Así reconocer una *ciudadanía multiforme*, como la llama García-Canclini (1999: 122) podría ser una posible salida a la exclusión ya que motivaría, como en el caso de la indigeneidad, una comunidad supranacional.

El poder del lugar

Naturalmente, el *poder del lugar* se puede evocar desde la lejanía, y *el poder del lugar* puede sostener la humanidad de una nación indígena o de una persona indígena más allá del lugar mismo. Esta acción evoca un habitar, una autoreflexión corográfica u onomástica, un

¹ Quisiera registrar mi reconocimiento a James Clifford que ha sido muy gentil en compartir sus textos que abordan la problemática de lo indígena. Agradezco los comentarios de Norma Klahn y David Welchman Gegeo.

miramiento hacia el interior, un viaje casi espiritual, gnoseológico. Es quizá esta mirada la más difícil de realizar puesto que requiere de una etnogénesis, experiencia que no tiene mucho impacto si no ocurre como un movimiento social (porque requiere de nociones de autoconocimiento y descolonización). El *poder del lugar* surge como un tropo también frente a los grandes desplazamientos indígenas, el hecho de que el poder del lugar hubiera cambiado—para muchos—debido a las políticas coloniales de la ocupación territorial y a las grandes y persistentes migraciones. Sin embargo, el poder del lugar también ofrece la misma base para articularse una vez más como nación originaria o como *indigeneidad*.

Otros factores están presentes a través de la historia y que juegan como piezas de refuerzo o contención de esa *relación primaria con el lugar*: el cristianismo, el mercado, el transporte, la teoría del valor, el cambio de territorio por tierra, la individualidad y la colectividad, la reciprocidad y la acumulación, el triángulo de exclusión social, la agresión militar, la educación hermética, monolingüe y etnocentrista, la insistencia en deshumanizar lo indígena y el propósito de animalizar, victimizar, y torturar ese cuerpo, en suma el impacto del colonialismo en el propio cuerpo.

En este largo listado de *issues* caben casi todas las problemáticas étnicas que ahora conocemos por *indigeneida comparada*². Presumiblemente esa experiencia se instala en la memoria. El conocimiento indígena de los habitantes de las Islas del Pacífico—entre los más nombrados: *maori, papuanos, chamorros, filipinos, malaitas-kwara'ei, hawaianos y pascuenses*—tiene que ver con las ligazones históricas construidas en sus relaciones con el océano, las montañas, el medio ambiente del complejo de *bioislas*, el mundo animal, y el de los espíritus de los ancestros, el agua, el viento, el fuego, el sol, la astronomía, los ciclos naturales de su noción de tiempo y espacio, sus desterritorializaciones, sus migraciones, y sus re/articulaciones, sus propias nociones de lo hierofánico. Naturalmente, contra ese trasfondo está el discrónico tropo del colonialismo que en América Latina es comparable al de otros similares.

Todas estas ligazones históricas son tan complejas que, una interpretación demasiado moderna de esas perspectivas, la restringiría a irremediables dualidades, a composiciones cronológicas ó explicaciones estrictamente binarias o estáticas, incapaces de pensar, por ejemplo, que una isla esté viva y se mueva. El viaje, la fluidez del ir y venir en ese espacio es esencial al entendimiento de estas culturas con raíces que se portan al hombro, por así decir.

David Welchman Gegeo, un malaita de la Isla de Salomón, cuando trata de la epistemología *kwara'ae* enfatiza que se requiere una '*perspectiva comunitaria deshegemonizada*' que sería el *locus* desde donde investigar el conocimiento indígena. Un conocimiento que responda a la misma comunidad, que garantice su sobrevivencia. Como verán aquí,

² Mi colega John Schechter, musicólogo cultural, y yo iniciamos un grupo de trabajo sobre la noción de *Indigeneidad Comparada* a manera de repensar la enseñanza y la investigación de esta problemática a nivel académico en la Universidad de California, Santa Cruz. La unidad de investigación se halla ahora en el Centro de Estudios Culturales.

convoco a una relación de intercambios horizontales entre más intelectuales indígenas. Este intercambio nos llevará a ilustrar, desde otros ángulos, la noción de '*epistemología indígena*'. En palabras de Gegeo, nativo de las Islas Chamorro del Pacífico, esta epistemología es: "una forma de pensar, de crear y reformular el conocimiento que tiene un grupo cultural, utilizando discursos tradicionales, otras formas de comunicación, anclando la verdad del discurso en cultura". (ms. 2000: 2-3). Subrayemos que Gegeo implica en su definición la posibilidad de evitar un cierto canon elaborado por especialistas en el área (presumiblemente etnógrafos). De acuerdo a su proposición, para entender ese espacio no sería ni importante, ni necesario, familiarizarse con la etnología en la disciplina que, ahora, podría leerse por el valor de la narrativa entramada por un autor, como insinúa James Clifford. Ya Geertz diría en 1998 que "*Todas las ciencias humanas son promiscuas, inconstantes y están mal definidas; pero la antropología cultural llega a abusar de estos privilegios.*" (1999: 136)

Sin embargo, tomando en cuenta la presencia del colonialismo en su intersección con el conocimiento indígena (buscador de vida por naturaleza), lo que surge con claridad es que el rescate de ese conocimiento es prueba que sobrevivió el devastador impacto colonial habiendo experimentado un *retorno demográfico* a los números que fueron hace quinientos años. No debemos negar, empero, que las distorsiones diseñadas en el pasado, convencieron (entre los colonizados) a transformarse ellos mismos en réplicas individualizadas de colonizadores aunque como indios (la colonización de las mentes es un hecho). En este específico contexto, la antropología de la tradición occidental no constituye la única traductora de esas culturas, sino que un debate paralelo de conocimientos continúa dándose a propósito de las nociones de soberanía, territorialidad y pertenencia cultural.

Es importante que nuevas generaciones de investigadores indígenas reposicionen el conocimiento indígena como comienza a ocurrir en los centros de estudios como los programas de Historia de la Conciencia, los Centros de Estudios Culturales, cuya traducción al español no siempre privilegia una aproximación postdisciplinaria y antiautoritaria, el Indigenous Research Center of the Americas, IRCA de la UC-Davis, el Taller de Historia Oral Andina de La Paz (Bolivia), e *Inkarrinet*, ya ahora en la anonimidad del ciberespacio. Desde estos espacios se desafían nociones cosificadas de modernidad relativas a las naciones originarias. Tales nociones aún se construyen sobre antinomias epistemológicas tales como aquellas organizadas entre el pasado y el presente, la antinomia entre lo ideográfico y las disciplinas nomotéticas. Una tercera antinomia, aquella que opone el mundo civilizado al mundo bárbaro tiene menos relevancia cada día, aunque no por eso ha perdido actualidad, como nos muestra la realidad violenta de varios espacios en el mundo de hoy. (Gulbenkian Comisión 1996: 95). Recientemente el *The New York Times* registraba en un artículo informativo que la ciudad de La Paz, Bolivia, "fue cercada por indios que reactuaban un ataque tan similar al de 1780 cuando el líder Tupaq Katari promovió una hambruna de los españoles en uno de los últimos intentos de expulsarlos de ese territorio" (TNYT, Agosto 2000). Y sin ir tan lejos, comenzamos este nuevo milenio con otro levantamiento indígena en el Ecuador que le costó la presidencia a Jamil Mahuad.

Indigeneidades

La crisis de ruptura y montaje producida entre la modernidad y la postmodernidad (la postcolonialidad en las Américas) en el contexto de los debates europeos, la intersección del movimiento social por el medio ambiente, y la noción del contrato humano-cultural indígena, la incursión del concepto de etnicidad y el racismo, la presencia del feminismo en las Américas, y las caídas del Muro de Berlín y la Unión Soviética, pueden entenderse como procesos históricos que, directa e indirectamente, señalaron el reconocimiento de un discurso propiamente indianista; *ya no un discurso indigenista*, sino una *epistemología indianista* desde la experiencia del autoconocimiento, el pensar de la identidad desde la etnogénesis.

Valga la pena recordar la diferencia técnica entre ‘*indianismo*’ (pensamiento propio) e ‘*indigenismo*’ (política colonial impuesta por la nación estado). Durand Alcántara precisa una crítica puntual del indigenismo en el contexto de México: *“La experiencia histórica ha evidenciado lo erróneo de una ideología que, en nombre de una nación, intentó durante más de 50 años homogeneizar lo no homogeneizable...La debilidad del indigenismo radicó siempre en establecer al fenómeno bajo una óptica estrictamente ideológica y no estructural, por cuanto a mejorar las condiciones de los pueblos indios.”* (1998: 81). Mientras el indigenismo se constituyó en política proteccionista “a favor de los indios”, éste—anacrónicamente y en forma colonial—asumió que los indios no podían re/presentarse, sino que debían ser representados. Ya Guillermo Correa, citando un documento firmado por antropólogos (Gilberto López y Rivas, Andrés Medina, Eckart Boege y el representante indígena Genaro Domínguez) a manera de una implacable acusación, en 1983, adelantó una crítica mordaz contra esta manera de ejecutar políticas estatales: *“Todo indigenismo, a pesar de su ropaje integracionista, participativo y pluricultural, a pesar de discursos y propósitos declarativos, es un instrumento etnocida. El indigenismo, cualquiera que sea su denominación constituye un sistema que se le impone a los grupos étnicos desde aparatos burocráticos, como una fuerza objetivamente opresiva, manipuladora y disolvente.”* (1983: 14)

Se preguntará ¿por qué ese debate sobre el indigenismo? ¿Por qué indicar su anacronía? ¿ha muerto el intelectual en nuestras sociedades? El pensador post-occidentalista Walter Mignolo, cuando analiza la noción detrás del fonema ‘intelectual’ nos dice que *“intelectuales son aquellos señalados por su contribución a la articulación del imaginario de una comunidad”*. (2000: 1140). Naturalmente, el intelectual indígena, en esa perspectiva es alguien que ofrece un sentido de totalidad; esa era la misión del ‘*tlamatini*’ del antiguo México, como lo es el ‘*quipukamayuc*’ andino, el ‘*yatiri*’, el ‘*yachaq*’, ‘el *pajé*’ guaraní, ‘el *uwishin*’ shuar, ‘el *kalawali*’ makushí, ‘los *machis*’ mapuches, los ‘*neles*’ kunas y las dimensiones surrealizadas en la etnología del conocimiento curandero (generalizado en el término ‘chamánico’—término Tungus, lenguaje de los Koryak (Evenki), de la Siberia Central, y homogeneizado por Mircea Eliade en 1951 en su obra sobre ‘Le Chamanisme’) que describe, todo ello constituye verdaderas formas de ‘articulaciones del imaginario’ de profundos conocimientos de la misma forma en que funciona la misma tierra, imposible de homogeneizar como lo hizo Eliade (Kehoe 2000: 52-53). Quienes articularon, o mejor, preservaron la renovación del pensamiento indígena

son precisamente intelectuales que logran ‘articular el imaginario’ re-tornando a la memoria, a las lenguas indígenas, al hablar de esa naturaleza ‘violenta’ ‘muerta’ o ‘inanimada’ para el pensamiento occidental que se propone dominar, en circunstancias en que ya se hablaba de los irremediables procesos desestabilizantes y unidireccionales, de ‘aculturación’ y ‘síncresis’. Naturalmente, no clamemos la existencia de un estado prístino cultural, casi estático. Pues el reposicionamiento del conocimiento indígena, de su gnoseología, (en su sentido más pleno la filosofía cognitiva, conocimiento especial de los misterios espirituales y corográficos) significó atacar de raíz la noción que contribuía a, precisamente, *aculturar*, a enfatizar la síncresis que renueva un mestizaje exclusionario en nombre de la inclusión. El indigenismo podría interpretarse como una benevolente tendencia a la *aculturación*, esa palabra que implica la absoluta amnesia.

El concepto se asemeja mucho a la noción del racismo en el pensamiento de Albert Memmi; la raíz del indigenismo tiene que ver con el concepto de la diferencia, diferencia que eventualmente, debía desaparecer, asimilada a “la civilización”. Steve Martinot piensa que, para Memmi, la estructura del racismo tiene cuatro momentos:

“Primero, existe una insistencia en la diferencia, ‘real’ o ‘imaginaria’. El racismo para sus propósitos, según lo necesite, añade lo que desee al contenido. Segundo, se impone un valor negativo sobre aquellos vistos como ‘diferentes’ (surge en contraposición el aspecto positivo para quienes lo imponen); tercero, esta diferenciación o aspecto negativo se generaliza asignarla a todo un grupo; cuarto, se legitima la asignación negativa impuesta sobre el grupo afectado, justificándose la hostilidad y la agresión”. (Martinot 2000: xviii).

Un racismo benevolente, o un racismo cordial, subyace en la postura indigenista contra la violencia estatal que genera políticas de asimilación, la única política del Estado-nación para con los pueblos originarios. Naturalmente, estas nuevas tendencias no hacen sino ilustrar lo anacrónico del indigenismo, una política errada que tuvo su momento en el confuso pasado de la construcción de la nación.

El *indianismo* ya debe considerarse como un pensamiento indígena propio, o por lo menos un pensamiento que es posible reconocer como consecuencia del descentramiento postmoderno y la emergencia de una epistemología postcolonial. Sustituiría al indigenismo, contribuiría a erradicarlo como inservible en el mundo de las antinomias que privilegiaron la unicidad hegemónica del pensamiento occidental moderno. El indianismo como expresión del pensamiento indígena desbanca de raíz la antinomia ‘mundo civilizado-mundo bárbaro’ que ya sólo existe (y todavía) como una rémora del colonialismo. Empero, ciertos comportamientos son difíciles de repensar y la autonomía regresa a dar sentido a los *policy makers*. Este debate antinómico tan reproducido en la academia se derrumba frente a la presencia del pensamiento indígena, llevándose con él el contexto colonial que lo produjo. El indianismo puede existir con voz propia, a medida que el colonialismo desaparece como modo cognoscitivo de operar. Como se darán cuenta, no obstante, el colonialismo puede también ser precedero y, erradicarlo como práctica—y como política—conlleva una verdadera transformación, un verdadero

Pachakuti, si utilizamos esa rico término quechua que ilustra un movimiento pendular, de regeneración y reposición.

Como toda política colonial, sin embargo, tarda en desaparecer porque aún defiende el privilegio de nombrar—hoy—escondido en la globalización. Contra ese trasfondo, un *Pachakuti* se asemejaría—quisiera decir—a una especie de onda histórica que no es un momento preciso, sino varios, a manera compleja de expresiones lingüísticas que expresan, finalmente, una metacósmesis. El término Pachakuti refiere a un cosmos, a un ciclo, y a la noción del *kutiq*, el regreso, el retorno, el re-vuelco, y la dinámica que conlleva la acción de re/volcar, de re/tornar, de re/membrar ('re/membering'). Dice el historiador aymara Carlos Mamani que: *“el retorno no es un simple retroceso; es la recuperación del curso autónomo de nuestra historia”*. (1992: 12). Pachakutiq también alude al “re/membramiento” (re/membering), a la noción del cuerpo que se vuelve a formar después de haber sido “des/membrado” ('dis/membered; dis/embodyed'), como sacado de su cuerpo, como cercenado, una práctica colonial europea muy extensa a través de todas las Américas. Quizá la figura se puede entender mejor contra la práctica europea del cercenamiento, de la guillotina.

Re/membramientos y Articulaciones

En ese sentido los PIs. sugiere un proceso de re/colección ('embodyed'), de 'encarnación', de dar cuerpo al cuerpo, de re/constitución, de re/membramiento. Entonces, la re/membranza habla también de re/memorar, es decir de retrotraer la memoria como instrumento clave del pensamiento indígena: yupay, niway, parlay, nisqa, willay, yuyay, puriy, ejercicios quechuas del habitar el espacio y el decir en el espacio fuera del texto escrito. Los yatiris aymaras, por ejemplo, leen las hojas de coca, siempre las han leído; leen las emisiones estelares del cosmos para predecir los tiempos de siembra y bienestar.

Más recientemente, donde podemos apreciar el impacto del indianismo en forma más tangible (o visible) es en el debate sobre el medio ambiente, y sobre el poder de la re/presentación en la narrativa. La noción del pensamiento indígena que ha recuperado una relación humana/ecológica más allá de los biositios prístinos es definitivamente un primer momento importante en la reconstitución del pensamiento indígena. Pero, ¿no estamos viviendo una especie de colapso ecológico sostenido? Entramos en este nuevo milenio con una cuenta muy alta de deforestación, una onda que desde la Conquista no ha cesado en su devastadora persistencia. Entonces, ¿de qué pensamiento indígena hablamos? Sin duda, de los sistemas ecológicos o biositios que restan; por coincidencia concurren con la presencia de PIs. que habitan esas regiones, son las áreas de más alta biodiversidad—empero, implacablemente atacados por un neoliberalismo etnófago.

Enfatizando la co/habitación en vez de la posesión, el dominio o fragmentación del territorio o ecosistema en un simple pedazo de tierra, el pensamiento indígena ha recuperado la noción compleja del territorio (biositio), re/tornando de esta manera de pensar, a re/validar la fragilidad humana (no su centralidad) frente a otros componentes de la Pacha en la que también existe un espacio para lo humano, en la misma dimensión o presencia que tienen otros factores (no humanos) que complementan lo cósmico, la Pacha.

Aquí Pacha alude a las nociones de co-dependencia, de reciprocidades actualizadas de acuerdo a la cinética del ciclo marcado por la misma naturaleza (las estaciones) en la que, lo humano, es un aspecto más, pero no el más central. De hecho, tanto las taxonomías de Lineo, como la farmacología occidental, que nos dan la idea de haber sido inventadas de la nada, tuvieron origen en los sistemas indígenas de conocimiento (Atran 1987). Pero el secreto no está en la taxonomía sino en el DNA (ácido desoxirribonucleico). Y bueno, ¿quién selecciona el DNA y sistematiza los genes? ¿quién entrega su DNA?. Ya entre los alevosos, se asume que este proyecto de recolección y sistematización del DNA acaba de concluirse. Lo que se espera ahora es que la mina de DNA produzca como parte esencial de la biotecnología. Entre las víctimas ya se habla de biocolonialismo. Este biocolonialismo tiene también que ver con la baja biogenética de las semillas cuyos patentes van desapareciendo tanto del dominio de los pueblos indios, como de la capacidad de éstos de conservarlos y almacenarlos. Naturalmente, el colapso ecológico causado por el calentamiento del planeta infiere directamente en éste hecho. Sin embargo, la variabilidad genética se encuentra mayormente en las zonas indígenas que coincide con un alto porcentaje de esa variabilidad.

En otras áreas y a manera de respuesta de los movimientos occidentales del medio ambiente, éstos se han ligado al discurso indianista, ojalá inspirados en una reconsideración epistémica ligados a las teorías de Gaia que nos hace ver a los humanos como insignificantes miembros de una galaxia interconectada. En la historia de las ideas este re/posicionamiento del movimiento por el medio ambiente, podría considerarse una directa contribución del pensamiento indígena que contradice al pensamiento instrumental ‘racional-occidental’. Las palabras de las lenguas romances traicionan. Lo llamado ‘racional’ es muchas veces ‘irracionalmente racional’. Su habilidad para separar las nociones de tiempo (pasado, presente y futuro—en ese orden—sugiere una lógica temporal interrumpida), no podría concebir que, el pasado, repentinamente, esté o implique el futuro, o que el futuro sea de hecho un pasado-presente, o un pasado que surge en el futuro. El hecho que existan relaciones cordiales entre intelectuales indígenas y occidentales, afectados por la lógica compleja del pensamiento indígena, al interior de los movimientos ambientalistas, es un signo de cambio cualitativo, una ruptura epistemológica se habría dicho en otros tiempos, de cambios en la manera de conocer (¿cómo sabemos lo que sabemos?). Quizá el peligro está en ceder a las, a veces, bien intencionadas declaraciones políticas de tales ideólogos ambientalistas.

Como en todo pensamiento, existe el peligro de desenraizar y darle una equivocada utilidad o interpretación a las proposiciones que tiene el pensamiento indígena respecto del medio ambiente. Esta es sin duda, una lucha terciada en políticas de alianzas puesto que, el colapso ecológico, especialmente en las Américas, parecería entrar en un proceso sinérgico, casi irremediable (quisiera estar equivocado). Ya Stefano Varese ha tratado el tema casi en forma visionaria en su artículo “Indigenous Epistemologies” donde problematiza ocho puntos en los que la modernidad europea se constituye a la par del colonialismo y el capitalismo (2006: 276).

Este debate, esta estancia del pensamiento indígena y el ambientalista occidental es algo más complejo, y va más allá de sólo influencias y manipulaciones. A medida que el

conocimiento indígena (el ecológico, el farmacéutico, el biológico, el psicológico/espiritual, el mineralógico, el tectónico, el hidrológico, el astronómico, el ekístico), que se entrecruza el uno sobre el otro, adquiera preponderancia, o al menos esté presente con su epistemología localizada, surgirá también el debate sobre la justa compensación (que es un decir, a manera del inalcanzable ‘justo salario’), de implícitos relativos a los derechos de propiedad intelectual indígena.

Ya sabemos que existe un legado de dominación que ha expropiado recursos sin compensación adecuada; de hecho, la diversidad de la cornucopia mundial está basada en la apropiación del conocimiento indígena sin compensación. Aquí, hablar de conocimiento indígena y de recursos biológicos, y de quienes tienen el poder de recolectarlos, clasificarlos y reclamarlos como suyos, obstaculiza entender el origen verdadero de tales recursos y conocimientos (Brush 1996:6).

En la práctica del re/posicionamiento del conocimiento indígena, en ese trasfondo de la ‘arqueología de las cosas dichas’, quisiera subrayar una segunda e importante contribución del pensamiento indianista, y es la estrategia de *re/narrativización de historias negadas u obliteradas*, sistemáticamente reducidas al concepto genérico de ‘mitos’. Para justificar una noción de autoconciencia ‘empoderante’ (este neologismo que implica una traducción del concepto de ‘empowerment’, que no capta en la traducción el sentido de ‘apoderar’—algo exactamente lo contrario a empoderar), las mujeres indígenas en multiplicidad de comunidades en la totalidad de la Abya Yala, el continente de vida, se han dado a la tarea de re/presentar, re/articular, re/membrar; *re/membering* tales narrativas. Incluso pasan a hablar de nuevas formas de concebir una ginecocracia, observando con nuevos ojos lo que los arqueólogos consideran ‘restos’ o ‘resabios’ de civilizaciones pasadas.

Esta estrategia de la *renarrativización* ocurre con la ins/cripción (in/scribir) de las voces más ocluidas al interior de los movimientos indígenas que constituye la invisibilidad histórica de las mujeres indígenas. La noción de invisibilidad ha sido sustancialmente ilustrada por María Eugenia Choque, en sus trabajos relativos a la participación de la mujer aymara vista como re/productora de la identidad, y también en su rol de líderes políticas Mama Mallku o Mama Kuraqa. con el dictum "*Qhari sapa m'a atinmanchu*" (“¿acaso los hombres van a poder solos?”), la invisibilidad de las mujeres indígenas se transforma en visible. Silvia Rivera Cusicanqui, en Bolivia, y Natividad Gutiérrez en México, han documentado estas luchas desde el punto de vista de la epistemologías indígenas; y las comandantes zapatistas de Chiapas, antes (y recientemente las quichuas del Ecuador) abrieron, sin duda, una senda, un *chaquiyan* que ahora se desanda a la par de los hombres. Señal que vemos evidentes avances aunque más aun son necesarios.

A manera de conclusión

La ruta de estos viajes que construye tradiciones recuperando y *re/presentando* tiene que ver con el dictum quechua ‘*qhari sapa ma' atinmanchu*’. Luego la arqueología de las cosas dichas recupera pensamientos cohartados por el colonialismo, y las ‘transcripciones escondidas’ tienen el poder de ser re/transmitidas dando sentido a la renovación de las

luchas del pensamiento indígena. Parafraseando unas ideas del antillano Maurice Bazin, el pensamiento indígena sólo tiene sentido en “*la independencia cultural, intelectual y pedagógica*”. (1995: 237). Me parece que sólo el pensamiento indígena, desde la noción de indigeneidad, puede, en efecto, salir de las restricciones estructurales impuestas por las antinomías (tradicición/progreso; escrito/oral/civilización/barbarie) que aún inspiran restos de una epistemología no-indígena lentamente pluricultural.

Como vemos, la renovación del pensamiento ecológico en el mundo occidental se debe, sin duda, a la valoración del pensamiento indígena (tradicional) (Posey 2001: 14), y a nivel de la organización del conocimiento transmitido en forma escrita, el pensamiento indígena revaloriza (re/narrativizando), la tradición oral para empoderar a la sociedad que valora sus núcleos humanos, contra una individualidad radical, basada en la ética calvinista (u otras éticas monoteístas), modernas, que no necesariamente cuestionan lo extremo del capitalismo. No es exactamente un accidente, el hecho que ciertas proposiciones de la teología de la liberación, como pensamiento crítico, hubieran sido tergiversadas y finalmente condenadas a ser anatema. Empero, contra un trasfondo globalizado, mundializado, ¿existirían posibilidades para efectivizar una rectificación de prioridades como sociedades humanas? O es que estamos condenados a ser meras víctimas de las grandes decisiones de transnacionales que invierten y desinvierten cuando a ellos mejor les place? Una cosa es cierta: en el horizonte ecológico la capacidad de sustentabilidad térrica ha entrado a un inexorable periodo de calentamiento con recientes impactos de graves consecuencias tales como los tsunamis, los huracanes y los derrumbes, incendios e inundaciones. Por otro lado, la biodiversidad genética, incluidas varias lenguas indígenas, también se halla amenazada a medida que esos procesos ecológicos contribuyen directamente a reducir la variabilidad y disponibilidad de semillas. De hecho, “55% de semillas utilizadas en agricultura en el mundo se venden sólo por diez corporaciones globales” (Seabrook 2007: 69). Se ha incrementado el hambre, la pobreza y el gran desplazamiento humano y cada vez los campesinos e indígenas pierden la posesión de semillas propias.

Bibliografía

Atran, S.

1987 ‘Origin of the Species and Genus Concepts: An Anthropological Perspective.’
Journal of the History of Biology. Vol 20: 195-279.

Bazin, Maurice

1995 "Our Sciences, Their Sciences". En: Hyatt, Vera Lawrence y Rex Nettleford (eds).
Race, Discourse, and the Origin of the Americas. Washington, DC.: Smithsonian,
231-240.

Brush, Stephen B.

1996 “Whose Knowledge, Whose Genes, Whose Rights.” EN: D. B. Brush y Doreen
Stabisnky (comps.) Valuing Local Knowledge. Indigenous People and Intellectual
Property Rights. Washington DC & Covelo, CA: Island Press, pp. 1-24

- Choque, María Eugenia
1998 "La identidad y liderazgo de la mujer indígena en la lucha por el Territorio."
Informe de trabajo para Native American Studies. Universidad de California, Davis
(ms).
- Clifford, James
[2000] "Indigenous Articulations" (ms).
- Correa, Guillermo
1983 "El INI usado como arma contra la liberación del indio." Revista Proceso,
(México), vol. 335, 4 de abril, pp. 14-17.
- Durand, Alcántara, Carlos Humberto
1998 Derecho Nacional, Derechos Indios, y Derecho Consuetudinario Indígena. Los
Triques de Oaxaca, un estudio de caso. México: Univ. Autónoma Chapingo,
UAM.
- Dussel, Enrique
2001 "The World System": Europe as "Center" and Its "Periphery," Beyond
Eurocentrism. En: Lange-Churión, Pedro y Eduardo Mendieta (eds.) Latin
America and Postmodernity. A Contemporary Reader. Amherst, NY: Humanity
Books, 93-122.
- EZLN, Ejército Zapatista de Liberación Nacional
1994 "Chiapas: El Alzamiento de las Mujeres Indígenas. Ley sobre Mujeres". Debate
Feminista, (México) Vol 9 (5): 14-16.
- García- Canclini, Néstor
1999 La globalizacion imaginada. Buenos Aires: Paidós.
- Geertz, Clifford
1999 "Dos visiones de la antropología." Revista de Occidente, Vol. 222 (Noviembre),
136-151
- Gegeo, David Welchman
2000 "Cultural Rupture and Indigeneity: The Challenge of (Re)Envisioning 'Place' in
the Pacific." Conferencia magistral. Primera Conferencia de Estudios Culturales
sobre las Islas del Pacífico: Al Borde. Universidad de California, Santa Cruz, 11 y
12 de Febrero. (ms).
- Gutiérrez, Margarita y Nellis Palomo
1999 "Autonomía con Mirada de Mujer." En: Aracely Burguette (ed). México:
Experiencias de Autonomía Indígena. Guatemala: Nawal/IWGIA. vol 28, 54-86.
- Kehoe, Alice Beck

- 2000 Shamans and Religion. An Anthropological Exploration of Critical Thinking. Prospect Heights: IL: Waveland Press.
- Mamani C. Carlos
1992 Los aymaras frente a la historia. Dos ensayos Metodológicos. La Paz: Aruwiyiri.
- Mamani Ramírez, Pablo
2004 El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Kollasuyu. La Paz: Aruwiyiri.
- Martinot, Steve
2000 'Introduction' En: Albert Memmi. Racism. Minneapolis: University of Minnesota Press, xv-xviii.
- Memmi, Albert
[1982] Le Racism. Paris: Gallimard.
- Mignolo, Walter
2000 Carta en Forum. PMLA, vol. 112 (5), Octubre, 1140-1141.
- Posey, Darrel Addison
2001 "Intellectual Property Rights and the Sacred Balance. Some spiritual Consequences from the Commercialization of Traditional Resources. En: John A. Grim (comp.) Indigenous Traditions and Ecology. Cambridge: MA: Harvard University Press, 3-23.
- Rohter, Larry
2001 "Brazil moves to protect jungle plants from foreign biopiracy." The New York Times. Diciembre, pg. A4.
- Sanjinés C., Javier
2004 Mestizaje Upside-down. Aesthetic Politics in Modern Bolivia. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Seabrook, John
2007 "Sowing for Apocalypse. The Quest for a Global Seed Bank." The New Yorker. August 27, pp. 60-71.
- Smith, Tuhiwai Linda
1999 Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples. London: Zed Books/University of Otago Press.
- Sponsel, Leslie E.
1995 "Relationship Among the World System. Indigenous Peoples, and Ecological Anthropology in the Andangered Amazon." En: Leslie E. Sponsel (comp).

Indigenous Peoples and the Future of Amazonia. An Ecological Anthrpology of an Endangered World. Tucson: The University of Arizona Press, 263-294

The Gulbenkian Commission [Emmanuel Wallerstein, et al]

1996 Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences. Stanford: Stanford University Press.

Varese, Stefano

2006 Witness to Sovereignty. Essays on the Indian Movement in Latin America. Notes, comments and complementary texts Alberto Chirif. Copenhagen: IGWIA.