

## HACIA UNA CRÍTICA A LA MODERNIDAD DESDE *ABYA YALA*

**ABDIEL RODRÍGUEZ REYES**

*La modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen desde hace ya varios siglos por todas partes en la vida social, y que el entendimiento aún reconoce como discontinuos e inconcluso contrapuestos – ésa es su percepción – a la constitución tradicional de esa vida, comportamientos a los que precisamente llama «modernos»*

*Bolívar Echeverría*

### **Resumen**

En el siguiente artículo exploramos algunas ideas para ir perfilando una crítica a la Modernidad. Tomamos en consideración distintos críticos en varios sentidos. Nuestra crítica es localizada, es decir, la hacemos desde nuestro *locus* de enunciación: *Abya Yala*. Por ello, prestamos preferentemente atención a 1492 como un acontecimiento central para la Modernidad.

**Palabras clave:** Filosofía, Modernidad, Crítica, Descolonización, Eurocentrismo

### **Abstract**

In the following article we explored some ideas to go shaping a critique of modernity. We take different critics into consideration in several ways. Our critique is located, that is, we make it from our locus of enunciation: *Abya Yala*. Therefore, we pay preferably attention to 1492 as a central event for modernity.

**Key Words:** Philosophy, modernity, critique, decolonization, Eurocentrism

### **Introducción**

No es lo mismo una crítica de la Modernidad que una crítica a la Modernidad. La primera es una crítica interna o que emana de ella; en cambio, la segunda se ubica desde la exterioridad<sup>1</sup>. La crítica desde *Abya Yala* corresponde a la segunda. Esto no quiere decir que una sea superior a la otra. Puede ser que la crítica de la Modernidad sea como el caballo de Troya: que solo adentro pueda explotar, dado que, por la vía convencional, no se puedan traspasar las murallas. La Modernidad tiene grandes murallas impenetrables como Troya. Para criticarla hay que asediarla<sup>2</sup>. En nuestro andar hacia una crítica a la Modernidad, subsumimos las críticas de la Modernidad

---

<sup>1</sup> Categoría fundamental en Enrique Dussel (cf. Hopkins, 2016).

<sup>2</sup> Como nos sugiere el libro *Asedios a la totalidad* de José Guadalupe Gandarilla (2012).

que, analógicamente, son enriquecedoras a nuestras experiencias, desde nuestros contextos, como también nos apropiamos de las críticas a la Modernidad desde la(s) exterioridad(es). Tampoco hay que perder de vista que la humanidad padece de –como señala Beriain– “las consecuencias perversas de la modernidad” (2011), en todos los puntos cardenales, con distintos niveles y dimensiones de afección; reflexionar *en* y *desde* nuestros contextos nos impulsa a pensar categorialmente nuestra especificidad en un mundo cada vez más insostenible.

La Modernidad es todo y nada. Tenemos que jugar con esa ambivalencia. Históricamente, tiene por lo menos cinco siglos de existencia. Tomamos en consideración a la tradición de pensamiento que sitúa el encubrimiento de 1492 como un acontecimiento fundacional<sup>3</sup> de otro tiempo histórico, que forma parte de un proceso de larga duración. Si nos queremos ubicar en un tiempo y espacio, nos tendríamos que ubicar desde allí, desde la Modernidad que nos interpela, configurando el tiempo y el espacio. En el siglo XIV se introducían los relojes en Europa que, por supuesto, no tenían un símil en *Abya Yala* al momento del encuentro entre ambas culturas. Es decir, el tiempo se medía distinto, con otra lógica. Por otra parte, la concepción material que le dan los españoles a la naturaleza fue central para esa nueva configuración a partir de ese acontecimiento; despojaron de su carácter sagrado a la *Pachamama*, modificando los códigos de relación con ella. Se instrumentalizó, y no era considerada –como lo hace James Lovelock al hablar de la *Gaia*– como un organismo vivo que regula “el clima y la química de forma que resulten adecuados para la vida” (Lovelock, 2007:37). Como todo organismo vivo, está expuesto a morir. La Modernidad acelera su muerte.

También se dan otras configuraciones, como las ontológicas y epistemológicas: el ser, el no ser; el saber, no saber, lo subalterno de ambas, y así consecutivamente, harán parte de un patrón de poder colonial. Lo alterno y anterior queda encubierto. El sujeto es negado o subalternizado, como también su cosmovisión. En el peor de los casos ocurre lo que señala Ramón Grosfoguel con la conceptualización: genocidio/epistemicidio<sup>4</sup>. En el mejor de los casos, dicho proceso es instrumentalizado para fines que se acoplan a ese patrón de poder colonial. Dicho poder está imbricado en nuestras realidades, incluso hasta en nuestras cotidianidades. Regula la organización del sistema-mundo, quedan muy pocas fisuras por donde escapar.

Usamos encubrimiento, en vez de descubrimiento, porque se encubre al sujeto y su episteme, lo cual constituye el fetichismo de la Modernidad, que no permite ver ese encubrimiento, y lo naturalizamos. La Modernidad en su forma de expresarse encubre lo que niega y aparece como lo mejor dado, sin posibilidad de alternativa, solo de progresar en sí y para sí misma. En ese sentido, la Modernidad se constituye como un mito encubridor. Para nuestra

---

<sup>3</sup> Sobre este aspecto he insistido Reyes Mate en *Pensar Europa desde América* (Martínez, et al., 2012), al señalar como uno de los aportes centrales de Enrique Dussel el colocar 1492 como un acontecimiento.

<sup>4</sup> Inspirándose en Enrique Dussel, Grosfoguel (2013) señaló cuatro genocidios/epistemicidios: La conquista de *Al-Andalus*: genocidio/epistemicidio contra musulmanes y judíos; La conquista del continente americano en relación con la conquista de *Al-Andalus*: el genocidio/epistemicidio contra pueblos indígenas, marranos, moriscos y africanos; La conquista de las mujeres indoeuropeas: genocidio/epistemicidio contra las mujeres.

crítica, posicionarse desde *Abya Yala* es fundamental, aunque no está exenta de conocer otras propuestas que analógicamente puedan enriquecer la crítica.

### ¿Qué es la Modernidad?

Antes de entrar en la problematización, queremos trabajar sobre una definición, lo cual nos permita *grosso modo* saber qué es a lo que nos referimos o, por lo menos, tenerla en cuenta dado que, una definición simple o cerrada, poco aportaría a la crítica. La Modernidad es un tema omnisciente que carece de simplicidad. Es todo y nada. Por eso, decimos que es muchas cosas, incluso todo, pero también nada. No hay cohesión y se adapta a cualquier espacio, es el resultado de la mezcla de elementos distintos que crean un tronco heterogéneo y unívoco. Somos el producto concreto de todo eso.

En el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española (RAE<sup>5</sup>), la entrada Modernidad nos remite a lo moderno. En castellano, la Modernidad es lo moderno, lo cual es una tautología. En cuanto a cómo la RAE define moderno, habría varias cuestiones que rescatar: “perteneciente o relativo al *tiempo* de quien habla o a una *época* reciente”, “contrapuesto a lo *antiguo* o a lo *clásico* y *establecido*”. También podremos encontrar otra entrada relacionada: *La edad moderna*, entendida como aquella “edad histórica comprendida entre la Edad Media y la Contemporánea”. Esto es lo más general y básico que deberíamos conocer para tener un marco de referencia. Otro aspecto relacionado es el filológico. Puede haber confusión según la lengua en la que se expresa lo moderno. Por ejemplo: no es lo mismo *modernist* que *modernity* en el caso inglés, o *modernité* que *modernisme* en francés; y, en castellano, suele confundirse Modernidad con modernismo. Con respecto al modernismo, que no es lo mismo que la Modernidad, pero sí está relacionado, habrá que considerar sus aspectos medulares. En la entrada de modernismo, el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, se define como:

El vocablo «modernismo» se entiende en dos sentidos: uno amplio y otro estricto. En un sentido amplio «modernismo» designa toda tendencia a acoger y aun *a exaltar lo moderno*, sea éste lo que corresponde al período histórico llamado «moderno», o bien todo lo *más nuevo y reciente de cualquier época*. En sentido estricto 'modernismo' es una tendencia que se ha manifestado dentro de varias religiones — judaísmo, protestantismo, catolicismo — y que ha consistido en un afán de transformar de maneras muy radicales ciertas estructuras tradicionales, no solo de pensamiento e interpretación, sino también inclusive dogmáticas (Mora, 1964:217) (la cursiva es nuestra).

Diríamos que modernismo es la exaltación de lo moderno. Se realiza sobre lo distinto, con pasión y apremio. A grandes rasgos, esto es lo que está alrededor de la Modernidad. Varios

---

<sup>5</sup> Su versión en línea (<http://www.rae.es/>).

elementos confluyen, y por lo tanto, para encararlo se debe tomar una actitud, tanto en la práctica como en la teoría interdisciplinaria, dada la complejidad de la cuestión. Aquí enfatizamos en la idea según la cual, para comprender los problemas sociales que nos interpelan, concretamente, al sujeto, están en el marco de la Modernidad; tenemos que adquirir una actitud interdisciplinaria para poder observar la naturaleza compleja de la cuestión. De lo contrario, nuestras respuestas a los problemas serán muy acotadas e insuficientes.

Dentro de los elementos que confluyen en la Modernidad está el histórico, el interludio entre dos períodos de la Historia: entre la Medieval y la Contemporánea, por ende, es una época –según esta división– que tendrá sus características distintivas y su forma de organizar la vida en ese arco histórico. Pero, además, es lo nuevo o lo reciente, marca distancia de lo vetusto, de lo antiguo, tiene plena consciencia del presente, instrumentaliza el pasado para los fines que quiere conseguir en el futuro, que se materializan y podemos percibir. Se hace imprescindible delimitar una potencial respuesta, solo a modo, también de referencia a esta pregunta. Con delimitar no queremos coartar ni expandir al infinito una potencial respuesta. Incluso, con el cuestionarse por el sentido de la pregunta, habrá mucho contenido que procesar. Las preguntas son orientadoras.

Para delimitar la cuestión, tomaremos como punto de partida para cuestionarnos por el sentido de nuestra pregunta lo tratado en el *Seminario Universitario de la Modernidad: versiones y dimensiones* de la UNAM<sup>6</sup>, que tuvo como coordinador fundador a Bolívar Echeverría (1941-2010) y, posteriormente, a Raquel Serur Smeke. En uno de los *Cuadernos del Seminario*, Echeverría (2013) se hace la pregunta, “¿Qué es la modernidad?”. Solo haremos énfasis en lo descriptivo que hace este pensador y, no en su crítica propiamente.

La modernidad es característica determinante de *un conjunto de comportamientos que aparecen de ya hace varios siglos por todas partes en la vida social, y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos — ésa es su percepción — a la constitución tradicional de esa vida, comportamientos a los que precisamente llama «modernos»*. Se trata, además, de un conjunto de comportamientos que estaría en proceso de sustituir a esa constitución tradicional, después de ponerla en evidencia como obsoleta, es decir, como inconsciente y ineficaz, puede ser vista también, desde otro ángulo, como *un conjunto de hechos objetivos que resultan tajantemente incompatibles con la configuración establecida del mundo, de la vida, y que se afirman como innovaciones sustanciales llamadas a satisfacer una necesidad de transformación surgida en el propio seno de ese mundo*. (Echeverría, 2013:7-8) (La cursiva es nuestra).

Con esta definición, Echeverría nos muestra el nivel de complejidad del problema. Por un lado, es un cúmulo de ambigüedades y, por otro, variadas:

---

<sup>6</sup> Disponible en: « [goo.gl/R7r62x](http://goo.gl/R7r62x) » (Acceso: 15-9-2017).

“innovaciones” que satisfacen las supuestas necesidades, en la crítica de la economía política de Marx, serían las mercancías, pero, ante todo, su carácter fetichizado o, es decir, que está detrás de esas “innovaciones [...] llamadas a satisfacer” necesidades (esclavitud, trabajo precario etc...). ¿Qué quiere decir esto? Que la Modernidad encubre el verdadero contenido de lo distinto, su dinámica está marcada por un “nuevo principio unitario de coherencia”. (Echeverría, 2013:8)

Esto se manifiesta según este pensador, en tres fenómenos: “la técnica científica, la secularización de lo político y el individualismo”. Estos impregnan toda la vida social. Otro aspecto importante que señala es la instrumentalización de la naturaleza, como un objeto explotable, dicho aspecto será la nota concordante de la dinámica del subdesarrollo en *Abya Yala*, como una cantera o una despensa de recursos naturales para los centros metropolitanos.

Al visibilizar el fenómeno moderno nos percatamos de que prevalece tomar a la naturaleza en términos puramente profanos, ajenos a lo sagrado, idea que contrasta con la visión de los pueblos aurales de *Abya Yala* que tienen una relación sagrada con la *Pachamama* (Madre Tierra). La diferencia entre una cosa y la otra es abismal, salta a la vista inmediatamente si somos conscientes de la contradicción. Para eso es importante el pensamiento crítico. El problema en términos prácticos se manifiesta en que ese modo moderno se implantó mundialmente, afectando y matando a gran parte de la humanidad que no tenía la misma visión. En otros términos, para el sujeto moderno, la Tierra es para dominarla y explotarla. Esa forma se reproduce en la subjetividad colonizada. También cambia la forma en cómo y qué concebimos por “sabiduría”. En la Modernidad, la sabiduría de los pueblos aurales de *Abya Yala* es considerada superstición u objeto de estudio. Así, lo auroral queda encubierto y subvalorado, en el mejor de los casos, se considera como algo exótico ante la razón occidental y, por lo tanto, es desechada o eliminada en la medida de lo posible. En el segundo fenómeno, “la secularización de lo político” no será lo “religioso” lo fundamental:

El materialismo político o secularización de la política implicaría entonces la conversión de la institución estatal en una superestructura de esa base burguesa o material en donde la sociedad funciona en torno a una lucha de propietarios privados por defender cada uno de los intereses de sus respectivas empresas económicas. Esto es lo determinante en la vida del Estado Moderno; lo otro, es el aspecto más bien comunitario, cultural, de reproducción de la identidad colectiva, pasa a un segundo plano (Echeverría, 2013:11).

En ese sentido, la forma de organización del Estado Moderno es el que prevalece como modelo unívoco. Las otras formas quedan encubiertas en esa nueva organización del moderno sistema mundial. Al pasar “lo religioso” a un segundo plano, para el caso de lo que ocurrió con el encubrimiento de *Abya Yala* a partir de 1492, cualquier defensa del indio era secundaria, porque lo que primaba era el materialismo de los intereses modernos, es decir: “los propietarios

privados.” Para concluir, el otro fenómeno es la centralidad del “individuo singular” en contraposición al “conjunto de individuos, un individuo colectivo, una comunidad” (Echeverría, 2013:11). Con estos suscintos apuntamientos podremos tener una idea general de lo que es la Modernidad.

### **Críticos de la Modernidad**

Señalamos al inicio que hay una diferencia entre crítica de la Modernidad y crítica a la Modernidad. Lo primero corre el riesgo de quedar atrapado dentro de ella, incluso siendo crítica, y lo segundo siempre tiene la limitante de no ser una alternativa factible inmediata. Se queda, muchas veces, en el plano de lo ideal sin transitar a lo real. La lista de críticos de la Modernidad es vasta, mencionaremos solo a algunos que plantean problemas analógicos a los nuestros. Alain Touraine es uno de ellos que, si bien no considera 1492 como una fecha central para la formación de la Modernidad, toca puntos centrales para la crítica. Él señala que la Modernidad es “central en nuestras ideas [...] desde hace más de tres siglos” (Touraine, 2014:9); en cambio, en nuestra crítica desde *Abya Yala*, consideramos que la Modernidad es un proceso en curso que tiene más de 500 años de existencia. Volviendo a Touraine, señala que la afirmación de la Modernidad pasa por centralizar la razón para dirigir las acciones y ordenar el mundo; bajo estas dos premisas se edifica la totalidad de la Modernidad, la cual se fundamenta en la idea de progreso. Desde el sentido común nadie se opondría al progreso, no se preguntarían a costa de qué se da el progreso o qué está detrás de ello. Ese es el encanto de la Modernidad.

Oponerse al progreso suena anticuado, unívocamente es el estandarte de toda política pública y todo discurso. Por lo tanto, a nivel mundial se apuesta por ello a pesar de que tenga consecuencias negativas. Habría que preguntarse a costa de qué se da el progreso moderno o si estamos dispuesto a pagar el alto precio de poner en *riesgo* la vida en el planeta. Beck, otro crítico de la Modernidad, considera que estamos en una sociedad del riesgo, la cual sitúa como la posterior a la industrial, en tanto resultado de la “modernización” y sus “efectos colaterales latentes” (Beck, 2011:202), tanto en el ámbito social, como en el ambiental. Vivir tal cual, según la dinámica de la Modernidad, sin dar un giro de 180°, es estar en riesgo permanentemente. Es una forma que tiene la Modernidad de autodesplegarse, y no puede ser de otra manera. Beck, que piensa a la sociedad contemporánea posindustrial, observa en este despliegue un peligro inminente. Además de vivir las consecuencias de la pobreza y la abismal desigualdad entre pobres y ricos; en la sociedad de riesgo, los daños colaterales de esa modernización son sufridos, con mayor grado, los que padecen las consecuencias de la sociedad de clases, lo cual se puede verificar empíricamente, por ejemplo: las inundaciones afectan en mayor grado zonas dentro del mapa de la pobreza y las ascendentes zonas urbanas de clase media (esto se ve muy claro en la Ciudad de Panamá).

Las diversas críticas de la Modernidad las subsumimos bajo la idea que compartimos analógicamente los problemas sistemáticos y, las consecuencias de esa Modernidad, tienen su anverso del progreso: la destrucción y encubrimiento de lo distinto. La distinción visible entre

los críticos de la Modernidad y, hacia donde nosotros apuntamos, estriba en la centralidad del encubrimiento de *Abya Yala* en 1492 como un acontecimiento constitutivo de la unívoca forma de organizar el estar, saber y ser en el mundo. En otras palabras, la organización totalitaria del moderno sistema mundial; con una aparente libertad, que se asemeja a la libertad de un pájaro en una jaula. A esta condición tenemos que darle un giro.

### **Descolonización y eurocentrismo**

Hemos tenido la oportunidad de escuchar al antropólogo británico Tim Ingold explicar algo tan complejo de una forma sencilla. A saber, que la diferencia entre la filosofía y la antropología es que la primera piensa con el ser humano dentro y la segunda, afuera. Otra cuestión a resaltar sería cambiar la conjunción «y» por «con», ¿qué quiere decir, o qué diferencia existe? La conjunción «y» solo supone una relación, en cambio «con» implica un compromiso. Decir “el investigador y la comunidad” es diferente a “el investigador con la comunidad”, cambia el sentido automáticamente. Lo segundo da mayor proximidad a la relación, la distancia se aminora. El compromiso lo establecerán las circunstancias a partir de esta relación que nos propone Ingold.

La distancia que habitualmente se guarda al supuesto “objeto” de estudio y la aplicación sin modificación de metodologías extra continentales es una herencia colonial que debemos revisar, eso es lo que pensadoras como Silvia Rivera Cusicanqui llamarían “colonialismo intelectual”, muy habitual en la academia, lo cual nos daría muchas luces en el contexto del pensamiento crítico y social latinoamericano que busca pensar concretamente nuestros problemas. El colonialismo intelectual se afina en las universidades occidentalocéntricas que muchas veces reproducen teorías que no emanan de nuestras realidades y no brindan respuestas a los problemas concretos. Hay que leer a los clásicos occidentales, o de donde fueren, con nuestros lentes. En el largo y complejo proceso de Modernidad no tenemos otra forma de comprender nuestras realidades.

Cuando se le pregunta a Cusicanqui, ¿qué significa, entonces, pensar las ciencias sociales desde América Latina en el siglo XXI, en el marco de la Modernidad avanzada y en el actual sistema de dominación? Responde

Yo creo que hacer otra ciencia social, que no divorcie el cerebro del cuerpo, la ética de la política, el hacer del pensar [...] En cuanto a la colonización mental, la ciencia social – junto a varias otras – debería enfocarse en crear las herramientas conceptuales, técnicas y materiales que permitan resistir el saqueo, tanto de recursos materiales como de personas (manos, cerebros) o, por lo menos, ayudarnos a sobrevivir a él (Cusicanqui, et al., 2016:3).

En ese sentido, es necesario descolonizarse o, en términos de Cusicansqui, estar en contra del colonialismo. No podemos hacer o implementar lo mismo que otros hacen e implementan en otro contexto. Si no tomamos una actitud frente a esto, por lo menos hay que plantearse como problema en las ciencias sociales. Como otra vía más, entre tantas, para comprender nuestros problemas y no solo transitar por la univocidad del discurso eurocéntrico o, al menos, no reproducirlo sin reservas. El mundo y la naturaleza son diversos, se cierra si imponemos la univocidad de la Modernidad. Cuando investigamos con metodologías que no responden a nuestros problemas de investigación tenemos resultados alejados a la realidad y, cuando usamos marcos teóricos y metodológicos que no son pensados desde nuestros contextos, nuestros resultados están alejados de la realidad material. Por eso nos resultó interesante la propuesta de Tim Ingold, de pensar con el sujeto adentro, es decir, con la comunidad y acortar la distancia.

Por otro lado, Rodolfo Stavenhagen en la década del setenta ya nos advertía sobre la necesidad de descolonizar las ciencias sociales en un artículo poco citado que se tituló “Cómo descolonizar las ciencias sociales”. Él mismo, trata de humanizar a las ciencias sociales, es decir, que estén en función de potenciar los cambios sociales necesarios para promover la conciencia crítica y creativa, donde no es suficiente la investigación participante, sino el “observador militante”. Es muy habitual que las ciencias sociales sean instrumentadas para el funcionamiento del capitalismo. Para Stavenhagen, las ciencias sociales están — al menos desde el pensamiento crítico — destinadas, “a reflejar las formas dominantes de la organización social [...] también deban convertirse en medios importantes para la expresión de contracorrientes y de la conciencia crítica” (Stavenhagen, 1992:37). Así, tendría una visión de conjunto de los temas que se investigan. Hay dos temas espinosos que se desprenden de las ciencias sociales, sobre su origen y su función en la sociedad, (lo cual nos remite a nuestra crítica desde *Abya Yala*).

Porque es precisamente de la ciencia de la sociedad de donde han brotado las más vigorosas críticas a los sistemas coloniales, a la dominación imperialista, a las estructuras políticas totalitarias y a la sociedad de clases burguesa. Han surgido nuevas generaciones de científico sociales radicales — principalmente en el Tercer Mundo —, quienes cuestionan algunos supuestos básicos sobre los cuales parece estar basada la ciencia social en los países industriales. Aún así, se debe reconocer que estos mismos científicos sociales son productos del modo como la ciencia social en general se ha desarrollado (Stavenhagen, 1992:40).

Es decir, aun al ser críticas, estaríamos dentro de la crítica de la Modernidad si no dan ese giro necesario descolonizador que ponga en cuestión todo patrón de poder colonial. Los casos de los y las pensadoras críticos de los países industriales son abundantes, el caso más sonado es el de Karl Marx, uno de los autores más leídos y citados en el mundo, la mayor parte de su crítica de la economía política, incluso su propuesta política alternativa, estaba pensada *en y desde* Europa, no en la periferia y, menos en *Abya Yala*; a lo sumo, fue el último Marx que se preocupó

por la recepción de su *magnun opus* en la periferia<sup>7</sup>, pero su teoría no fue pensada en otro que no fuera el contexto occidental. Tampoco se puede prescindir de los problemas estructurales mundiales como la plusvalía, el fetichismo de la mercancía y todo el resultado de las contradicciones del sistema capitalista, pero esos problemas no son idénticos en todo el mundo, tienen sus especificidades y analogías que requieren comprenderse en su contexto. Así, pudiésemos ver otros ejemplos; muchas de las teorías estructural funcionalistas se aplican sin ningún escatimo. Más perjudicial aún es la aplicación de políticas públicas sin conocer nuestras formas de organización social, cultura e idiosincrática. Muchas de estas imposiciones son defendidas por estudios de riesgos, de impacto, entre otros, precisamente, por científicos sociales. En ese sentido, es necesario descolonizarse para no reproducir los patrones de imposiciones coloniales en todos los ámbitos de la vida.

Otro de los problemas que hay que encarar en nuestra crítica, es el eurocentrismo. Como ya lo ha explicado Samir Amin, es una ideología; en su definición más llana, ideología es algo doctrinario *o in extenso*, ideas fundamentales que influyen. En ambos casos, la naturaleza del eurocentrismo explica que, muchos de los conocimientos de Europa, se aplican como una doctrina en otros contextos o, en el mejor de los casos, el eurocentrismo contiene muchas ideas que han influenciado nuestras formas de pensar. El carácter ideológico del eurocentrismo es imponer como la única forma posible de pensar sus teorías y perspectivas. Amin señaló que, el eurocentrismo, es también un paradigma y que no se deconstruirá por una crítica teórica, dado que, el eurocentrismo, forma parte del sistema capitalista:

Una crítica de eurocentrismo no tiene sentido a menos que se convenga en que el capitalismo ha creado una necesidad objetiva real de universalismo, en el doble plano de explicación científica de la evolución de todas las sociedades humanas (y de la explicación de los diferentes caminos por medio del mismo sistema conceptual) y de la elaboración de un proyecto para el porvenir que se dirige a toda la humanidad. (Amin, 2014:13)

La crítica la univocidad del discurso universalista sería uno de los objetivos en el largo transitar hacia una crítica a la Modernidad. En la univocidad se establece una jerarquía ontológica y epistemológica. Así, se forman las periferias, incluso hasta en lo interno de los propios centros metropolitanos. En términos macros se forman las periferias del moderno sistema mundial, en Asia, Oriente, África y *Abya Yala* en condiciones relativamente analógicas. La discursividad eurocéntrica trata de explicar unívocamente, desde ese discurso, las diferentes realidades de esas periferias y, por supuesto, su jerarquización. Esto adquiere mayor relieve cuando es reproducido a lo interno de las periféricas, como “un prejuicio que actúa como una fuerza deformante en las diversas teorías sociales propuestas” (Amin, 2014:87). Estos prejuicios

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, Enrique Dussel (1990) en la década de los ochenta, escribió varios tomos sobre Marx, sobre este aspecto cabe resaltar uno de ellos: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*.

no permiten visibilizar a los sujetos y las epistemes que son encubiertas por esta discursividad eurocéntrica.

Como dirían José Gandarilla y Jaime Ortega: “No exageramos al vislumbrar (y hasta reconfigurar en el concreto pensado) una imagen de la modernidad, como un espacio de tránsito que atrapa o procura atrapar lo temporal, y de ello, la totalidad” (Guadalupe Gandarilla, 2016:6), adicional, sentir la “necesidad objetiva” de un discurso que lo legitime, de naturaleza encubridora de las otras epistemes y praxis distintas a la totalidad de la Modernidad.

### **La idea de encubrimiento como crítica**

Como consecuencia de una Modernidad sistemática-excluyente-totalitaria (en sentido de totalidad) tenemos el encubrimiento del “resto” de las otras culturas que quedaron al margen de la nueva organización del moderno sistema mundial, a partir de 1492 y el avistamiento del Mar del Sur en 1513. Desde allí, el mundo estará realmente conectado mediante una ruta que cruza el cinturón más angosto de *Abya Yala*. Este encubrimiento es evidenciado, al menos, en dos aspectos concretos: el ontológico; el sujeto abyayalense queda inferiorizado, lo puede ser por su color de piel y género u otras diferencias fenotípicas. En el epistemológico: los saberes ancestrales de los pueblos aurorales se consideran exóticos, incluso en la actualidad vemos esta caracterización. Bajo ese esquema, se perdió y pierde mucho conocimiento de la naturaleza, aún estos pueblos aurorales tienen conocimiento pleno de la madre Tierra, el cual fue encubierto por la discursividad eurocéntrica, por lo inoculado desde el exterior y reproducido a lo interno en las periferias.

Con el encubrimiento de *Abya Yala* el mundo está plenamente conectado, ya es potencialmente posible el comercio mundial, condición necesaria para el capitalismo, Marx se refirió a este punto en el *Manifiesto* y *El capital*. Marx tenía algunas intuiciones de la importancia de la ruta por *Abya Yala*, pero no logró desarrollarlas plenamente. Empero, esta condición de posibilidad del potenciar al capitalismo, la prosperidad occidental se logró a partir de todo lo que hemos pergeñado arriba. Hay un anverso de la Modernidad que muestra el progreso y la riqueza de las naciones, del Norte europeo, en particular, pero también hay un reverso de la esa misma Modernidad, que no muestran, que ocultan, es la miseria del progreso.

La idea de encubrimiento que manejamos aquí es la trabajada por Enrique Dussel, en 1992, quinientos años después del mal llamado “descubrimiento” de *Abya Yala*, fue profesor invitado en la *Goethe Universität Frankfurt*, allí dictó varias conferencias, en las mismas abordó el tema del encubrimiento y el mito de la Modernidad. La tesis central es que

1492 es la fecha del "nacimiento" de la Modernidad [...] "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. (Dussel, 1992:7-8)

Estos son los aspectos centrales que marcan el derrotero hacia una crítica a la Modernidad. Por el momento, solo es eso, un camino a seguir, no es la crítica fuerte todavía, aún estamos preparando el terreno, muy bien trabajado por otros y otras. Ya podemos hablar de una tradición de pensamiento crítico con perspectivas descoloniales que tratan con sus distinciones internas, lo medular de la crítica a la Modernidad. Hay que conocer estos discursos críticos para tratar ir con ellos y más allá en ese andar.

La valoración positiva de sí mismo, del Yo occidental, ante el Otro periférico, se constituye de forma mundial a partir de la fecha en cuestión; ya el oriental era el Otro bárbaro, el africano el Otro esclavizado, el abyayalense se constituye como el Otro inferiorizado o subalterno. Esta forma de constituir el ego superior no es nueva. Lo nuevo es que es sistemática la forma de organizar el moderno sistema mundial. Además, así se constituyó la meta-narrativa eurocéntrica de que es la mejor de todas las formas posibles de organización, lo que implicó el encubrimiento de las otras formas organizativas ancestrales, como también sus epistemes de la naturaleza. Darle un giro a esta realidad es necesario en el escenario en que nos encontramos con el calentamiento global y la insostenibilidad del planeta, ya no podemos seguir viendo como mercancía a la naturaleza que también tiene su genealogía en 1492 con la extracción de metales para cubrir el déficit monetario del mundo bizantino en cuanto al metal para las monedas.

Muchos se alarman, señalan que esto es una propuesta de regresar al pasado, pero no se trata de eso, es imposible regresar al pasado, lo que es posible es aprender de los pueblos aurales de *Abya Yala*, pero muchas veces el eurocentrismo no nos lo permite. Como decíamos más arriba, muchas veces, se toman a las comunidades como objeto de estudio y no como sujetos históricos capaces de enseñarnos cómo encarar el futuro. También sería injusto instrumentalizar esas epistemes que fueron encubiertas. Volvamos a Dussel:

Nos importa incluir a España en el proceso originario de la Modernidad, ya que al final del siglo XV era la única potencia europea con capacidad de "conquista" territorial externa (y lo había probado en la "reconquista" de Granada), porque de esa manera América Latina redescubre también su "lugar" en la historia de la Modernidad. Fuimos la primer[a] "periferia" de la Europa moderna; es decir, sufrimos globalmente desde nuestro origen un proceso constitutivo de "modernización" (aunque no se usaba en aquel tiempo esta palabra) que después se aplicará a África y Asia. Aunque nuestro continente era ya conocido -como lo prueba el mapamundi de Henricus Martellus en Roma en 1489-, solo España, gracias a la habilidad política del Rey Fernando de Aragón ya la osadía de Colón, intentó formal y públicamente, con los derechos otorgados correspondientes (y en franca competencia con Portugal), lanzarse hacia el Atlántico para llegar a la India. Este proceso no es anecdótico o simplemente histórico; es, además, el proceso originario de la constitución de la subjetividad moderna (Dussel, 1992:12).

Esa subjetividad moderna es la que encubre, incluso inconscientemente en algunos casos, lo que sea alternativo a esa forma unívoca de organizar el sistema mundo. Así se encubre todo lo que queda en el margen que esa misma Modernidad excluye o asimila, en el mejor de los casos. Pensar lo contrario a eso se hace difícil *in extremis*, dado que la Modernidad, igual que la mercancía que produce el capital, está bajo los encantos, incluso sagrados, del fetichismo que la arropa como una muralla troyana imposible de penetrar.

### **A modo de conclusión**

Con el acontecimiento fundacional de 1492 en donde se constituyó la Modernidad como la óptima forma de organizar la totalidad de la vida en el planeta Tierra. La Modernidad reclamó para sí mismo lo que no les pertenecía y, adicional, crearon un discurso racionalmente que legitimara esa forma de constituirse. El surgimiento de las llamadas ciencias sociales se desarrollaron en ese contexto, con la doble intencionalidad de, por un lado, comprender la realidad, pero también de instrumento, en algunos casos, para determinar fines claros a favor de esa organización totalitaria.

¿Partiendo de las ideas expuestas que alternativas tenemos? A lo sumo solo hemos explorado algunas ideas al respecto, que van encaminadas a formular una crítica desde nuestro contexto abyayalarse, desde donde precisamente se han ensayado múltiples alternativas a lo largo de nuestra historia. No tenemos aún ninguna idea factible alternativa e inmediata. Algunos de los autores que emprendieron una crítica en ese sentido, ya los hemos mencionado, son referencias obligatorias a nivel mundial, aunque, por supuesto, faltan otros y otras. Sin duda, hay un desencantamiento desde los sectores más concienzudos con la propia idea de progreso propuesto por la Modernidad, pero aún es deseable, aun no contamos con alternativas factibles inmediatas. Pero, están allí, en los saberes y experiencias encubiertos, hay que trabajar con largo aliento para un largo camino de fundamentación de una crítica a la Modernidad que desfunde a aquellos. La propia realidad nos muestra que debemos tomar otra ruta a contracorriente de la Modernidad, para vivir con dignidad.

## Bibliografía

- AGUIRRE ROJAS, C. A., 2015. Una teoría crítica sobre la modernidad capitalista: radicalidad y originalidad de la propuesta de Bolívar Echeverría. *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Volumen 24, pp. 107-122.
- AMIN, S., 2014. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México: Siglo XXI.
- BERIAIN, J (compilador.), 2011. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. 3 ed. España: ANTHROPOS.
- BERMAN, M., 2013. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. 2 ed. Madrid: Siglo XXI.
- CUSICANQUI, S. R., DOMINGUES, J. M., ESCOBAR, A. & LEFF, E., 2016. Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana. *Revista de la FAHCE*, Volumen 14, pp. 1-22.
- DUBE, S (coordinador.), 2011. *Encantamiento del desencantamiento. Historias de la modernidad*. México: El Colegio de México.
- DUSSEL, E., 1990. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- DUSSEL, E., 1992. *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- DUSSEL, E., 2007. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- DUSSEL, E., 2008. *Marx y la Modernidad. Conferencias de la paz*. La Paz: Rincón ediciones.
- ECHEVERRÍA, B (compilador.), 2011. *La americanización de la modernidad*. México: UNAM/CIAN/Ediciones Era.
- ECHEVERRÍA, B., 2013. *¿Qué es la modernidad?*. México: UNAM.
- GARCÍA CANCLÍNI, N., 2015. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. 2 ed. México: Debolsillo.
- GAUSSENS, P., 2014. Crítica de las posturas decoloniales. El eurocentrismo no existe. *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Volumen 23, pp. 109-118.
- GROSFUGUEL, R., 2013. Racismo/sexismoepistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, Volumen 19, pp. 31-58.
- GUADALUPE GANDARILLA, J., 2012. *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare decolonial*. Barcelona: Anthropos.
- GUADALUPE GANDARILLA, J., 2016. *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. México: Akal.
- LATOUR, B., 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- MARTÍNEZ, F., MATE, R. & RUIZ, M., 2012. *Pensar Europa desde América. Un acontecimiento que cambió el mundo*. Madrid: Anthropos.
- PHILLIPS, J., 1994. *La expansión medieval de Europa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- REYES NEVARES, S., 1975. *Historia de las ideas colonialistas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- STAVENHAGEN, R., 1992. Como descolonizar de las ciencias sociales. En: M. C. Salazar, ed. *La investigación-acción participativa: inicios y desarrollos*. España: Editorial Popular/ OEI para la Educación, la Ciencia y la Cultura / Sociedad Estatal Quinto Centenario, pp. 65-84.
- TOURAINÉ, A., 2014. *Crítica de la modernidad*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- VERAZA, J., 2014. *El otro Sade. Democracia directa y crítica integral de la modernidad. (Los escritos de A.A.F. de Sade. Un comentario)*. México: ITACA.
- VILLORO, L., 2015. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica .
- WALLERSTEIN, I (coordinador.), 2016. *El mundo está desencajado. Interpretaciones histórico-mundiales de las continuas polarizaciones, 1500-2000*. México: Siglo XXI.