
MODERNIDAD Y DECOLONIZACIÓN DE LOS SABERES: LA EXPERIENCIA CULTURAL DE LOS INDÍGENAS EN CHIAPAS

Rigoberto Martínez Sánchez¹; Juan Pablo Zebadúa Carbonell²

1. Profesor de la Facultad de Humanidades, Campus VI, de la Universidad Autónoma de Chiapas. rigoberto.martinez@unach.mx
2. Dr en sociedades multiculturales y estudios interculturales por la Universidad de Granada. Es profesor investigador de tiempo completo de la Universidad Autónoma de Chiapas

Altazor ¿por qué perdiste tu primera serenidad?
¿Qué ángel malo se paró en la puerta de tu sonrisa
Con la espada en la mano?
¿Quién sembró la angustia en las llanuras de tus
ojos como el adorno de un dios?
¿Por qué un día de repente sentiste el terror de
ser?
Y esa voz que te gritó vives y no te ves vivir
¿Quién hizo converger tus pensamientos al cruce
de todos los vientos del dolor?
Se rompió el diamante de tus sueños en un mar
de estupor
Estás perdido Altazor
Solo en medio del universo
Solo como una nota que florece en las alturas del
vacío
No hay bien no hay mal ni verdad ni orden ni
belleza
¿En dónde estás Altazor?

Vicente Huidobro, "Altazor: temblor de cielo"

Resumen: Este trabajo tiene como propósito reflexionar la experiencia cultural de los indígenas que habitan en Chiapas, México. El marco analítico y conceptual que presentamos está acorde, problemáticamente hablando, al tema de la modernidad, pero lo hacemos a través del pensamiento decolonial también conocido como giro decolonial. Iniciamos el tratamiento revisando dos ideas que pensamos que es crucial: el de ruptura y el universalismo cultural, que simbolizan momentos de la modernidad. La capacidad de la ruptura emerge de lo religioso, es una de sus propiedades, y deriva después en lo secular. De lo secular se llega al universalismo cultural que es la máxima idea de civilización que esboza el pensamiento moderno. En contraposición, el giro decolonial plantea una crítica sin llegar a una posición radical anti-moderno, sino que hay un fenómeno de exterioridad representado por aquellas culturas que estuvieron en una relación de servidumbre. Más bien se

trata de establecer un posicionamiento ante la hegemonía cultural, es decir, que las culturas de los pueblos no pertenecientes al eurocentrismo no sucumbieron, sino que supieron con-vivir con los valores del conquistador por su capacidad histórica, lo que sucedió fue la transformación de capas de la vida cotidiana y colectiva a partir de la introducción de la religión cristiana, la configuración social y política, la ciencia moderna y la implantación de la economía capitalista. Uno de los grandes lugares de la discusión sobre el universalismo cultural se halla en la cuestión de los saberes. Si con la irrupción ontológica de si los aborígenes amerindios son considerados seres pensantes o por debajo de lo humano, la construcción paulatina de la subjetividad en las Américas pasó por el tamiz del saber. Sin embargo, no fue una colonización plena sino un acto de resistencia que ha estado presente en las culturas de los pueblos originarios. Justamente esta presencia puede ser reconocida por distintas prácticas culturales que abordamos: la partería, el maíz y la resistencia.

Palabras claves: universalismo cultural, decolonial, indígenas de Chiapas, modernidad, prácticas culturales.

Summary: This work aims to reflect on the cultural experience of the indigenous people who live in Chiapas, Mexico. The analytical and conceptual framework that we present is in line, problematically speaking, with the theme of modernity, but we do so through decolonial thinking also known as the decolonial turn. We begin the treatment by reviewing two ideas that we think are crucial: that of rupture and cultural universalism, which symbolize moments of modernity. The capacity for rupture emerges from the religious, it is one of its properties, and then derives from the secular. From the secular we arrive at cultural universalism, which is the maximum idea of civilization that modern thought outlines. In contrast, the decolonial turn poses a critique without reaching a radical anti-modern position, but rather there is a phenomenon of exteriority represented by those cultures that were in a relationship of servitude. Rather, it is about establishing a position in the face of cultural hegemony, that is, that the cultures of peoples not belonging to Eurocentrism did not succumb, but rather knew how to coexist with the values of the conqueror due to their historical capacity. What happened was the transformation of layers of daily and collective life from the introduction of the Christian religion, the social and political configuration, modern science and the implementation of the capitalist economy. One of the great places in the discussion about cultural universalism is in the question of knowledge. If with the ontological emergence of whether the Amerindian aborigines are considered thinking beings or below human beings, the gradual construction of subjectivity in the Americas passed through the sieve of knowledge. However, it was not a full colonization but rather an act of resistance that has been present in the cultures of the native peoples. Precisely this presence can be recognized by different cultural practices that we address: midwifery, corn and resistance.

Keywords: cultural universalism, decolonial, indigenous people of Chiapas, modernity, cultural practices.

Introducción

El tema de la modernidad ha sido debatido durante el siglo XX, desembocando posteriormente en lo que se ha llamado en la década de los setentas como posmodernidad. La sociología, la antropología, la historia, entre otras, en general el campo de las ciencias sociales, configurando sus propias ópticas, definió problemáticas relacionadas con las formas de desarrollarse e implementándose lo moderno en el mundo occidental y en el resto del orbe. Empero, hay una cuestión de fondo que mueve el pensamiento occidental y la gama de tratamientos antes del XX sobre lo moderno: responder afirmativamente si el programa filosófico de la Ilustración tuvo el alcance o no lo tuvo; si se cumplió con las expectativas de una sociedad mejor, justa, equitativa, democrática, progresista en todos los campos. Este al menos es el sentir del pensamiento kantiano y hegeliano cuando el primero habla de la madurez cultural europea que ejerce la razón de forma autónoma; el segundo, confiere el primer tratamiento sistemático para dar cuenta del acabamiento fenomenológico de lo Absoluto en cuanto a mediaciones de lo dialéctico que permiten explicar las concreciones de lo social, del Estado moderno, del conocimiento, etcétera. Se trata, en ambos casos, de la formulación de la modernidad reflexiva, siendo su expresión más acabada que a partir de ella iniciará un debate hasta llegar con propuestas críticas no occidentales.

En primer lugar, el Iluminismo o la Ilustración radica en el comportamiento o *ethos* del hombre frente a la vida (Horkheimer y Adorno, 2006). Es la confianza que logra lo humano después de un largo recorrido cultural de apropiarse del mundo natural y de lograr cierta autodefinición de sí mismo. De esta experiencia moderna surgen los medios productivos científicos-tecnológicos y no la imposición de lo religioso y lo mítico, los medios diluyen su componente sagrado para dar lugar al acto antropológico de las cosas. Se industrializa la producción a gran escala con lo que la economía se trasforma en un aliciente para el poder económico.

Con el rubro moderno, asimismo, se edifica la subjetividad social que existe amén de la creación de instituciones estatales como forma de regulación social, garantizando y protegiendo las libertades y derechos de ciudadanos. Estamos frente al proyecto civilizador más importante de la historia mundial, surgido de una geografía determinada y que se extenderá en el resto del mundo. Hegel (1999) dirá que la historia empieza en Oriente y culmina en Occidente, se agota en la cultura germana. La modernidad en su seno mismo deviene en un proceso de actualidad y de permanente cambio, aunque regularmente recicle el pasado. Por esta razón, parte de su ideario es establecer una homogeneidad a la sociedad, esto es, además de la creación de individualidades, es concretizar la objetividad de los hechos para ser apropiados desde lo universal.

La modernidad tiene su primer registro, en términos de época, en el siglo XV. Los indicios son interesantes para la historiografía especializada: los cambios producidos por la conquista de América por los europeos, la reforma protestante, el Renacimiento italiano, la revolución científica a partir de los estudios de Galileo Galilei y el desarrollo de la imprenta. Estos momentos de cambio

a la postre se materializan tras la transformación de la sociedad preindustrial, rural, tradicional, en la sociedad industrial y urbana con la llegada de la revolución industrial y del capitalismo.

Pero esta sociedad industrial no se queda en su propio límite, trasciende a otra etapa. Touraine (1973) y Bell (1977) acuñarán otra época a raíz de la crisis económica de las primeras décadas del siglo XX y de las guerras mundiales. A mediados de este mismo siglo se da el proceso de descolonización en África y Asia, el colonialismo europeo entra en un periodo de debacle. A todo ello, según Bell y Touraine lo que se observa es la aparición de la sociedad postindustrial. Es la descripción del estado que alcanzan algunas sociedades debido a su sistema social y económico, en lugar de las industrias y sus procesos transformativos ahora lo que predomina es el sector servicios como nuevo baluarte. Este giro económico aumenta el uso de las tecnologías digitales, el conocimiento y la información pasan a convertirse en los reguladores del mercado, en el nuevo consumo de la sociedad postindustrial. Es la sociedad del conocimiento lo que define diversos procesos sociales, políticos y económicos entramada por bits tecnológicos. El efecto de la era postindustrial produce lo global.

Ante este sumario de ideas sobre la modernidad, hay que también reconocer de manera importante las críticas internas a la misma modernidad. Si Kant y Hegel representan el pensamiento moderno y su culmen, impera asimismo una señal de desilusión: al modo kantiano una liberación del sueño dogmático del Iluminismo. Al respecto, cabe apuntar algunas líneas. Una crítica a los valores supremos de la monumentalidad histórica de la modernidad recae en Nietzsche (2011, 2010, 1984). Este filósofo señala que la razón suplanta la religión sin lograr la unificación de lo tradicional ampliamente supeditada a lo mítico, con lo que renuncia a su etapa emancipatoria que había sostenido desde el Iluminismo. La conciencia moderna se vuelve unidimensional en su interpretación y no deja abrir caracteres de otros sentidos de la vida, postula la verdad como fe.

La influencia de la dialéctica hegeliana se observa en los escritos de K. Marx y de F. Engels, especialmente con la tesis del materialismo histórico en el que podemos observar la reconfiguración de lo social y de lo político como resultado de las fuerzas antagónicas de los estratos sociales, pero lo de Marx es una oposición crítica a la modernidad reflexiva, idealista: la historia lo hacen los hombres y su injerencia trabajosa en la naturaleza y no el concepto en su mismidad, no el espíritu Absoluto irrumpiendo en la vida (Marx y Engels, 1986). En el siglo XX, con Max Weber se sopesa los alcances sociales de la modernización identificando el desencanto del mundo a partir del desciframiento de la organización racionalista de la sociedad (Schluchter, 2017). De igual manera, una vena crítica se halla en Adorno (2008) y Horkheimer (2002), siguiendo a Weber, al decir que el proceso de racionalización no ha conducido a un mundo de libertad sino a un mundo de dominación en las esferas del espacio público (las industrias culturales). Habermas (2008, 1981), por su parte, habrá de apuntar sobre lo inconcluso de la modernidad, a partir de las crisis económicas y políticas de la primera mitad del siglo XX la modernidad sufre un estancamiento, lo que debe suceder es la revaloración y no el completo abandono del proyecto ilustrador.

En suma, se podría abreviar –no es del interés acotar la gama de perspectivas sobre la modernidad– que estos cuestionamientos internos no alberguen otras alternativas, el cómo se ha interpretado lo moderno desde otras esferas culturales, indistintas a lo europeo. Decíamos, es una revisión intrínseca de la propia intelectualidad occidental lo que se entiende en los autores mencionados, corpus académico de la misma modernidad. Aparte de la incursión de lo posmoderno que es también del mismo cuño interno, están también aquellas propuestas que no encajan con el proceso histórico de la civilización occidental, que están localizadas en otros territorios no occidentales. Podrían llamarse modernidades alternativas, periféricas, subalternas o poscoloniales (Escobar, 2003; Spivak, 2010; Chibber, 2021), son las que se enuncian en regiones que fueron en el pasado colonias: América Latina y las Antillas, Asia y las islas del Índico, Oceanía y África.

La pretensión homogeneizadora de la modernidad (universalismo cultural) no ha sido así siempre, sobre todo en esas regiones que fueron supeditadas en una relación de centro-periferia. Los avances modernos no han llegado del todo ni a todos. García Canclini (1990) apunta que no se tuvo en el caso latinoamericano una industrialización sólida, ni una tecnificación en la producción agraria, ni tampoco un reordenamiento sociopolítico para el espacio público en vías de una práctica democrática, menos la inclusión de las minorías sociales y étnicas en los sistemas políticos.

Una de las periferias, en ese sentido, que se ocupa de oponerse al modelo homogéneo de la modernidad, es la del pensamiento decolonial que tiene como unidad analítica el cuestionamiento de la modernidad tematizada en la ecuación modernidad-colonialidad, con ello se quiere decir que las regiones anteriormente colonias ahora pasan por el tamiz colonial de nuevo cuño: sistemas o procesos coloniales que siguen vigentes en distintos sectores de la cultura y de las sociedades periféricas, herencia de la primera colonialidad del siglo XV. Lo decolonial debate con la teoría de la dependencia, el análisis del sistema mundo, el marxismo contemporáneo, los estudios poscoloniales y subalternos; intenta entender la transición del colonialismo moderno a la colonialidad global (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

El pensamiento decolonial argumenta una diferenciación y recuperación de lo colonizado, de lo subalterno, de lo que quedó en los márgenes o fragmentos o resistencias no subsumidos del colonialismo eurocéntrico. Dice Dussel (2021): pensar lo moderno como transmoderno, es decir, una recuperación de lo que no es contenido, cifrado por fuerzas hegemónicas de la cultura dominante, sino entender el sentido amplio de interacción de la experiencia transmoderna.

Chiapas se localiza en el sur de México, frontera con Centroamérica (véase figura 1). Es un estado con una importante presencia indígena, esta condición de su población hace de Chiapas un lugar pletórico en tradiciones culturales, acompañada y revestida de la historia colonial europea-

española. Puede en Chiapas notarse, durante cinco siglos, un conflicto entre el proyecto de civilización occidental y la cultura mesoamericana. A esta última, Batalla (2001) la denomina como la negación de un México profundo, que fue colonizado y extinguido sus sistemas de referencias y que sigue presente en formas nuevas de colonialismo. A pesar de esta fuerza civilizatoria impuesta, los grupos indígenas en Chiapas han mostrado siempre a lo largo de su historia una resistencia que no sólo ha sido territorial, sino también en prácticas e ideas, posibilitando expresiones decoloniales: crean y recrean sus significados culturales, hacen suyos elementos culturales de la hegemonía para su propio beneficio. El objetivo es presentar algunas prácticas culturales de grupos indígenas chiapanecos a la luz del marco analítico de lo decolonial y su debate con la modernidad. Para ello subrayamos el maíz, la partería y la resistencia, tres prácticas culturales –naturalmente que hay más, pero para efectos de nuestra reflexión nos quedamos con las mencionadas– que han definido la idiosincrasia de grupos originarios.

De lo moderno: entre la ruptura y lo religioso

Es significativo el registro que se tiene sobre el origen de lo moderno en el mundo occidental. Decimos esto, debido a un componente primigenio que resalta y que define, en esencia, lo que determina esa forma extraña con lo que lo moderno ha definido procesos históricos de las sociedades y las culturas, queremos decir implantación, por ejemplo, de un sistema religioso o capitalista, etcétera, contraviniendo otros sistemas diferenciados. Específicamente, lo moderno comenzó como actitud de ruptura ante el legado cultural de lo que se conoce como antiguo.

La posición de ruptura atisba una visión de superación que a lo largo de la travesía de lo moderno como fenómeno histórico no sólo se supedita con la irrupción del cristianismo en contra de lo pagano –como veremos en breve–, sino que este mismo principio de ruptura ha servido, a su vez, en siglos posteriores, como separación de otros modos y estilos culturales entre sociedades, induciendo lo legítimo o si se prefiere el poder de legitimación en tanto ordenación de lo real. Un breve listado lo precisa: la ciencia se empodera al momento de juzgar la retórica del medioevo, antepone el discurso del método como orden de lo real en lo racional; la burguesía que desbancó a la monarquía al proponer un equilibrio de fuerzas civiles y políticas, definiendo el sistema republicano; la literatura del siglo XX que hace ruptura con el romanticismo del siglo XIX al conjugar formas gramaticales y de estilo; el capitalismo que rechaza el mercantilismo y proponiendo un sistema “abierto” de la economía, el orden del dinero y del trabajo; Europa califica de atraso a otros pueblos y continentes por ser distintos y diferentes a los valores de la civilización universal, impensar la otredad. Y demás planteos que la academia ha registrado en sus distintos discursos.

Sustantivamente, lo moderno constituye la diferenciación de esos modos y estilos culturales o sociales que luego son denunciados como la *normalidad*, que en general es epocal. El escritor alemán Hans Magnus Enzensberger entiende la normalidad como el punto de referencia de la circunstancia dominante, facilitador de las cosas; es la medida que permite ordenar y secuenciar las

acciones. La normalidad engloba “un producto del sistema que se encuentra en la orden histórica del día [...] La normalidad es la memoria colectiva en su forma más masiva y, en ese sentido, es siempre arcaica” (Enzensberger, 1983, p. 19). Paradójicamente, lo moderno, como decíamos, provoca ruptura, pero al mismo tiempo recupera fragmentos del pasado, de aquello de lo que quiso superar: el Renacimiento europeo al definir la cultura mira hacia al pasado grecolatino e innova un nuevo estilo para la escultura, la pintura, la poesía, las artes en general.

Así, la normalidad y lo moderno definen la lucha contra la imprecisión general, es el debate contra la ocupación anárquica y del azar, es abrazar la seguridad que provee las costumbres y lo legítimo, fijación e innovación. Ser moderno es estar en el lugar de la ruptura, volverse aquello que no quiso seguir una vez logrado el resultado de la legitimación. Hay, pues, a modo de ejemplo normalidad en la lengua –el idioma inglés es la *lingua franca* del mercado y de la política en el mundo desde hace un siglo–, en la religión –el monoteísmo como cumbre de la religiosidad–, en las relaciones sociales –la jerarquía de una clase alta como clase dominante–. Lo contrario a la normalidad es el riesgo, lo anormal, la innovación: “es el intento radical de romper los patrones [...]” (Enzensberger, 1983, p. 16). En ese sentido, lo moderno significa, según Enzensberger, un *pathos*, la sensación de lo deseable, el quebrar la normalidad. El resultado de esa ruptura de lo normal es que se consigue estar a la vanguardia, “el gran futuro, la sociedad sin clases, la misión del hombre blanco, el reino de la libertad, etc., etc. Pero para ello era en todo caso necesario arrancar de su trote a este hombre del montón, a ese animal de costumbres, a ese cualquiera, inerte, obtuso, hediondamente normal” (Enzensberger, 1983, pp. 16-17). Hasta aquí la idea de normalidad.

Decíamos, la ruptura con lo antiguo conformó, como signo epocal de innovación, el inicio del cristianismo, produjo la práctica a contracorriente de lo establecido. No fue tanto un acto profano lo moderno, sino lo religioso en términos de búsqueda de otras formas de entender la divinidad, descubrir a Dios en un sentido distinto a lo tradicional, dejando atrás el paganismo y lo mítico. ¿Acaso Cristo no llegó para reformar la fe entre hombres y mujeres, acaso no había un extravío del pueblo judío antes de la llegada del Mesías? La ruptura es reformar, negación de lo otro, es el intento de negar la inmortalidad en los signos misteriosos de la creación. Octavio Paz señala que “la modernidad es una separación (...) Se inicia como un desprendimiento de la sociedad cristiana. Fiel a su origen, es una ruptura continua, un incesante separarse de sí misma” (En Aguirre, 1999, p. 15). Lo moderno, por tanto, es actitud y práctica que subraya lo nuevo frente a lo establecido, actitud que supone de antemano la ruptura como demostración de que es posible desprenderse de lo tradicional o bien de lo arcaico, pero es también una vez alcanzado la hazaña de dejar el pasado la determinación de lo nuevo en lo normal.

Es destacable que la asociación de la modernidad con el espíritu del cristianismo simboliza el inicio de una conciencia histórica que fue aceptada, no sin turbulencias acompañada de resistencia y de simbiosis –lo nuevo se mezcla con lo viejo, la vida nace de lo muerto–, para sustituir una

sociedad en crisis;² incluso la crisis es el mejor inicio de partida del cristianismo, es decir, la primera modernidad (Touraine, 2000). Para ejemplificar esto se ha dicho que:

El año 313 ha sido justamente considerado como hito de un cambio crítico en la historia europea. Durante las tres primeras centurias, el sesgo de los acontecimientos había, en conjunto, acentuado los elementos de oposición entre la Iglesia y el mundo. Es indudablemente cierto que el cristianismo jamás predicó ni defendió el derrocamiento por la fuerza del orden romano. Pero, con todo, lo consideraba destinado a la extinción, dadas sus inherentes deficiencias; y preveía confiadamente que el periodo de su disolución vendría a ser preludio del establecimiento de la soberanía terrena de Cristo. Veía, pues, con desprendimiento la némesis que, en los años de anarquía y confusión, parecía haber sobrecogido la *Romanitas*, al paso que procuraba, en el seno de la Iglesia, refugio contra los cuidados y penas de un mundo que se desintegraba (Norris, 1982, p. 179).

La conciencia de reordenar el mundo de la *Romanitas* –el mundo de la república romana– se debió a la acción política de Constantino (306-337), se aceptó el cristianismo como religión oficial por medio de la promulgación del Edicto de Milán (313 d. C.). Este hecho es un acto *moderno* que cambió profundamente la vida romana. El Edicto es una representación política, el reconocimiento institucional de un poder, que viene a suprimir el antiguo esquema gubernamental; ofrecía un “modo”, en clave moderno, diferente en el que la religión cristiana conformará parte de la estructura social. Destinada a ofrecer una alternativa a la crisis. Por supuesto, no se puede dejar de mencionar que la suerte de tal empresa provocó una concepción diferente de entender la naturaleza divina; ahora la fe cristiana revelaba a un Dios como el único y verdadero ser supremo de la vida, contrario al conjunto de dioses del paganismo greco-romano. Con toda la complejidad que pudiera abarcar en aceptar una nueva concepción religiosa, el Edicto provocó, paralelamente, la re inserción de los bienes a cargo de la Iglesia y dejaba constancia de ésta, como el lugar oficial de la nueva religión.

El Edicto de Milán –escribe Norris Cochrane– tenía, naturalmente, un fin específico; su objeto era el de asegurar a la Cristiandad los privilegios de un “culto permitido” (*religio licita*). Atendiendo a ello, estableció copia de amplias determinaciones a favor de los cristianos. En primer lugar, garantizó el derecho de todos ellos a profesar su fe, y removió todas las incapacidades legales que ella hubiese podido reportar. Al hacerlo, restauró la condición jurídica de los que habían sido expulsados de los

² El avance –a partir del siglo II de nuestra era– de los grupos germánicos en los límites de la región de la Germania, actualmente Europa central, comienza a entrever un peligro para el Imperio Romano. Será uno de los males más copiosos que habría de debilitar el imperio romano. Además de la invasión de estos grupos, se suma el malestar de “las guerras exteriores, el desarrollo de la burocracia, los períodos de anarquía consecutivos a las sublevaciones militares, acabarán por arruinar al Imperio. De todos lados se elevan quejas sobre el peso de los impuestos y el empobrecimiento es general en contraste con las fortunas inmensas de algunos privilegiados poseedores de desmesurados dominios” (Grimal, 1999, p. 62). Debido a estos factores, la fuerza exponencial que va adquiriendo el cristianismo en todos los sectores sociales del Imperio –al grado de que permitió paulatinamente no sólo la aceptación de las clases bajas (esclavos, trabajadores), sino a su vez la de los altos estratos sociales de la sociedad romana–, la cual significó la institucionalización de la religión cristiana.

servicios imperiales por causa religiosa, como también la de quienes, por objetar su conciencia al sacrificio en los tribunales paganos [...] En segundo lugar, afirmó que a nadie se impedirían cumplir sus obligaciones religiosas. De esta forma aseguraba a los creyentes el derecho de aceptar, como individuos, la ley cristiana, sancionando, al mismo tiempo, su demanda de perfecta libertad de reunión y culto. En tercer lugar, fijó medidas eficaces para que tierras y edificios confiscados durante las persecuciones fuesen devueltos, sin excepción de los enajenados por venta o donación a particulares: y al mismo tiempo emprendió indemnizar a los dispuestos a cederlos sin forcejeo. Finalmente, autorizando la Iglesia a la posesión de bienes, la reconoció como corporación (Cochrane, 1989, p. 180).

Como hecho histórico lo más afín del cristianismo con la modernidad es su condición de actual: un mundo se derrumba para hacer del mismo otro distinto, “mejor todavía que el anterior”. La ruptura aparece entonces como el motor que induce la transición de lo antiguo por lo moderno y expresa un valor en el desarrollo de la cultura.

La modernidad significa la situación del presente en un inventar y reinventar las cosas humanas –etimológicamente modernidad proviene de la raíz latina *modernus*, de modo, reciente actual, y de *hodernius*, de *hodie*, *hoy* (Abbagnano, 2004). Así ha sido la característica de la historia europea al apreciar una reinención de sí misma; en todo caso, ante el temor de desaparecer, necesita sujetarse a nuevos modelos de vida los cuales generan la suposición del conflicto entre el pasado y el presente. Para Berman (2004), lo moderno es una experiencia en la que la “vida [es] un torbellino, la de descubrir que el mundo y uno mismo están en un proceso de desintegración perpetua, desorden y angustia, ambigüedad y contradicción” (citado en Sarlo, 2020, p. 8). Se trata de que la historia comprende tramas compuestas de escenarios, sujetos, discursos y prácticas (Sarlo, 2020).

Sin duda, el ejemplo histórico del cristianismo la convierte en la primera manifestación de la modernidad. Ahora bien, lo que se observa es un conflicto que sirve de medio para tomar conciencia de lo que habrá de valorarse. Hay que decir que aquí se hace notar un pensamiento sobre la historia que pone en primer lugar la superación de lo que es anterior. La posibilidad de dicha filosofía es conseguir un mecanismo cultural que se presenta a través del cambio completo en torno al mundo pasado. Este repentino modo de procrear la historia se debe principalmente a que la modernidad es “una concepción del hombre y de la historia” (Roa, 2001, p. 38). Ante semejante sintagma, es posible reconocer en la modernidad una explicación de la historia en el sentido de esbozar un proyecto cultural con la continua actualización de sus sentidos y símbolos, se proyecta una concepción del hombre de acuerdo a ciertas condiciones sociales e históricas.

Dice Habermas que “sólo con los ideales de la Ilustración francesa (siglo XVIII) y con la idea, inspirada por la ciencia moderna, del progreso infinito del conocimiento y del progreso hacia algo mejor, social y moralmente, se disolvió el hechizo que las obras clásicas del mundo antiguo habían ejercido sobre el espíritu de los primeros modernos” (1981, p. 4). Agrega “(la modernidad

sugiere) que se forma la conciencia de una nueva época; [se hace] mediante la redefinición de su relación con la antigüedad (...)” (p. 4).³ Así, la definición de ese despliegue filosófico de la modernidad sólo es posible en relación con la antigüedad, pero enfatizando la superación de ésta.

Hay, pues, una naturaleza antagónica de la modernidad: “el choque entre lo ‘viejo’ y lo ‘nuevo’ es probablemente eterno y jamás nos lo quitaremos de encima” (Kolakowski, 1990, p. 10). La superación constante de los pueblos, de las grandes civilizaciones –la antigua Mesopotamia, el antiguo Egipto, etcétera– que con su aporte monumental enriqueció los tiempos posteriores, cuyo logro está en haber conseguido la construcción de sus ideales. La modernidad advierte un sentido siempre forzado de mirar el presente y, particularmente, encauzar la visión del mundo a realidades más trascendentales: es una temporalidad prevista. La circunstancia cultural, religiosa, y en mayor parte el espacio de lo político, serían factores que determinarían la superación de ciertos valores que eran elementales en un mundo social que parecía agotado.

No obstante, la “modernidad misma no es moderna por este incesante peregrinar, pero es claro que los choques en torno a toda antigüedad son más prominentes en unas civilizaciones que en otras” (Kolakowski, 1990, p. 12). Se dice que los griegos se ufanaron de su modernidad con respecto a otros pueblos. Kolakowski (1990) señala como Jámblico (c. 240-c. 325) –escritor latino– describía que los griegos eran por naturaleza apasionados de lo novedoso, desdeñaban tanto a los medos como a los fenicios por su falta de innovación; la deploración hacia los bárbaros era cosa ordinaria, pues al momento de hacer comparaciones sobre el grado estético o poético entre griegos y bárbaros, éstos, según el alma griega, reflejaban primitivismo, arraigo de costumbres sosas que poco decían al espíritu innovador de los primeros. Estamos ante el germen de la civilización y de la barbarie.

En realidad, el resultado de que la mentalidad griega fuese discriminatoria con otras culturas se debía no tanto al engrandecimiento sin sentido, sino por el desarrollo logrado en las artes, en la organización social, en el pensamiento. Habían logrado superar el antiguo modo de vivir, habían agudizado fuertemente sus esquemas políticos. Las herramientas conceptuales alcanzadas por la cultura griega les permitía desarrollar modos distintos de construir el mundo y de existir; les permitió de alguna manera comprender las mismas realidades vitales –v. gr., organizarse en ciudades-estados, favoreciendo la participación pública–, que en la mayor parte de los pueblos del mundo antiguo se centraban, aparentemente, según los griegos, en prácticas dogmáticas o centralizadas. En suma, la pertinencia de revelar la contradicción entre lo antiguo y lo moderno aparece como un elemento que hace evolucionar las culturas, crea distinciones entre una forma de vida y otra al grado de generar la superioridad de una cultura con respecto a otra. Esta sería una característica que asumiría poco a poco la modernidad que a la larga se le conocería como modernización, pero

³ El subrayado es nuestro.

sobre todo a partir del siglo XVIII como civilización. De lo religioso se pasa a lo secular como otro momento de lo moderno.

Lo secular y el progreso: aspectos cardinales de la modernidad

El aprecio sobre lo nuevo confiere aceptación y rechazo, la actitud moderna es superar un fundamento de lo anterior e imponer la “nueva visión”, lo antiguo queda marginado o como simple referente cuyos pedazos pueden ser reutilizables en el mejor de los casos. En un grado más relevante, la filosofía de la historia de los modernos era observable: sobrepasar a los antiguos en todas las disciplinas y abrir el camino de lo social hacia las esferas de lo terrenal, de lo más mundano de lo humano, lo antropológico como carta de aceptación: lo laico sobrepasa lo divino. En lo secular ya no es buscar los propósitos en un más allá, en una pureza de los sentidos, sino el sistema de referencias es entre humanos. El sentido de la acción consiste entonces en la organización de las sociedades en términos de lo político, que se definirá a partir de la Reforma luterana (siglo XVI) y del liberalismo político del Siglo de las Luces (XVIII), y ya no en la esfera de lo divino.

Lo secular trae consigo, como parte de su acontecer, componentes que devienen en la tercera modernidad tal como lo clasifica Berman (2004), referida al proceso de la modernización que se extiende a todo el mundo. Las otras dos modernidades, la primera abarca más o menos el siglo XVI hasta el XVIII y la segunda inicia con la Revolución francesa hasta la entrada del siglo XX. Pero decíamos, los componentes que aglutinan la realidad civil de la sociedad que, además de añadir lo político, están los aspectos económicos que ponen en relieve la composición de los sectores productivos (la industria y su elogio a la tecnología) y del consumo masificador.

En general, se trata del apego hacia el progreso que, sin ser del todo completo en el siglo XIX, pero sí que lo sería bien entrado en el siglo XX, aunque con sus grandes contradicciones: la depresión económica y las guerras mundiales. Esto es, muestra que los modernos y progresistas estaban mucho más “orientados hacia el presente que hacia el futuro (...) Les interesaba mostrar cuántos progresos y de qué tipo se habían logrado hasta su propia época” (Baumer, 1985, p. 136). Por ello elogiaban las grandes realizaciones logradas por el hombre civilizado que, a diferencia del legado de la antigüedad, eran inmejorables: la imprenta, la brújula y la pólvora, la medicina, la ciencia, el telescopio, la navegación ultramar, etcétera, cada uno de estos logros mostraba la consumación de los modernos. La cuestión del progreso en las sociedades industriales fue importante a tal grado que derramó su lógica en el resto del mundo, en las geografías imbuidas de tradiciones y pasados no reconocidos por el lenguaje de lo político. Esto sin duda, se verá como moneda de valor para entender a las antípodas, hombre blanco contra hombre “no blanco”, ser y no ser: la inserción asimétrica de lo moderno.

La disputa por la superioridad de que los tiempos nuevos son mejores que los del tiempo pasado hizo que se introdujera la idea de progreso, pero fue posible gracias al cambio de los espacios espirituales: lo sagrado se transformó en lo secular, lo mundano –el mundo sublunar como decían aristotélicos y ptolemaicos– incentivo la historia económica y política de la sociedad moderna. La dirección que toma esta discusión no se concentraba sólo por completo en el plano intelectual, sino ahora comprendía un compromiso político, un giro revolucionario que permitiera concretizar la modernidad. Esto también fue posible a partir de la conquista de otros territorios como el descubrimiento de América (en 1492), con la edificación de una subjetividad provocada por la Reforma protestante y afianzada por el cartesianismo, pero sobre todo por el proyecto de la Ilustración: época que aspiró a transformar y disolver por completo la vieja tradición de la monarquía y del clero. Además, el progreso sirvió como modelo para instalar el sentido de la historia, como principal orientador. Asimismo, y esta es una de las caracterizaciones de la modernidad, servía esta misma orientación para dividir qué culturas o pueblos –ya habían trascendido dos siglos y medio del descubrimiento de América– estaban en proceso de progresar en todos los ámbitos; pero más aún, qué pueblos seguían el patrón de civilización alcanzada por los europeos. Clair, un crítico francés contemporáneo, comparte lo anterior: “La división se haría ahora entre modernos y antiguos, entre los que saben y los que no saben, los que saben y los que ya saben [...] Así se distinguiría no sólo entre pueblos atrasados, retrasados o subdesarrollados y sociedades modernas, sino todavía, dentro de estas últimas, entre las microsociedades de vanguardia, compuestas por iniciados” (1983, p. 8).

La separación que se efectúa entre las culturas se da a partir de lo moderno en las esferas de la cultura y de la economía capitalista. Cumplir el camino que señala el progreso, es aceptar como pauta cultural en todos los sectores el optimismo del presente y el futuro. Esta implementación de la modernidad como criterio de progreso para hacer distinción entre los pueblos ocurre así porque “el occidente se ha identificado con el tiempo y no hay más modernidad que la de occidente” (Clair, 1983, p. 8). Aspecto inmutable que tiene Occidente sobre las otras culturas, esto es, un solipsismo definitivo para la cuestión de la alteridad, un marco de referencia que se autovalida. Por esta razón, Castro Gómez (2010) ha calificado este solipsismo como la *hybris* del punto cero, la arrogancia de la razón occidental.

Se observa que lo secular compone “el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizadora de la vida humana” (Echeverría, 1989, p. 43). Además, es evidente este aspecto secular que adquiere la modernidad de desligarse del pasado con el presente o de superación y de dominación de una cultura a partir de una edificación antropológica de la subjetividad:

Es una época histórica, que se desarrolló y se constituyó en términos puramente terrenales y seculares; la herencia judeo-cristiana (salvación articulada con la creación, al pecado, a la redención, a la espera del juicio final) [...] La modernidad, seculariza la idea de providencia que niega el movimiento cíclico de la historia, despertando así, la esperanza del futuro, en el progreso lineal, que define

el sentido y la finalidad de la historia [...] Una visión totalizadora del proceso histórico (Mateos, 2007, s/p).

Como se ha reiterado, la modernidad siempre recorre la tensión, la declinable correspondencia con el momento actual, tanto así que “puede ser vista como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefinida; como una sustancia en el momento en que busca su forma [...] como una exigencia indecisa, aún polimorfa, una pura potencia” (Echeverría, 1989, p. 44). Este autor reintroduce la idea que señalamos, en cuanto a que lo moderno es una experiencia de inconformidad sobre lo establecido, pero también la definición de una cultura que alcanza la apoteosis de la razón, del derecho, de lo económico y de lo político: delimitación de “una” experiencia antropológica sobre el mundo.

La modernidad, en términos seculares alcanza su expresividad a partir de conceptos cardinales: progreso, evolución, revolución, libertad, democracia, ciencia, técnica, entre otros. Estos conceptos resuenan a través de la crítica al derecho, a la moral, a la historia, a la economía y a la política. Es decir, apreciación a las incertidumbres y valores tradicionales; cuestionamiento a las instituciones y a las costumbres; objeción al pensamiento y a las ideas en general; crítica a la relación con los otros, al Trono, al monarca divinizado (Paz, 1987), la modernidad y su ser rupturista.

Innerarity afirma que la modernidad ha sido generalmente entendida como proceso de mundanización o secularización. Idea que explica la separación entre el plano de la razón y el de la religiosidad: “La representación es el enlace de ambos momentos que define el estatuto epistemológico de la modernidad: la realidad es un orden lógico desde el hombre” (Innerarity, 1987, p. 107). Lo propio de la modernidad es el quebranto del mundo mágico y de los rituales sacros para reemplazarlo por dos fuerzas: la razón y el sujeto, la racionalización y la subjetivación (Touraine, 2000).

Racionalidad⁴ y subjetivación, a nuestro juicio, se muestran de diversas maneras en el desarrollo histórico del pensamiento moderno. Una de sus posibilidades es la acentuación unilateral de la dimensión subjetiva del saber, entendido éste como proceso que garantiza la seguridad y la certeza. Otra variante es el despotismo del hombre sobre el mundo. En la modernidad, el conocimiento del mundo y de los objetos-entes –según la filosofía racionalista– es virtualmente la conquista, la apropiación de la naturaleza. Pero esta pretensión estuvo precedida por la imagen bajo-medieval del mundo como un extraño, opaco y arbitrario, cuya racionalidad solo puede provenir de la acción del hombre sobre el mismo y sobre los objetos-entes.

⁴ Entendemos este concepto como la capacidad de justificar las acciones o complejos de acciones, preferencias, instituciones, estructuras, sistemas políticos, valores y creencias. Estas aplicaciones se hacen en los contextos más diversos: discusiones personales, planificación del desarrollo económico y social, controversias científicas, investigaciones e instrumentación de programas educativos o de desarrollo científico y tecnológico, discusiones éticas, entre otros (Olivé, 1998).

Universalismo y giro decolonial

El carácter heterónimo de la conciencia y del pensamiento, de fundar formas y principios de la acción, dispone de una metafísica pura y esencialista que plasma la creación del Yo Trascendental, expresión más acabada de la razón en su vertiente idealista. Por su parte, la subjetivación instauro la configuración social y política que posteriormente edifica la modernidad europea, es decir, la civilización occidental. El sentido de la subjetividad moderna instauro un universalismo cultural.

El Yo Trascendental es una metafísica esencialista, se trata del rasgo distintivo del pensamiento occidental (Vattimo, 2007). Quiere decir, que hay un sujeto universal que dicta leyes, legislador del mundo, es anónimo, impersonal; es la esfera introyectada que sirvió de representación del mundo proveniente de la representación del *Cogito* cartesiano. Villoro escribe sobre este Yo Trascendental: “El hombre, en tanto sujeto universal y potencia técnica, aparece como la única fuente de orden y organización del mundo. Por el Yo Trascendental, la experiencia se desprenderá de su existencia empírica concreta para elevarse al terreno de lo objetivo y lo universal” (2016, p. 31). Esta condición trascendental de la subjetividad incide en la despersonalización de las relaciones humanas. En lo premoderno la socialización política era ritual, escenificada y comunitaria, con la modernidad se favorece el componente contractual y jurídico; en lo moderno no hay participación de personas sino el esbozo de los derechos. Hay objetos de posesión, la práctica de la propiedad privada. Los individuos son individuos entretreídos en leyes de acción, se unen y se separan por ese espacio de la objetivación de la conducta.

Este Yo universal en su acontecer, se separa del otro porque está objetivado, escindido y llevado a la individualidad. Sin embargo, este Yo no conoce un tú ni otros individuales. Ante este momento de reconocimiento de este Yo, se pondera el No-Yo que equivale el extraño: aquél que no posee ser, no está inserto en la esfera de la subjetividad porque no cuenta con la sustancia, no es forjador de la historia, realidad de la que el Yo occidental a través del acontecer moderno lo ha forjado. Una forma abreviada de tipificar el carente de ser y de la imposición del Yo Trascendental se halla en las antípodas, idea que emana de la discusión que se tuvo a partir de la conquista del Atlántico y de las Américas en saber si los aborígenes eran considerados humanos o seres civilizados (Sepúlveda, 1941). Puede entenderse como el primer debate filosófico de la modernidad tal como lo plantea Dussel (2020, pp. 41-42):

La manera (...) de fundamentar la praxis de dominación colonial transoceánica –colonialidad que es simultánea al origen mismo de la modernidad, y por ello novedad en la historia mundial– es mostrar que la cultura dominante otorga a las más atrasada (...) los beneficios de la civilización. Este argumento (...) lo esgrime por primera vez Ginés de Sepúlveda (...) en el debate de Valladolid de 1550 (...) en la que se trataba de entender el estatuto ontológico de los indios, “bárbaros” diferentes de los de Grecia, China o el mundo musulmán (...).

En este debate, como contraparte a Sepúlveda, se erige la figura de Bartolomé de las Casas, obispo español del siglo XVI residente de Chiapas, en la Nueva España, que escribió a favor de los indígenas sometidos por la Conquista española del siglo XV. En sus escritos, “Brevísima relación de la destrucción de las Indias” (1552) e “Historia de Las Indias” (1875), hace un relato de las primeras décadas de la colonización de las Antillas españolas, describiendo atrocidades cometidas durante la conquista contra los pueblos indígenas (De las Casas, 1965; 1995). Hay que ver en esta *disputación* la expresión colonial del saber moderno en las Américas y Antillas, en la que se marca la superioridad de la propia cultura sencillamente por ser la propia, imponiéndose en toda la modernidad.

Así, la racionalidad moderna con la edificación de la universalidad cultural de Occidente pasa a significar el dominio en todos los confines geográficos. Se trata de la constitución de un particularismo cultural centrada en una historia local particular, “produciendo particulares diseños globales de forma tal que ha subalternizado otras historias locales” (Escobar, 2003, p. 58). Sin embargo, este proceso no es mecánico ni natural, sino ha existido resistencia por parte de una presencia de la alteridad periférica, situada en los límites de la modernidad. El giro decolonial es el que recoge estas impresiones sobre lo periférico, es señalar que la validez universal de los valores humanos en la tendencia y progreso de la historia universal es insostenible.

Para colocar en claro lo anterior y las pretensiones del giro decolonial, Escobar (2003) presenta un brevario de las preocupaciones de lo que él denomina el programa de investigación de la modernidad/ colonialidad: 1) localizar los orígenes de la modernidad a partir de la Conquista de América y del Atlántico; 2) observar al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como claves de la modernidad, pero desde sus formas de explotación; 3) formular una perspectiva fuera del particularismo dominante europeo, es decir, desanclar el universalismo europeo; 4) recuperar y poner en el escenario en sus figuras políticas, ideológicas y culturales la experiencia de las otras culturales, especialmente los que han padecido la dominación colonial; 5) crítica al eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/ colonialidad (Dussel, 2000; Quijano, 2000; citado por Escobar, 2003; Lander, 2000), disponible en irradiar el *Logos* en otros conocimientos y saberes: “La historia de la cultura, de la filosofía y de la ciencia occidental es la historia del desarrollo de un logos que no se contempla más que a sí mismo” (Bárcena y Mélich, 2000, p. 19).

El programa modernidad/ colonialidad define la perspectiva del giro decolonial que sostiene una crítica sin llegar a una posición radical anti-moderno, no es entender que la modernidad se reduce a la colonialidad, sino que hay un fenómeno intramoderno que impulsa momentos dialécticos que es parte de su naturaleza, tal como lo prescribimos, arriba, en su forma rupturista. Es ingenuo pensar que la modernidad es algo irreversible de cualquier cultura en esta época global, no puede evitar en su totalidad lo moderno (Castro-Gómez, 2017). Más bien se trata de establecer un

posicionamiento ante la hegemonía cultural, es decir, que las culturas de los pueblos no pertenecientes al eurocentrismo no sucumbieron, sino que supieron con-vivir con los valores del conquistador por su capacidad histórica, lo que sucedió fue la transformación de capas de la vida cotidiana y colectiva a partir de la introducción de la religión cristiana, la configuración social y política, la ciencia moderna y la implantación de la economía capitalista.

Dussel (2021), la idea de transmodernidad, nos plantea que la con-vivencia de los pueblos conquistados por el proyecto moderno debe ser vista en un modo analéctico, es decir, significa traspasar la modernidad desde otro lugar, desde un no lugar, que es precisamente de aquellos que siempre estuvieron negados por la modernización. Lo analéctico implica que lo transmoderno es la “negación de la negación”, esto es, la asimilación creativa y emancipadora de la modernidad efectuada desde historias locales.

De la colonización de los saberes y la experiencia cultural

Uno de los grandes lugares de la discusión sobre el universalismo cultural se halla en la cuestión de los saberes. Si con la irrupción ontológica de si los aborígenes amerindios son considerados seres pensantes o por debajo de lo humano, la construcción paulatina de la subjetividad en las Américas pasó por el tamiz del saber. No obstante, existen otras líneas de reflexión del giro decolonial que apuntan a las problemáticas económicas relativas al trabajo, al poder, al conocimiento, al ser y a la cultura (Quijano, 2000; Lander, 2000; Mignolo, 2003; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007; Dussel, 2014). Aquí en adelante nos centraremos en la colonización de los saberes.

La colonización de los saberes apunta a la práctica de la racionalidad tecno-científica negando otros tipos de conocimientos como los tradicionales y ancestrales —el pensamiento salvaje que conforma formas elementales de asumir el mundo. Los mundos periféricos, la exterioridad del centrismo cultural europeo, son pensados desde un logocentrismo (Castro-Gómez, 2010) en el que esos mundos se ordenan de manera racional, se categorizan en semánticas medibles para garantizar objetividad. El efecto de esta práctica estriba en una colonización epistémica dejando fuera de la órbita otras experiencias.

Gallardo (2007) plantea la concepción del sujeto a partir de las diferencias entre el pensamiento mesoamericano y el pensamiento occidental. Advierte que el primero se constituye mediante una red de reciprocidades en la que participan tanto dioses como hombres, así como animales, plantas y demás seres del universo: no hay distinción marcada entre hombres, dioses y naturaleza, se infiere una especie de panteísmo. Ante la perspectiva occidental de “yo soy el sujeto”, del Yo Trascendental, Mesoamérica formula “todos somos todos”, en el que “todo” se refiere a la totalidad de los seres, mientras que en el pensamiento occidental esto representa la separación y

negación del objeto-persona, animal, planta o ser animado en tanto susceptible de dominio, exclusión o explotación porque de acuerdo con esta visión “todos somos sujetos” se toma una postura antropocéntrica, en donde el hombre tiene la capacidad de dominar su alrededor:

La Colonialidad del saber ha sido un dispositivo funcional para invisibilizar la diversidad de saberes, así como su apropiación y usurpación, tanto en los inicios de la Colonialidad como en la forma contemporánea a través del capitalismo cognitivo. La Colonialidad del poder, se articula con la Colonialidad del saber, que de forma natural ha catalogado a los saberes de los sujetos sub-alternizados como locales, tradicionales, o folklore; mientras que los saberes del grupo dominante se consideran como universal-científico. Es así que nos encontramos frente a una dualidad de lo cierto y de lo falso, lo cual ha trazado una línea que separa lo visible (dominante) de lo invisible (marginado, explotado y usurpado) (Crespo y Viñas, 2014, p. 11).

Esta colonización de los saberes, especialmente en América Latina, muestra nuevas dinámicas dentro de la globalización o mundialización, en una relación de dominación/sumisión que imprime a la relación cultural, por un lado, las condiciones económicas, sociales, políticas y legales; por el otro, las disposiciones, actitudes y valores asimétricos, desiguales pero complementarios, que se reiteran y refuerzan diariamente al interior del marco de sujetos dominados y sujetos sumisos. Y esto tiene que ver, o se yuxtapone, con el hecho mismo del aspecto crítico externo de la modernidad, lo decolonial proyecta un imaginario de alternativas a la totalidad de los dominios imputada a la propia modernidad, no hay que ver ya las totalidades ni la permeabilidad del universalismo como algo diferente o referente central, sino como parte integrante a una red de historias locales.

La permeabilidad conjugada con lo global del universalismo cultural, plantea la persistencia y actualización del conocimiento tradicional. Esto obedece a la identificación de dos ejes constituyentes de la colonización del saber: el de la enunciación de un conocimiento que se presenta de manera abstracta sin sujeción a lo espacio-temporal y el sujeto de enunciación que no tiene rostro ni menos una localización espacio-temporal. Ambas figuras codifican el universalismo, haciendo de ello la ego-política del conocimiento (Grosfoguel, 2022), esto es, la universalización del conocimiento que pasa de los guetos intelectuales a la institucionalización de espacios, conforma la disciplinarización del saber y la orientación cultural y tecnológica, que posteriormente funda la normalidad.

Pero la colonización del saber plantea algo de fondo que es sumamente interesante. Estamos ante el esfuerzo de reducir la antinomia de lo particular y lo general, de lo relativo y de lo absoluto: la modernidad funda pues un mito con ello, de que lo absoluto prevalezca como una ontología fundamental, que la realidad de lo particular no se asemeja o se vincula con lo general. De ahí los episodios de la metafísica del espíritu, de la matematización de las cosas, del mercado global, etcétera. La subsunción de lo relativo en lo absoluto no logra resolver la paradoja, ante la riqueza milenaria y la infinita experiencia de los grupos humanos, a pesar de la impecable dinámica de la

modernización, es improbable la unificación de los mundos culturales en un proyecto de civilización. Observamos, aquí, aquello que Habermas (2008) denomina como razón especulativa que condicionó el proyecto de la modernidad.

Así, se puede señalar que el conocimiento no se filtra en lo absoluto, tampoco es ni verdadero ni falso, sino “relativamente adecuado” o “inadecuado” en diferentes grados. Villoro (1982) plantea que todo conocimiento puede reducirse a dos formas: saber y conocer. El saber, por ser objetivo, puede ser impersonal, conocimiento objetivo justificado por comunidades epistémicas – como las comunidades científicas. Mientras tanto, el conocer, hace referencia a la experiencia personal y esta es intransferible. Se trata de un conocimiento personal justificado subjetivamente y es propio de la sabiduría moral. Ambos, recalcan dos modelos de conocimiento: la ciencia y la sabiduría. Señala que tanto en la ciencia como en la sabiduría intervienen el saber y el conocimiento personal. La ciencia, consiste en un conjunto de saberes compatibles por una comunidad epistémica determinada por teorías, en relación con un dominio de objetos, enunciados de observación comprobables. Sin embargo, ambas la ciencia y la sabiduría son antes que nada experiencias humanas, colectivas, experiencias culturales nacidas en el seno de comunidades que usan o usaron registros, formas elementales de la intuición y de la imaginación, estableciendo para ello arquetipos formales del pensar.

Las categorías epistémicas del universalismo como saber, verdad, justificación, certeza, disciplinabilidad, entre otras, pueden ser colocadas como parte de la historia política, social y cultural de la modernidad. Si las observamos ante estas circunstancias, tendríamos categorías como, por ejemplo, la sabiduría, que es un hecho del conocimiento personal y de legado. La tradición se prolonga por medio del legado atribuido a los hombres y mujeres de edad avanzada. Es así que la sabiduría no necesita de una justificación válida, es otra su justificación, es todo lo contrario de la ciencia; la sabiduría de una cultura forma parte de las creencias compartidas sobre el mundo y la vida que integran una cultura, que en su mayoría es oral, lo que hace suponer el horizonte del conocimiento tradicional. Esta apreciación de la sabiduría siempre ha estado ahí, entre la memoria colectiva, en los contextos de vida, en las lenguas y en las prácticas religiosas y tecnológicas ancestrales.

La virtud de la sabiduría confecciona en gran medida los conocimientos tradicionales, ya que estos han sido generados, preservados, aplicados, utilizados por comunidades y pueblos tradicionales, que dota la misma sabiduría. (Curiosamente, la filosofía griega de corte presocrático inició con una parpadeante idea de la sabiduría sobre la conducción buena de la vida, pero desembocaría en la búsqueda de principios ontológicos-epistémicos.) Los grupos indígenas de América Latina han pervivido a contracorriente, han sido, sin ser modernos plenos, permeables de lo moderno en la medida que practican una parte medular de sus legados y aprendizajes –además de reproducirlos– yuxtaponiendo la modernidad. Si se quiere los conocimientos tradicionales y la razón moderna se repelen, pero asimismo se entrelazan: la mezcla e interacción de las culturas es

muy natural, así ha sido en sus versiones dominantes y aculturales, la dicotomía de bárbaros y civilizados es la de coexistir.

Aparte, entendemos a los conocimientos culturales como el referente por el cual se vive en comunidad de un modo particular y que los diferencia. Dicho de otra manera, apunta a los modos de vida, creencias, cosmovisión, ritos, cantos, entre otras, de un pueblo y que forma parte de su idiosincrasia. Conviene subrayar que el conocimiento indígena es local y se fundamenta en una comunidad particular. El conocimiento indígena adopta un conjunto de experiencias generadas por personas que viven en esas comunidades. A partir de ello es que se transmite de manera oral, es de conocimiento vivencial más que apegada a construcciones culturales caracterizadas por su alto contenido intelectual; está cargado de valores espirituales y sociales, y es de enfoque holístico.

En ese sentido, el pensamiento moderno occidental tiende a ignorar y a subestimar estos conocimientos tradicionales dado que estos son de carácter simbólico y no científico. El saber científico pondera la relación hombre-naturaleza por una visión antropocéntrica, en donde el ser humano es considerado diferente al resto de los seres vivos por su inteligencia y su cultura, le está permitido dominar al resto de los seres y las cosas naturales: “los cambios que se dan en estos espacios modifican los patrones locales de producción, alimentación, relación social, generación de conocimientos, uso y manejo de los recursos” (Sántiz Gómez y Parra, 2012, p. 41).

Los pueblos indígenas de México no han cesado de elaborar y organizarse para enfrentar el conjunto de problemas que el proyecto moderno les plantea para desvalorar los conocimientos tradicionales en sus distintas maneras. Es útil plantearnos entonces qué lugar ocupa las formas tradicionales del saber como generadoras de experiencias, explicar los modos de vida comunitaria dentro de su marco contextual y las modificaciones presentes en la modernidad.

Desde esta postura podemos decir que estos conocimientos tradicionales no solo se asocian con la biodiversidad, sino también con las prácticas culturales, en general, rituales, danzas, artesanías, tejidos, clasificación de semillas, entre otros. También de la lucha política que es un baluarte de siglos de insurrección, México se destaca por este acontecimiento de las rebeliones en distintos periodos de su historia del que hablaremos más adelante. Cabe decir a su vez la globalidad de las culturas de los pueblos indígenas en su afán de desprenderse de la marginación, muestra de ello es la organización regional y mundial del seno del Comité Intergubernamental sobre los Recursos Genéticos y Propiedad Intelectual, y Conocimientos Tradicionales y Folklor, en el que se reflexiona el tema de los conocimientos tradicionales de manera amplia e integral, incluyendo su asociación con los recursos genéticos y de las expresiones culturales tradicionales (Villadares y Olivé, 2015).

Y en este sentido, “el enfoque de esta discusión se ha sustentado en considerar que los Conocimientos Tradicionales son importantes desde un punto de vista cultural, intelectual y espi-

ritual para las comunidades que mantienen, ejercen y crean dichos conocimientos y velan por preservar los sistemas de dichos conocimientos” (De la Cruz, 2004, p. 2). Algo que la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) ha retomado como parte de su ideario político cultural:

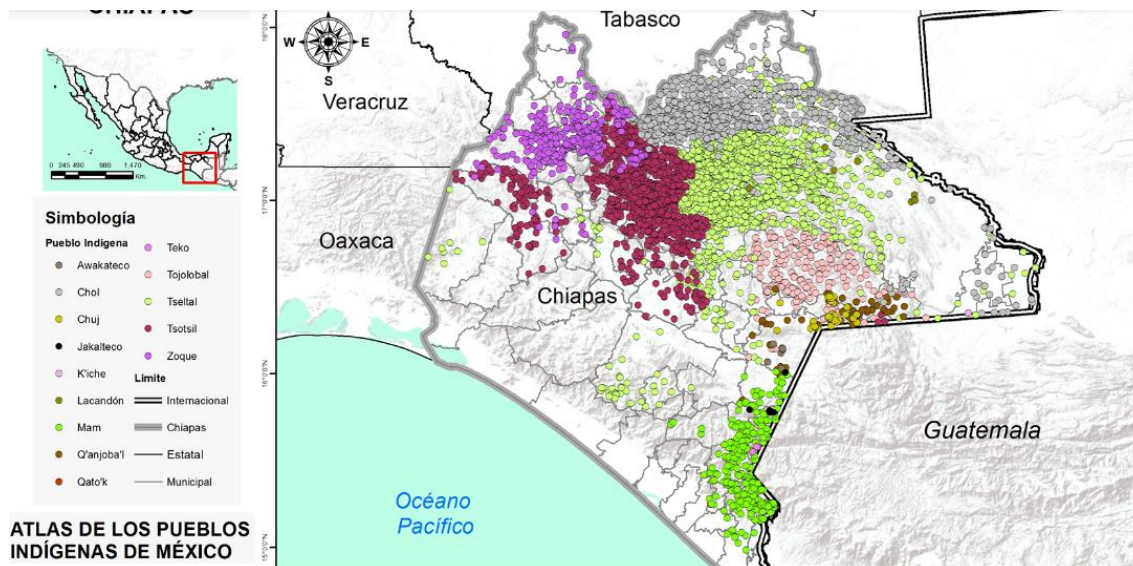
Los conocimientos locales e indígenas hacen referencia al saber y a las habilidades filosóficas que han sido desarrolladas por sociedades de larga historia de interacción con su medio ambiente. Para los pueblos rurales e indígenas, el conocimiento local establece la base para la toma de decisiones en aspectos fundamentales de la vida cotidiana. Este conocimiento forma parte integral de un sistema cultural que combina la lengua, los sistemas de clasificación, las prácticas de utilización de recursos, las interacciones sociales, los rituales y la espiritualidad. Estos sistemas únicos de conocimiento son elementos importantes de la diversidad cultural mundial y son la base de un desarrollo sostenible adaptado al modo de vida local (Villadares y Olivé, 2015, p. 83).

Experiencia cultural de los indígenas en Chiapas

Chiapas es uno de los treinta y un estados que, además de la Ciudad de México, conforman la República Mexicana. En la introducción, decíamos que Chiapas se encuentra geográficamente en el suroeste mexicano, es frontera con Guatemala y Belice. Según el Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (INEGI, 2022), de las entidades federativas con mayor porcentaje de población hablante de lengua indígena, Chiapas ocupa el segundo lugar con el 28.2% a nivel nacional, en primer lugar, está Oaxaca con 31.2%, en tercer lugar, Yucatán con 23.7% y Guerrero con 15.5%. Estas cuatro entidades suman el 50.5% del total de hablantes nativos en México.

Estos números precisan que Chiapas alberga una población indígena considerable, lo que equivale a una diversidad cultural importante. Al respecto, encontramos, a pesar del predominio del idioma español, de idiomas originarios de América, emparentadas con dos familias lingüísticas, la mayense y la mixe-zoqueñas. Esto significa un reservorio presente de la cultura maya y de la cultura olmeca que son consideradas en la región mesoamericana como verdaderas insignias de la civilización precolombina (véase figura 1). De la primera se encuentran lenguas como el chol, tojolabal, tseltal, tsotsil, quiché, mam, lacandón, chuj y kanjobal; por su parte, la lengua de origen mixequeano sería perteneciente el zoque, ligada a las lenguas mixe y popoluca (INEGI, 2022).

Figura 1
Distribución geográfica de pueblos indígenas de Chiapas, México



Fuente: Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2020).

Las condiciones socioeconómicas y políticas en las que se encuentran estos grupos han sido desfavorables desde el principio del colonialismo español. Históricamente Chiapas ha padecido marginación y pobreza, racismo cultural, política de integración nacional –conocido por indigenismo cultural–, problemas de acceso a los servicios de salud y a la educación, desplazamiento forzado interno por motivos religiosos y políticos, resistencia ante las corporaciones mercantiles que explotan los recursos naturales de áreas milenarias de los grupos indígenas, intromisión del neoliberalismo a partir de la participación de las transnacionales (Llanos y Rosas, 2018).

Ante estas cuestiones es permisible de hilvanar algunos supuestos del giro decolonial y entender la experiencia cultural de las culturas indígenas a partir de su situación histórica; delinear ciertas interpretaciones dadas por el giro decolonial y describir algunas realidades de las culturales indígenas. En una idea sumaria, entrever planteos generales de la trama de la descolonización del saber: entender las dimensiones por las que se suscita el modelo de la modernidad y la tradición de la cultura originaria que no corresponde a la racionalidad moderna, sino que lo transmoderno agudiza lo local en lo global, la alteridad en constante reacción ante los embates de la universalidad cultural a partir de actos, intersticios o momentos de la cultura originaria. Hallamos esta universalidad en el mercado global y en la racionalidad científica, ambos constituyentes de la modernidad.

Los representantes del giro decolonial han tematizado la cuestión al señalar características de cómo debe entenderse la idea justamente de lo decolonial. Según Escobar (2003) lo decolonial plantea lo transdisciplinario pues entrama supuestos filosóficos, económicos, políticos, de teoría literaria, la historia, la sociología y la antropología. A través de estas áreas disciplinares lo decolonial genera conceptos y estrategias de participación, forjando grupos de argumentación y de problemáticas. La propuesta de teorizar desde estos ángulos no se queda solamente en el discurso

teórico, sino busca dimensionar el plano político, esto es, establecer posiciones políticas ante la hegemonía y el imperialismo –denominaciones que tienen parentesco con el universalismo cultural–, tomando en cuenta la experiencia de agentes y movimientos subalternos, de activismo en contra, por ejemplo, del extractivismo capitalista que expresa en parte la dinámica del mercado global.

Fundamentalmente, la descolonización es un proceso complejo que acompañan el colonialismo moderno y las modernidades coloniales tipificadas como colonialidad del poder, colonialidad del ser, colonialidad del saber, etcétera. Desmontar estas colonialidades supone (re)construir y sostener epistemologías desde la diferencia colonial a través de la creación, la recuperación y la habilitación de espacios para voces, relatos y conocimientos subalternos tanto del presente como del pasado. Justamente, Mignolo (2003; 2007) habla de conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo como esas líneas en las que subyace la experiencia cultural de los otros no modernos y, para ello, recurre a las literaturas históricas o mapas lingüísticos de los colonizados reivindicando testimonios, conocimientos otros, de la colonización española del siglo XVI: el caso de Waman Poma un cronista amerindio de ascendencia incaica de la época del virreinato del Perú que se dedicó a recorrer durante varios años todo el virreinato y a escribir su *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615); el caso de Hernando de Alvarado Tezozómoc que redactaría dos obras literarias destacadas que dan cuenta del pasado mexicana, es otra visión cultural de la historia, nos referimos a la *Crónica Mexicana* (1598) y la *Crónica Mexicáyotl* (1609).

Lo mismo hallamos en las reflexiones de Grosfoguel (2022), de Villoro (2017) y Dussel (2014) al mencionar sobre la crítica a la modernidad desde la exterioridad, aquello que no se coloca en la modernidad por su singularidad subversiva. Los tres autores recogen la experiencia revolucionaria del zapatismo acontecida en 1994, en Chiapas. A esta recuperación e reintroducción en los ámbitos epistémicos del colonialismo, se leen claves sobre la valoración de las culturas indígenas en Chiapas y en general de América Latina.

En las distintas orografías chiapanecas se observan las prácticas del saber tradicional de origen mayense y olmeca que siguen visibles en el comportamiento de miles de personas. Desde el cultivo de la tierra hasta la resistencia cultural no son más que aspectos (la alteridad en su expresividad) de la identidad de sus orígenes y, para encuadrarlo con lo decolonial, de sus demarcaciones ante la modernización. En este sentido, la idea del pensamiento otro tiene que ver con la forma en que están organizados estos grupos originarios. Bonfil Batalla (2001) en su obra *México profundo* plantea un perfil general de la vida cultural de estos últimos. Un perfil es la actividad productiva importante para las comunidades indias es la agricultura. Esta se basa en sistemas de cultivo, de acuerdo al tipo de suelo, relieve topográfico, régimen de lluvias, entre otros rasgos geográficos, y están entendidas desde las tradiciones culturales. La importancia de estos sistemas es alcanzar un aprovechamiento eficaz de los recursos locales, cuestión que se logra tomando en cuenta las condiciones del medio, la organización del trabajo y los aspectos axiológicos de la comunidad. Esto

no puede entenderse sin el precedente de lo tradicional, de los referentes de la memoria y de la reproducción de las concepciones míticas y simbólicas de los pueblos originarios.

Pero la actividad productiva no se comprende si no es con un propósito. Justamente es la autosuficiencia la que se pretende establecer, es una economía indígena que busca subsistir ampliamente condicionando los recursos de una manera equilibrada. Derivada de aquella rica experiencia acumulada de tantos siglos de conocimiento, los cultivos diversos, la caza, la pesca y crianza de animales domésticos, son los resultados de esa forma de subsistir, pero también el trasunto cultural incide en la producción artesanal tan peculiar e único de las comunidades indígenas: hablamos de los tejidos, de la cestería, de la alfarería, etcétera. Es un conjunto de actividades que dan seguridad y enriquecen las ideas.

Además, configura relaciones sociales y familiares con alto grado de conciencia colectiva. Al existir una unidad de producción y de consumo, como la que acabamos de apuntar, refuerza la vida doméstica en su expresión familiar y política, esto es, condiciona el trabajo cooperativo y colectivo, implicando otras esferas de interacción necesarias para la cohesión social: la fiesta patronal, las reuniones de cargo, las festividades religiosas, elementos que incentivan la solidaridad comunitaria en la que se integra funciones simbólicas, lúdicas, educativas, económicas, etcétera.

Otro atributo del saber tradicional es el territorio. A diferencia de la propiedad privada de la economía moderna, baluarte del capitalismo, el territorio es historia y cultura, define el grupo en su más radical origen (Batalla, 2001). Afianza las estructuras de pertenencia, no solo se trata del lugar y su entorno, sino los profundos vínculos ontológicos del mundo y de lo sobrenatural. El territorio descifra una cosmovisión para el entendimiento de lo humano y de lo divino, engloba la ritualidad de las fuerzas sobrehumanas como las que encierran las cuevas, los árboles, los animales, cerros y manantiales, cada uno es un símbolo de conocimiento y de participación de hombres y mujeres en la unidad fundamental y completo del universo creado. Un aspecto fundamental de la realización del conocimiento ancestral es su ritualidad. Lo ritual además de su peso espiritual y actuante, es un acto comunitario, despersonalizado. Una experiencia significativa de estas formas propias de la cultura indígena en Chiapas, es el cultivo del maíz.

México a partir del mundo global se ha visto inmerso en la introducción de la biotecnología que ha tenido un impacto serio en la alimentación básicamente desde el siglo XX hasta en el presente siglo. La modernización del campo mexicano se liga a la inserción del libre comercio a escala regional y mundial. México firma en 1992 el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá (TLCAN) que en septiembre del 2018 fue reemplazado por el Tratado entre México, Estados Unidos y Canadá (T-MEC), en ambos casos se trata de un acuerdo comercial que permite la economía mexicana participar en el capitalismo global. Paredes, Guevara y Bello (2006) señalan que México es uno de los “principales productores de maíz en el mundo, ocupa el cuarto lugar después de los Estado Unidos, China y Brasil. Y es uno de los principales países importadores del

mismo. La producción de los principales granos básicos –maíz, frijol, trigo, arroz– en México ha oscilado en los últimos 10 años de 23 a 25 millones de toneladas anuales, y el propio país de 18 a 21 millones de toneladas en el mismo periodo” (Paredes, et al., 2006, p. 20).

Los importantes estados productores de maíz son Jalisco, Sinaloa, Chiapas y el Estado de México. Paradójicamente, esta producción es asimétrica en el proceso del cultivo ya que hay zonas productoras que usan la más alta tecnología –tal es el caso de Sinaloa– y otros, como es la situación de Chiapas, en donde se implementa prácticas milenarias en la siembra del maíz. Puede, por tanto, distinguirse aquí con lo del maíz este juego del poder económico que impone directrices tecnológicas como el componente transgénico o genéticamente alterados del mismo maíz para incrementar su uso y su valor. Aceptar esta idea es mostrar una práctica colonial en el que lo moderno y el saber tradicional se cruzan; por un lado, la persistencia de dominar y de erradicar el saber milenario de los pueblos cultivadores de maíz, por el otro, la persistencia de seguir con este saber heredado de tradiciones culturales, traducida de otra manera es la exterioridad confinada en la cultura, de la presencia del pensamiento otro (Mignolo, 2007).

Los grupos indígenas radicados en los Altos de Chiapas, por ejemplo, hacen énfasis en la importancia de rezar a la madre tierra, a los cerros, y a las cuevas, con la finalidad de lograr armonía del hombre-naturaleza. En clave decolonial equivale el pensamiento otro, que está más allá de lo moderno. Es así que a lo largo del tiempo se ha ido reproduciendo estas prácticas de manera oral, de generación en generación. Dicen las mujeres y los hombres tsotsiles (véase figura 1), sobre todo las personas mayores, que para la preparación de la tierra es necesario conocer muy bien y estar al pendiente de las estaciones, ya que a través de este calendario uno puede saber cuándo se limpiará de maleza el espacio que se ocupará, cuándo se trazarán las guardarrayas para quemar la vegetación y cuándo se procederá a labrar la tierra. Los meses apropiados para la preparación de la tierra, de acuerdo al calendario ritual-religioso maya-tsotsil, son: *sisak1*, *ch'ayk'in2* y *mok3*, en estos tres meses es cuando podemos observar a las familias tsotsiles de los Altos de Chiapas que ya han comenzado a preparar la tierra para después dar paso a la siembra del sagrado maíz (Pérez López, 1990).

Los ciclos de la siembra para cosecha del maíz en Chiapas están vinculados cognitivamente y emotivamente con el calendario ritual-religioso maya-tsotsil. Estas ideas las encontramos en la mitología del *Popol Vuh*, donde se expone que *Hunahpu* e *Ixbalanqué* fueron los primeros hombres mayas que aprendieron a sembrar el maíz y fue su principal alimento. Fundado en las cosmogonías los mayas establecen la dinámica creada entre el hombre, la naturaleza y Dios. Las múltiples representaciones históricas que se interpretan a través de los mitos nos permiten adentrarnos al mundo ancestral como si sus relatos fueran hechos cotidianos que son revelados a través del lenguaje oral, son ideas sobre lo que se hace, pero son ideas insertadas en creencias con las que se vive: dirá Ortega y Gasset (1975) vivimos, nos movemos y existimos con las creencias. Estos son

elementos esenciales de ritualidad y de cosmovisión que no pasan desapercibidos en el imaginario común del indígena chiapaneco porque es parte fundamental de su existencia.

La partería, de igual manera que la siembra del maíz, emana de la práctica del rito y es una de las prácticas culturales más importantes de las comunidades. El rito simboliza la búsqueda de la cohesión social expresada en aspectos intrincados de la religiosidad, ya que posee funciones de simbolización y de señalización; se desarrolla de acuerdo con unas reglas y tiene un enorme grado de formalización; sin duda pone en juego mecanismos de proyección inconscientes, organizada luego por un pensamiento conceptual consciente y forma parte de un sistema elaborado de ritos y de símbolos, muchos de los cuales son multivalentes. En este sentido, la partería es saber y práctica que se adquiere y transmite, formando parte del conjunto cultural de la medicina tradicional de los pueblos originarios y sirve la práctica de la misma, ontológicamente hablando, como un intermedio al advenimiento del mundo.

El carácter educativo de persistir de la partería que se practica entre los choles, tojolabales, tseltales, tsotsiles y zoques, se debe a lo simbólico de lo onírico y al respeto de la tradición en beneficio de la comunidad para la atención del proceso reproductivo femenino. Nuevamente, hallamos la presencia del conocimiento obtenido de un largo pasado cultural. Y la partería ha sido encargada a mujeres y hombres que aprendieron a usar ese rico legado para el tratamiento de enfermedades porque no solamente se trata del alumbramiento infantil, sino también de atender cualquier enfermedad siendo una alternativa ante el servicio de salud oficial.

La cuestión crítica de la partería es su obnubilación en la que es sometida por el sistema biomédico oficial. El sistema oficial de salud en Chiapas, y que es similar al instituido por el estado mexicano en el resto del país, genera violencia epistémica en contra de las parteras al desprestigiar el trabajo de estas; son consideradas como supersticiosas e ignorantes (Nájera, 1999). Aunque, en el Programa Estatal de Desarrollo (PED, 2013-2018) se habla de la insuficiencia a la cobertura y calidad de los servicios sanitarios y de salud en varias regiones de México, en el caso concreto de Chiapas esto se agudiza no sólo en la población en general, sino en específico en los territorios indígenas. Aparece la partería, entonces, como una opción de atender la población por la deficiencia de la atención médica, siendo parte de la descolocación de la intromisión moderna, pero el mismo sistema biomédico ve a las parteras tradicionales como aliadas e intérpretes entre la misma estructura y la población: lo cultural traza un sentido de interacción del saber tradicional y el modelo biomédico producto del conocimiento racional.

Habría que colocar en este espectro del saber indígena el tema de la resistencia que es bastante notoria en la historia de México y una de las señales de la persistencia del pensamiento indígena. No es casualidad que se tenga un amplio registro de eventos en contra de los poderes oficiales. Una parte de esta resistencia se da a raíz de la imposición del sistema de las encomiendas y de los diversos ámbitos de la cultura europea implementados por la corona española entre finales del

siglo XV y comienzo del XVI, el otro escenario se centra en el México independiente del siglo XIX que está relacionado con el proyecto del Estado-nación.

Del primero, de acuerdo con Katz (2004), hubo revueltas principalmente en la periferia de la Nueva España –así se conoció a México durante la corona española. En cambio, las áreas centrales del país estaban estables. Tres tipos de conflictos pueden mencionarse: primero, las rebeliones locales, ubicados en regiones centrales y sur, cuyo objetivo era arreglar problemas de la administración colonial y no tanto una revuelta de derrocamiento de todo el sistema; segundo, resistencias de pueblos no conquistados que seguían fuera de la colonización española, se trata de grupos ubicados en la frontera norte de México, un ejemplo son los Yaquis de Sonora; tercero, las rebeliones masivas en contra del sistema colonial que buscaban restaurar prácticas sociales, económicas y sobre todo religiosas. Esta última se localizaban en el sur de México. García de León (1997) nos habla de la república tseltal como rebelión en 1712 que hizo peligrar el régimen colonial por su gran afluencia de personas, el centro de este movimiento armado fue la comunidad tseltal de Cancuc –ubicada en la región de los Altos de Chiapas–, abarcando no solo comunidades tseltales, sino también choles y tsotsiles y llamando la atención a las regiones zoques de Chiapas y Tabasco.

El otro componente, decíamos, es el de la conformación del Estado-nación, fue también motivo –y perdura hasta en nuestros días– de enfrentamiento de grupos étnicos tradicionales y la nación. Villoro (1987) señala que el Estado-nación es pensado como una asociación de individuos unidos libremente con el objetivo de conformar un país siguiendo el modelo de la civilización europea. Esta visión trae consigo el rompimiento de lo tradicional, en lugar de reconocer la diversidad cultural de la sociedad lo que hace es unificarla en un solo proyecto a través de las leyes. Los grupos indígenas en lugar de sentirse reconocidos se ven excluidos social y políticamente hablando. En su lugar, se habla de un mestizaje y de una uniformidad de la sociedad por lo que toda expresión regional o local no subsiste en todo este entramado del Estado-nación.

El proceso de mestizaje puede verse con el punto fundamental de la imposición cultural hacia los grupos étnicos. Esto está claramente expuesto en la entronización del nacionalismo mexicano que se expresó después de la primera década del siglo XX como efecto de la Revolución Mexicana. Sin embargo, a partir de la década de 1970 comenzará un movimiento por la libre determinación de los pueblos originarios de México, alcanzado su mayor relevancia en la década de 1990 (García de León, 2002). En 1974, se organiza y realiza el Primer Congreso Indígena de Chiapas, pero es sobre todo con el apareamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el que convergen esa línea de resistencia que viene desde las primeras luchas en Chiapas, registrado en 1584 de acuerdo al estudio de García León (1997), hasta la del 1994, año en que se levantan en armas el EZLN en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, ciudad de Chiapas.

Los motivos de estas resistencias y de permanente marginación consisten nuevamente en la autodeterminación de los pueblos y de la lucha en contra de las dominaciones económicas, políticas

y culturales por parte del sistema colonial y de los efectos negativos de la modernidad. Expresamente se trata de demandas a los viejos agravios del territorio en general –el resabio del sistema de las encomiendas y de la práctica del latifundio–, el tema de la educación que sigue siendo predominantemente de cultura mestiza, monolingüe, en los planes de estudio, los derechos políticos, los derechos de ciudadanía, los derechos culturales y lingüísticos. Por otro lado, Velasco (2019) presenta las resistencias y movilizaciones contemporáneas de México por razones de la llegada del neoliberalismo económico a las distintas regiones étnicas de Chiapas y de México, rebeliones en contra de las compañías mineras, forestales, hidroeléctricas, eólicas, de los consorcios agroindustriales, conflicto por manejo de desechos, conflictos por *Fracking*; otros conflictos serían también los desplazamientos forzados en comunidades indígenas por amenaza del crimen organizado, la gentrificación capitalista y el extractivismo –la explotación de recursos naturales provocando enclaves en territorios no industrializados.

En Oaxaca, por ejemplo, en el istmo de Tehuantepec –comparte frontera con Chiapas–, pueblos zapotecos, chontales y zoques resisten en contra de proyectos eólicos de generación de energía eléctrica instalados, con el aval de la autoridad gubernamental, en sus territorios. Esta misma situación se presenta entre los mames que habitan en la sierra madre de Chiapas, región que no pertenece al área del EZLN, combaten la amenaza de la minería de empresas extranjeras. Hablamos del año 2012. Otra problemática fue la que padecieron la localidad Juan de Grijalva en territorio zoque, en el año 2007, cuando un cerro cercano a la localidad se desgajó por las intensas lluvias de esa época, haciendo estragos en las viviendas. La respuesta del gobierno estatal fue la reconstrucción habitacional de la localidad a partir de una política de gentrificación, de limpieza de la región: “una política una política de gentrificación, de limpieza de la región, una política de desplazamiento de los habitantes a las modernas áreas de concentración con el fin de expropiar los territorios para poder ponerlos a disposición libre de conflictos a cualquier compañía minera o petrolera que tuviera interés en el área” (Velasco, 2019, p. 30).

Cada uno de estos eventos son reconocidos por la resistencia de los grupos indígenas, se vuelve parte de su acervo cultural, de su experiencia acumulada de siglos de dominación. La resistencia se ha vuelto inevitablemente una nueva identidad indígena producto de la relación con la civilización occidental puesta en relieve por lo económico (González, 1988). Primero, muchas de las incursiones del capitalismo neoliberal afectan el impacto ambiental, que incluye la contaminación de acuíferos que son importantes en la vida comunal de los pueblos, tiene que ver la contaminación de la atmósfera, sonora, migración de los gases y productos químicos, la tala de árboles y alteración de ecosistema. En Chiapas existe la selva chiapaneca, biosfera y reserva natural que sufre de la explotación de maderas preciosas y comercializadas en el mercado negro. En fin, ante este avasallamiento de los territorios hacen que la resistencia se haga necesaria, se vuelve un distintivo comportamiento de la cultura indígena.

Consideraciones finales

El conocimiento sobre las formas tradicionales del saber responde a la necesidad de hacer valer el legado de los espacios regionales. La cultura de los pueblos indígenas sigue viva a través de sus herederos y opera con su propia dinámica, de tal suerte que también se innova y mantiene el lazo en sus orígenes. Estos orígenes son los que valen la pena entrever, pero sin olvidar a la par de su condición actual, con la interacción inevitable con la modernidad.

Los mismos dispositivos modernos han servido para ser implementados en beneficio de los grupos indígenas cuando se habla de los términos jurídicos de la autonomía y de la autodeterminación. Si la modernidad se caracterizó por la libertad económica y política, estas mismas apreciaciones valorativas sirvieron como base en cierto punto para cuestionar a los mismos procesos de dominación colonial de las estructuras vigentes. Son formas de la dialéctica negativa que no quedan fijadas en el universalismo cultural, sino pueden ser entendidas como intersticios, porosidad de los centros, las periferias siempre en reconfiguración y en resistencias.

Las prácticas culturales de los pueblos, en definitiva, no es más que la experiencia humana en amplitud, variada en sus formas y profunda en sus arraigos y símbolos. Y como tal es susceptible de múltiples formas de expresión tales como el arte, la religión, la música, el pensamiento, etcétera. Ninguna de estas formas de expresión de la experiencia humana la agota, más bien hacen falta todas para comprender la compleja dinámica de la experiencia humana.

Esta última presenta, como se ha visto en el texto, una forma de colonialidad que se mueve en los planos económicos, ideológicos, formativos, sociales y culturales. Por la parte cognitiva, la razón moderna suprimió lo que consideró ilegítimo para su lógica de pensamiento; trasladó su univocidad como historia efectiva. Los pueblos de América se vieron violentados por esta imperante exclusión. Lo que fue creencia, práctica, sabiduría y ritual, nociones próximas a la cultura de mesoamericana, no tenían lugar dentro del proyecto moderno, pero este hecho no solo ha sido cierto sino presenta esas “entradas y salidas” a lo moderno y a lo tradicional, lo hibridez de la cultura según lo dicho por García Canclini (1990). A pesar de la aniquilación, la historia oral de estos pueblos sirvió para delinear posición que perfilaba un reencuentro con lo marginal.

Tanto los rituales como esta sabiduría desterrada reclaman un lugar histórico, no la historia como esencia ni como progreso, sino la historia contada por ellos mismos. Una historia viva que reclama diálogos más justos con lo moderno. Hacemos hincapié que exponer el conocimiento sobre el maíz en tanto ritual y práctica tradicional bien podría conformar un micro lugar para las narraciones de esa historia por contar. La combinación de excedencia en los saberes tradicionales y del largo arraigo de la colonialidad permite pensar que América Latina es un espacio central de grandes resistencias históricas, razón por la cual hoy viven y sobreviven diversos saberes y conocimientos tradicionales que han sabido construir a partir de lo colectivo, del apropiarse –en un sentido positivo de reconocimiento– y de poner en práctica sus conocimientos día a día.

Si en Altazor –figura que acompaña como epígrafe a este ensayo– equivale al Perseo moderno que se planta en el orden, en la verdad y en la belleza, ahora cae solo en medio del universo una vez destruido sus garantías, flotando fuera del orden, significa reconocer otros mundos distintos y diferentes. Altazor ya no es *el único*, es uno más del mundo.

Referencias

- ABBAGNANO, N. *Diccionario de filosofía*. 4ª ed. México: FCE, 2004.
- ADORNO, T. *Crítica de la cultura y sociedad I*. 1ª ed. Madrid: Akal, 2008.
- AGUIRRE LORA, M. E. Emergencia de la nueva ciencia intersticios en la modernidad. *Revista Perfiles Educativos*, México, v. 0, n. 85-86, s/p., 1999.
- BÁRCENA, F., MÉLICH, J. C. (coords.). *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. 1ª ed. Barcelona: Paidós, 2000.
- BAUMER, F. L. *El pensamiento europeo moderno: continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*. 1ª ed. México: FCE, 1985.
- BELL, D. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. 1ª ed. Madrid: Alianza editorial, 1977.
- BERMAN, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. 15ª ed. México: Siglo XXI, 2004.
- BONFIL BATALLA, G. *México profundo: una civilización negada*. 1ª ed. México: CONACULTA, 2001.
- CASTRO-GÓMEZ, S. *La Hybris del Punto Cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2010.
- CASTRO-GÓMEZ, S. ¿Qué hacer con los universalismos occidentales? *Analecta Política*, Medellín, v. 7, n. 13, 2017.
- CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 1ª ed. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.
- CHIBBER, V. *La teoría poscolonial y el espectro del capital*. 1ª ed. España: Akal, 2021.
- CLAIR, J. Innovatio y renovatio. *Vuelta*, México, v. 7, n. 75, 1983.
- COCHRANE, CH. N. *Cristianismo y cultura clásica*. 1ª ed. México: FCE, 1982.

- CRESPO, J. M.; VILA VIÑAS, D. Saberes y Conocimiento Ancestrales, Tradicionales y Populares. Buen Conocer-FLOK Society. *Documento de política pública*, Quito, v. 2, n. 0, s/p., 2014.
- DE LA CRUZ, R. *Conocimientos tradicionales, biodiversidad y Derechos de Propiedad intelectual- patente*, 2004. Disponible en: <http://afase.com/img/revistas/revistas54/ddpropiedad.pdf>
- DE LAS CASAS, B. *Tratados I y II*. 1ª ed. México: FCE, 1965.
- DE LAS CASAS, B. *Historia de las Indias I*. 1ª ed. México: FCE, 1995.
- DUSSEL, E. *El primer debate filosófico de la modernidad*. 1ª ed. Buenos Aires: CLACSO, 2020.
- DUSSEL, E. La nueva edad del mundo: la transmodernidad. En: DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación. Una antología*. México: Akal, 2021, p. 105-138.
- DUSSEL, E. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. En: B. DE SOUSA SANTOS; MARIA PAULA MENESES (Eds.), *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. España: Akal, 2014, p. 283-330.
- ECHEVERRÍA, B. Quince tesis sobre modernidad y capitalismo. *Cuadernos políticos*, UNAM, v. 0, n. 58, p. 41-62, 1989.
- ENZENSBERGER, H. M. Elogio de la normalidad. *Vuelta*, México, v. 7, n. 75, p. 15-19, 1983.
- ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*, Bogotá, v. 0, n. 1, p. 51-86, 2003.
- GALLARDO SALAZAR, L. M. *El pensamiento mesoamericano en el debate filosófico*. 1ª ed. México. Universidad Veracruzana, 2007.
- GARCÍA CANCLINI, N. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. 1ª ed. México: Grijalbo, 1990.
- GARCÍA DE LEÓN, A. *Fronteras interiores, Chiapas: una modernidad particular*. 1ª ed. México: Océano, 2002.
- GARCÍA DE LEÓN, A. *Resistencia y utopía*. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia. 1ª ed. México: ERA, 1997.

-
- GONZÁLEZ, J. L. La rebelión de los símbolos. Sobre la construcción del campo religioso en el interior de los movimientos indígenas durante la colonia. *Nuestra América*, México, v. 8, n. 22, p. 135-154, 1988.
- GRIMAL, P. *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*. 2ª ed. Barcelona: Paidós, 1999.
- GROSGOUEL, R. *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. 1ª ed. México: Akal, 2022.
- HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. 1ª ed. Madrid: Taurus, 2008.
- HABERMAS, J. La modernidad inconclusa. *Vuelta*, México, v. 5, n. 54, p 4-9, 1981.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. 1ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO T. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. 8ª ed. Madrid: Trotta, 2006.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y GEOGRAFÍA (INEGI). *Estadísticas a propósito del día internacional de los pueblos indígenas*. Comunicado de prensa núm. 430/22, 2022. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_PueblosInd22.pdf
- INSTITUTO NACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (INPI). Atlas de los Pueblos Indígenas de México, 2020. Disponible en: <https://atlas.inpi.gob.mx/chiapas-2/>
- INNERARITY, D. (1987). Modernidad y posmodernidad. *Anuario filosófico*, España, v. 20, n. 1, p. 105-129, 1987.
- KATZ, F. (Comp.) *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al XX*. 2ª ed. México: ERA, 2004.
- KOLAKOWSKI, L. (1990). *La modernidad siempre a prueba*. México: Editorial Vuelta.
- LANDER, E. (Ed.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. 1ª ed. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

-
- LLANOS-HERNÁNDEZ, L.; ROSAS-BAÑOS, M. Comunalidad y Neoliberalismo: La encrucijada indígena en Chiapas. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, México, v. 15, n. 4, p. 469-486, 2018.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escogidas tomo III*. 1ª ed. Moscú: Editorial Progreso, 1986.
- MATEOS CASTRO, J. A. Multiculturalismo y la globalización: entre el fin de la historia y la reescritura de la historia. *Revista Observaciones filosóficas*, España, v. 0, n. 4, s/p., 2007.
- MIGNOLO, W. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. 1ª ed. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MIGNOLO, W. *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. 1ª ed. Madrid: Akal, 2003.
- NÁJERA CORONADO, M. I. La iniciación ritual de la partera en las etnografías mayas. *Estudios de Cultura Maya*, México, v. 0, n. 20, p. 388-403, 1999.
- NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder*. 18ª ed. España: EDAF, 2010.
- NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*. 2ª ed. España: EDAF, 2011.
- NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. 8ª ed. España: Alianza editorial, 1984.
- OLIVÉ, L. *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*. 1ª ed. México: Siglo XXI, UNAM, 1998.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Apuntes sobre el pensamiento*. 1ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1975.
- PAREDES LÓPEZ, O.; GUEVARA LARA, F.; BELLO PÉREZ, L. A. *Los alimentos mágicos de las culturas indígenas mesoamericanas*. 1ª ed. México: FCE, SEP, CONACYT, 2006.
- PÉREZ LÓPEZ, E. *Chamula, un pueblo indígena tsotsil*. 1ª ed. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Talleres Gráficos del Estado, 1990.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: LANDER, E. (Ed.). *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. 1ª ed. Caracas: CLACSO, p. 201-245, 2000.
- ROA, A. *Modernidad y posmodernidad: Coincidencias y diferencias fundamentales*. 1ª ed. México: Editorial Andrés Bello, 2001.

-
- SARLO, B. *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920-1930*. 3ª ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2020.
- CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 1ª ed. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.
- SÁNTIZ GÓMEZ, A.; PARRA VÁSQUEZ, M. R. Innovación rural campesina y diversificación de cultivos de Oxchuc, Chiapas. *Temas Antropológicos. Revista Científica de Investigaciones Regionales*, v. 34, n. 1, p. 37-62, 2012.
- SEPÚLVEDA, G. *De las justas causas de la guerra contra los indios*. 1ª ed. México: FCE, 1941.
- SCHLUCHTER, W. *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*. 1ª ed. México: FCE, 2017.
- SPIVAK, G. C. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. 1ª ed. España: Akal, 2010.
- TOURAINÉ, A. *Crítica de la modernidad*. 2ª ed. México: FCE, 2000.
- TOURAINÉ, A. *La sociedad post-industrial*. 1ª ed. Barcelona: Ariel, 1973.
- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. 1ª ed. Barcelona: Gedisa, 2007.
- VELASCO CRUZ, S. Resistencias y movilizaciones indígenas contemporáneas en México. En *Política y sociedad*, México, v. 56, n. 1, p. 21-45, 2019.
- VILLADARES, L.; LEÓN, O. ¿Qué son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad. México, *Revista cultura y representaciones sociales*, v. 10, n. 19, s/p., 2015.
- VILLORO, L. *Ensayos sobre indigenismo: del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*. 1ª ed. México: Biblioteca Nueva, 2017.
- VILLORO, L. *La significación del silencio y otros ensayos*. 1ª ed. México: FCE, 2016.
- VILLORO, L. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. 1ª ed. México: FCE, 1987.
- VILLORO, L. *Creer, saber y conocer*. 2ª ed. México: Siglo XXI, 1982.