

Eurocentrism and indigenous ontology. The Pachamama

Fernández Farías, Marcelo

Marcelo Fernández Farías michelito11@gmail.com
Asociación Filosofía y Liberación, Argentina

Analéctica
Arkho Ediciones, Argentina
ISSN-e: 2591-5894
Periodicidad: Bimestral
vol. 3, núm. 21, 2017
revista@analectica.org

Recepción: 29 Septiembre 2016
Aprobación: 07 Febrero 2017

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/251/2511376002/>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4021387>

Resumen: Esta monografía está dividida en dos partes. En la primera parte buscamos determinar, en sus caracteres más generales, aquello que se ha conocido como “eurocentrismo”. Para ello avanzamos básicamente con las posiciones de Enrique Dussel y Aníbal Quijano. El “mito de la modernidad” y la “colonialidad del poder” son dos de los elementos que tendremos en cuenta para caracterizar a la lógica eurocéntrica. En la segunda parte vamos a adentrarnos en la ontología indígena, en particular en la cosmovisión de la Pachamama. Nuestra intención es mostrar un breve recorrido que va desde las antiguas “diosas originarias” hasta la actualidad. Luego, desde la categoría de “valor ecológico”, expondremos la relevancia que tiene la Pachamama a la hora de pensar nuestro entorno natural.

Palabras clave: eurocentrismo, ontología, indígena.

Abstract: This monograph is divided into two parts. In the first part we seek to determine, in its most general characteristics, what has become known as “Eurocentrism”. For this, we basically advance with the positions of Enrique Dussel and Aníbal Quijano. The “myth of modernity” and the “coloniality of power” are two of the elements that we will take into account to characterize the Eurocentric logic. In the second part we are going to delve into indigenous ontology, in particular the worldview of the Pachamama. Our intention is to show a brief journey that goes from the ancient “original goddesses” to the present day. Then, from the category of “ecological value”, we will expose the relevance of Pachamama when it comes to thinking about our natural environment.

Keywords: eurocentrism, ontology, indigenous.

Introducción

Esta monografía está dividida en dos partes. En la primera parte buscamos determinar, en sus caracteres más generales, aquello que se ha conocido como “eurocentrismo”. Para ello avanzamos básicamente con las posiciones de Enrique Dussel y Aníbal Quijano. El “mito de la modernidad” y la “colonialidad del poder” son dos de los elementos que tendremos en cuenta para caracterizar a la lógica eurocéntrica. En la segunda parte vamos a adentrarnos en la ontología indígena, en particular en la cosmovisión de la Pachamama. Nuestra intención

es mostrar un breve recorrido que va desde las antiguas “diosas originarias” hasta la actualidad. Luego, desde la categoría de “valor ecológico”, expondremos la relevancia que tiene la Pachamama a la hora de pensar nuestro entorno natural (1).

Eurocentrismo

Toda filosofía o cosmovisión tiene elementos etnocéntricos. Sin embargo, a partir de la invasión a América en 1492, Europa comienza la construcción de una lógica y un dispositivo que, por primera vez en la Historia de la humanidad, logrará conformar lo que hoy llamamos sistema-mundo moderno/colonial. El eurocentrismo es la imposición de esta lógica a nivel mundial con pretensiones de universalidad. Su esencia será constitutiva de la modernidad y, como afirman Dussel y Quijano, el capitalismo y la colonialidad también tendrán su inicio en la misma época. Eurocentrismo, modernidad, capitalismo y colonialidad serán procesos de conjunto a partir de las colonias americanas.

Enrique Dussel en 1492. El encubrimiento del otro mostrará en qué consiste el espíritu eurocéntrico. Para ello, retoma parte de la discusión entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Luego le realiza una serie de críticas a Hegel en aquellos puntos en donde se pone de manifiesto su “miopía eurocéntrica”. Veamos brevemente algunos de esos pasajes para ubicar el tema. Dice Hegel: “La historia universal va del Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal (...) La historia universal es la disciplina de la indómita voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva” (citado por Dussel, 1992: 19). De aquí se desprende el “mito del progreso”. Al poner a Europa como el fin de la historia universal, todos los demás pueblos del mundo quedan en una situación pre-europea, pre-moderna, primitiva. Esta lógica lineal moderna será una de las críticas que desarrollará Aníbal Quijano y que veremos más adelante. Siguiendo con esta propuesta, Hegel explica: “El Mundo se divide en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo. El nombre de Nuevo Mundo proviene del hecho de que América (...) no ha sido conocida hasta hace poco para los europeos. Pero no se crea que esta distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no solo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios (...). El mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen (...). De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima (sowie der Geist sich ihr naherte) (...). La inferioridad de estos individuos en todo respecto es enteramente evidente” [cursiva en el original] (citado por Dussel, 1992: 22). Una “naturaleza inmadura”, culturas que expiran cuando el Espíritu (europeo) se le aproxima e individuos inferiores. Esta era la posición de Hegel con respecto a América. Aunque se reconoce la creatividad con que los europeos desarrollaron ciertas tecnologías y ciencias, hoy se sabe que mucho de lo que reprodujeron era en realidad conocimientos que venían de Egipto, de Medio Oriente, de China y también de América. Sin embargo, Hegel tampoco tiene en cuenta a los orientales. “Asia es la parte del mundo donde se verifica el comienzo en cuanto tal (...). Pero Europa es absolutamente el centro y el fin (das Zentrum

und das Ende) del mundo antiguo y Occidente en cuanto tal, el Asia el absoluto Oriente” (citado por Dussel, 1992: 24).

La idea de Europa como “el centro y el fin” del mundo antiguo será fuertemente discutida por Enrique Dussel. En particular la posición “central” que quiere asumir Hegel. Todo indicaría que, por el desarrollo que tenía China en el comercio mundial y por la preeminencia del Imperio musulmán, Europa jamás fue el centro de aquel mundo y sólo logrará preeminencia cuando, a través del Atlántico, “descubra” a América. Son las colonias, en 1492, las que le darán a Europa una posición hegemónica y efectivamente mundial. Esto constituye el comienzo de la Modernidad.

En el siglo XV, hasta el 1492, la que hoy llamamos “Europa Occidental” era un mundo periférico y secundario del mundo musulmán. Nunca había sido “centro” de la Historia. Europa Occidental no se extendía más allá de Viena por el Este, ya que hasta el 1681 los turcos estuvieron junto a sus muros, y de Sevilla en su otro extremo. La totalidad de sus habitantes, de la Europa latino-germana, no superaba los cien millones (inferior a la población del solo Imperio chino en su momento). Era una cultura aislada, que había fracasado con las cruzadas al no poder recuperar cierta presencia en un polo neurálgico del comercio Euro-asiático: la conquista del lugar donde se situaba el Santo Sepulcro era, en realidad, el lugar donde el comercio de las caravanas que llegaban a Antioquia desde China (atravesando el Turan y el Turquestán chino) se juntaban con las vías de comunicación para llegar al Asia tropical, a la India de las especias. Rechazados los europeos de poder controlar el Mediterráneo oriental, tuvieron que permanecer aislados, periféricos del mundo musulmán (Dussel, 1992: 126).

Aníbal Quijano (2000) también desmontará el dispositivo eurocéntrico a través del análisis de la “colonialidad del poder”. En primer término, Quijano postula al constructo mental de “raza” como el clasificador social fundamental a la hora de visibilizar la colonialidad. A partir de ahí explica que la colonialidad es una serie de relaciones de explotación/dominación/conflicto en torno al trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad. Bárbara Aguer (2016) nos muestra dos mitos esgrimidos por el peruano: 1) el mito del dualismo: consiste en la clasificación de los sujetos a partir de pares binarios: humano/no humano, europeo/no europeo, desarrollado/subdesarrollado, etc. y 2) el mito del evolucionismo: la idea de un tiempo lineal y homogéneo que tiene a la experiencia europea como lo más avanzado y al resto de los procesos sociales como pretéritos. A propósito de la operación de la colonialidad del poder sobre la subjetividad, Aguer nos dice que: “La subjetividad/intersubjetividad, las distintas historias culturales, quedaron hegemónicas por el eurocentrismo. La operación de dominación y explotación en este ámbito fue múltiple: 1- represión sistemática de los patrones de expresión, conocimiento y significación de los dominados, 2- imposición de los patrones de expresión de los dominadores y sus creencias e imágenes sobre lo sobrenatural, con la función de interrumpir definitivamente los patrones preexistentes y como medios de control social y cultural, 3- la regulación del acceso a los parámetros de los dominadores” (2016: 7).

Como parte de este análisis es necesario plantear otros problemas relacionados con el eurocentrismo. Hay una crítica al ego cogito cartesiano en lo que se refiere a un sujeto “transparente”, puramente “pensante”, que entiende la existencia subalternizando al cuerpo. La razón que se desprende es un tipo de reflexión que busca ser “no situada” (lo que Mignolo llamará “egopolítica del conocimiento”)

y, por eso, más allá de los contextos históricos. La relación que se establecerá a partir de aquí será una de tipo sujeto-objeto en donde el hombre “domina a la naturaleza” (en tanto objeto). Desde la Filosofía de la Liberación, el giro decolonial y otras interpretaciones alternativas se han realizado avances para superar esta forma de entender al mundo. Por ejemplo, Rodolfo Kusch (2000) en *El pensamiento indígena y popular en América* muestra que ciertas comunidades no se expresan en términos de “objetos” sino de “acontecimientos” en donde lo emocional cumple un papel fundamental. Carlos Lenkersdorf (1999) al estudiar la etnia tojolabal plantea que en la lengua de esa comunidad no existen las palabras “sujeto” ni “objeto”. La palabra que más puede aproximarse a “sujeto” es “corazón” y la relación que se establece es entrecorazones, intersubjetiva. Pero como “todo tiene corazón” (la Tierra, minerales, vegetales, animales, etc.) la intersubjetividad es total: no hay distinción entre ser humano y naturaleza. El ser humano es parte-igual al interior de la naturaleza. Por último, Walter Mignolo (2010) propone a la “geopolítica del conocimiento” y a la “corpopolítica del conocimiento” como formas de superación de la “egopolítica del conocimiento”.

La Modernidad no empieza con el ego cogito cartesiano ni con la Ilustración. Anterior al ego cogito –nos dice Dussel- está el ego conquiro (yo conquisto) que hizo posible la invasión a América. Dussel da cuenta del primer genocidio moderno perpetrado contra los pueblos originarios americanos. Pero Ramón Grosfoguel va más allá y, teniendo en cuenta el siglo XV y XVI, hablará de cuatro genocidios/epistemicidios. Los enumeramos: 1) contra los musulmanes y los judíos en la conquista de Al-Ándalus, dando lugar a los discursos de la “pureza de sangre” (religión). 2) Contra los pueblos indígenas en el continente americano (raza). “Es conocida la Querrela de Valladolid entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas a mediados del 1550, y los discursos en torno a la humanidad o falta de humanidad de los pobladores de América. Se repitió en este continente lo que había sucedido en la Península Ibérica, tanto con el traslado de la institución de la mita y la encomienda como con la quema de los Quipus del Tahuantinsuyo y los Códices mayas, técnicas de registro visual que tenían las principales culturas del continente americano.” 3) Contra los africanos con el comercio de cautivos y su esclavización en el continente americano (raza). 4) Contra las mujeres indoeuropeas por la “caza de brujas” (género) (Aguer, 2016: 9-10).

Hasta aquí queda planteado, de manera breve y general, la cuestión del eurocentrismo. A partir de ahora, y teniendo en cuenta el método anadialéctico, es el Otro, el No Ser, el oprimido quien ingresa desde su positividad en tanto cosmovisión indígena. La Pachamama obliga a desestructurar la relación sujeto-objeto y habilita la intersubjetividad. Desde la Tierra como madre primordial se “sacraliza” el mundo y se actualiza la discusión sobre el fundamento y la ecología crítica. Se trata entonces de un “mito liberador” que pone en cuestión a buena parte de los “mitos modernos”, en particular al “mito del progreso” y la lógica antropocéntrica-europea.

Ontología indígena. La Pachamama como superación del “dominio sobre la naturaleza”

En los mitos náhuatl y andinos, en especial en los cosmogónicos, lo que prima es el principio de dualidad. De esta forma lo femenino y lo masculino es integrado en una relación de complementariedad y conflicto. En el universo náhuatl, Ometéotl es la fuerza primordial dual masculina y femenina. Para el caso de las culturas andinas será Viracocha la representación de esta deidad dual. La sexualidad es central para estas comunidades ya que el mundo se mueve por la autofecundación de estas entidades. En general, los dioses del cielo son masculinos y guerreros mientras que los de la tierra son femeninos. Siguiendo la lógica, no pocas veces aparece el Cielo fecundando a la Tierra. En el marco de las comunidades agrarias la veneración a la Tierra, los alimentos y el agua son una constante.

Matías Ahumada nos presenta el tema de la materialidad y la ontología indígena. Allí desarrolla la relación existente entre el cuerpo y la comunidad ultrahumana. Se trata entonces de una geocultura que explica la cosmovisión de su existencia. “... una comunidad no se reconoce a sí misma por fuera del ámbito que habita. No hay exterioridad definitiva, sino algo así como una interioridad proyectada en la montaña, el valle, el llano y, por qué no, también la ciudad” (Ahumada, 2016: 2). A esto hay que agregarle la importancia que tienen tanto animales como vegetales en la constitución de la comunidad. La semilla en tanto potencialidad para la vida tendrá un significado mítico-alimenticio fundamental en las concepciones indígenas.

El trabajo de Luis Alberto Reyes (2009) es primordial para entender el tema que aquí nos ocupa. En *El pensamiento indígena en América* Reyes analizará, entre otras cosas, el nacimiento de las antiguas diosas y el desarrollo de Coatlicue y Pachamama. Aunque en las épocas anteriores a las dinastías guerreras existía una alternancia entre las dualidades del arriba y abajo y entre lo femenino y lo masculino, hay un cierto consenso entre los investigadores de la espiritualidad del Ande en considerar a la religión de las diosas como anteriores a otras creencias. Los dioses varones recién tomarán preponderancia cuando se conformen las ciudades y las dinastías guerreras. Así y todo, la Tierra, la Luna, la mujer, el agua y la noche seguirán estando presentes en mitos y rituales. “Las divinidades femeninas más destacadas –por su extendida presencia en las distintas regiones del Ande- eran las mama, vinculadas con la maternidad y con los alimentos: Pachamama, la Tierra viviente en su conjunto y en cualquier lugar (...); Mamacocha, el mar; Mama Raiguana, que dio alimentos diferentes a los costeños y a los serranos, y Hurpay Huachac, diosa de los peces” (Reyes, 2009: 61-62). En la cultura náhuatl existían muchas diosas siendo Coatlicue - “la de la falda de serpientes” - la personificación de la Madre Tierra.

El agua es también reconocida e interpretada desde un aspecto material y simbólico. En el caso de las comunidades agrarias, el agua es anhelada como riego en especial en regiones áridas y semiáridas. En el Popol Vuh, el agua es el origen del maíz (2) que será la carne de los hombres (Ahumada, 2016; Reyes, 2009; Kusch, 2000; Lenkersdorf, 1999; Vilca, 2016; Téllez Fabiani, 2016; Mariátegui, 1928). La inmersión en el agua hará referencia también a las profundidades uterinas y a la restitución al estado primordial de semilla. En esta época de primacía de las

“diosas femeninas” el hombre debía volverse líquido, agua, para poder vincularse con la mujer. “Son la cercanía con la mujer y la identificación con ella (...) las que hacen que el hombre pueda ser también portador del agua, portador del yumay, el semen en el que se expresa la esencia femenina que toma el varón para poder penetrar a la mujer” (Reyes, 2009: 66).

En la tradición náhuatl, los mitos cosmogónicos indican un estado femenino del universo anterior al movimiento de las oposiciones. Un mito de esta tradición explica que la Tierra llega a ser lo que es cuando sobre ella actúa la pareja celestial. En este sentido, el vínculo de la Tierra y el Cielo está signado por la sexualidad y el conflicto, el sustento de los hijos y la muerte. Tanto el mito mexica de Coatlicue (Tierra) y Huitzilopochtli (Sol) como el mito de Pachamama y los Wilka expresan la responsabilidad que tienen los hombres en ayudar al Sol en la protección de la Madre Tierra.

Para las culturas de América la Tierra es la madre de los hombres. La madre biológica vendría a ser una segunda madre extensión de la primera. Para los andinos, Pachamama es un ser universal viviente que sostiene la vida. Los mbyá-guaraní la llaman Ywy Rupa, los mapuches Mapú y los wichí Thaka Honat. Reyes nos dice: “Pacha se extiende a todo lo implicado en el universo: la Tierra, los ciclos naturales y astrales, la atmósfera y los tiempos. También (...) se refiere a cada uno de estos ámbitos en particular” y luego agrega “... el dios mítico civilizador del mundo, Tici Viracocha, tiene el título de Pachayachachic que significa ‘el maestro del pacha, el que enseña el pacha’” (2009: 79).

En tiempo de los incas se produce un desplazamiento de las deidades femeninas al Sol. La Pachamama junto con las diversas huacas del agua y los alimentos fueron reemplazadas por Inti y Quilla, por Viracocha y los Hijos del Sol. Sin embargo, lejos de Cuzco la veneración popular por las huacas seguía presente. “Los incas admitían esta supervivencia telúrica porque las raíces duales del pensamiento andino incluían la contrapartida, el otro lado de toda realidad” (Reyes, 2009: 86). Hay que aclarar aquí dos cuestiones: la primera es que el culto al Sol no era para todos los hombres sino sólo para los incas (o sea, era un culto elitista) y lo segundo es que los incas “secuestraban” las huacas móviles y las llevaban al Cuzco. De esa manera, obligaban al pueblo sometido a dirigir sus miradas constantemente hacia el centro del imperio.

En continuidad con la idea de un universo femenino primigenio, los mitos anteriores al tiempo de los incas o separados del Cuzco no planteaban una centralidad de las jerarquías ni de las acciones guerreras. En el siglo XVI, con la caída del Tahuantinsuyu, las divinidades de abajo empiezan a recuperar el espacio perdido. De esta forma la Pachamama vuelve a tener centralidad cuestión que se prolonga hasta nuestros días. Muchas comunidades campesinas y descendiente de aquellos hijos de la Tierra recuperan las ceremonias rituales y su religiosidad.

La importancia de la Tierra a la hora de pensar el mantenimiento y reproducción de la vida, a la hora de pensar la cosmovisión fundante de los pueblos originarios, está fuertemente establecida. Mario Vilca (2016) nos muestra un interesante trabajo sobre ciertos mitos y estudios de campo. Trabaja la relación entre el Sol y los seres humanos. El calendario ritual tiene gran importancia para entender las formas de relación que se dan en las comunidades campesinas indígenas. Teniendo en cuenta las estaciones, aparecen los momentos de siembra, cosecha y preparación de la tierra. “De agosto a noviembre comienza

el ciclo productivo, en diciembre-enero nacen las primeras crías. En enero-febrero se recogen las primeras cosechas. En el mes de marzo-abril comienzan las ferias de intercambio y en el mes de mayo los viajes caravaneros a intercambiar con las tierras bajas” (Vilca, 2016: 4-5). Los seres poderosos del calendario ritual están asociados al clima y las producciones. Guaman Poma de Ayala llama al mes que coincide con marzo pacha pucuy (mes de la maduración de la tierra). Luego agrega: “para arar la sementera ellos lo llaman yapuy pacha (tiempo de arar), sembrar tarpuy pacha (tiempo de sembrar) y chacmay pacha (tiempo de barbecho).” (Guaman Poma de Ayala citado por Vilca, 2016: 7) El Sol también tiene sus días de celebración. En el solsticio de invierno (21 de junio) es el nacimiento del Sol Inti Raymi y en el solsticio de verano (21 de diciembre) el Sol es muy poderoso y ayuda en las cosechas de maíz además de participar en los carnavales.

La celebración más importante es la de la Pachamama en el mes de agosto. En ese mes se realiza un ritual en donde se le devuelve a la Pacha una parte de todo lo que se ha recibido (los alimentos, el agua, el vino). A esta acción se la denomina corpachada y es de índole familiar. Tanto Carlos Lenkersdorf como Luis Alberto Reyes señalan el hecho de que a la Tierra se le habla, se conversa, se la trata como a una persona, un sujeto, de manera intersubjetiva. Reyes nos dice que no solo las comunidades campesinas, sino que muchos miles de personas en el costado occidental de América le rinden homenaje. En algunas ciudades del noroeste argentino como en Jujuy grupos de obreros, estudiantes y empleados públicos interrumpen sus actividades para corpachar a la Pachamama. “Más allá de su fiesta de agosto, la gente de la región propicia a la Pacha cuando viaja por la montaña, poniendo una piedrita y el acullico de hojas de coca en la apacheta mientras le piden su benevolencia. También la propician, con diversos rituales simples y festivos, en las señaladas de ganado, cuando comienzan las tareas agrícolas, cuando se inicia el trabajo en la mina, antes de habitar una casa nueva o en el momento de comenzar a beber un vaso de chicha u otra bebida. ‘El primer traguito’, suelen decir, ‘es para la Pacha, a quien todo pertenece’” (Reyes, 2009: 94-95).

Vinculado estrechamente con la Pachamama, el alimento es otro elemento esencial en las cosmovisiones indígenas. El mito sobre “los hombres de maíz” demuestra la importancia que tiene el alimento desde el punto de vista material y del fundamento. La semilla de maíz, en este caso, no es solo aquello que podemos sembrar para luego cosechar y comer sino la idea de que nuestros cuerpos están hechos de maíz. Esta sería una “semilla histórica”, con fundamento, mítica, que da un sentido a la vida, que circunstancialmente puede no tener un buen “valor de cambio” pero que posee un “valor simbólico” muy superior a la “semilla a-histórica”, transgénica, sin fundamento (Téllez Fabiani, 2016). En este sentido, las comunidades indígenas saben que la realidad de esta vida no puede captarse desde la analítica del discurso lógico-racional, sino que deben remitirse al juego de símbolos que la propia cultura elabora y hereda para lograr el mantenimiento y reproducción de la vida (Ahumada, 2016a). “En América sabemos que lo humano está hecho de maíz, de papa, de pan. Su constitución no puede comprenderse sin la textura, el sabor y la fortaleza de la materia en su manifestación como alimento” (Ahumada, 2016a: 10).

Una vez planteado el origen y desarrollo de la Madre Tierra, nos gustaría retomar la categoría de “valor ecológico” que expone Téllez Fabiani (2016). En primer lugar, nuestro autor plantea el tema de la “dignidad”. Tanto la naturaleza como el ser humano –sumergido en esa naturaleza como parte-igual- tienen dignidad. Y lo digno es respetado, es sacralizado. Por ende, no tiene valor o tiene un valor infinito imposible de cuantificar. Pensar a la naturaleza y al ser humano en términos de “valor de cambio” es una irracionalidad propia de la lógica sujeto-objeto. Pero esta dignidad y el mantenimiento de la vida están amenazados en el planeta tierra. El calentamiento global afecta a no pocas regiones del globo. Las emisiones surgen de los centros industriales del norte y las padecen las periferias del Sur. “... han desaparecido más especies de flora y fauna en las últimas décadas que en toda la historia del homo sapiens. La tasa de consumo de los valores de uso ha sido mayor que la de regeneración de la naturaleza; de manera que la amenaza que enfrentamos hoy en día es la posible destrucción de la base de la vida” (Téllez Fabiani, 2016: 8-9).

El “valor ecológico” es el fundamento de todos los otros valores. Es el cimiento de la vida. Podría pensarse como una instancia pre-ontológica y, a la vez, como fundamento de la ontología. Claramente la Pachamama es una entidad con “alto valor ecológico”. Mientras el sistema-mundo moderno/colonial se vuelve hacia un tipo de explotación extractivista, las comunidades indígenas reivindican la necesidad de construir soberanía alimentaria, agricultura familiar y el regreso a los saberes originarios, el regreso al amor por la Madre Tierra. Mientras el monocultivo de soja transgénica, los agrotóxicos y los desmontes envenenan la vida de millones de seres vivos, las prácticas de los pueblos originarios mantienen la estabilidad y el equilibrio con la Pachamama siendo en muchas oportunidades los “pulmones” del planeta. Por esto mismo, en este contexto, pensar la Pachamama hoy significa “re-sacralizar” una instancia de la vida que puede proveer de esperanzas y bienestar a las presentes y futuras generaciones de seres humanos. Pensar la Pacha es intentar evitar la extinción de la especie humana. Por todo esto decimos que la Pachamama es una cosmovisión superadora de la (i)lógica del “dominio sobre la naturaleza”.

A modo de conclusión

Nos interesa profundizar nuestros conocimientos en torno a los saberes originarios que, invisibilizados por el eurocentrismo, han sido marginados y subalternizados. Creemos, como decía José Martí, que “nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria”. Por ese motivo y teniendo en cuenta el principio material de la Filosofía de la Liberación que se basa en el mantenimiento y reproducción de la vida, nos parece necesario “re-sacralizar” el mundo a partir de aquellos mitos y filosofías originarias. Así, los mitos que explican la Pachamama van en una dirección diametralmente opuesta a ciertos mitos modernos, por ejemplo, el “mito del progreso”, el “mito de la Teoría del derrame” o el “mito de la autoregulación del mercado”, por nombrar sólo algunos. Además de eso, como hemos tratado de indicar, la cosmovisión de la Pachamama posee un “valor ecológico” que nos parece fundamental reivindicar ante el desastre climático por el que atraviesa el Planeta Tierra.

Bibliografía

- Aguer, Bárbara (2016) América latina y el origen de la modernidad. La ana-dialéctica en la operación histórica dusseliana y el diálogo posible con la Teoría del Sistema Mundo/Moderno/Colonial. Clase 1, Módulo V. Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad. UNJU – AFyL.
- Ahumada, Matías (2016) El cuerpo y la comunidad ultrahumana. Animales, nahuales, y plantas. Pensar la Pacha. La tierra, el agua, el aire y el fuego. Clase 1, Módulo I. Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad. UNJU – AFyL.
- Ahumada, Matías (2016a) Semilla, flor y fruto. Miradas seminales sobre lo real. El alimento. Clase 3, Módulo I. Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad. UNJU – AFyL.
- Dussel, Enrique (1992) 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad, Nueva Utopía, Madrid.
- Kusch, Rodolfo (2000) Obras completas. Tomo II, Editorial Fundación Ross, Santa Fe.
- Lenkersdorf, Carlos (1999); Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales, Siglo XII, México.
- Mariátegui, José Carlos (1928) Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Disponible en web: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1928/7ensayos/>
- Mignolo, Walter (2010) Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y Gramática de la descolonialidad, Ediciones del Signo, Argentina.
- Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. p. 246. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Reyes, Luis Alberto (2009) El pensamiento indígena en América: los antiguos andinos, mayas y nahuas, Biblos, Buenos Aires.
- Téllez Fabiani, Enrique (2016) El criterio de los valores para una ética ecológica. Clase 2, Módulo VII. Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad. UNJU – AFyL.
- Vilca, Mario (2016) Amanecer del tiempo. La lucha del Sol y los prehumanos. Clase 2, Módulo I. Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad. UNJU – AFyL.

Notas

- 1 Monografía realizada en el marco de la Diplomatura en Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad. UNJujuy – AFyL (Argentina). Febrero de 2017.
- 2 Hay que recordar aquí el mito mesoamericano a partir del cual el hombre nace del maíz. También la idea de que, luego de la muerte, el ser humano se transforma en semilla en el vientre de la Tierra y vuelve a nacer. Esto pone de manifiesto que tanto la Tierra como la semilla están al principio y al final de la existencia.