

POSTDESARROLLO, MODERNIDAD Y OTROS MUNDOS; ENTREVISTA CON ARTURO ESCOBAR

Miguel Mandujano Estrada

Revista Oxímora

Habiendo dedicado el segundo número de *Oxímora* a pensar los trascursos de los movimientos contrahegemónicos y buscando que la condición de un instrumento académico no obvie su vínculo con las prácticas, nos ha parecido una alegre circunstancia poder sostener una conversación con Arturo Escobar, una de las voces que, en este marco general, podían ser escuchadas.

Escobar, catedrático de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, ha desarrollado una destacada carrera en la academia norteamericana. A su paso por las universidades de Cornell, California, Massachusetts y Carolina del Norte ha adquirido una notable influencia en la antropología y el pensamiento crítico contemporáneos, apareciendo siempre como un intelectual comprometido con sus intereses de investigación: modernidad, globalización, ecología política, cibercultura, biodiversidad, movimientos sociales, desarrollo, diseño cultural, complejidad. Lo más interesante es que estos temas, si bien variados y heterogéneos, se entrelazan perfectamente, no sólo entre ellos sino también con el trabajo que Escobar ha desarrollado por dos décadas acompañando –etnoactivamente–, el Proceso de Comunidades Negras (PCN) del Pacífico colombiano (Escobar y Pedrosa, eds., 1996; Escobar, 2008b).

La participación de Escobar en el programa crítico del postdesarrollo es, con seguridad, el área en que el profesor colombiano ha adquirido mayor notoriedad. A partir de este concepto, gran parte de lo que aquí nos propusimos fue preguntar cómo esta idea, nacida del juicio al desarrollo, se relaciona con una crítica más amplia a la modernidad; en qué grado el Tercer Mundo, un invento del desarrollismo del siglo XX (Escobar, 1995), reproduce *los otros* grandes inventos de la modernidad. La pregunta es (aún) relevante en la medida en que puede seguir orientando las consecuencias prácticas; por ejemplo, en el postdesarrollo *a lo Escobar* encontramos una consecuente apuesta por la introducción de variables como el lugar y la diferencia en la elaboración de (eco) políticas socioculturales. De la misma manera, en un momento en que nos seguimos enfrentando a las deudas y efectos de la modernidad, sigue siendo fundamental tener claridad sobre su carácter, para así

poder seguir pensando en clave alternativa, o mejor, para así poder pensar alternativamente las alternativas.

El diálogo con Escobar nos ayudará a repensar el valor crítico del postdesarrollo, a revalorar la influencia del postestructuralismo en la búsqueda de formas de liberación de los espacios discursivos modernos, a reconocer el empuje del pensamiento latinoamericano, a reimaginar un mundo donde caben muchos mundos, donde surgen conocimientos-otros; un mundo, por lo demás, ya posible (Escobar, 2004b). Muchos otros temas se nos quedan en el tintero; esperamos que la selección bibliográfica pueda orientar al lector más interesado y señale otros aspectos de la fecunda producción de nuestro interlocutor. Agradecemos la generosidad y calidez con que el profesor Escobar ha acogido nuestra iniciativa y nos ha regalado esta conversación.

EL POSTDESARROLLO COMO CRÍTICA Y ESTRATEGIA DE LIBERACIÓN DEL DESARROLLISMO MODERNO

Me gustaría partir de la crítica al concepto de desarrollo y la elaboración de la propuesta postdesarrollista. Usted explica (Escobar, 1995) que el desarrollismo comienza en la segunda posguerra, pero la cuestión de la crítica al desarrollo puede tener antecedentes más amplios; ¿en qué grado el postdesarrollo participa de la crítica a las grandes narrativas de la modernidad?

Primero que todo, muchísimas gracias a la revista Oxímora por esta entrevista; siempre me parecen vitales los espacios de pensamiento crítico que se crean en Cataluña y sus posibles conexiones con América Latina y el Sur Global en general. Les deseo muchos éxitos.

Comenzando con la pregunta, es verdad que un grupo de autores del que formo parte¹ hemos argumentado que el desarrollo es un discurso occidental que comienza después de la Segunda Guerra Mundial; es ahí que se da un proceso que, en términos foucaultianos, podríamos llamar *de problematización* en la relación entre países ricos y países pobres hasta ese momento regida por el colonialismo. Durante la posguerra, muchos países de Asia y África se independizan y de ahí, a través de un complejo proceso histórico, surge el desarrollo.

Ahora, es correcto; el desarrollo tiene raíces más profundas en ciertas premisas ontológicas de la modernidad, especialmente la idea de progreso, la idea de lo nuevo, la idea de racionalidad y orden, la misma idea de que hay una esfera de la

¹ Algunos otros podrían ser Wolfgang Sachs, James Ferguson, Majid Rahnema, Serge Latouche, Gilbert Rist o Gustavo Esteva.

realidad –la economía–, independiente de lo social, de lo político y de lo cultural; todos estos son elementos que entran a formar parte de la genealogía del desarrollo. Me parece que en la filosofía occidental se ha destacado poco este aspecto, con excepción, tal vez, de dos filósofos. Uno de ellos es Vattimo. En *El Fin de la Modernidad* (1985), Vattimo identifica lo que él llama *la lógica del novum*, el hecho de que siempre tenemos que estar superando lo que ha venido antes como central a lo moderno. Se trata de una cuestión teleológica relacionada con el pensamiento lineal de Occidente. El otro es Enrique Dussel, quien en la conversación con Vattimo, pero también a partir de Marx, de la Teología de la liberación, etc., comienza a denunciar, de una forma muy latinoamericana, lo que llama la “falacia desarrollista” (Dussel, 1992). Lo que sugiere esta falacia es que todos los países tienen que pasar por las mismas etapas que ha pasado Occidente hasta llegar a ser como Occidente, por la fuerza si es necesario. Estos dos filósofos han visto desde siempre en el corazón de la modernidad esta idea de progreso, de desarrollo, de superación de lo antiguo como centrales a la modernidad.

En los 50's empieza un proceso diferente en los países del Tercer Mundo.

Los conceptos de subdesarrollo y Tercer Mundo, como sabemos, no existían antes de los 40's; son una invención, producto del gran reacomodo que está tomando lugar alrededor del fin de la Segunda Guerra Mundial y los procesos de descolonización.

Surgen entonces dos grandes teorías; primero, la Teoría de la modernización, en los años 50's, que es la primera gran teoría del desarrollo. Esta teoría sugiere que el desarrollo es, precisamente, ese proceso por el cual los países pobres van a replicar las condiciones que existen en los países ricos: la industrialización, la tecnificación de la agricultura, la urbanización, la adopción de valores occidentales, la racionalidad, el individuo, el mercado, etc., todo eso se va a replicar en el que, desde entonces, se va a llamar Tercer Mundo. Ese es un gran primer momento de producción intelectual –desde la perspectiva de la sociedad del conocimiento– de las teorías del desarrollo de corte liberal, en el sentido filosófico de la palabra, que surgen con gran fuerza en este momento.

En los 60's, se hace la primera crítica a ese paradigma desde la Teoría de la dependencia. La Teoría de la dependencia nos dice que el subdesarrollo no es causado por la supuesta falta de capital y tecnología y los valores de la modernidad, sino, más bien, que si queremos encontrar las raíces del subdesarrollo, tenemos que buscarlas en la articulación entre una situación interna de explotación de clase al interior de cada país y una situación de dependencia por parte de los países pobres hacia los países ricos. Es decir, una articulación entre explotación interna y dependencia externa y, que por tanto, si queremos propender por el verdadero desarrollo –que es el desarrollo de corte socialista–, tenemos que superar el

capitalismo. El problema entonces, para la Teoría de la dependencia, no es el desarrollo, sino el capitalismo.

Hacia final de los 80's y comienzos de los 90's surge un nuevo cuestionamiento; comienza el cuestionamiento que vamos a llamar del Postdesarrollo. Lo que aporta de nuevo este cuestionamiento es lo siguiente.

Surge de un grupo de autores, como decía, tanto en el Norte como en el Sur (de Asia, de América Latina, de Europa, de Estados Unidos), que empiezan a cuestionar el concepto mismo de desarrollo. Como vimos, ni la Teoría de la modernización, ni la Teoría de la dependencia, cuestionaron el concepto de desarrollo; se trataba de hacer desarrollo de equis, ye o zeta manera pero siempre se hablaba de desarrollo, y estos autores comienzan a decir ¡no tiene sentido! No tiene sentido que Asia, África y América Latina tengan que convertirse en “desarrollados” siguiendo el patrón de Occidente; Occidente mismo está en crisis, ¿por qué tenemos que seguir ese modelo, por qué no seguir nuestros propios modelos, y ni siquiera pensar en desarrollo? Haciendo, además, la relectura del momento histórico de los 50's y 60's, se empezó a reconocer el desarrollo como una invención de los países ricos, una invención –en el sentido antropológico-ontológico de la palabra–, que tuvo unas consecuencias impresionantes, económicas, sociales, culturales, políticas, materiales, etc. En el cómo se explicó esta cuestión de la invención es donde viene la otra parte de la pregunta.

La influencia del postestructuralismo y del pensamiento latinoamericano

En el postestructuralismo, algunos de estos autores –no todos–, encontramos un lenguaje que nos permitía explicar bien esta idea de que el problema fundamental era el concepto mismo de desarrollo y que el desarrollo se podía ver como una invención histórica culturalmente situada y por qué. En *Historia de la sexualidad* (1976-1984) por ejemplo, Foucault, se plantea la invención de los discursos de la sexualidad en cierto momento histórico de Europa, y cómo toda esta proliferación discursiva se despliega en lo que él llamó un dispositivo o aparato de prácticas e instituciones a través de las cuales se relacionan poder y conocimiento de forma sistemática. De igual manera, nosotros empezamos a ver que el desarrollo había sido inventado, que había llegado a convertirse en algo real a través de la producción de discursos de los países ricos sobre los países pobres y el despliegue de un aparato que incluía las instituciones creadas en los 50's y 60's, desde el BM, el FMI, hasta las Agencias de Desarrollo en los países del Tercer Mundo y las Agencias de Cooperación para el Desarrollo en Europa y Estados Unidos. Todo este proceso de invención y despliegue de un aparato cubrió toda la superficie de Asia, África y América Latina, supuestamente, para transformar sus economías, sus sociedades, sus

culturas en economías *desarrolladas*, donde *desarrolladas* quería decir, especialmente, según el patrón de Estados Unidos.

Hasta ahí llegó este análisis inicial del desarrollo como un discurso e invención histórica. Fue un análisis que tuvo una acogida muy positiva en algunos sectores críticos pero también muy negativa –obviamente–, en sectores conservadores y liberales, entre desarrollistas, pero también entre muchos marxistas que empezaron a decir, ¡ah! ¡Ustedes están hablando de lenguaje! El desarrollo no es un lenguaje, el desarrollo es algo material y materialmente tenemos que seguir promoviendo un desarrollo de tipo no capitalista, a lo cual respondíamos los postestructuralistas diciendo ¡no! El desarrollo mismo es un problema, es un problema central, ha sido central en la modernidad y central para la dominación y, por tanto, liberar el espacio discursivo de ese fantasma del desarrollo es parte de nuestra estrategia de liberación.

La otra influencia, en muchos casos de los autores que planteábamos esta idea de postdesarrollo incluido el mío, fue el trabajo de algunos autores latinoamericanos como Orlando Fals Borda y Paulo Freire. Orlando Fals Borda, por ejemplo, escribe un libro que se llama *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1970), donde abre la pregunta de cómo las teorías sociales importadas de Europa y de la sociología funcionalista norteamericana en particular, estaban sirviendo como instrumentos de colonialismo intelectual y cómo deberíamos desarrollar nuestras propias ciencias sociales desde la posición de la periferia, de los dominados, de los subordinados, de los oprimidos, como en el caso de Freire (1970), etc. Otra obra importante, para muchos, fue el trabajo de Iván Illich, quien yo diría que es el proto-crítico de la modernidad desde una perspectiva decolonial. Por supuesto, no fue un pensador decolonial en el sentido en que hoy lo entendemos (Escobar, 2003; Escobar y Mignolo, eds., 2010), pero yo creo que Illich, y por eso una persona como Gustavo Esteva –central en el postdesarrollo y la crítica al desarrollo– siempre señala a Iván Illich como uno de los grandes pioneros de la crítica de la modernidad, y por tanto, de la crítica del desarrollo. Iván Illich había escrito un texto que circuló muchísimo, un texto muy radical que se llamaba en inglés *To Hell With Good Intentions* (1968), *al infierno con las buenas intenciones*, donde básicamente le dice a un grupo de norteamericanos jóvenes que venían a ayudar y a *desarrollar* a los pobres de América Latina, ¡váyanse al carajo! Vengan aquí a aprender de nosotros, a conversar con nosotros, vengan aquí a compartir nuestras vidas pero no vengan aquí a decirnos que lo necesitamos ni que nos vienen a ayudar a desarrollarnos porque somos subdesarrollados, ni que vienen a educarnos porque somos ignorantes, nada de esas cosas. En la obra de Iván Illich también teníamos muy presente un frente para ese trabajo de crítica al desarrollo.

POSTDESARROLLO, POSTLIBERALISMO, POSTCAPITALISMO; LIBERAR LOS ESPACIOS DISCURSIVOS Y DEJAR LUGAR A LA ALTERNATIVA

Y finalmente, la otra idea que surge, y con eso termino esta respuesta, es el hecho de que una vez que deconstruimos el desarrollo, que mostramos que es una invención histórica, un discurso de poder y dominación, entonces viene la idea que se expresa de esta forma: Una cosa es el postdesarrollo y otra las alternativas al desarrollo. Comencemos por hacer una diferenciación entre alternativas al desarrollo y alternativas de desarrollo o desarrollo alternativo.

Desarrollo alternativo simplemente es el desarrollo de otra manera: desarrollo sustentable, desarrollo participativo, desarrollo con equidad de género, otro desarrollo; todos esos fueron elementos que surgieron en los 80's, en los 90's, que siguen surgiendo hoy en día pero desde esta perspectiva. Siguen siendo soluciones muy parciales a la problemática social, ecológica y cultural en el Tercer Mundo.

El postdesarrollo, que yo diría que es la segunda vertiente, sugiere que una vez deconstruir el desarrollo, podemos empezar a descentrarlo. Es decir, para Asia, África y América Latina, el desarrollo se convirtió en el concepto central a través del cual intentó entender su realidad y pensar en sus soluciones; ¡ahora descentremos! Hay unos problemas que el desarrollo trata de solucionar pero saquémosle el peso, saquémosle el aire –digamos–, que no siempre mediamos todo a través de este concepto. Tal vez lo podría explicar mejor mencionando unos conceptos relacionados que han surgido más recientemente, los conceptos de postliberalismo y postcapitalismo.

Qué significa el *post*; el post no significa que el desarrollo desaparezca del todo ni que el liberalismo desaparezca del todo, ni que el capitalismo desaparezca del todo; el post significa ese momento en que el capitalismo ya no es esa coentidad o categoría central que ocupa la economía de manera total, en que el liberalismo ya no es esa categoría o esa entidad que ocupa la sociedad de forma completa y natural como lo hacen las sociedades modernas, que son modernas y liberales. Igualmente, el postdesarrollo es ese momento en que el desarrollo ya no ocupa la práctica social y política de los países de África, Asia, América Latina de manera central sino que libera el espacio discursivo para que surjan otros pensamientos, otras posibilidades, otras formas de práctica social. Y ahí ya hay todo tipo de propuestas que tenemos en un tercer nivel; en este momento el debate en América Latina de alternativas al desarrollo se está enriqueciendo muchísimo con los gobiernos progresistas, pero especialmente con el surgimiento de discusiones alrededor del Buen Vivir, de la protección de la naturaleza, etc.

Alternativas al desarrollo significa profundizar de nuevo la crítica cultural ontológica al desarrollo como central de la modernidad. Por un lado, es una crítica

al núcleo duro conceptual del desarrollo: las ideas de progreso, racionalidad, de economía capitalista, de desarrollo mismo, etc., pero también, de abrir el espacio y decir: la cosa va por otro lado. Especialmente cuando enfrentamos una crisis ecológica social tan grave, como se enfrenta en el mundo hoy en día, tenemos que empezar a pensar en alternativas al desarrollo y alternativas a la modernidad.

LA EPISTEME DE LA MODERNIDAD Y LA POSIBILIDAD DE OTROS MUNDOS

Muchas veces criticamos la implementación de marcos teóricos eurocéntricos en propuestas que pretenden ser alternativas. Usted ha comentado cómo el encuentro con Foucault le permitió pensar el desarrollo como una dinámica de discurso-poder, pero ha mencionado también la influencia del pensamiento latinoamericano. Hablando de la vigencia del postestructuralismo, ¿podríamos pensar este Foucault “postdesarrollista” sin Illich y sin Freire, sin Fals Borda?

Es una pregunta compleja.

Foucault mismo me ha ayudado a entender que la teoría social contemporánea funciona dentro de una episteme, que es la episteme de la modernidad. Todos los que hacemos trabajo académico nos movemos dentro de esa episteme, querámoslo o no. Desde Marx y Foucault hasta los filósofos de moda, como los italianos Agamben, Esposito, Negri, etc., y los franceses Badiou o Rancière, todos ellos funcionan dentro de esa episteme de la modernidad. Yo creo que lo que Foucault nos ayuda a ver –que me parece que otros filósofos y pensadores occidentales no nos ayudan a ver, y que es lo que el marco de pensamiento decolonial siempre ha apuntado–, es que pensamos desde y a partir de esa episteme. Una vez que lo ubicamos, tratamos de ser estratégicos; no se trata de salirnos del todo de allí, porque es imposible, además porque el mundo está permeado de esa episteme. El mundo moderno, o como lo dirían los teóricos decoloniales, ese sistema-mundo moderno/colonial, está completamente permeado, epistémica y ontológicamente, por una cierta modernidad dominante (en la experiencia histórica de Europa y Norteamérica hay modernidades no dominantes), euro-centrada, dualista, racional, que sería la tradición racionalista. Foucault nos ayuda a ver, especialmente en *Las palabras y las cosas* (1968), que la forma en que pensamos está profunda e históricamente, constituida. En esta obra, Foucault nos dice cómo la forma en que pensamos sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, esos tres grandes dominios que él estudia a través de las epistemes del renacimiento, la época clásica y la edad moderna, son históricamente constituidas. Y si recuerdas, al final del libro Foucault tiene una frase muy poética donde dice que ya empezamos a ver la posibilidad de que esa episteme centrada en la figura del hombre, algún día va a desaparecer [“como en los límites del mar un rostro de arena” (Foucault, 1968: 375)]. Pero

Foucault todavía escribe desde esa episteme. Aunque se puede argumentar que el último Foucault –el Foucault que habla del *self*, del ser, del sí mismo, el Foucault de las preocupaciones éticas– empieza a redefinir la episteme, yo creo que tampoco allí se sale. Como decía, todos los que hacemos trabajo académico, estamos dentro de esa episteme, con excepción, tal vez, de algunos lugares de América Latina donde se está empezando a construir pensamiento decolonial de una forma más explícita; la Universidad Andina Simón Bolívar en particular, donde el proyecto es precisamente ése, preguntarse si podemos pensar fuera de la episteme, tal vez *con* la episteme pero también fuera de ella.

Mi posición es la siguiente: Hay muy pocos pensadores originales en la historia; dentro de la episteme de la modernidad, Marx y Foucault fueron dos de ellos. Hay otros, pero los demás hacemos comentarios alrededor de sus obras; hacemos mezclas y conexiones más o menos interesantes y en eso radica la originalidad, por ejemplo, de una tesis de doctorado. Yo no les digo a mis estudiantes que no lean a Agamben o que no lean a Rancière, porque me parecen interesantes, pero les digo que no se queden allí, que no lean sólo esos pensadores, que lean la producción intelectual que está surgiendo de América Latina, que lean la producción intelectual de las compañeras feministas de Bolivia, que están haciendo unas cosas muy interesantes sobre feminismo comunitario, y especialmente, que lean la producción intelectual de los mismos movimientos sociales del Sur Global. La tesis que hemos desarrollado, y esto es lo único que he hecho recientemente nuevo sobre movimientos sociales con Michal Osterweil (2009), es que los movimientos son espacios de producción de conocimiento. No es que sean espacios de producción de conocimiento puros, ni mucho menos; los activistas, por ejemplo, indígenas, afrodescendientes, ambientalistas, feministas, producen conocimiento en diálogo con la Academia, las ONG's, el Estado, en el encuentro con toda la realidad, con todo lo real, pero producen conocimientos a través de prácticas y epistemologías que son diferentes a los de la Academia, por lo menos parcialmente diferentes. Mi gran interés ahora es realmente entender cómo ciertos movimientos sociales producen conocimientos, cómo desde allí se pueden repensar lo que es lo alternativo, lo que es lo diferente, y contribuir a crear otros mundos.

Ahora, yo todavía agarro un libro de Foucault ¡y sigo aprendiendo de él! Pero yo diría que la gran parte de estos pensadores europeos, o que la episteme de la teoría social contemporánea, no es que esté equivocada pero no es suficiente, no es suficiente ni para hacerse las preguntas que hay que hacerse hoy día –de nuevo–, cuando enfrentamos una crisis planetaria, social, y ecológica tan grave, y mucho menos, para dar las respuestas. Hay muchos otros espacios de pensamiento donde se están articulando ideas, categorías y pensamientos diferentes, en relación con la Academia y con la teoría occidental pero también más allá de ella. Empezamos a ver los límites de la episteme de la teoría social moderna contemporánea y empezamos

a ver lo que empuja los límites, y entonces empezamos a ver qué hay más allá de esos límites y tal vez, de pronto, qué es lo que cae por fuera de esa gran tabla que es el pensamiento moderno contemporáneo, incluyendo el pensamiento crítico.

TRABAJO INTELECTUAL Y ACTIVISMO SOCIAL; TERRITORIO, BIODIVERSIDAD Y PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO

Me llama la atención esto último, el vínculo del trabajo intelectual con “la realidad”; me parece que en la medida en que la Academia esté abierta a fortalecer este vínculo, los movimientos sociales mismos le impedirán que se convierta en algo ajeno y separado de la realidad. En este contexto podría hablarnos del Proceso de Comunidades Negras, que es una ilustración perfecta de esta elaboración de la alternativa, de esta producción de conocimiento de que hablábamos.

Es una historia muy larga que es difícil responder brevemente; lo traté de explicar en un libro que resultó muy largo, Territorios de diferencia (2008), y que es un estudio etnográfico de la producción de conocimiento por parte de este grupo de activistas.

En cierta forma, el diseño del libro es una propuesta de trabajo intelectual. Busca crear un espacio de conversación entre los conocimientos producidos por los activistas sobre territorios, urbanización, medio ambiente, biodiversidad, conservación, identidad, diferencia, cultura, etc., y los debates académicos sobre temas relacionados con éstos. Lo que yo hice en el libro fue crear puentes y conversaciones entre conocimientos desde el espacio del movimiento social y el conocimiento de los espacios académicos. Etnográficamente, investigué, por un espacio de doce años cómo este movimiento fue desarrollando lo que en el libro yo llamé un marco de ecología política del movimiento social de esta región del Pacífico colombiano. Es una región de bosque muy tropical, habitada primordialmente por comunidades negras, que a partir de los 70's empieza a sufrir presiones muy fuertes sobre el territorio y la cultura por parte de megaproyectos de desarrollo y producción capitalista de gran escala: explotación de madera, minería, plantaciones de biocombustible, especialmente de palma africana, pesca, camaroneras industriales, etc. En todo este contexto de ataque desarrollista sobre una región que hasta entonces había estado relativamente libre de estas presiones, se descubre a nivel mundial como una gran reserva de biodiversidad, una de las más importantes del mundo. Surge entonces este movimiento y este movimiento ofrece una alternativa a la visión desarrollista y de la conservación internacional, una alternativa contundente, súper-articulada, brillante en lo que es una alternativa que hoy en día sigue sirviendo como un marco diferente para pensar esta región y para

pensar las políticas que se deben seguir con respecto a esta región. ¿Cuáles son los aspectos principales de ese marco, de esa ecología política del movimiento?

Es interesante, porque hay una fórmula que alguna gente ha usado a partir del trabajo de este movimiento, y la fórmula es muy sencilla, aunque en realidad, la forma en que se dio la fórmula fue muy compleja, y básicamente dice que no hay conservación de la biodiversidad sin control de territorio por parte de las comunidades; todo proyecto de conservación o desarrollo debe surgir de las culturas mismas, de las cosmovisiones –como lo llaman los activistas– de las comunidades.

La fórmula es: biodiversidad igual a territorio más cultura. Parece una cosa sencillísima, pero si pensamos la conservación, sobre todo en los 80's y en los 90's, no se hacía con comunidades, la conservación de la biodiversidad la hacían los biólogos y los economistas y los que sabían de la materia, y los expertos y la gente era un problema; había más bien que crear reservas y la cultura de los locales, pues sí, la tenían en cuenta pero como folclor o como creencia, pero no era que desde la cultura misma se desarrollara una visión diferente del territorio, del lugar, de la cultura, de la biodiversidad.

Segundo, estas comunidades no tenían ni siquiera títulos de sus territorios, habían estado ocupados ancestralmente pero nunca habían tenido títulos porque se consideraban tierras baldías. Entonces, se da todo un proceso a través de los 90's de titulación colectiva de los territorios. Es un proceso que ha llevado tantos años, que es imposible resumir en unas pocas palabras, pero con la titulación colectiva se empezó un proceso de reconceptualizar el Pacífico desde la diferencia cultural que enfatizaban los movimientos sociales de las comunidades, tanto negras como indígenas. Así fue surgiendo esta gran región del Pacífico colombiano como un territorio-región de grupos étnicos. Es decir, era un territorio-región donde había una visión del mundo diferente; hoy en día le llamaríamos una ontología diferente, una ontología relacional (Escobar, 2012a), una ontología que no se basa en la separación entre el individuo y la comunidad, entre lo humano y lo no humano, la naturaleza y la cultura, etc., sino que las comunidades mismas han creado una territorialidad, una forma de ver y hacer y vivir en el mundo que es profundamente relacional y a través de la cual se ha conservado el territorio.

Los activistas desarrollan todo este marco en el encuentro; no es que se sentaron a pensar en algún río del Pacífico y de pronto les cayó del cielo esta conceptualización, no. Esta conceptualización se desarrolla en la lucha diaria, en el contacto con las comunidades, con los ecosistemas y con los problemas y con los conflictos ambientales, en los conflictos con los palmicultores, con las camaroneras, y en el encuentro con el Estado y el capital y con las comunidades y con lo académico.

O sea, la etnografía muestra todo este proceso de creación de un marco teórico-político, porque lo que se produce en América Latina son marcos teóricos-políticos, no solamente teorías, abstractas. El marco teórico político del movimiento surge a partir de diez, quince años y sigue desarrollándose hoy en día, porque los problemas y el encuentro ontológico entre estos mundos, el mundo euro-antiguo de la modernidad dominante colombiana, capitalista, liberal, secular que se sigue imponiendo sobre estos mundos afrodescendientes e indígenas en regiones como el Pacífico, en ese entreverarse de los mundos, es que vemos el trabajo de este grupo de activistas como un trabajo muy importante de defensa del lugar, de los territorios específicos de la cultura, de las cosmovisiones, en última instancia, de defensa de una forma diferente de ver y hacer y de vivir en el mundo.

Sobre el activismo social y el trabajo académico; pienso en el activista que nace y vive en el corazón del movimiento y el científico social que llega de fuera. Una pregunta es si son estos tipos de activista efectivamente distintos y otra, si uno, o el otro, o los dos, son una suerte de traductor entre la experiencia de vida del grupo y lo externo, sea esto la Academia, el capital o la empresa. En su experiencia como intelectual-activista; ¿se siente un traductor entre uno y otro universos, o un doble traductor, del mundo académico al movimiento y del movimiento al mundo académico? ¿Se reconoce en este doble movimiento para poder comunicar esos mundos distintos?

Comienzo por decir que a partir del trabajo que con Sonia Álvarez y Evelina Dagnino hicimos sobre Movimientos Sociales en América Latina (2001), mucha gente nos preguntaba: bueno, ¿y ustedes por qué sólo estudiaron los movimientos buenos? ¿Por qué no estudiaron los aspectos malos de los movimientos buenos ni los movimientos malos? En realidad, nunca pensé mucho sobre esa pregunta, más allá de decir, sí, es un proyecto interesante pero no es el nuestro; nuestro proyecto era estudiar los movimientos que están tratando de cuestionar el poder, la dominación y la explotación a todo nivel, y de luchar por un mundo diferente. Yo creo que detrás de esa pregunta hay cuestiones muy complejas, cuestiones de epistemología y ontología. De hecho, hace poco estaba escribiendo una respuesta a un comentario de *Territorios de diferencia* donde se me hacía una crítica parecida (En prensa). La crítica más o menos decía: usted no critica los aspectos negativos del PCN, usted no mantiene una distancia crítica, y de esta forma no podemos saber si lo que usted está diciendo y lo que usted piensa es lo que el movimiento dice; cuál es su pensamiento y cuál es el pensamiento del movimiento.

Yo creo que ese concepto de mantener una distancia crítica, es un concepto que ha sido central a la investigación social. La investigación social se basa, precisamente, en mantener una distancia crítica sobre la realidad; en el caso del

estudio de los movimientos sociales en particular, el investigador estudia el movimiento como algo externo. Entonces, hay un investigador discreto y hay un movimiento discreto; yo como investigador, como sociólogo/a, politólogo/a, antropólogo/a, geógrafo/a, estudio ese movimiento, escribo sobre él, mantengo mi distancia y lo estudio objetivamente, y ese estudiar objetivamente puede ser contribuir a la crítica al movimiento. Este es un tipo de trabajo común dentro de la Academia, especialmente en el área de movimientos sociales, pero yo creo que no es el único tipo de trabajo. Digamos que en el otro extremo estaría la persona que escribe desde adentro del movimiento, como activista, y que como activista relata el movimiento. Desde la primera perspectiva se diría que la segunda no tiene ninguna perspectiva crítica, pero yo creo que es un problema de epistemologías –y ontologías– muy diferentes (Escobar, 2012a: 18-25). La primera es una epistemología realista: hay un mundo real que existe fuera de mí, que puedo estudiar objetivamente; su ontología es dualista, divide el mundo entre investigador e investigando. En esa ontología dualista se cree que hay un conocedor, por un lado, y una realidad por el otro, incluso si fuera constructivista, porque el constructivismo puede ser una forma de realismo.

Al otro lado hay ontologías relacionales donde no se piensa que esas divisiones tan tajantes no se puedan hacer, más aún, donde se piensa que así no es como funciona la realidad; el investigador nunca es completamente separado de la comunidad, el individuo nunca es completamente separado de la comunidad, el conocedor nunca es completamente separado del llamado objeto de estudio ni mucho menos. Por ejemplo, los chilenos, Humberto Maturana y Francisco Varela han escrito mucho sobre esto, en una crítica a la epistemología realista-positivista muy radical.

Ahora, yo no diría que el primer tipo de enfoque sobre los Movimientos Sociales que yo llamé realista y dualista sea equivocado, simplemente digo que es un enfoque, que produce cierto conocimiento sobre los movimientos que puede ser útil pero que también puede ser peligroso como todo conocimiento puede ser útil y peligroso. El otro modelo, que es el que yo más he intentado practicar, es el que permite que se confundan esos roles, que permite que se tejan muchos puentes, que permite que –entre comillas–, se pierda la distancia crítica; más aún, que cree que la distancia crítica no existe, como lo imaginan los realistas de la primera posición. Esto no quiere decir que la persona que trabaja con el movimiento desde una perspectiva de producir conocimiento sobre el movimiento sea como cualquier otro activista, tampoco lo es; yo creo que hay cierto distanciamiento pero que es un distanciamiento que existe por fuerza mayor, porque uno siempre está metido en el flujo del movimiento. Como todos los activistas hacen, de vez en cuando hay que echarse para atrás y pensar qué es lo que está pasando; esto es algo que hacen desde la marcha, no lo hacen de la misma forma en que lo hace un investigador/a, que

llega y estudia como si fuera desde afuera, siempre se hace desde adentro, pero desde adentro se crea una cierta reflexión. Apelando de nuevo al trabajo de Francisco Varela (Varela, Thompson y Rosch, 1991), yo he llamado a este otro modelo, una reflexión o reflexividad desde adentro, una crítica lineal desde adentro, que es distinto a la distancia crítica desde afuera. O sea, son dos modelos distintos de cómo se acerca uno al movimiento social, que es una parte de la realidad².

Eso por un lado, por otro lado me preguntas si me vería como traductor. No, porque un traductor admitiría los dos mundos separados. En la pregunta anterior decía que el diseño de *Territorios de diferencia* fue establecer conversaciones y puentes entre conversaciones activistas y académicas; en cierta forma puede decirse que son traducciones. Sí y no. Hasta cierto punto sí porque mi materialidad misma está la mayor parte en la Academia y entonces e inevitablemente, hay cierta traducción. No porque no voy a tratar ni de explicar lo uno en términos de los otros ni de importar el conocimiento activista para mejorar la Academia o el conocimiento académico para mejorar el conocimiento activista, sino constatar que ahí están esas dinámicas epistemológicas, epistémicas, ontológicas, y que es una forma de proceder.

Debe ser difícil estar tener intereses en dos lugares distintos, Estados Unidos y Colombia, ¿es algo que lo fractura como persona?

Definitivamente, y la forma en que experimento esa fractura es como una tensión, cada vez mayor –también por cuestiones de edad y de coyuntura por lo que ocurre en Colombia–, entre lo que quisiera hacer allá y lo que puedo hacer porque mi tiempo lo ocupa el trabajo académico. La forma en que he tratado de resolver esa tensión es tratar de liberar más tiempo de acá para pasar más tiempo allá, y pasar más tiempo directamente con los movimientos, que es lo que estamos haciendo precisamente ahora. En este momento, por ejemplo, estamos organizando un foro internacional sobre otras economías con comunidades negras en Cali, que va a ser un evento grande, que contribuya al desarrollo de otro pensamiento, el pensamiento de ese movimiento social de comunidades negras, especialmente alrededor del tema de otro pensamiento propio, otra comunidad. Eso es lo que quiero hacer y cada vez vamos a pasar más tiempo en Cali.

² En la respuesta a la crítica de *Territorios de diferencia* que refiere, Escobar apunta un tercer modelo de trabajo académico “intermedio” entre la distancia crítica y la reflexividad desde adentro. Esta sería una suerte de implicación reservada del investigador que, por ejemplo, comparte las preocupaciones del grupo con que está trabajando pero no se involucra íntimamente. De próxima aparición en *Social Analysis*.

Pero también le debe dar ventajas, ¿cierto?

También me da ventajas; es una pregunta que yo me hago a veces, completamente hipotética: si pudiera volver a comenzar qué haría; a la gente joven le puede interesar, y yo pienso que de pronto una cosa que definitivamente haría es hacer más trabajo en Colombia, porque los requerimientos de la Academia norteamericana son extremadamente intensos, especialmente en los primeros años, y ocupan todo el tiempo. En esos años fue muy poco lo que yo pude hacer en Colombia; yo creo que hubiera hecho mucho más trabajo, mucho más directamente en Colombia, siempre.

Chapel Hill, Carolina del Norte, mayo de 2013.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DUSSEL, Enrique (1992). *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad". Conferencias Frankfurt, octubre de 1992*. Bogotá: Anthropos.
- ESCOBAR, Arturo (1991). "Imaginando un Futuro: Pensamiento Crítico, Desarrollo y Movimientos Sociales". En LÓPEZ MAYA, Margarita (ed.). *Desarrollo y Democracia*. Caracas: Nueva Sociedad. Pp. 135-170.
- (1995). *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press. Edición en español (1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- (1999). *El Final del Salvaje: Naturaleza, Cultura y Política en las Sociedades Contemporáneas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- (2003). "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula Rasa*. 1. Pp. 51-86.
- (2004a). *El foro social mundial: Desafiando imperios*. Málaga: El Viejo Topo.
- (2004b). "Other Worlds are (Already) Possible: Self-Organization, Complexity, and Post-Capitalist Cultures". En ESCOBAR, Arturo, SEN, Jai, ANAND, Anita y WATERMAN, Peter (eds.). Pp. 393-404. En español en ESCOBAR, Arturo (2005b). Pp. 219-229.

- (2005a). “Bienvenidos a cyberia. Notas para una antropología de la cibercultura. *Revista de estudios sociales*. 22. Pp. 15-35.
- (2005b). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH.
- (2008a). “Development, Trans/modernities, and the Politics of Theory”. *Focaal. European Journal of Anthropology*. 52. Pp. 127-135.
- (2008b). *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press. Edición en español (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Bogotá: Enviñón.
- (2010). “Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Postliberalism, or Postdevelopment?”. *Cultural Studies*. 24 (1). Pp. 1-65.
- (2012a). “Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo”. *Wale'keru. Revista de investigación en Cultura y Desarrollo* 2. Pp. 8-29.
- (2012b). “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”. *Revista de Antropología Social*. 21. Pp. 23-62.
- ÁLVAREZ, Sonia y DAGNINO, Evelina (eds.) (2001), *Política cultural & cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus-ICANH.
- SEN, Jai, ANAND, Anita y WATERMAN, Peter (eds.). (2004). *World Social Forum: Challenging Empires*. New Delhi: Viveka Foundation. Edición en español *El Foro Social Mundial: desafiando imperios*. Málaga: El Viejo Topo.
- y ÁLVAREZ, Sonia E. (eds.) (1992). *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press.
- y HARCOURT, Wendy (eds.) (2005). *Women and the Politics of Place*. Bloomfield: Kumarian Press. Edición en español (2007). *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: UNAM.
- y LINS RIBEIRO (eds.) (2006). *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Contexts of Power*. Oxford: Berg. Edición en español (2008). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Bogotá-México: Enviñón-CIESAS.
- y MIGNOLO, Walter (eds.) (2010). *Globalization and the Decolonial Option*. Londres: Routledge.
- y OSTERWEIL, Michal (2009). “Movimientos sociales y la política de lo virtual. Estrategias deleuzianas”. *Tabula Rasa*. 10. Pp. 123-162.

- y PEDROSA, Álvaro (eds.) (1996). *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CEREC-Ecofondo.
- FALS BORDA, Orlando (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro Tiempo.
- FLOREZ, Juliana y APARICIO, Juan Ricardo (2009). "Arturo Escobar y la política de la diferencia: recorridos por los debates de las ciencias sociales". *Nómadas* 30. Pp. 223-241.
- FOUCAULT, Michel (1968). *Las palabras y las cosas* [1966]. México: Siglo XXI.
- (2005). *Historia de la sexualidad* 3 vols. [1976-1984]. México: Siglo XXI.
- FREIRE, Paulo (1970). *Pedagogía do oprimido*. Nueva York: Herder & Herder.
- GÓMEZ CORREAL, Diana M. (2013). "Transformando desde el pensar/hacer. Conversaciones con Arturo Escobar". *Revista de Estudios Colombianos*. 42-43. Pp. 61-72.
- ILLICH, Iván (1968). "To Hell With Good Intentions". Conferencia. Disponible en <http://ournature.org/~novembre/illich/1968_cuernavaca.html>.
- MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco (1992). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano* [1984]. Madrid: Debate.
- RESTREPO, Eduardo (2006). "Teoría social, antropología y desarrollo: a propósito de narrativas y gráficas de Arturo Escobar". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. 20 (37). Pp. 307-326.
- VARELA, Francisco, THOMPSON, Evan y ROSCH, Eleanor (1991). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press.
- VATTIMO, Gianni (1985). *La fine della modernità*. Milán: Garzanti. Español Gedisa, Barcelona 1986.

OXÍMORA

Revista
Internacional
de Ética y Política

OXÍMORA, un espacio abierto que promueve la reflexión crítica sobre las injusticias y sobre los discursos y las prácticas que las legitiman, es un foro de comunicación, participación y retroalimentación que promueve la divulgación, la creatividad y el intercambio con un sentido interdisciplinario y abierto a la multiplicidad de saberes que caracteriza el conocimiento como solidaridad.

<http://revistes.ub.edu/index.php/oximora/index>

Filosofía política, social y del derecho | Sociedad civil e instituciones políticas | Ciudadanía y Derechos Humanos | Poderes estatales y movimientos sociales | Política, economía y globalización | Género, diferencia y alteridad | Bioética, filosofía y éticas aplicadas | Filosofías del sujeto y la cultura | Dinámicas interculturales | Arte y estética |

PRÓXIMO NÚMERO | OTOÑO 2013

DIMENSIONES DE LA CRISIS EN EUROPA; PROPUESTAS ALTERNATIVAS

http://revistes.ub.edu/public/journals/25/CALL_CRISIS_EUROPA.pdf

Plazo de recepción de propuestas | 30 de septiembre de 2013 |
oximora@ub.edu