

¿«PACHAMÁMICOS» VERSUS «MODÉRNICOS»?¹

ARTURO ESCOBAR²

«¿A dónde nos lleva el pachamamismo?» e «Indianismo y pachamamismo», de Pablo Stefanoni, pueden ser analizados desde muchos puntos de vista – desde su ajuste o no a la realidad hasta las posiciones políticas que pareciera adoptar. En esta breve nota me referiré a un ángulo sin duda menos evidente, cual es el de la posición de sujeto que subyace la voz que los escribe. Por posición de sujeto quiero decir la voz social que los habla (la configuración de conocimiento o «episteme» del que provienen y, más allá de esta, la ontología o premisas básicas sobre el mundo que conlleva).

Esto también quiere decir que los comentarios que siguen no son tanto sobre el «Pablo Stefanoni» de carne y hueso (y quien espero me perdone el atrevimiento de todas formas) como sobre una identidad históricamente constituida que, por falta de un mejor término, llamaré «los modernos» (y aquí me perdonarán que use el masculino solamente). Estas notas, de este modo, bien podrían llamarse «Pachamámicos» versus «Modernos», y tendré que decir, a modo de advertencia general, que las cosas no son tan simples, pues aún dentro de estas posiciones de sujeto hay gran variedad de posibilidades de discurso. Mi propio comentario, como no faltará quien observe al finalizar su lectura, es más moderno que pachamámico, aunque deriva su fuerza más íntima de esta última alternativa. Finalmente, aclaro que mi comentario no toma como referente el caso Boliviano, que solo conozco de segunda mano. Como se verá, tomo prestado el término pachamámico para referirme a un conjunto más amplio de miradas alternas.

La primera clave para mi argumento viene de la aseveración de que «el pachamismo impide discutir seriamente» cosas tan importantes como las identidades indígenas, el capitalismo, el estado, el desarrollo, o el cambio climático global –y, por ende, la Pachamama misma. El modernismo, por contraste, sería aquella posición o estrategia de conocimiento que sí nos iluminaría el camino. Hacer visible la naturaleza histórica de esta posición no es tan difícil, así esto pocas veces ocurra dada la naturalización tan profunda del conocimiento considerado «científico» en nuestras sociedades. Para comenzar, intentemos revertir la película: Digamos entonces: «el modernismo impide discutir seriamente...». Tenemos amplia verificación de que este enunciado también es verdadero; o ¿acaso los estados,

¹ Comentarios breves a los textos de Pablo Stefanoni publicados en esta sección. Los comentarios de Escobar fueron originalmente publicados en *Política y Economía* (www.politicaeconomia.com), de CLAES / D3E, el 25 de mayo de 2010.

² Antropólogo colombiano, docente en la Universidad de North Carolina, Chapel Hill, Estados Unidos.



VIA CERRADA
Fotografía de Martha Cabrera

economías, y sociedades construidas desde el conocimiento moderno («científico») están funcionando a las mil maravillas? ¿Acaso los estados que ha alimentado no han sido represivos, las economías explotadoras e injustas, las sociedades normalizantes (Foucault), las naturalezas destruidas? ¿Acaso no es el conocimiento preferido del Banco Mundial, de todos los gobiernos, de las izquierdas y derechas, de todo aquel que se considere «civilizado»? Dar alguna validez a esta interpretación nos lleva ineluctablemente a concluir que «el proceso de cambio es demasiado importante para dejarlo en manos de los modernos». A punta de conocimiento científico también se han estado matando y esclavizando los pueblos, o si aún queda duda pensemos en el llamado desarrollo.

Pero no es suficiente tan solo revertir la película –además soy consciente de que es algo injusto. De paso aclaro que el conocimiento moderno también ha producido grandes cosas, y aún está en posición de –más aún, debe—seguir produciéndolas. Así que paso a mi segunda clave: «Sí, son preguntas de un ‘mono-pensador’ pero quizás vale la pena responderlas», concluye el segundo artículo. Estoy de acuerdo con la segunda parte, y de hecho muchas de las preguntas que hacen los artículos mencionados son válidas e importantes. Pero lo de «mono-pensador» merece comentario pues, a un nivel muy general, sí estamos ante un pensamiento único. Llamaré a este pensamiento eurocéntrico para aludir no solo a sus orígenes sino a que refleja la constitución histórica de mundos desde la perspectiva de Europa, es decir, occidental y moderna. La expresión más alta del conomiento eurocéntrico, además de la tecnociencia, son las ciencias sociales y humanas contemporáneas, desde Marx, Smith, Weber y Durkheim hasta el impresionante panorama de formas que exhiben hoy en día en sus configuraciones paradigmáticas liberal, marxista, y postestructuralista. Bien es sabido que entre las condiciones de posibilidad más importantes para la consolidación de estas ciencias se encuentran la secularización de la sociedad y la separación de naturaleza y cultura; en otras palabras, las ciencias modernas (incluidas las sociales) requirieron la expulsión de dios (la espiritualidad) y de los seres no humanos como actores del conocimiento objetivo, y a la magia y el mito como sus prácticas –¡todos estos precisamente ingredientes claves de muchas de las posiciones pachamámicas! No es de extrañarse entonces que el diálogo entre conocimiento moderno y pachamamismo sea tan difícil.

Una tercera condición de posibilidad de las ciencias sociales contemporáneas fue la invención del «individuo» racional y separado de la comunidad, que se encuentra con otros individuos para intercambiar en mercados regulados por precios, o que se agrupan en sociedades para crear estados. Los conocimientos modernos, tanto hegemónicos como críticos, comparten de alguna manera estas premisas (con la excepción de la fenomenología como filosofía no dualista, y bien entendida la ecología por su énfasis en las interrelaciones). Los

conocimientos modernos también comparten una visión desencantada del mundo, como la calificara Weber, de nuevo algo profundamente ajeno a los mundos y conocimientos defendidos por muchos de los pachamámicos.

El avance de las ciencias sociales y humanas ha sido vertiginoso durante las últimas seis décadas. Ha sido muy productivo: nos ha dado luces importantes sobre «el capitalismo dependiente», las hibridaciones de las identidades étnicas, y el funcionamiento del estado, entre otras muchas cosas, para usar algunos de los ejemplos de Stefanoni. El problema surge cuando desde su complejidad, cualquier otro tipo de saber es des/calificado como «no científico», «local», «romántico», incompleto, etc. La complejidad de las ciencias sociales y humanas de hoy en día se basa en lecturas sofisticadas de contextos, historicidades, agentividades, coyunturas, y conectividades. Así, por ejemplo, hay que entender complejamente el cambio climático global en términos de contextos (local, nacional, global; económico, social, político), historias (múltiples causas, genealogías de prácticas), actores (múltiples y heterogéneos), y de las relaciones entre todos los factores anteriores, incluyendo las tensiones y contradicciones de todo tipo que existen entre ellos (por ejemplo, la dialéctica entre movimientos sociales y estados, para citar un ejemplo muy vigente en el caso de los gobiernos progresistas). No es de sorprenderse que desde estas alturas cualquier otro saber o conocimiento sea juzgado como deficiente, o sencillamente, «pachamámico».

Mi argumento es que la complejidad del conocimiento académico y la aparente simplicidad del pachamámico son efectos de discurso y, por tanto, de poder —es decir, tienen un comienzo, un periodo de hegemonía, y posiblemente un final, del cual ya pudiéramos estar presenciando los primeros atisbos. Sería imposible presentar en estas líneas el derrotero histórico de la hegemonía del conocimiento moderno, pero confío en haber dado algunas pistas sobre cómo se generan y funcionan sus efectos. Pero ahora me interesa pasar a un tercer nivel de análisis para sugerir por un lado que los *conocimientos modernos* (CMs) son limitados para iluminar caminos ante la crisis social, ecológica, y cultural actual y, por el otro, que los *conocimientos pachamámicos* (CPs) son vitales para ello. Esto también es una condición histórica. Una forma intuitiva de entrarle a esta proposición nos la da Boaventura de Sousa Santos al afirmar en una de sus obras que estamos enfrentando problemas modernos para los cuales ya no hay soluciones modernas. Se requiere, concluye, una ecología del conocimiento genuinamente plural, la cual a su vez requiere de una justicia cognitiva, es decir, poner en el mismo plano CMs y CPs; de hecho, buena parte de la importante obra de este pensador está dedicada a este dialogo y las traducciones necesarias entre ambos (así su obra sospecho, resulte demasiado pachamámica para muchos modernos, y viceversa).

Mi cuarto punto se deriva de los anteriores, y es simplemente que la crisis ecológica contemporánea es una crisis de modelos de conocimiento y de construcción de mundos; es un argumento que varios pensadores y pensadoras vienen haciendo desde hace al menos dos décadas, entre ellos el ecólogo mexicano Enrique Leff y la filósofa ambientalista australiana Val Plumwood. Como lo aseveran los líderes y lideresas indígenas en muchas de sus cumbres, es una «crisis del modelo civilizatorio occidental». Llamémoslo euro-modernidad. Entre otros rasgos, dicho modelo separa sujeto y objeto, naturaleza y cultura, individuo y comunidad. En términos filosóficos, se puede decir que es un modelo de mundo —una ontología— dualista, el cual ha alcanzado dominancia en occidente en los últimos dos siglos y que se expande al planeta con la modernidad globalizada. Los conocimientos modernos son un instrumento esencial en este proceso. Es por tanto necesario visibilizar formas no dualistas de conocimiento y de vida; estas no solo existen entre los grupos sociales vistos como pachamámicos (indígenas, afro-descendientes, o aquellos que continúan teniendo un apego al territorio y el lugar), sino que tiene muchas otras fuentes (ej., la fenomenología y la ecología, ya mencionadas, la agroecología, algunas teorías de complejidad, la biología relacional de Maturana y Varela, la etnografía de modelos locales de naturaleza, el Budismo, algunas corrientes filosóficas de la immanencia / diferencia, como la obra de Deleuze y Guattari, algunas teorías de redes auto-organizadas, algunos enfoques decoloniales, y quizás algunas perspectivas anarquistas, entre otras). Para crear un espacio post-dualista —que haga visible la relacionalidad constitutiva que existe entre los mundos biofísicos, humanos, y sobrenaturales o espirituales— es importante consultar este espectro de fuentes.

Es claro, sin embargo, que los CPs que provienen más directamente de movimientos sociales, son un espacio de particular relevancia social, política y ecológica de ontologías relacionales. Sin embargo, quisiera pensar que «lo pachamámico» se refiere a toda esta constelación de formas de conocimientos otros, aunque cada fuente tiene sus especificidades. También me parece factible afirmar, así sea de una forma provisional, que al menos algunos movimientos sociales y de las tendencias no dualistas ya mencionadas anuncian el surgimiento de la relacionalidad como hecho epistémico, social, político y cultural de gran importancia en el inicio del milenio. Sería algo así como «la revancha de la relacionalidad».

Quiero enfatizar que esto no quiere decir ni que los CMs sean innecesarios ni que los CPs sean todos beneficiosos o estén libres de problemas; por un lado, los CMs críticos han sido muy útiles, por ejemplo, en la comprensión de la dominación, tanto en su materialidad como en sus aspectos ideológicos. Esto sigue siendo muy importante. Pero se me hace que los CPs pudieran ser más importantes hoy en día para entender lo emergente, aquello que se orienta a la constitución de «mundos y conocimientos de otro modo», para usar una expresión cercana a los

decoloniales. La teoría posestructuralista sigue siendo esencial para entender el problema del poder, pero poco nos dice sobre lo mítico y lo mágico. La economía política nos ilustra sobre muchos aspectos del capitalismo globalizado, pero se queda muda cuando se trata de formas de diferencia económica emergentes que pudieran ser ecológicamente sustentables. Etc. Urge entonces tomar en serio los CPs, en el sentido amplio de la palabra. Para ello hay que empezar por reconocer la tremenda asimetría que ha existido históricamente y que aún existe entre estos y los CMs. Si bien los pachamámicos pueden tomar prestado de los modérnicos su capacidad de autocritica (una práctica fundamentalmente moderna, pues requiere del famoso distanciamiento cartesiano), estos últimos tendrán que hacer un gran esfuerzo para acallar sus certezas epistemológicas para así realmente escuchar a sus rivales. No en vano estamos ante un régimen moderno de verdad —donde se da por sentada la existencia de «sujetos» y «objetos» de conocimiento, así como «lo verdadero» y «lo falso»— que a pesar de sus logros, como nos lo dice Santos, entre muchos otros y otras autoras, hoy se queda bastante corto frente a los retos históricos de cada sociedad y del planeta.

Y es precisamente esto lo que está en juego con la emergencia de lo pachamámico / relacional: un desafío frontal al régimen moderno de verdad, frente al cual todo lo modérnico —y quizás particularmente en sus versiones académicas, de cualquier lado del espectro político— se estremece; rompe la historia usual del conocimiento. Ya no son los modérnicos o intelectuales de siempre los únicos poseedores de conocimiento válido y de la verdad, los únicos dueños del balón; más aun, ya no hay un solo balón, ni una sola cancha, ni un solo conjunto de reglas de juego. Muchos modérnicos quisieran defender sus privilegios descalificando los CPs como locales, románticos, equivocados, simplistas, esencialistas, etc. Y sin duda los CPs serán muy limitados para muchas tareas importantes de reconstrucción de los mundos socio-naturales, y se acomodarán a situaciones problemáticas para sobrevivir en muchas ocasiones, o coexistirán en alianzas no completamente dignas con patrones económicos de dominación, etc. Pero en términos generales me parece que estos están mucho más preparados para la discusión impostergradable sobre el mundo —los mundos, el pluriverso— que queremos.

Como lo dijera el maestro Humberto Maturana, La pregunta que los seres humanos debemos enfrentar es qué queremos que nos pase a nosotros [y al planeta], no una cuestión de conocimiento o de progreso... La pregunta que debemos enfrentar en este momento de nuestra historia es aquella de nuestros deseos y si queremos o no hacernos responsables de ellos. (Humberto Maturana, *Metadesign*, 1998; <http://inteco.cl/articulos/metadesign.htm>). O como lo dijera alguna vez en una reunión de pensamiento decolonial en Caracas el intelectual, académico, y activista de los mundos afro del Cauca (Colombia) Adolfo Albán, «el problema no es de ciencia, sino de las condiciones para la re-existencia».

Y es aquí donde el deseo por la modernidad—así sea una «modernidad satisfactoria» que extienda todos los derechos a todas las gentes y eleve a los oprimidos a condiciones más dignas, tan importante como es esta meta—se queda corto en cuanto a la pregunta clave: ¿qué mundos queremos, más allá de lo moderno en cuyas soluciones ya tantos han dejado de creer? ¿Cómo queremos inter-existir, inter-ser, con todos los seres sintientes—sentipensantes, pues la conciencia no es solo atributo de los humanos como nos lo dicen algunos biólogos de la complejidad y muchos pachamámicos—con todos los humanos y no humanos de cada lugar, de cada sociedad, y del planeta / pluriverso? No es esta una pregunta puramente teórica. «Construir un mundo nuevo es factible», nos dice Gustavo Esteva desde las experiencias autonómicas en Oaxaca y Chiapas. «Lejos de ser una propuesta romántica, esta postura resulta enteramente pragmática» («Más allá del desarrollo: la buena vida», *América Latina en Movimiento* 445: 5, 2009). Y, continúa, lo contrario sería no percatarse de que el barco moderno se hunde, mientras que aquellos en movimiento relacional entretejen un «archipiélago de convivencia», y hacen mingas para el postdesarrollo.

Pero en vez de polarizaciones mayores, sería más constructivo imaginarnos las condiciones para la coexistencia entre CMs y CPs, es decir, para conversaciones entre pluralismos, más allá de los binarios de la modernidad (ciencia y no ciencia, verdad y falsedad, etc). Una política que asevere que muchos mundos son posibles—una política para el pluriverso—requiere de epistemologías que acepten que muchos conocimientos son posibles. En otras palabras, modernos e intelectuales de izquierda deben aceptar que su visión de las cosas es parcial, local, en un pluriverso transmoderno y que el trabajo conjunto requeriría de un verdadero «desclasamiento epistémico» y cultural—bajarse al menos provisionalmente del tren del desarrollo, el conocimiento científico, y la euro-modernidad. Así, tendrán que ceder espacio a otras propuestas, por locales y románticas que les parezcan. Sobre todo, tendrán—tendremos—que dejar de representar, de mandar, de tener la verdad.

Hasta ahora he mantenido las posiciones de sujeto de modernos y pachamámicos para construir mi argumento. Para terminar, es importante desglosar un poco más estas identidades. Es obvio que los lugares sociales de ambas posiciones con frecuencia se superponen, aun en una misma persona. Hay modernos pachamámicos y pachamámicos modernos. Ya Stefanoni mismo se refirió a pachamámicos en ese espacio moderno por excelencia, la academia (en las universidades Andina de Quito y Duke en EE UU, o en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, donde enseñé, podríamos agregar en el mismo espíritu). Pero esta política identitaria ya no funciona en términos tan directos—ya no hay una relación necesaria y esencial obvia entre el color del pasaporte o el lugar de trabajo y la epistemología y posicionamiento político de las personas, si es que alguna vez

la hubo. Lo mismo podemos descalificar a un intelectual, académico, o activista por estar en EE UU o en un extraño programa en la Andina que por estar en un programa mas reconocidamente de izquierda en la UBA o en Lima, para no hablar de los espacios hegemónicos, como los departamentos de economía de casi todo el continente que han proporcionado los tecnócratas neoliberales a los fatídicos gobiernos neoliberales de las últimas décadas.

Ninguna posición de sujeto confiere pureza o está libre de complicidades, aunque la participación comprometida en movimientos sociales y el contacto íntimo con «la realidad» otorgan defensas. Más bien podría decirse, «por sus propuestas y prácticas los conoceréis», es decir, por el régimen de verdad dentro del cual funcionan. Igualmente, desde la perspectiva de CPs que he intentado elaborar en estas líneas, es obvio que hay intelectuales pachamámicos no solo en algunos programas universitarios (así desde lo modérnico se vean como programas quizás demasiado politizados, y ya no son pocos en la región), sino entre los intelectuales-activistas de muchos movimientos sociales. Y no es cierto, finalmente, que estos no tengan buenas ideas o propuestas claras sobre muchas de las grandes preguntas que se ciernen sobre las sociedades latinoamericanas.

Como he intentado analizar en un libro reciente sobre el tema, los intelectuales del Proceso de Comunidades Negras de Colombia, por ejemplo, han desarrollado todo un cuerpo de conocimiento y prácticas alternativas para enfrentar la grave situación de la región Pacífica del país. Ante la destrucción sin límite propiciada por las estrategias de desarrollo del gobierno en esta importante región de bosque húmedo tropical, este brillante y valiente grupo de activista ha logrado imaginar un Pacífico muy diferente. Llámesele pachamámico, pero la ecología política de este movimiento de comunidades negras contiene propuestas viables para la conservación, la sustentabilidad, y el desarrollo alternativo de esta región. Si son meanos o más importantes, mejores o peores, que cualquier propuesta construida desde lo modérnico-desarrollista debe de ser objeto de discusión política –no inferiorizado desde posturas modérnicas auto-superiorizadas, es decir confirmadas solo desde la autoridad discursiva de su propia historia, y completamente fuera de la política.

Soy consciente del carácter provisional y tal vez irresponsable de estas notas; las escribo porque me parece que es importante recoger lo que Stefanoni ha incentivado, quizás sin proponérselo: un diálogo constructivo entre intelectuales-políticos pachamámicos e intelectuales-políticos modérnicos, inimaginable hace unos años, de tal forma que estas posiciones de sujeto idealizadas realmente se entrecrucen, fertilizándose mutuamente. Pienso que las condiciones históricas (epistémicas, sociales, políticas) para ello existen hoy en día, y sin duda hay muchos investigadores e investigadoras que lo hacen en su práctica. Una tarea a realizar es mapear cuidadosamente lo que aquí, quizás muy a la ligera, he llamado CPs,

y trazar sus genealogías. Con su usual rigor, un comentario reciente de Eduardo Gudynas que circuló por correo-e se encamina en esta dirección. La dimensión política del ejercicio es clara, como apuntara el artículo de Hugo Blanco sobre el tema (Respuesta a «Indianismo y pachamamismo» de P. Stefanoni, Lima 11 de Mayo del 2010, que también circuló en internet). Y encuentro que el espíritu de diálogo entre configuraciones de conocimiento no está muy lejos de los mismos textos de Pablo Stefanoni como podría pensarse a primera vista.

Los artículos de Pablo Stefanoni citados inicialmente son «A dónde nos lleva el Pachamamismo» e «Indianismo y pachamamismo» ambos en esta sección de la revista.