

El trasfondo epistémico de los conflictos interculturales

FIDEL TUBINO*

Como todos recordamos en abril del 2009 estalló una huelga en la Amazonía peruana que tuvo un final sangriento. La causa fue la sistemática negativa del gobierno a consultar a los pueblos indígenas antes de otorgar extensas áreas de sus territorios en concesión a empresas transnacionales para la explotación petrolera. Como se sabe, el Perú es uno de los países que ha firmado el convenio 169 de la OIT, a pesar de lo cual el 75% del subsuelo del territorio amazónico, que es propiedad del Estado, ha sido concesionado prácticamente a espaldas de las comunidades que habitan ancestralmente en ellos. Y es que en el Perú se aplica aquel viejo principio del derecho romano según el cual el subsuelo pertenecía siempre al imperio, mientras que el suelo pertenecía a los habitantes de los territorios conquistados. Este principio llegó con la legislación colonial española y continuó vigente a lo largo de todo el período republicano hasta nuestros días. Esto quiere decir que para el Estado peruano los indígenas son sólo propietarios del suelo que habitan y no de sus territorios tal como ellos los conciben desde tiempos ancestrales. Precisamente para evitar los previsibles conflictos que suscita en la actualidad este viejo principio legislativo, el convenio 169 reconoce el derecho de los indígenas a la consulta libre e informada antes de que el Estado tome decisiones que involucran a sus territorios.

El recuento de los hechos

Como es de suponer, la violación por parte del Estado de dicho convenio originó el reclamo de los pueblos indígenas amazónicos, peyorativamente denominados por el presidente Alan García como “perros del hortelano”, expresión que causó la indignación y el enojo de los dirigentes indígenas amazónicos. Durante dos años la confederación más importante de los pueblos indígenas exigió que se respete el derecho a una consulta que, por lo demás, tiene rango constitucional. Ante el silencio de las autoridades, en abril del 2009 las federaciones indígenas amazónicas decidieron ir a una huelga indefinida, adoptando, como medidas de fuerza para ser escuchados, el bloqueo de carreteras y del tránsito fluvial de algunos ríos. El diálogo, sin embargo, continuaba estancado y la tensión social iba en aumento. Como recurso extremo, en el territorio awajun, se tomaron las instalaciones de algunas estaciones petroleras ubicadas en territorio indígena. Pero la huelga continuó, con la consiguiente intensificación del conflicto que, de este modo, se prolongó más de dos meses sin llegarse a ningún acuerdo.

El 4 de junio un grupo representativo de dirigentes awajun fue recibido en un cuartel cercano por el general de más alta jerarquía. Iban a comunicarle que, dada la creciente tensión que se vivía en la zona y con el propósito de distender el ambiente, habían decidido retirarse de las carreteras que habían bloqueado, pero que requerían de tres días para hacer efectivo el retiro y dirigirse a sus comunidades de origen. Sin embargo,

* Profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú

por órdenes “superiores” al alba del día siguiente la policía desalojó con armas de fuego a un grupo grande de nativos que se hallaban en la llamada “Curva del Diablo” de la carretera a Bagua. Se desató entonces el desconcierto, la rabia, el caos y la muerte. Muchos de ellos, entre policías y nativos, empezaron a caer muertos o heridos. Entre los manifestantes se encontraba el líder pacifista awajun Santiago Manuin quien, ante el derramamiento de sangre, se dirigió hacia la policía en señal de paz para frenar la violencia recibiendo a cambio una ráfaga de balazos que le produjeron ocho perforaciones en el cuerpo. Durante los siguientes días se le dio por muerto hasta que fue encontrado en estado de suma gravedad y trasladado de emergencia a un hospital costeño. Por si esto fuera poco, se ordenó la detención de Manuin –y otros líderes indígenas- por instigar a la violencia, lo cual se sanciona con pena de carcelería. Actualmente ellos se encuentran con orden de comparecencia.

Otra concepción de la tierra

Algún tiempo después de ocurridos los hechos, tuve la oportunidad de participar en un panel y un conversatorio con Santiago Manuin quien, en 1994, había recibido el premio Reina Sofía de España por su trabajo en defensa de los derechos humanos y el medio ambiente. Al inicio de su intervención dijo: “Quiero empezar explicándoles el significado que tiene para nosotros el territorio porque sólo así podrán entender por qué los 70.000 awajunes que somos estamos dispuestos a dar la vida por él”.

Explicó que el territorio es para ellos no sólo la tierra que pisan sino también los árboles, las plantas y los animales que en él habitan así como sus espíritus protectores. Explicó que para ellos los animales, las rocas y las plantas son parte de su familia, que la relación que ellos tienen con la naturaleza posee una muy honda connotación afectiva. “Para nosotros”, decía, “todo está interrelacionado, nuestra vida depende de ellos y sus espíritus también nos protegen”.

“El indígena”, continuó Santiago, “existe por su territorio. El día que se le quite su territorio lo estarás destinando a un suicidio muy grande, porque el indígena va a ser extranjero en su propio territorio. Van a ser mendigos dentro de su territorio, a eso los está destinando el gobierno. Para nosotros el territorio es sagrado por que, es más que la tierra, más que aquello que se cultiva, aquí están los espíritus nuestros, nuestra religiosidad... La selva, el bosque, el aire, los cerros, son nuestros hermanos, no podemos dañarlos porque dependemos de los ríos, de las quebradas, de los árboles,

de las plantas. Hay una interrelación de dependencia y eso el occidental no lo entiende. Para el occidental el territorio, el bosque, es mercado. Tanto cuanto yo gane mucho mejor porque puedo explotar. Entonces yo le quito espacio a la gente que vive sin comprender la idiosincrasia de su vida, así yo la estoy eliminando. El territorio es sagrado por la convivencia que el pueblo tiene con su bosque, con sus cerros. Ahí está nuestra religión. La Biblia nuestra está escrita ahí”. Se trata, pues, de una concepción de la tierra que contrasta cualitativamente con la nuestra. Frente a la cosmovisión holista y empática-afectiva del territorio que tienen los pueblos indígenas, Occidente maneja una concepción objetivante, dualista, cartesiana, que colocamos por encima de la que ellos poseen y que descalificamos catalogándola de animista y pre-científica.

Desde la concepción indígena, los límites del territorio son flexibles, dependen del movimiento de las aves, de las épocas del año, entre otros acontecimientos. Por ello es forzado delimitarlo matemáticamente. Dividirlo entre suelo y subsuelo como si se trataran de planos diferenciados es propio de una racionalidad analítica ajena a la racionalidad analógica propia de los pueblos indígenas amerindios. El territorio no es una res extensa, un objeto frente a un sujeto, es parte de ellos y ellos son parte de él. Al dualismo cartesiano ellos oponen un monismo sustancial que es la esencia del perspectivismo amazónico. “El mito, punto de partida universal del perspectivismo, habla de un estado del ser en el que los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo medio pre-subjetivo y pre-objetivo”¹.

Esta concepción holista del territorio impide que la tierra pueda ser entendida dentro de las dicotomías propias del pensamiento dualista de carácter occidentalizante. El valor que tiene el territorio para un awajún es básicamente afectivo, ontológico, existencial. Esto quiere decir que la vida sin territorio carece de sentido y de sustento. Lo que está en juego para ellos es una hierofanía naturalista que no posee valor de mercado. Esto puede ayudarnos a entender perfectamente por qué –como decía Santiago Manuin- 70.000 awajunes están dispuestos a dar la vida por él.

El conflicto epistémico

Lo dicho revela que no podemos ignorar que en el conflicto de Bagua, que dejó como saldo un número

1 En: Viveiro de Castro, Eduardo. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En: Tierra adentro. Copenhague, Ed IWGIA, 2004. p 41.

indeterminado de muertos, subyace un conflicto de nivel epistémico que está en la base del enfrentamiento político. Utilizo la expresión *episteme* en el sentido en que la entiende Michel Foucault. Para comprender su concepto de *episteme* hay que recordar la contraposición que hace entre la arqueología y la doxología en la historia de las ideas. Por esta última, entiende la reconstrucción de la *doxa*, es decir, de las opiniones plausibles del saber constituido en un lugar y una época determinada de la historia. La arqueología parte de la doxología pues excava en ellas para explicitar y tematizar las condiciones necesarias de posibilidad del saber constituido, es decir, de las opiniones plausibles en un contexto determinado. Al saber sedimentado que está en la base de la *doxa* – esa especie de “*a priori* histórico” que hace posible la configuración y la organización del saber plausible-Foucault lo denomina *episteme*. Se podría decir por ello que la *doxa* es al saber constituido como la *episteme* lo es al saber constituyente. Las *epistemes* vienen a ser el sedimento, los principios ordenadores no tematizados, las condiciones subterráneas que hacen posible que los saberes se organicen y constituyan de una determinada manera en un momento histórico y un lugar determinado.

Desde esta óptica es justo y apropiado decir que el perspectivismo amazónico y la concepción científica moderna del mundo constituyen dos epistemes sustancialmente distintas pero parcialmente commensurables. Esto quiere decir que, a pesar de las diferencias sustantivas, es posible establecer “equivalentes homeomórficos”. Por ejemplo, en la lengua quechua no hay una expresión que traduzca el concepto ilustrado de “derechos humanos”, sin embargo, esto no quiere decir que en la cultura quechua no haya una concepción propia de la dignidad humana; lo que sucede es que dicha concepción no está tematizada en el lenguaje de los derechos. Lo que hay que buscar entonces es una noción que cumpla en la cultura quechua una función análoga a la que cumple la noción de “derechos humanos” en la cultura Occidental. Para poder encontrar este tipo de equivalencias hay que haber penetrado empáticamente en ambos universos culturales. Sin embargo, la commensurabilidad –es decir, las equivalencias que es posible establecer- son finitas. Es bueno reconocer que, ya que no podemos desenraizarnos de nuestro lugar cultural de interpretación, nuestras aproximaciones son siempre parciales y falibles.

Dos paradigmas distintos

Ahora bien, es preciso señalar que el perspectivismo amazónico y la concepción científica moderna constituyen no solamente dos visiones distintas de lo mismo sino dos paradigmas. Los paradigmas son más que percepciones distintas de la misma realidad, pues lo que es realidad desde un paradigma no lo es desde el otro.³ Con esto quiero decir que estamos no sólo ante dos concepciones cualitativamente diferentes de la relación hombre-naturaleza sino ante dos concepciones sustancialmente distintas del ser y del pensamiento. El conflicto epistémico se origina desde el momento en que una de dichas concepciones –que es orgánica a la normatividad oficial- se auto-coloca como válida restándole todo posible valor de verdad a aquella que es parte de la sabiduría de los pueblos ancestrales.

El perspectivismo amazónico es poético y cosmocéntrico; el paradigma científico moderno occidental es, en cambio, racional y antropocéntrico. Según recientes estudios antropológicos basados en la recopilación de testimonios de actores y narraciones míticas vivientes entre los pueblos amazónicos, hay en dichos mitos un parentesco muy cercano entre los seres humanos, los animales y las plantas pues en el origen todos los seres vivos fuimos personas. “Así, si nuestra antropología popular considera que la humanidad se ha elevado sobre sus orígenes animales...el pensamiento indígena llega a la conclusión contraria de que, habiendo sido en otro tiempo humanos, los animales y otros seres del cosmos continúan siendo humanos, aunque de modo no evidente”⁴.

En pocas palabras, desde la cosmovisión indígena amazónica “la condición original común a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad”⁵. Esto se evidencia en la mitología y en el comportamiento de los amazónicos en la vida diaria.

Se trata de un cartesianismo al revés, pues “si Descartes nos enseñó, a nosotros los modernos, a decir “pienso, luego existo” –a decir, por lo tanto, que la única vida o existencia que consigo pensar como indudable es la mía propia-, el perspectivismo amerindio comienza por la afirmación doblemente inversa: “el otro existe, luego piensa”⁶. Dicho en otras palabras, el estado de

2 El concepto de equivalencias homeomórficas es de R. Pannikar. Ver...

3 Este es el sentido en el que T. Kuhn utiliza el concepto de paradigma. Ver: La estructura de las revoluciones científicas. México, FCE ...

4 Idem.p.42.

5 Idem. p. 41

6 Viveiro de Castro, Eduardo. En: Amazonía peruana. Entrevista a E. Viveiro de Castro. Lima, Caaap, No.30. Diciembre 2007.P.52.

conciencia no es exclusivo del ser humano. Hay varios tipos y niveles de conciencia en la naturaleza.

Los conflictos epistémicos tienen doble nivel: un nivel sustantivo, que se refiere a los contenidos de las concepciones en disputa, y un nivel formal, que se refiere a la manera de articular racionalmente los contenidos de dichas concepciones. El primero se podría nombrar como el antagonismo entre el perspectivismo amazónico y la representación moderna del mundo. En lo que concierne al segundo nivel parto de la hipótesis según la cual, mientras que la racionalidad panamazónica es preferencialmente analógica, la racionalidad moderna es básicamente analítica. Mientras que las cosmovisiones amazónicas se organizan en base al principio de la metamorfosis y el principio de la analogía, la concepción moderna del mundo se estructura sobre la base del principio del análisis y el principio de no contradicción.

La sabiduría poética de los pueblos

Ya en el siglo XVIII Giambattista Vico, en su *Scienza Nuova Seconda*, sostenía que la sabiduría de los pueblos –a diferencia del saber filosófico– es por naturaleza poética. En ella los relatos articulan y elaboran de manera natural y espontánea la vivencia del mundo a través de metáforas y metonimias. Para entender un acontecimiento social, por ejemplo, los shipibos de la Amazonía, con quienes tuve la oportunidad de convivir por varios años, utilizan metáforas de la naturaleza. Así por ejemplo, para referirse al estado en el que actualmente se encuentra el movimiento indígena amazónico recurren a la imagen del “jenetian”, que es la época del año en el que –por efecto de las lluvias– las aguas del río corren muy despacio, se puede navegar en muchas direcciones pero hay muy poca visión... Incluso los nombres de las personas se crean en función de la analogía entre lo que la presencia de una persona inspira y lo que inspira por ejemplo la presencia de un ave colorida, una serpiente o un felino. La analogía es en esta forma de pensar el principio ordenador del pensamiento y el discurso. La racionalidad analógica no articula conceptos, articula elaboraciones simbólicas, es decir, relatos cuyo sentido literal remite a un sentido latente que se manifiesta y oculta al mismo tiempo.

La lógica analítica y la lógica analógica son sustancialmente distintas pues operan desde principios y reglas heterogéneas. Estos principios no sólo ordenan las representaciones del mundo de manera distinta sino que posibilitan la construcción de mundos diferentes. Así, lo que contempla un nativo amazónico en una noche estrellada en plena Amazonía no es lo mismo

que observa un científico moderno. Mientras que los científicos analizan y descomponen la naturaleza para conocerla y poder manipularla, los nativos la comprenden de manera holista y empática. No se desconectan ni del paisaje ni de sus afectos. E. Cassirer expresa bien esta propiedad cuando señala que la diferencia con la mentalidad que subyace a la tecnología moderna “no es una dirección especial del pensamiento o una dirección especial de la imaginación humana; brota de la emoción⁷, y, yo precisaría, del sentimiento de unidad, de pertenencia al cosmos.

El pensamiento mítico simbólico –a diferencia del pensamiento científico conceptual– se ordena desde el principio de la metamorfosis, no desde el principio de no contradicción. El pensamiento y el discurso mítico es una especie del pensamiento y del discurso simbólico al lado del discurso onírico y el discurso poético. Su lógica tiene un aire de familia con la lógica de los sueños. Los mitos son como los sueños de los pueblos y los sueños son como la mitología privada del durmiente, decía con lucidez Paul Ricoeur en un estudio sobre la interpretación de la cultura desde el psicoanálisis de Freud⁸. En los mitos “nada posee una forma definida, invariable, estática; mediante una metamorfosis súbita, cualquier cosa se puede convertir en cualquier cosa. Si existe algún rasgo característico y sobresaliente del mundo mítico, alguna ley que lo gobierna, es la de la metamorfosis⁹.”

La metamorfosis es, sin embargo, más que un principio lógico ordenador del discurso. Es al mismo tiempo –en el perspectivismo amazónico– un principio ontológico, ordenador de la realidad. En las cosmovisiones amazónicas la metamorfosis “está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una ropa) que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan solo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes...”

En efecto, la noción de “ropa” es una de las expresiones privilegiadas de la metamorfosis (espíritus, muertos y chamanes que asumen formas animales, bestias que se transforman en otras bestias, humanos que inadvertidamente son convertidos en animales), proceso omnipresente en el mundo altamente transformacional de las culturas amazónicas¹⁰.

7 Cassirer, E. Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura. México, FCE. 1968. p.127.

8 Ricoeur, Paul. Freud, una interpretación de la cultura...

9 Cassirer, E. Ibid. p. 126.

10 En: Viveiro de Castro, Eduardo. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En: Tierra adentro. Copenhague, Ed IWGIA, 2004. P.39.

La violencia epistemológica

En un enfrentamiento violento como el que sucedió en Bagua estamos frente a un conflicto que tiene varios niveles de lectura: un nivel político, un nivel socio-económico y un nivel cultural. Lo que pocas veces se explicita es el nivel del antagonismo epistémico que está a la base de las violentas confrontaciones políticas interculturales.

La violencia epistemológica, como bien señala Raúl Fonet, se puede entender como la característica de “un contexto epistemológico ocupado, invadido, por la cultura científica dominante, entendiéndose por ésta no solamente una constelación abstracta de saberes más o menos relevantes para el ser humano y su estar hoy en el mundo, sino también como un dispositivo de concentración de poder que condiciona e hipoteca la producción misma de conocimiento, así como su transmisión, su administración, su empleo, su organización e institucionalización”¹¹.

Esto quiere decir que la violencia epistemológica tiene estrechas implicancias en la exclusión de aquellos saberes estigmatizados de los circuitos institucionales de transmisión y producción de conocimientos. Esto se evidencia en la exclusión de las lenguas y saberes originarios de los ámbitos académicos. En nombre de la ciencia objetivante moderna “se descalifican todas las tradiciones de los saberes contextuales y de las tecnologías vernáculas, y comienza la batalla epistemológica y tecnológica contra la supuesta barbarie del otro”¹².

No existan espacios o intersticios en la academia desde los cuales se pueda cuestionar la legitimidad de la violencia epistemológica que subyace a las confrontaciones interculturales. En todo caso, la exclusión sistemática de las lenguas y saberes ancestrales

de los ámbitos universitarios es expresión de un menosprecio estructural que en el Perú es transversal a casi todas las instituciones educativas tanto del estado como de la sociedad civil. Este menosprecio, estructural e histórico es, al mismo tiempo, expresión de “un fuerte desequilibrio cognitivo y epistemológico que es a su vez una situación de violencia abierta; una situación que cimienta la asimetría entre los saberes y que destruye la diversidad al expulsar de la realidad o del cuadro de posibilidades para hacerla o vivirla, los saberes alternativos que nos hablan de otras formas de pensar y hacer”¹³.

Visto así, parece evidente que hay un conflicto epistémico en la base de la incomunicación intercultural. Y, como en el caso mencionado que ha dado lugar a este trabajo, degeneró en violencia y muerte. Este nivel de los llamados “conflictos socio- ambientales” es pocas veces visibilizado. Ello excluye la posibilidad de generar espacios de diálogo y reconocimiento auténtico que hagan posible el manejo racional de los conflictos en los que hay antagonismos epistémicos de base. Demás está decir que es sobre la base de esta violencia epistemológica que se estructura la injusticia cultural que se evidencia no solo en las instituciones sino también y sobre todo en los espacios públicos, profundamente monoculturales y excluyentes de la diversidad cultural y lingüística de nuestras sociedades post-coloniales.

Para generar espacios de diálogo intercultural es necesario empezar por visibilizar las causas del no-diálogo. Causas que nos remontan muchas veces a nuestros pasados coloniales que, de manera subrepticia, siguen actuando en nuestro presente post-colonial.

11 Fonet Betancourt, Raúl. Pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural. P.9. En: Interculturalidad crítica y descolonización. La Paz, Convenio Andrés Bello-Instituto internacional de integración., 2009.

12 Fonet Betancourt Raúl. La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural. En: La interculturalidad a prueba. Aachen, Verlag-Mainz. de, 2006.P. 96.

13 Ídem., p.98