

Revisitar el concepto de modernidad en el pensamiento nuestroamericano: una aproximación descolonizadora

Revisiting the concept of modernity in the nuestroamerican thought: a decolonizing approach

Francisco Octavio López López¹
UASLP – MÉXICO

RESUMEN

A pesar de que “modernidad” es un concepto que se emplea con mucha frecuencia en ciencias sociales y filosofía, muchas veces su uso no tiene clara connotación y definición rigurosa. Distintas voces procedentes de América Latina han realizado aportes sustanciales para definirla, sobretodo la forma en que dicha modernidad se ha desplegado e impactado en nuestra región. Como ejemplo está el denominado “giro decolonial” que ha introducido la noción de *modernidad-colonialidad*. Sin embargo, hay contribuciones latinoamericanas que no entran en dicha corriente de pensamiento, pero cuyos planteamientos conviene traer a discusión y balance. Asimismo, atender al pensamiento nuestroamericano permite visibilizar a la modernidad tanto desde el enfoque eurocéntrico, es decir desde sí misma, así como desde una perspectiva que la desmitifique.

Palabras clave: modernidad, colonialidad, capitalismo, blanquitud, raza.

ABSTRACT

“Modernity” is a concept often used in social sciences and philosophy, although its use often has no clear connotation neither rigorous definition. Different voices from Latin America have made substantial contributions to define it, especially the way in which this modernity has been deployed and impacted in our region. As an example, is the “decolonial turn” that has introduced the notion of modernity-coloniality. However, there are latin american contributions that do not enter into this stream of thought, but whose approaches should be brought to discussion and balance. Likewise, attending to the nuestroamerican thought bring the possibility to visualize the modernity from the Eurocentric approach, that is to say from itself, and from a demythologizing perspective.

Key words: modernity, coloniality, capitalism, whiteness, race.

¹ Licenciado en Ciencias de la Comunicación y maestro en Derechos Humanos por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, UASLP. Profesor en la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la misma universidad. Correo: octaviof.90@hotmail.com

Aquello que, a veces sin reparos, se nombra como *modernidad* se trata de un término con una semántica ambigua que puede conducir a confusiones. Sin embargo, al ser un concepto cuyo uso actual —tanto en las ciencias sociales como en la filosofía— se ha vuelto tan frecuente, y casi obligatorio, conduce a la necesidad de tener una definición medianamente clara del mismo.

Lo que pretendo en este trabajo es dar cuenta de la forma en que la modernidad ha sido teorizada desde algunas voces latinoamericanas, así como hacer un balance crítico de dichas posturas. Diversas mentes del pensamiento latinoamericano han hecho aportes muy interesantes para desentrañar la modernidad, como concepto y como espacio sociohistórico —y todo lo que ello conlleva—, desde la propia realidad de América Latina que le otorga un matiz particular frente a la modernidad vivida en Europa o Estado Unidos. Muestra de ello es la corriente denominada “giro decolonial” que, con todos sus matices según la autoría, se les debe el noción de *modernidad-colonialidad*. Estar al tanto de este mosaico de aportes nos ayuda a entender y entendernos en nuestras especificidades.

En el título hablo en concreto de “aproximación descolonizadora” y no propiamente de “giro decolonial” ya que me valgo de aportes de pensadores latinoamericanos —nuestroamericanos— que, aunque no pertenecen a dicha corriente, comparten coincidencias y afinidades interesantes, así como desencuentros que ayudan al enriquecimiento.

101

La modernidad vista desde sí misma

En el lenguaje coloquial, “lo moderno” es entendido como *lo novedoso* y surge como oposición frente a *lo antiguo, lo tradicional*. La “modernidad” sería, entonces, aquello que irrumpe en determinado contexto trayendo consigo cambios y cosas no vistas anteriormente.

No obstante, la acepción de “modernidad” que se utiliza en estudios sociales y filosóficos presenta un enfoque social, político, cultural e histórico. La modernidad es entendida como una modalidad civilizatoria (Echeverría, 2010, p. 17) que conlleva una época histórica específica (Villoro, 1992, p. 8). Se trata de toda una concepción del mundo que es posterior a lo que se ha conocido como el medievo o la edad media. Además se trata de una mentalidad, de una forma de ver el mundo, la sociedad y el ser humano, así como también de un actuar consecuente con ello mismo. Si bien, a lo largo de toda esta época surgirán diversas doctrinas, pensamientos y sistemas filosóficos

—algunos incluso antagónicos entre sí— estos quedarán insertos en el marco de la modernidad y sus supuestos (Villoro, 1992, p. 8).

Cabe aclarar que la primera acepción que mencioné para hablar de modernidad no es anulada, sino más bien “historizada”. La modernidad y su condición de lo novedoso se contraponen a la época histórica que le antecede —el medievo— así como a sus concepciones —del mundo, la naturaleza y el ser humano— y a sus comportamientos. Es decir, la modernidad busca oponerse —no siempre con éxito— a “la tradición”, que será lo “no moderno” o “premoderno”. Por ello es que la presente caracterización será una comparación entre la ancestralidad medieval y la modernidad. Como afirma el filósofo hispano-mexicano Villoro (1992): “No perderemos pues de vista, en ningún momento, la perspectiva actual buscaremos en el pasado lo que pueda iluminar al presente” (p. 11).

En las concepciones premodernas: “el cosmos y la sociedad humana se presentaban bajo la figura de un orden infinito, en donde cada cosa tenía su sitio determinado según las relaciones claramente fijadas en referencia a un centro” (Villoro, 1992, p. 13). Ello tenía como consecuencia que cada cosa contara con un único lugar —“natural”— en un mundo ordenado acorde a un centro y a una periferia. De igual modo la historia poseía tanto un inicio y como un fin precisos, dotados de un sentido. Asimismo, la sociedad se encontraba jerarquizada de tal forma que cada persona ocupa un espacio inamovible en torno al centro (Villoro, 1992, pp. 14-15).

Con la modernidad se rompe dicho ordenamiento. El mundo ya no es un lugar cerrado, fijado o inmóvil. Se trata entonces de un universo donde cualquier parte puede ser el centro y cualquiera la periferia. Hay cuerpos que tienen movimiento y ese movimiento está determinado por sus relaciones con otros cuerpos. De igual modo, esta pérdida de centro conlleva a que, igualmente, el lugar que a cada persona le corresponde en el mundo no está determinado por un designio previo, “natural”, sino que corresponde a su función que cumple dentro de la sociedad (Villoro, 1992, pp. 18-23).

En segundo lugar, desde la modernidad se tiene una propia concepción de la naturaleza. La naturaleza, desde concepciones premodernas, se considera regida por designios divinos de imposible entendimiento para el ser humano.

Mientras que en la modernidad la naturaleza es vista como un organismo. Sus operaciones son regidas por leyes que le son inherentes (Villoro, 1992, pp. 64-65). Ello trae como consecuencia la concepción de que el ser humano puede, con la preparación suficiente, comprender dichas leyes a través del uso de la razón, ello debido a que: “la razón no está fuera de la naturaleza, ni su fin tampoco. La razón lo comprende todo. El universo está cerrado en sus propios límites, descansa en sí mismo, siguiendo sus propios principios, asentado en necesidad” (Villoro, 1992, p. 73).

Ahora bien, el tercer aspecto va en relación con los dos anteriores. Si el mundo no tiene centro ni periferia, si sus movimientos no están predestinados y pueden cambiar en orden a su funcionalidad, si puede ser interpretado desde distintos enfoques y perspectivas, y si además la naturaleza no está limitada por designios divinos, sino que en la modernidad tiene sus propias leyes de operación, ello conduce a una nueva concepción del ser humano, la cual retoma en parte las nuevas conceptualizaciones del mundo y de la naturaleza, pero las lleva más allá. Ya no hay un orden social predeterminado, sino que éste es relativo y puede cambiar dependiendo de las relaciones con los seres humanos. El ser humano se entendería desde sí mismo sin necesidad de acudir a un orden externo. Pero al mismo tiempo, el propio ser humano se comienza a ver distinto al cosmos en el que se halla inmerso. En palabras de Luis Villoro (1992):

Mientras las demás cosas tienen una naturaleza definida estudiada por leyes precisas, el hombre tiene una naturaleza indefinida, es decir, no hay leyes que rijan su condición; ‘indefinida’ no por inacabada, sino porque no tiene un lugar fijo ni un sitio en el orden de las demás cosas, sino que tendrá el lugar y el sitio que él se proponga obtener (p. 27).

Resulta, pues, que el ser humano no se ve como algo fijo en el mundo, sino como un “pequeño mundo”. Se trata de un ser cuya condición está asentada en la posibilidad (Villoro, 1992, p. 32), ya no es simplemente parte del orden como en tiempo premodernos, sino que tiene la opción de subvertirlo. Es importante tenerlo presente porque el ser humano comienza a concebirse a sí mismo como forjador de su propio destino, actúa para sí mismo en el mundo, se ve a sí mismo como sujeto.

Ello nos conduce al cuarto aspecto, el cual tiene que ver con la cultura. En la concepción premoderna el ser humano forma parte del cosmos y de la naturaleza, todo ello regido por el arbitrio divino. Quizás al ser humano se le otorgue un estamento estimable en la jerarquía del cósmica, pero resulta vano intentar deshacer este orden.

En la modernidad, el ser humano se considera ajeno a la naturaleza, al compararse con los —otros— animales supone que su esencia es distinta, por el uso del lenguaje, el dominio del fuego, la creación del arte y la técnica. Gracias a estas y otras habilidades es capaz de ordenar a la misma naturaleza en nuevas formas. Villoro (1992) añade:

Empieza a prevalecer una idea que desde entonces será característica del pensamiento moderno. El hombre trasciende su situación natural por estar abierto a posibilidades ilimitadas. No es sólo trascendencia hacia lo sobrenatural sino, en este mundo, una recreación y reordenación de la naturaleza (p.40).

En continuidad con lo anterior, el aspecto quinto es el que se refiere a la historia. Aquella transformación que ejerce el ser humano en la naturaleza a través de formas culturales tiene como consecuencia un mundo que además de humano también es histórico (Villoro, 1992, p. 42). Y así como la naturaleza puede ser modificada por la acción humana, de igual forma los órdenes sociales pueden cambiarse y no como mero producto del azar o las vicisitudes, sino por una actividad histórica dirigida por la acción humana. Villoro (1992) afirma al respecto: “propio de la modernidad es un cambio de la concepción del decurso histórico. Frente al ideal de la permanencia, el de una sociedad en progreso constata hacia el futuro. La marcha histórica tiene un fin que le otorga un sentido” (p. 50).

Todo este mapeo a través de diversos cambios del pensamiento nos conducen a una idea muy propia de la modernidad: si cada ser humano es valioso, por su condición de ser un “pequeño mundo”, de operar en la historia de forma activa, de modificar su propio destino y de modificar los vínculos sociales a través de sus relaciones con otras personas, ello conduce a considerar que la dimensión más importante del ser humano es como *individuo*. Retomaré esta idea párrafo adelante.

Completando esta caracterización, existen tres fenómenos modernos importantes, cuya conceptualización nos ofrece el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría (2010, pp. 14-17). Más que meras

ideas o doctrinas surgidas de la academia, dichos fenómenos son mentalidades que posee la mayoría —o al menos una gran parte— de la población que ha sido impactada por la modernidad —razonamientos de “sentido común”— y que, por lo tanto, tiene consecuencias en el comportamiento cotidiano.

El primer fenómeno se refiere a una *confianza en la técnica y en la razón*. Si la naturaleza tiene leyes que le son intrínsecas, entonces el ser humano puede acceder al entendimiento de dichas leyes para dominarla y crear tanto la cultura como la historia, lo cual logrará con el desarrollo de la técnica. Echeverría (2010) describe la seguridad depositada en dicha técnica como: “la confianza en una técnica eficientista inmediata (‘terrenal’), desentendida del cualquier implicación mediata (‘celestial’) que no sea inteligible en términos de una causalidad racional-matemática” (p.14). Pero no se trata de una mera sapiencia contemplativa, ya que como afirma Villoro (1992): “el hombre se realiza al crear una segunda naturaleza sobre la primera; para ello debe conocer su curso y dominarlo” (p. 74).

Del mismo modo, esta confianza en la técnica, que se articula de forma muy particular al devenir histórico con un sentido final, tiene como consecuencia la transformación de los espacios que significaban la plenitud de la vida humana. Es decir, en la concepción premoderna la forma de vida auténtica era la vida agrícola, en un vínculo con el contexto rural; mientras que gracias al avance de la técnica se posibilitan avances en las ciudades, por lo que la forma de vida auténtica es la relacionada con estos espacios, con el contexto urbano y con las dinámicas propias de las ciudades, mismas que son los sitios en donde se intercambia el excedente de la producción del campo (Echeverría, 2010, p.15).

Echeverría define el segundo fenómeno la “*secularización de lo político*” o el “materialismo político”. Si la sociedad carece de un orden fijo y predefinido por leyes metaterrenales y que, por el contrario, funciona gracias por dinámicas internas que pueden ser modificadas, es entonces que la política que se fundamentaba en la vigilancia del cumplimiento de “la voluntad de Dios” comenzará a desaparecer. La clase burguesa comienza su ascenso en cuanto a posicionamiento social e impone una nueva concepción: “la sociedad funciona como una lucha de propietarios privados por defender cada uno los intereses de sus respectivas empresas económicas” (Echeverría, 2010, p.16).

Por último, una idea que ya había adelantado líneas arriba, el tercer fenómeno es *el individualismo*. Como ya se señaló, es hasta este momento histórico que surge la idea del individuo como átomo del mundo social. Frente al orden social antiguo que promovía un régimen inamovible se le opondría el ser humano particular que con su indeterminación (lo que le otorga libertad), uso de la razón y dominio de la técnica puede transformar el mundo a sus intereses particulares. Por un lado surge la idea de *igualitarismo*, que ninguna persona es superior o inferior a otra, en contraste a la concepción en el viejo régimen. No obstante, aparece un temor a cualquier colectividad, ya que se piensa que suprime las libertades. Resulta que el individualismo:

Es un fenómeno moderno que se encuentra siempre en proceso de imponerse sobre la tradición ancestral del comunitarismo, es decir, sobre la convicción de que el átomo de la sociedad no es el individuo singular sino un conjunto de individuos, un individuo colectivo, una comunidad, por mínima que esta sea (Echeverría, 2010, pp. 16-17).

Luis Villoro (1992) nos ofrece, a modo de resumen, una creencia general que desde entonces subyace en el pensamiento moderno y conviene recoger:

El sentido de las cosas, incluido el hombre mismo, proviene del hombre. El hombre es fuente de sentido y no recibe él mismo de fuera su sentido. Los entes no tienen un sentido 'objetivo', independiente de los sujetos, adquieren sentido con relación a estos" (p. 91).

Por último, después de hacer esta descripción hay una aclaración de Echeverría (2010) que conviene tener presente:

La modernidad (...) se trata de una modalidad civilizatoria que domina en términos reales sobre otros principios estructuradores no modernos o pre-modernos con los que se topa, pero que está lejos de haberlos anulado, enterrado y sustituido; es decir, la modernidad se presenta como un intento que está siempre en trance de vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente que debe mantenerse en cuanto tal y que tiene por tanto que coexistir con las estructuraciones tradicionales de este mundo social (p. 17).

Considero importante este punto, ya que no hay un cambio total y definitivo en el que la edad media es superada por completo y en su lugar se impone la modernidad, sino que prevalecen conflictivamente mentalidades, actitudes, comportamientos de una época tradicional dentro de otra más reciente. Para el caso latinoamericano, no es difícil suponer que en nuestro contexto haya también múltiples conflictos inacabados producidos entre la modalidad civilizatoria moderna y las formas de vida de las naciones originarias (pueblos indígenas), así como con las poblaciones afro que fueron trasplantadas. Estas últimas que, aunque no son medievales, muchas veces son considerados como premodernas en la actualidad perviven con variada intensidad y de muy diversas formas.

Desmitificación de la modernidad

Son múltiples, diversas y contradictorias las críticas que se han hecho hacia la modernidad. No busco agotarlas todas o siquiera numerarlas. Lo que me interesa es recuperar algunas de las críticas que se le han realizado desde el pensamiento nuestroamericano a partir de las experiencias, vivencias e impactos particulares que ésta ha procurado en América Latina.

107

¿Cuándo o con qué evento comienza la modernidad? Y en consecuencia ¿en qué lugar —espacio geográfico— surge la modernidad? Ambas preguntas servirán para dirigir la crítica a la modernidad hacia un enfoque particular que nos es útil. Para Villoro la modernidad comienza en lo que se ha conocido como “el renacimiento”; Echeverría sitúa su origen más atrás, por allá del siglo X con el nacimiento de la llamada “neotécnica”; ambos coinciden en que la modernidad surge en el espacio que ahora conocemos como Europa. En este aspecto, tomo cierta distancia de estos filósofos para recurrir a otras voces que tengan una visión más global de dicho nacimiento y, sobre todo, que incluyan a América Latina de forma activa desde el inicio de dicho proceso, así como lo que conlleva tal inclusión. Resulta importante intentar rastrear con precisión los inicios de la modernidad porque ello determinará si queremos cambiarla o no, así como las alternativas para ello. Como punto de arranque me interesa retomar uno de los aportes del filósofo argentino Enrique Dussel quien afirma que aquello que conocemos como la modernidad nace en 1492 con la llegada a la América, y sus posteriores invasión y colonización, de potencias ultramarinas procedentes de lo que ahora se denomina “Europa” (Dussel, 1992, pp. 11-12).

Cabe aclarar que frente a ciertas creencias que consideran, por ejemplo, que “Europa siempre ha sido global” o “Europa siempre ha sido la región más avanzada de la humanidad” —muchas de corte muy hegeliano— Dussel se ha encargado de desmontarlas de forma muy precisa. Antes de suscitarse el mal llamado “descubrimiento de América”, las regiones que ahora conocemos por Europa se encontraban en una periferia situada dentro de un sistema interregional mucho más amplio dominado, en gran medida, por el mundo musulmán. Resulta entonces que lo que conocemos como “edad media”, así como el feudalismo que le caracteriza, se trató de una época y una modalidad civilizatoria en una región muy concreta del mundo (Dussel, 2015a, p. 311).

Tampoco está de más mencionar que en el siglo X (el mismo siglo en el que Echeverría sitúa el nacimiento de la “neotécnica” en Europa) China mundialmente era la región más desarrollada en sus sistemas cultural, político y económico. Entre sus múltiples efectos brindó inventos y descubrimientos fundamentales para el renacimiento italiano (Dussel, 2015a, p. 313), asunto que Villoro no menciona y que, desde su postura, pareciera que el renacimiento es un proceso meramente intraeuropeo.

108

De lo anterior se desprenden algunos puntos importantes: Europa no ha sido siempre la cumbre del desarrollo y la civilización, hubo un momento en que no era una región importante ni vanguardista, además que para sus propios procesos requirió tanto de la influencia cultural y política como tecnológica y económica de otros pueblos. Por lo que para el auge de la modernidad como proceso civilizatorio fue imprescindible el soporte material y simbólico de otras latitudes.

En este orden de ideas, si la llegada, conquista, dominio y saqueo de recursos naturales provenientes de la Amerindia son indispensables para el surgimiento de la modernidad, es claro que el mal llamado “nuevo mundo” dio un apoyo fundamental para el fortalecimiento de Europa. Es a partir de ese momento, y no antes, que Europa maneja la centralidad dentro del sistema-mundo, misma que ejerce con dominación sobre otras culturas. Al respecto Dussel (2011) agrega:

La centralidad de Europa en el ‘sistema-mundo’ no es fruto de una superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas, sino también el efecto del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integra-

ción (subsunción) de Amerindia (fundamentalmente) que le dará a Europa la *ventaja comparativa* determinante sobre el mundo otomano-musulmán, la India o la China. La modernidad es el fruto de ese acontecimiento y no su causa (p. 51).

Resulta que los valores y actitudes que se han reconocido como propias de la modernidad —la libertad, la igualdad, etc— y que supuestamente estaban “encarnadas en Europa”, eran simultáneos de los procesos de invasión y conquista por la misma Europa fuera de sus territorios. No solo eso, sino que se trata de un factor esencial para la modernidad, el cual se le ha denominado *momento colonial* o, simplemente, *colonialidad* (Dussel, 2015a, p. 314). Esta tesis ha sido retomada en múltiples ocasiones por autores y autoras de nuestra América, y ha surgido el neologismo *modernidad-colonialidad* (con la intención de tener presente, al menos semánticamente, que ambos fenómenos son inseparables y complementarios). Dicho planteamiento es de suma relevancia porque deja de considerar a Europa como creadora o protagonista del momento moderno y supone que la modernidad surge de las múltiples relaciones entre Europa, Amerindia y África. Además, estos espacios, así como sus culturas, constituyen a la misma modernidad, aunque de diversas formas. Dussel añade: “si la Modernidad comienza al final del siglo XV, con un proceso renacentista premoderno, y de allí se pasa al propiamente moderno en España, Amerindia forma parte de la ‘modernidad’ desde el momento de la conquista y colonización del mundo” (p. 63).

109

Los ejecutores de la colonialidad —que se beneficiaban de la misma— requirieron crear una serie de justificaciones que dieran legitimidad al actuar moderno. Dussel (1992) le llama *el mito de la modernidad* y lo recupero brevemente: La civilización europea se autoproclama como la única moderna y la más desarrollada. Esa superioridad conlleva el hacerse cargo del desarrollo de las culturas “primitivas”, “inferiores”. La civilización europea se erige como aquella que tiene el derecho y deber de elegir el camino para tal desarrollo, el cual por cierto es lineal y de imitación mimética. Si el pueblo “primitivo” se opone a tal proceso Europa tiene el derecho de ejercer la violencia. Este proceso de desarrollo y violencia produce víctimas inevitables que son tomadas como sacrificios. Entonces, el pueblo “primitivo” es culpable de las víctimas en el proceso de desarrollo y la civilización europea puede librarle de esa víctima. Para la civilización europea los sufrimientos y las víctimas de los pueblos “primitivos” que se producen a causa del

desarrollo son un costo que hay que pagar para lograr la “modernización” (p. 246).

El *mito de la modernidad* no anula aquellas promesas y aperturas que se enunciaron en el apartado anterior, sino que las complementa al tiempo que las desmitifica, devela su matiz obscuro, que generalmente se niega, para encontrar el funcionamiento contradictorio de la modernidad en su totalidad.

Recurro de nuevo a Luis Villoro (1992), quien afirma que: “el pensamiento moderno es un pensamiento de emancipación, pero también de dominio” (p. 89), no solo para hablar del ser humano que se emancipa de las inclemencias naturales y aprende a dominarlas, sino del ser humano europeo que se libera del orden social medieval, pero comienza a dominar a otros seres humanos no europeos.

Complemento esta idea con los postulados que nos ofrece el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos. Para él la discrepancia existente en el paradigma moderno está sustentada en la tensión entre dos pilares a los que llama de regulación y de emancipación (Santos, 2009, pp. 29-51). Al pilar de regulación lo constituyen tres principios, los cuales confieren significado y orientación a la acción social, que son: el principio de Estado, el principio de mercado y el principio de comunidad. De igual forma el pilar de emancipación es constituido por tres lógicas: la racionalidad estético-expresiva (artes y literatura), racionalidad cognitivo-instrumental (ciencia y tecnología) y la racionalidad moral-práctica (ética e imperio de la ley). Ahora bien, esta condición, como aclara Santos (2009), determina que: “el paradigma de la modernidad es un proyecto ambicioso y revolucionario, pero es también internamente contradictorio” (p. 32). Lo apremiante para el autor es que desde inicios del siglo pasado el pilar de emancipación está derrumbado y colapsado ante el pilar de dominación, lo cual se refleja en los excesos de derecho moderno y de la ciencia moderna. Por ello Santos considera que la modernidad actualmente se sitúa en una crisis definitiva.

Considero útil tener en cuenta esta tensión para explicar muchas prácticas contradictorias en el despliegue de la *modernidad-colonialidad*. Del mismo modo habrá que rastrear si el pilar de emancipación no yace derrocado ante el pilar de regulación desde hace ya varios siglos. Otro aspecto importante de la *modernidad-colonialidad* resulta la *colo-*

nialidad del poder. Es decir, la noción de “raza” tal cual la conocemos surge en este momento, y no antes, y es un dispositivo de control de la modernidad. En este sentido me apoyo en el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2010), quien afirma que:

La producción de la idea de ‘raza’ y la ‘racialización’ de las relaciones sociales da lugar a una nueva perspectiva intersubjetiva, que impregna todos y cada uno de los ámbitos de la existencia social, y que orienta, define, legitima las nuevas relaciones coloniales, en su materialidad y en su intersubjetividad (p. 9).

Hay que tener en claro que en la modernidad se incorpora el trabajo asalariado, no obstante, eso no anula la existencia de otras formas de trabajo precedentes, como son la esclavitud y la servidumbre. La coexistencia en el mismo tiempo y espacio de estos diversos tipos de trabajo solo puede funcionar gracias al dispositivo de “raza”, ya que así se divide a la población utilizando como pretexto los rasgos fenotípicos y se aludía una supuesta “diferencia natural” en donde las personas caucásicas —“blancas”— eran las superiores y las únicas dignas para merecer un salario.

En este sentido, conviene hacer una precisión del término “colonialidad” frente al de “colonialismo”. Desde la perspectiva de Quijano (2014, p. 67) ambos conceptos son distintos aunque relacionados. El colonialismo es un fenómeno previo a la colonialidad, no es exclusivamente moderno. Implica la administración y dominio de una población por una autoridad cuyas sedes están en otro territorio. Mientras, la colonialidad implica forzosamente relaciones racistas de poder y clasificación de la población. No sólo eso, sino que a pesar de haber concluido el colonialismo —formalmente hablando— en América con las independencias, gran parte de las formas sociales, dinámicas y estructuras de poder que se crearon en el periodo colonial continúan hasta la actualidad. Además, la colonialidad conlleva al hecho de que la modernidad, aunque enarbole las banderas de la “igualdad” y la “libertad”, es constitutivamente racista. No quiere decir que antes no hubiera existido la discriminación por cuestiones fenotípicas (como el color de la piel) o el lugar de procedencia, pero es hasta la modernidad-colonialidad que se crean sistemas políticos, sociales y económicos sustentados en la división y jerarquización de la población empleando el dispositivo de “raza”.

En un sentido muy complementario a la propuesta de Quijano, se encuentra la el concepto de *blanquitud* del ya citado Bolívar Echeverría (2010, pp. 57-86). Echeverría parte de la propuesta de Max Weber y el *ethos* capitalista. Afirma que su interés es problematizar: “a partir del reconocimiento de un ‘racismo’ constitutivo de la modernidad capitalista, un ‘racismo’ que exige la presencia de una *blanquitud* de orden ético civilizatorio como condición de la humanidad moderna” (2010, p. 58).

Ya no se trata de la racialidad basada directamente en rasgos fenotípicos, sino que, desde la supuesta primacía de Europa, en la modernidad se adjudican ciertos valores y virtudes a las personas con tez clara, “blancas”, quienes se considera que proceden de Europa. Gracias a la influencia de la noción de *blanquitud* se considera que las personas blancas tienen mayor superioridad moral y sus acciones deben de ser imitadas porque: “constituyen a un tipo de ser humano que se ha construido para satisfacer al ‘espíritu del capitalismo’ e interiorizar plenamente la solicitud de comportamiento que viene con él” (Echeverría, 2010, p. 58).

112

Algo particular es que dicha *blanquitud* es la supuesta exteriorización racializada de un modo de comportamiento específico relacionado con el trabajo y la producción. Por lo que una persona que no sea de origen caucásico, al asumir el *ethos* capitalista y tomar sus formas propias de comportamiento, pasa por un proceso de “blanqueamiento” y se vuelve superior a los suyos dentro del orden social dado. O al revés, Echeverría habla de los obreros europeos del siglo XIX los cuales eran indiscutiblemente de “raza blanca”, mas por su lugar dentro del orden capitalista, fracasan en su intento de alcanzar la “*blanquitud plena*”.

Reitero que las concepciones tanto de Quijano como de Echeverría se complementan. Por un lado, las personas racializadas no blancas, son concebidas como no modernas (incivilizadas, inferiores, atrasadas) y por ello son sometidas al orden colonial impuesto por potencias europeas. Por otro lado las personas racializadas como blancas tienden a erigirse a sí mismas como superiores, y una de las muestras es su forma proceder en el trabajo, el *ethos* capitalista. Hay actores que individualmente que pueden “blanquearse” acorde a patrones de comportamiento funcionales al orden capitalista. No obstante, dicha *blanquitud*, que se ubica en el *ethos* capitalista, puede volverse más recalcitrante cuando el sistema capitalista se ve en peligro y es entonces

que se alude a una blancura biológica, como en el Estado nazi.

Relacionado con la propuesta de Quijano, la filósofa argentina María Lugones se interesa por la cuestión del género dentro de la colonialidad, así como su relación con la “raza”. Quijano habla de la colonialidad del poder en la modernidad, pero aunque menciona que el género juega algún papel no profundiza en ello. Por ello Lugones (2014, pp. 57-73), tomando aportes de diversos feminismos, introduce el concepto *colonialidad del género*, articulado con la colonialidad del poder. Lugones afirma que: “(...) todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, está expresado en conexión con la colonialidad” (2014, p. 59).

En este sentido, resulta importante mencionar que existe una *interseccionalidad* —una interrelación— entre el género y la “raza”, ya que no se constituyen de forma separada. Solo así es posible entender las dominaciones y opresiones particulares que sufren las “mujeres de color” —no caucásicas— (Lugones, 2014, p. 61).

Además, desde la introducción de la idea colonial de género se crea una asociación ficticia —como con la “raza”— entre la anatomía y el género, la cual asigna roles particulares de una forma binaria y jerarquizante (Lugones, 2014, p. 65). También en esta colonialidad del género se impone un régimen heterosexual obligatorio que se considera “natural” (Lugones, 2014, p. 67). Por ello mismo resulta que:

Problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre dimorfismo biológico y construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad y las características del sistema colonial/moderno. (...) La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género —ambas son ficciones poderosas (Lugones, 2014, p. 68).

De lo anteriormente mencionado devienen muchos de los aspectos centrales de la corriente académica que se ha denominado *giro decolonial*. El antropólogo colombiano Eduardo Restrepo recupera y analiza de forma muy puntual sus planteamientos, así como los cuestionamientos que se han hecho frente conceptualizaciones convencionales de la modernidad:

Voy a resaltar tres de estos cuestionamientos: 1) el de las narrativas salvacionistas de la modernidad con la incorporación de su “lado oscuro”, *la colonialidad*; 2) el del descentramiento de

Europa como origen y sujeto de la modernidad; y 3) el planteamiento de que la modernidad surge con el sistema-mundo moderno/colonial, esto es hacia el siglo XVI (Restrepo, 2014, p. 304).

En este sentido, la modernidad no inicia con eventos como la ilustración, la revolución francesa o la revolución industrial (los cuales generalmente son narrados como sucesos intraeuropeos, y pareciera que no hubo condiciones materiales externas a Europa que posibilitaran dichos acontecimientos). Sino que la modernidad surge antes, cuando lo que ahora se conoce como Europa sale de sí misma, conquista espacios y pueblos externos, y los incorpora a su propia constitución, (es entonces cuando nace el sistema-mundo como tal) pero, al mismo tiempo niega a las otras identidades consideradas no modernas o premodernas (indígenas, afros, mujeres; definido por Dussel como el “encubrimiento del otro”), motivo por el cual les domina y explota. Según Restrepo (2014):

Más allá de las violencias y opresiones de la modernidad, la modernidad no se fundamenta únicamente en la dominación colonial de vastos territorios, en la apropiación de sus riquezas y en la explotación de su fuerza de trabajo, sino que también por ese afuera constitutivo: la colonialidad (p 306).

Lo llamativo es que a pesar de todas estas dinámicas y sistemas surgidos en la modernidad-colonial, desde la visión eurocéntrica pareciese que lo que ocurre en la colonialidad no forma parte de la modernidad como tal ni del accionar europeo. Para Dussel (2013):

La Ilustración [como parte “luminosa” de la modernidad que niega la colonialidad] *construyó* (fue un *making* inconscientemente desplegado) tres categorías que ocultaron la ‘exterioridad’ europea: el orientalismo, el occidentalismo eurocéntrico —fabricado entre otros por Hegel—, y la existencia de un ‘Sur de Europa’ (p. 17).

Esto es importante tenerlo presente, porque la negación y ocultamiento de los otros espacios y realidades fuera de Europa, condujo a diversos pensadores y filósofos, entre ellos René Descartes, a sostener que su cultura era la única o la superior. Con base a esto elaboraron la idea de un “sujeto universal”. Dicho de otro modo, se produjo la

idea de un “sujeto abstracto” donde lo importante no es su contexto socio-histórico ni su cuerpo, sino la razón que accede al conocimiento del mundo (natural y social) para dominarlo. Del mismo modo, para Dussel (2013):

Es una pura máquina [el cuerpo] no advertirá su color de piel ni de raza (evidentemente Descartes sólo piensa desde la raza blanca), ni obviamente su sexo (igualmente piensa sólo desde el sexo masculino), y es la de un europeo (no dibuja ni se refiere a un cuerpo colonial, de un indio, de un esclavo africano o de un asiático). La indeterminación cuantitativa de toda *cualidad* será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del “punto cero” de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio (como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo) (p. 29-30).

Por último, es importante detenerse en la relación entre capitalismo y modernidad. Inclusive dentro de posiciones críticas no hay consenso uniforme acerca de este vínculo: para Bolívar Echeverría (2010) la modernidad realmente existente es una modernidad capitalista, pero existe la posibilidad, desde la modernidad potencial, crear una *modernidad no capitalista* (pp. 31-33); para Boaventura de Sousa Santos (2009) el capitalismo no es el único modo de producción de la modernidad (recuérdese el socialismo, ya sea teórico o real) y supone que la modernidad desaparecerá antes de que el capitalismo lo haga (p. 29). No obstante, tanto Enrique Dussel como Aníbal Quijano coinciden en que el capitalismo nace con la modernidad-colonialidad. En lo personal me adhiero a esta última postura y la considero sumamente convincente el argumento de Dussel (2014) de que: “el capitalismo presupone siempre una cierta interpretación de la subjetividad económica con pretensión de universalidad fundada en la experiencia y en la concepción moderna de dicha subjetividad” (p. 300).

115

Dussel (2014) numera seis supuestos ontológicos de la modernidad/colonialidad, que considera constituyen la esencia del capitalismo: 1) *políticamente*, la colonialidad inicia en América en 1492; 2) *geopolíticamente*, se desplaza el centro del sistema interregional ubicado en la India hacia la península Ibérica; 3) *económicamente*, el capitalismo desde el mercantilismo obtiene una importante acumulación originaria dineraria gracias a las minas latinoamericanas, los productos tropi-

cales y el tráfico de esclavos; 4) *culturalmente*, gracias al eurocentrismo la vida europea y sus ciencias sociales se fetichizan; 5) *antropológica y ontológicamente* a través del ego narcisista, individualista y competitivo se fundamentará una ética, una política, una estética, etc; 6) *cosmológicamente* se considerara a la naturaleza como objeto explotable con aparente imposibilidad de agotamiento (p. 299). Por ello mismo es que para Dussel la superación del capitalismo no puede ir disociada de la superación de la modernidad, en lo que él ha llamado la *transmodernidad*, proyecto mismo que abordaré en líneas posteriores.

Opciones de encarar la modernidad

Ante la crítica y desmitificación que se hizo líneas arriba de la modernidad quiero dejar en claro que la presente exploración tiene la intención de encararla, hacerle frente. Para ello retomo dos posturas que, aunque distintas, considero que pueden ser utilizadas de forma complementaria si se le otorga cierta articulación.

Enfrentar la modernidad desde dentro

En sus planteamientos Bolívar Echeverría aborda la existencia de la “esencia de la modernidad” y de “la modernidad realmente existente”, la cual resulta ser la *modernidad capitalista*. Él también reflexiona y problematiza las formas de vivir —y resistir— a la modernidad capitalista.

Desde la modernidad realmente existente —la capitalista— se vive una condición que no se había visto antes. Es la contradicción entre el valor de uso y el valor mercantil de su mundo vital (Echeverría, 2006, p. 210). El primero queda destruido frente al segundo. De esta realidad capitalista no es posible simplemente “escaparse”, sino que se requieren estrategias para encararla dentro de la existencia de la vida cotidiana. Echeverría les llama estas estrategias *ethe* (plural de *ethos*). El término *ethos* para Echeverría ofrece una ventaja en doble sentido en tanto que “refugio” —en un sentido pasivo— como “arma” —en sentido activo— (Echeverría, 2005, p. 36).

Son entonces cuatro las posibilidades para vivir en el mundo capitalista frente a la contradicción entre valor de uso y valor mercantil:

- El *ethos realista*, que niega la contradicción e impone la imposibilidad de un mundo alternativo.

- El *ethos romántico*, que también niega la contradicción, pero en otro sentido, ya que el valor de uso requiere de dicha mercantilización y es un momento para la autoafirmación del mundo en su forma natural.
- El *ethos clásico*, el cual no niega tal contradicción ni sus efectos, sino que la reconoce e intenta encauzarla en un sentido favorable.
- El *ethos barroco*, que igualmente es consciente de dicha contradicción, pero como diría Echeverría: “la estrategia que mueve a la modernidad barroca intenta trascender dicho efectos reconstruyendo en el plano de lo imaginario la concreción de la vida y de sus valores de uso, destruida por su subordinación al capital” (Echeverría, 2006, p. 212). Se trata de una actitud que combina, por un lado, mesura y, por el otro, rebelión.

Es prudente mencionar que estas estrategias jamás se presentan de forma aislada o “pura”, sino que siempre se presenta una prevaleciendo en combinación con las otras. Lo que sucede comúnmente es que el *ethos* realista ha resultado el dominante y subordina a los otros para su propio beneficio (Echeverría, 2005, pp. 40-41).

Una particularidad importante del *ethos* barroco es su relación con la realidad histórica latinoamericana. En concreto con las prácticas de sobrevivencia de los pueblos indígenas y afrodescendientes frente a la conquista. Por ello mismo también se encuentra íntimamente relacionado con la noción de mestizaje cultural.

La limitante del *ethos* barroco es que: “tampoco se salva de ser un propuesta específica para vivir en y con el capitalismo” (Echeverría, 2005, p. 48). Resulta entonces que, a pesar de ser muy útil como formas para resistir a la modernidad capitalista, no nos alcanza para superarla. Necesitamos de algo que nos lleve más allá.

Intento de superar la modernidad

Comúnmente se cree que aquello que continua o continuará a la modernidad es la llamada “posmodernidad”, así sin más. Desde la segunda mitad del siglo pasado ha existido un auge de lo que se han llamado la “filosofía posmoderna”. De igual forma, han sido múltiples y muy variadas las críticas a esta filosofía —no pretendo agotarlas—, y muchas de éstas han surgido desde América Latina. Retomo aquella de Luis Villoro (1992, p. 101) que nos explica que para la actitud pos-

moderna ni la ciencia, técnica, historia o ejercicios del poder requieren justificación; por ello la historia carece de sentido y ha llegado a su final, además se duda que sea posible alguna liberación humana frente a las situaciones existentes. Ello conduce a una actitud francamente conservadora del mundo y no hay si quiera esperanza de transformar cualquier situación por insufrible que esta sea. Por lo que a final, la actitud posmoderna le termina haciendo el juego a la modernidad-colonialidad.

Dussel propone un nuevo concepto para lo que él llama “una nueva edad del mundo”, y le nombra la *transmodernidad*. El autor, como autodenominado “antiposmoderno”, hace dos consideraciones importantes. La primera es que la posmodernidad critica la pretensión “fundacionalista” de la razón moderna, pero dicha crítica es únicamente por su condición de moderna sin más, y no analiza su talante eurocéntrico o colonial. La segunda consideración es que desde la perspectiva posmoderna se tiende a hablar del respeto o tolerancia a las culturas no occidentales, pero dicha tolerancia se enuncia en lo general sin articulación concreta, además de que no es consciente del papel que jugaron dichas cultura excluidas en la conformación de la modernidad-colonialidad y del sistema-mundo en la modernidad temprana (Dussel, 2012, pp. 142-143). Por ello es que afirma: “No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la ‘razón del Otro’ hacia una *mundialidad* Trans-moderna” (Dussel, 1992, p. 34).

En este sentido, Dussel aclara que desde un pensamiento transmoderno se irrumpe en el sistema establecido desde una “radical novedad”, desde la “nada”. Se trata de las culturas excluidas por la modernidad-colonialidad que asumen los desafíos modernos y posmodernos pero los responden desde “otro lugar”. Se asumen entonces los momentos positivos de la modernidad, pero evaluados críticamente desde el propio núcleo cultural (Dussel, 2015b, p. 51). Considero este punto importante, sobre todo si queremos evaluar y fundamentar derechos humanos críticamente desde otros espacios distintos que el occidental. Se trata de un momento transmoderno, porque la interpelación a la modernidad no se le hace desde sí misma —como ocurre con la posmodernidad— sino desde aquella exterioridad que ha negado, ello con intención de superarla (Dussel, 2015b, p. 64).

Con la transmodernidad de Dussel se pretende dar el paso que el *ethos* barroco de Echeverría no pudo dar. Sin embargo, la propuesta de Dussel a final de cuentas es un proyecto civilizatorio; mientras que la de Echeverría motiva diversas formas concretas de resistencia y sobrevivencia, es decir se trata de un momento de la crítica del sujeto que ha de ser potencializado para que tenga un alcance transmoderno.

Fecha de recepción: enero 2017
Fecha de aprobación: marzo 2017

REFERENCIAS

- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*, México, Era.
- _____ (2006) *Vuelta de siglo*, México, Era.
- _____ (2005), *La modernidad de lo barroco*, México, Era.
- Dussel, E. (2015b) “Transmodernidad e interculturalidad” en *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, México, UACM, México.
- _____ (2014), *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*, México, Siglo XXI.
- _____ (2013) “Meditaciones anticartesianas: Sobre el origen del antidiscurso de la modernidad” en Gandarilla J. y Zuñiga, J. (coords.), *La filosofía de la liberación, hoy: sus alcances en la ética y en la política*, Tomo I, México, UNAM.
- _____ (2012). “Sistema-mundo y ‘trans’-modernidad” en *Pablo de Tarso en la filosofía política actual. Y otros ensayos*, México, San Pablo.
- _____ (2011). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, México, Trotta.
- _____ (1992). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Bogotá, Antropos Ltda.
- Quijano, A (2014). “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Santos B. y Meneses M. (eds.), *Epistemologías del sur. Perspectivas*, Madrid, Akal.
- _____ (2010). “La crisis de horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado” en *Casa de las Américas*, No 259-260, abril-septiembre, pp. 4-15.
- Restrepo, E. (2014). “Articulaciones coloniales, modernidades plurales: aportes al enfoque decolonial” en Gandarilla J. (coordinador), *América Latina y el Caribe en el cruce la modernidad y la colonialidad*, México, UNAM.
- Santos, B. S. (2009). “La desaparición de la tensión entre regulación y emancipación en la modernidad occidental” en *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid, Trotta/ILSA.
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, Colegio Nacional/FCE.

