



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

EXTENSIÓN
SECRETARÍA DE
EXTENSIÓN UNIVERSITARIA



IFAA
Instituto de Filosofía
Argentina y Americana

VI Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos

Simposio 1: Revisiones críticas de la modernidad

Reflexiones más allá de los horizontes de la modernidad eurocéntrica: Un diálogo descolonizador desde los pueblos ancestrales andinos

Larissa Mehl¹ y Cristian Jara Fuentes²

Resumen. Actualmente en Nuestra América nos encontramos bajo el discurso de la modernidad, que tiene sus orígenes en lo que es denominado el discurso eurocéntrico - como el período colonial. Este proceso se inició en nuestro continente y luego se expandió por todo el mundo. En este contexto, la modernidad, se instituye como proceso hegemónico, planteándose como un discurso invisibilizador, que se presentó como civilizatorio, pretendiendo traer "progreso". Tal visión es reproducida por las élites de los territorios colonizados. En este doble registro entre dominadores y dominados, planteamos como hipótesis que, tanto en el campo discursivo, como práctico, la modernidad encarnada en el capitalismo se convirtió en el único discurso posible, adquiriendo en el transcurso histórico, pretensiones de universalidad. De esta manera lo que se produjo fue la colonización/colonialidad de los pueblos ancestrales andinos, eclipsando sus distintas cosmovisiones.

Para demostrar que la concepción colonizadora de la modernidad no es la única posible, en esta ponencia presentamos categorías analíticas que fueron desarrolladas por distintos autores, que nos permiten evidenciar el eurocentrismo de la modernidad.

Posteriormente, analizaremos ejemplos desde la cosmovisión de los pueblos ancestrales andinos, como: la concepción del tiempo cíclico, el medio-ambiente y la noción de

¹ Licenciada en Relaciones Internacionales por el Centro Universitario UNICURITIBA, Brasil y creadora del proyecto <<Latinoamérica desde Adentro>>. En la actualidad, estudiante de la maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. (larissamehl.contato@gmail.com)

² Licenciado en Historia y profesor en Historia y Ciencias Sociales por la Universidad de Valparaíso, Chile. En la actualidad, estudiante de la maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. (caxis.jc@gmail.com)

complementariedad en las cuestiones de género. Estas categorías nos permitirán evidenciar que existen otras visiones de mundo distintas a la modernidad hegemónica y que pese a sus diferencias es posible establecer nuevas prácticas descolonizadoras.

Palabras clave: Modernidad; Colonialidad; Pueblos ancestrales andinos; Interculturalidad; Descolonización.

En esta presentación se intentará abordar algunos aspectos generales de la configuración de lo que se considera la modernidad dominante. Se hará este ejercicio para contribuir a una mirada crítica de dicho fenómeno, y para desde esta mirada, trazar la posibilidad de entender la construcción de otros tipos de modernidades, donde traeremos algunos ejemplos desde los pueblos ancestrales andinos, creyendo que en tiempos como los actuales, son fundamentales para ayudarnos a trazar nuevos conocimientos y maneras de vivir la vida, que puedan garantizar un mundo más ordenado, en lo que concierne a la naturaleza y a la comunidad, restaurando así a un horizonte utópico.

En la conceptualización de Enrique Dussel, la modernidad en sus inicios sufrió un doble despliegue. Primeramente, surgió en Europa, con los procesos de Renacimiento; la Reforma; la Ilustración y la Revolución Francesa. Los valores de este movimiento surgieron, también según Dussel, desde los siguientes términos: “una emancipación, una ‘salida’ de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano” (Dussel, 2005,45). Como segundo despliegue, la modernidad se proyectó fuera de Europa, desde pretensiones universalistas. Esta implementación fue concretada en lo que podemos nombrar como el hecho colonial, en la conquista de América, en el importante año de 1492. Aquí, además del inicio de la dominación europea de lo que hoy conocemos como América Latina y el Caribe, fue implicada la universalización de una racionalidad específica – entre varias que existían. Fue un “conocimiento provinciano” (Dussel, 2009,103) que se impuso a nivel mundial, inaugurando el eurocentrismo.

Desde esta racionalidad, en esta operación histórica, Europa se constituyó como centro hegemónico, creando lo que Wallerstein nombró como sistema-mundo

moderno capitalista. Antes de su instalación como centro mundial, la economía europea era solo una parte más de varias economías-mundo que no estaban articuladas entre sí (Wallerstein, 1979). A partir del hecho colonial, Europa pudo constituirse también económicamente como la entidad central mundial, teniendo las herramientas materiales (coloniales) para plasmar su racionalidad, imponiendo su visión de mundo hacia los pueblos que colonizó.

Para que esa estructuración fuese posibilitada, según Quijano, fue necesaria la implementación de la “colonialidad del poder” que sería el primer patrón de poder mundial inédito a nivel planetario. Este patrón se fundó gracias a la creación del concepto de “raza”, que en las palabras del teórico peruano: “en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos” (Quijano, 2000,201).

Desde la premisa de la “raza superior” blanca europea sobre las “razas inferiores” indígenas, negras y mestizas; además de la articulación de todas las formas históricas de trabajo en función al capital, el proyecto moderno capitalista pudo desarrollarse de manera universal encarnando la civilización y el progreso – como pilares de un único proyecto posible; invisibilizando cualquier alternativa diferente. Todo lo que era distinto o visto como obstáculo a ese proyecto fue denominado como bárbaro, primitivo e incivilizado. Y desde esta lógica fueron usados varios tipos de colonialidad, a lo cual nos interesa enunciar dos. El primero es la “colonialidad del saber” (Lander,2000), en la cual se evidencia la imposición del saber eurocéntrico en desmedro de los demás, justificándolo como portador de la civilización, aunque en términos discursivos la lógica eurocéntrica proclamaba igualdad; derecho y fraternidad para los seres humanos. Desde esta premisa, era legitimada la destrucción de saberes en lo que Lander llamó de verdaderos epistemicídios (Lander, 2000). También fue instaurada una “colonialidad del ser” (Maldonado Torres, 2006), es decir, en la imposición que implicó la invasión, los pueblos colonizados tuvieron que dejar su propio ethos – modo de ser – para asumir a uno que no le correspondía y no era acorde a su realidad.

Aquí, América obtiene un rol muy importante. Porque, aún en su posición de dominada, es considerada por Quijano, la primera entidad moderna, producto de este experimento europeo. Sin embargo, a pesar de todos los procesos violentos de colonización, el continente americano no se ha transformado en un ejemplo pleno de un proyecto moderno. Los principios de la modernidad dominante, intentan borrar las nociones pre-existentes a su implementación, en un continuo proceso, según Dussel, de “encubrimiento del otro”, de supuesta “raza inferior” (Dussel, 1993). Sin embargo, muchas de esas prácticas y saberes siguen vigentes, lo que hacen que muchos autores planteen el fenómeno moderno como un proyecto inacabado, incompleto, donde según Bolívar Echeverría (1988), algo en su estructura lo “incapacitara de una alternativa civilizatoria ‘superior’ a la ancestral o tradicional”, dejando “algún sentido de lo ancestral siempre como insuperable”.

Desde esta problemática, podemos plantear: ¿Es posible una modernidad diferente a la que tradicionalmente se conoce como “modernidad occidental”? Si la modernidad instituyó en su principio, un sistema-mundo intrínsecamente atraillado al desarrollo del capitalismo, ¿existe algo moderno, concebible fuera de esta dinámica?

La respuesta es positiva, según teóricos como Bolívar Echeverría y Silvia Rivera Cusicanqui. El primero cuñó el concepto de “modernidades múltiples” (Echeverría, 2008), afirmando que las sociedades latinoamericanas “viven bajo el capitalismo, pero han desarrollado muchas respuestas impuras o no de todo adecuadas a esta ética”. En este sentido, Cusicanqui conceptualizó la existencia de una “modernidad indígena”, que sería “una retoma de la historicidad propia, una descolonización de los imaginarios y de las formas de representación” (Rivera Cusicanqui, 2010, 53), donde los indígenas en el aka /kay pacha (presente andino, en aymará y quechua secuencialmente) despliegan su propia apuesta a la modernidad, porque son seres contemporáneos y coetáneos (Rivera Cusicanqui, 2010, 54).

Partiendo de esa idea que los pueblos indígenas podrán encabezar nuevas modernidades, quisiéramos traer a la mesa algunos ejemplos de saberes que siguen vigentes y que van hacia una dirección opuesta a la modernidad hegemónica. Elegimos analizar modelos de los pueblos ancestrales andinos, visando que tienen mucha influencia en la región latinoamericana. Es importante aclarar que son estos pueblos muy diversos en sus pensamientos y culturas, sin embargo, dentro de tal

heterogeneidad, existen diversos puntos en común, que nos permiten analizarlos en una categoría, la de la cosmovisión andina. La cosmovisión se manifiesta en la vida de las colectividades, más allá del pensamiento puramente abstracto. Es una manera de “vivir el mundo” según Eduardo Grillo (1990,102), que engloba las prácticas cotidianas, el convivir en los rituales, formas de trabajo, plantío, etc.

En el mundo andino, el concepto de Pacha, significa tanto tiempo como espacio. De aquí, surge la noción de tiempo andino, que es de un tiempo cíclico. Usualmente esta concepción temporal es comprendida como la de otras culturas antiguas, en lo que el filósofo rumano Mircea Eliade denominó el mito del eterno retorno (1985): una concepción de tiempo estático, donde todo pasa de la misma manera, en ciclos inevitables, como el día y la noche; presuponiendo un miedo a la historia, a las transformaciones. Es verdad que el tiempo andino es “cíclico y constante, destacado por las estaciones del año, y, más específicamente, por los ritmos biológicos de nacimiento, crecimiento y regeneración vital” (Daniela di Salvia, 2011)

Sin embargo, según Manga Quispe, no es el tiempo de los Andes un tiempo estático como de otras culturas antiguas, pues en él, hay puertas de entrada y salida en esta ciclicidad temporal, que dan dinamicidad y creación a la esfera vital. Una acción en el presente (kay pacha) se vuelve “ñawpa” (pasado/antiguo), no como algo que ya pasó y no tiene más relevancia, sino como marcador de un tiempo “por venir” (janan), yendo al “encuentro del tiempo que viene” (Manga Quispe, 2017,15). De esta manera, pasado y futuro se tocan, y el espacio- tiempo andino “se presenta como un objeto deseado, que, por tanto, tendría que ser construido, a priori, a nuestro gusto y habría que esperar su venida a nuestro encuentro con las consecuencias deseadas” (Manga Quispe, 2017,16). Aquí causas y consecuencias están presentes.

Por otra parte, el tiempo instaurado por la modernidad hegemónica, es un tiempo lineal, donde se afirma: Lo pasado: ¡pasado está! El presente es un simple lugar de paso “donde se prepara al viajante con sufrimientos y penalidades para llegar a un supuesto futuro mejor” (Manga Quispe,2017, 26). En esta concepción, hay una separación del tiempo y del espacio, donde los dos han sido estirados y puestos de manera paralela, siguiendo una eterna dirección, en busca del progreso, de la evolución, como si fuesen, según Manga Quispe, una “hipotética flecha continua que

va abriendo tiempos limitados a golpe de fogonazos de luz en un tiempo infinito” (2017,26). Fue desde esta concepción moderna que pudo construirse el sistema-mundo capitalista y concebir sistemas de extracción en toda América Latina; desde los primeros ciclos de caucho, caña, hasta las minerías, el fracking, la producción transgénica etc; pensando en el progreso económico sin relevar los daños ambientales y sociales causados a las poblaciones y la naturaleza. En su oposición, la concepción de tiempo andina dibuja el hombre como responsable de sus acciones, interviniendo en el control racional de su ecología, a construir un futuro deseado.

Desde esta concepción de tiempo cíclica conectada con el espacio donde se vive y se actúa, también existe, dentro del pueblo Kichwa – desde la parte andina de Ecuador, el concepto de Sumak Kawsay, o Buen Vivir. Presupone que la relación entre humanos con su entorno, desde otros seres vivos hasta la naturaleza, no es de dominio de unos sobre otros, sino de coexistencia armónica. De esta manera, “los pueblos, territorios y bienes naturales no tienen una función productiva, sino espiritual, social y de supervivencia histórica” (Durán López, 2011,54). No se busca un progreso material, “un estado de subdesarrollo que necesita ser superado” (Durán Lopez,2011, 54). Mientras la modernidad capitalista libera las personas a tener su propia materialidad individual (desde la premisa de igualdad), independiente de cómo sus decisiones libres puedan afectar el otro; desde el Buen Vivir, los pueblos ancestrales andinos, dan prioridad a la comunidad sobre el individuo. Son las comunidades que toman decisiones, desde principios de relacionalidad, complementariedad, dualidad y reciprocidad. Por lo tanto, el Buen Vivir entiende que la Pachamama, la naturaleza tiene un equilibrio que se requiere mantener, pues se lo requiere para vivir una vida digna y sana. Es aceptar los ciclos de la tierra - de contracción y relajamiento, de actividad y descanso, citando a Eduardo Grillo en “una sinfonía telúrica donde participan todos desde la multiplicidad de sus procesos vitales (...) en una partitura que se crea y recrea continuamente” (1990, 106).

Desde la complementariedad y la dualidad, se puede presentar un ejemplo más. El chacha-warmi, en aymará, es la relación entre hombre (chacha) y warmi (mujer). No solo abarca los humanos, pero también a los elementos de la naturaleza, aplicándose también a los cerros, plantas, etc – que son definidos como elementos masculinos o femeninos. Aquí hombre y mujer caminan juntos para perfeccionarse, y

juntos, como pareja, formar el Jaqui – persona completa. Este modo de comprender y concebir la vida, expone la mujer y el hombre no como iguales ni contrarios, sino diferentes. Explica que ambos tienen su importancia en la comunidad, pues están encargados de generar el bien común. Expone que “en el mundo andino todos se necesitan de unos a otros” (Durán López, 2010) y son todos sumamente importantes. No hay que idealizar esta concepción, y hay que saber que existen “brechas entre lo que se dice y que se hace” (Saavedra Villa, 2011), pues dentro de este concepto también se puede encontrar la marginalización de la mujer, lo que puede ser analizado en los estudios de Lourdes Saavedra Villa. Sin embargo, es interesante ver que, en contraste con la definición occidental de género, que explica las funciones de hombres y mujeres de manera individual, la definición de chacha-warmi es consciente del rol colectivo que tienen los dos en el mundo – desde la naturaleza, la sociedad y la espiritualidad. Está conectada con el concepto de “Yanantin” que, en quechua, significa “la mitad de un todo” (Saavedra Villa, 2011). Nuevamente es un discurso que va en contra de la modernidad capitalista, del individualismo como núcleo de la sociedad humana.

A partir de la concepción cíclica de Pacha como espacio-tiempo, el Buen Vivir y el Chacha- Warmi, podemos constatar que los pueblos ancestrales andinos, tienen una cosmovisión muy consciente de la necesidad del equilibrio interno del espacio en que se habita, además de un orden comunal que permea sus prácticas de vida. Una vez que estos ejemplos existen desde una época “pre-moderna” y no hayan logrado ser superados por los saberes eurocéntricos; por más que la resistencia se pone cada vez más dificultosa, ellos nos alertan a lo que puede ser fundamental en la construcción de proyectos alternativos de vida: antes de un progreso económico material, la vida misma. “Los supuestos de la modernidad occidental – independencia, individualismo, enfrentamiento entre humanidad y naturaleza, desacoplamiento de lo profano de lo religioso – contienen *in nuce* lo que el ser humano estima como una amenaza a la vida” (Estermann, 2013).

Por lo tanto, un diálogo intercultural con los pueblos ancestrales andinos, puede ayudarnos a establecer nuevas prácticas y pensar nuevas modernidades donde intentaremos revertir, mientras aún tenemos tiempo, la degradación ambiental y social. Si lo logramos hacer, ahí entonces podremos establecer nuevas utopías,

reconocer memorias y quien sabe, parafraseando al líder de otro grupo indígena: el subcomandante Marcos del ejército zapatista de liberación nacional: “construir un mundo, donde quepan muchos mundos”.

Bibliografía

Césaire, Aimé. *Discurso del colonialismo*. Akal, Madrid, 2006.

Di Salvia, Daniela. Para una dialéctica de la naturaleza andina. Aproximaciones filosófico-antropológicas a las creencias quechuas en los Apus y la Pachamama. En: *Gazeta de Antropología*, N° 27 /1, 2011, Artículo 13. Disponible: <http://digibug.ugr.es/handle/10481/15373>

Durán Lopez, Maria Elisa. Sumak Kawsay o Buen vivir, desde la cosmovisión andina hacia la ética de la sustentabilidad. En: *Pensamiento Actual*. Universidad de Costa Rica. Volumen 10 – No. 14-15, 2010. ISSN 1409 – 0112, p.. 51-61.

Dussel, Enrique, “Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”, en: Jörn Rüsen y Oliver Kozlarek (coord.), *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas*, Buenos Aires, Biblos, 2009, p. 93-109.

Dussel, Enrique. “*Europa, modernidad y eurocentrismo*”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas, Lander, E.(comp.). Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 41-53

Dussel, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad: Conferências de Frankfurt* / Enrique Dussel ; tradução Jaime A. Clasen. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México, Editorial Era, 1998.

Echeverría, Bolívar, Un concepto de modernidad. En: *Revista Contrahistorias*, n 11, 2008.

Estermann, Josef. Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *Revista de Filosofía-Afro-Indo-Abiyalense – FAIA*. Vol II, n. IX-X, 2013.

Gargallo, Francesca. *Las ideas feministas latinoamericanas*. México, Universidad de la Ciudad de México, 2004.

Grillo, Eduardo; Rengifo, Grimaldo. *Agricultura y Cultura en los Andes*. La Paz- Bolivia: Talleres Hisbol, 1990.

Lander, Edgardo *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: UNESCO-CLACSO, 2003

Manga Quispe, Eusebio. PACHA: Un concepto de espacio-tiempo andino, un constructo dinamizado por las permutas de los conceptos duales urin y janan. Expuesto en el "II Simposio Internacional Dr. Manuel Chávez Ballón. En homenaje a la memoria de karen L. Mohr Chávez, Ph.D." Fecha. 03 y 04 de Julio 2017.

Quijano, Aníbal 2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: UNESCO-CLACSO, 2003 (3ª edición), pp. 201-246.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

Saavedra Villa, Lourdes. "*Chacha Warmi*": *Dualidad y Complementariedad*. Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón para obtención del título de Magíster en Educación Intercultural Bilingüe. Cochabamba, Bolivia, 2011.